

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima
(Organizador)

ANAIS XVI COLÓQUIO HABERMAS E VII COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO

ESFERA PÚBLICA EM TEMPOS DE INTERNET



17 a 19 de novembro 2020

ORGANIZAÇÃO E REALIZAÇÃO DOS COLÓQUIOS:

GRUPO DE PESQUISA FILOSOFIA E

POLÍTICA DA INFORMAÇÃO IBICT



Organização

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

**ANAIS XVI COLÓQUIO HABERMAS E
VII COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO
ESFERA PÚBLICA EM TEMPOS DE INTERNET**

Rio de Janeiro

SALUTE

2021

© 2014 EDITORA Salute



Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br> ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

C719c

Colóquio Habermas e VII Colóquio Filosofia da Informação (16.: 2020: Rio de Janeiro).

Anais do 16º Colóquio Habermas e 7º Colóquio de Filosofia da Informação / 16º Colóquio Habermas e 7º Colóquio de Filosofia da Informação, 17-19 novembro 2020, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2021.

480 p.

ISBN: 978-65-89784-00-5

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

CDD 193 (22. ed.)

Ficha catalográfica elaborada por Andreza dos Santos CRB14/866

Editoração e capa: Andreza dos Santos

Publicado no Brasil – 2021.

PREFÁCIO

O Colóquio Habermas vem sendo realizado desde 2010 no Rio de Janeiro, organizado pelo grupo de pesquisa Filosofia e Política da Informação do IBICT. O Colóquio de Filosofia da Informação acontece simultaneamente a partir de 2014. Estes dois eventos também sinalizam a relevância e a pertinência do pensamento crítico e da Teoria Crítica no quadro de pesquisas científicas e tecnológicas no Brasil.

Cada ano os Colóquios tem um tema central: Representação, democracia e controle social em 2014; Os limites da liberdade comunicativa em 2015; Conflitos contemporâneos: direitos humanos e solidariedade em 2016; A inclusão do outro em 2017; Direito e democracia: entre fatos e normas em 2018; Reconhecimento do outro e Estado de Direito em 2019.

O tema dos Colóquios de 2020, Esfera Pública em tempos de Internet, foi escolhido no início do ano em que se realizou. Contudo, em abril de 2020 todo o processo de organização foi suspenso em função da emergência global pela pandemia do Covid-19. A crise sanitária impôs restrições as interações sociais para controle da circulação do agente viral agressor. Atividades presenciais em institutos de pesquisa e universidades foram suspensas.

Em meados de 2020 as múltiplas experiências ensinaram que eventos, encontros e reuniões de pesquisa podem ser realizados de modo satisfatório através da Internet. A comissão organizadora dos Colóquios resolveu então realizar o evento, transferido as datas de setembro para novembro. Foi mantido o tema central.

A realização dos Colóquios deve ser entendida como ato de resistência de pesquisadores e estudantes da Teoria Crítica, particularmente do pensamento de Jürgen Habermas, e da Filosofia da Informação. No segundo semestre de 2020 havia na sociedade brasileira a confluência de duas forças obscuras: por um lado, a negação da ciência para enfrentar a pandemia; e por outro, o corte de gastos públicos com ensino e pesquisa.

Os três dias dos Colóquios foram uma boa oportunidade para a interação e a discussão. Foi por si só uma alegria, quando muitos pesquisadores e estudantes apresentavam cansaço pelo isolamento social e pelo trabalho remoto. Reencontrar colegas e amigos que compartilham ideias e interesses é sempre revigorante. E foi.

Foram realizadas 12 sessões, entre mesas redondas, comunicações coordenadas e conferência. O evento foi transmitido pela YouTube e as sessões

gravadas estão disponíveis naquela plataforma. Agora estamos disponibilizando o os textos das apresentações. Os Anais desta edição dos Colóquios, assim como os das edições anteriores, podem ser encontrados em acesso aberto na Internet.

O grupo de pesquisa Filosofia e Política da Informação do IBICT agradece aos seus parceiros na organização desta longa caminhada: pesquisadores e estudantes das universidades federais de Pelotas, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Fluminense, Rio de Janeiro, UniRio, Alagoas, Paraíba, da Universidade Estadual de Londrina, da PUC do Rio Grande do Sul e da Fundação Oswaldo Cruz.

Esperamos com esta publicação dos Anais dos Colóquios de 2020 contribuir para a difusão e a discussão do pensamento crítico e para a defesa dos direitos humanos e da democracia. Pensar é resistir.

Rio de Janeiro, 08 de março de 2021

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima
Organizador

APRESENTAÇÃO

A noção de esfera pública ocupa um papel central no pensamento de Jürgen Habermas, desde o começo de sua carreira com sua tese de livre docência a respeito do surgimento e do processo de transformação que a esfera pública sofreu desde então. Mais tarde a noção de esfera pública ocupa um papel central no novo modelo de sociedade que inclui não apenas a categoria do trabalho da tradição marxista mas também a categoria da interação como componente indispensável da dinâmica social. Esse modelo de sociedade é melhor desenvolvido à luz dos conceitos de sistema e mundo vivido em textos posteriores. A esfera pública surge como um meio de conter o que Habermas chama de colonização do mundo vivido pelo sistema. A esfera pública surge como um meio de tentar limitar os efeitos negativos do crescimento do sistema nos espaços ocupados pelo mundo vivido. O capital, o conhecimento científico, a burocracia se tornam cada vez mais abrangentes em todas as esferas da vida social. No aspecto político este processo costuma gerar déficit de legitimidade. Por causa disso, ao adentrar na discussão do direito com sua obra *Entre facticidade e validade: contribuições a uma teoria discursiva do direito e da democracia*, Habermas situa novamente a noção de esfera pública no centro do modelo de democracia radical desenvolvido nesta obra. Ele reconstrói o conceito de direito moderno identificando um sistema de direitos fundamentais que procuram garantir o exercício legítimo do poder político. O conteúdo destes direitos é apresentado de maneira incompleta, ou seja, deve restar ainda espaço aos próprios concernidos, aos próprios cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas através da participação na esfera pública apresentando e debatendo os argumentos apresentados para colaborar no conteúdo das categorias básicas de direitos. A esfera pública, dessa maneira, é uma noção que faz parte do modelo de circulação de poder discursivo. Não existe uma via direta entre o poder administrativo ocupado pelos representantes eleitos e os cidadãos que participam do processo de tomada de decisão na esfera pública. Mas a ideia geral é que no modelo de comportas os representantes estejam propensos a considerar as contribuições dos concernidos em sua participação na esfera pública. Quando mais disposto e mais aberto os representantes estiverem às deliberações na esfera pública menos provável é o déficit de legitimidade, quando mais a esfera pública se constituir num espaço inclusivo de

diferentes setores e segmentos da sociedade, menos déficit democrático tende a surgir. A esfera pública não tem como garantir o resultado, mas a ideia é que seja feito um esforço para incluir os excluídos das deliberações no espaço público e que os representantes políticos tenham uma propensão a ouvir os anseios dos representados na esfera pública em converter decisões ali tomadas em decisões formais no sistema jurídico e político.

Charles Feldhaus

SUMÁRIO

A RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA: UM ANTIDOTO CONTRA A INVESTIDA SISTEMICA DAS MILÍCIAS DIGITAIS	9
<i>Anderson de Alencar Menezes; Antônio T. Pinheiro da Silva.</i>	
UMA ESFERA PÚBLICA LIQUEFEITA.....	23
<i>André Berten.</i>	
POR QUE E COMO ATUALIZAR O DIAGNÓSTICO HABERMASIANO	37
A ESFERA PÚBLICA COMO MODELO NORMATIVO DE TOMADA DE DECISÃO EM DESASTRES.....	51
<i>André Luís Souza Coelho.</i>	
É POSSÍVEL ENTENDER AS REDES SOCIAIS COMO UMA NOVA ESFERA PÚBLICA? REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE JURGEN HABERMAS	63
<i>Candido Duarte.</i>	
NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DISCURSIVA DA INFORMAÇÃO	79
<i>Clóvis Ricardo Montenegro de Lima; Márcio Gonçalves; Mariângela Rebelo Maia.</i>	
KARL-OTTO APEL (1922-2017): CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS.....	96
<i>Delamar Dutra.</i>	
CIDADES INTELIGENTES (SMART CITIES): CIDADES MAIS HUMANAS E INCLUSIVAS OU MODELOS DE NEGÓCIOS EXCLUDENTES? O PAPEL DE UMA NOVA ESFERA PÚBLICA EM TEMPOS DE INTERNET E USO INTENSIVO DE DADOS PESSOAIS	130
<i>Eugênia Vitória Camera Loureiro.</i>	
O COLAPSO DA ESFERA PÚBLICA E A ECOLOGIA POLÍTICA DAS REDES.....	147
<i>Guilherme Preger.</i>	
UMA REFLEXÃO SOBRE A ECONOMIA POLÍTICA DA ATENÇÃO.....	170
<i>Jackson da Silva Medeiros; Verônica Barboza Scartassini.</i>	
A NORMALIDAD Y SUS PATOLOGÍAS: LA POLIFONÍA DE LA ESFERA PÚBLICA ANTE EL COLAPSO PANDÉMICO.....	182
<i>Jovino Pizzi.</i>	
ESFERA PÚBLICA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO O ESTADO DA ARTE.....	206
<i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira.</i>	
DAS CONDIÇÕES DE VALIDAÇÃO (OU NÃO) DA COMUNICAÇÃO DA NOVA ERA DA DESINFORMAÇÃO.....	222
<i>Luciana de Souza Gracioso.</i>	
FAKE NEWS, HIPER INFORMAÇÃO, DESINFORMAÇÃO, FETICHISMO E PANDEMIA NA WEB.....	233
<i>Márcia Tavares; Rodrigo Silva Caxias de Souza; Bruna Heller; Patrícia Valerim.</i>	

O DEBATE HABERMAS VS. APEL SOBRE ÉTICA DO DISCURSO. RECONSIDERAÇÃO DAS RAZÕES DA DIVERGÊNCIA.....	249
<i>Marina Velasco.</i>	
DESINFORMAÇÃO E EXCLUSÃO	268
<i>Oswaldo Almeida.</i>	
ENTREVISTAS COM PESQUISADORES DE GRUPOS DEDICADOS A ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS NO BRASIL.....	279
<i>Ana Carolina de Gouvêa Dantas Motta.</i>	
A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA SEGUNDO JOHN EAWLS	317
<i>Ana Flávia Rossi; Charles Feldhaus.</i>	
HERDEIRA DA NÃO ALTERIDADE DE II: O DEBATE BENHABIB E YOUNG	333
<i>André Luiz Souza Coelho; Vitória Sinimbu de Toledo.</i>	
VERDADE PRAGMATISTA E RECONSTRUÇÃO DA ESFERA PÚBLICA: ENTRE JÜRGEN HABERMAS E RICHARD RORTY.....	350
<i>André Guimarães Borges Brandão.</i>	
OUVIDORIAS PÚBLICAS COMO CANAL DE ACESSO EXTERNO NA ESFERA PÚBLICA.....	380
<i>Alexsander de Carvalho Silva.</i>	
MANDA NUDES: O DOCUMENTO E SUAS IMPLICAÇÕES.....	396
<i>Asy Pepe Sanches Neto.</i>	
O USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS DE VIGILÂNCIA NA PANDEMIA DE COVID-19: CRÍTICA E POSSIBILIDADES DEMOCRÁTICAS.....	413
<i>Clóvis Ricardo Montenegro de Lima; Elisângela dos Santos; Flávia Silva Carvalho.</i>	
REDES SOCIAIS E ESFERA PÚBLICA: PRESSUPOSTOS PARA A DEMOCRACIA	427
<i>Fabiola Vianna Moraes.</i>	
O ANACRONISMO COMO RESPOSTA ALIENADA: INFORMACIONALISMO COMO FATOR DO ENREDAMENTO SOCIAL DIGITAL	442
<i>Gerson Moreira Ramos Junior; Meri Nadia Marques Gerlin.</i>	
UM EXERCÍCIO SOBRE ESFERA PÚBLICA NO LABORATÓRIO DE TECNOLOGIAS INTELECTUAIS.....	457
<i>Isa Maria Freire.</i>	
SENTIDOS E SIGNIFICADOS DO DIÁLOGO ENTRE ESCOLA E FAMÍLIA EM TEMPOS DE PANDEMIA.....	474
<i>Richéle Timm dos Passos da Silva; Lúcia Inês V. Zolin.</i>	

RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA: UM ANTIDOTO CONTRA A INVESTIDA SISTEMICA DAS MILÍCIAS DIGITAIS

Anderson de Alencar Menezes¹

Antônio T. Pinheiro da Silva²

Resumo: Num complexo contexto de formação de sociedades avançadas, o mundo da vida é uma estrutura simbólica formada por uma tripla dimensão: cultura, sociedade e personalidade. Essas dimensões constituem o mundo da vida em sua perspectiva fenomenológica-hermenêutica. Por sua vez, o mundo da vida vem sofrendo várias perturbações de ordem sistêmica através das investidas das Milícias Digitais que criam e impulsionam espaços de violência e crimes cibernéticos violando as integridades dos atores sociais e criando formas não comunicativas nas redes sociais, induzindo comportamentos que levam ao canibalismo verbal, criando espaços de intolerância e agressividades, destituindo processos democráticos válidos e legítimos. Na percepção de Habermas (2002, p. 96) “os componentes do mundo da vida resultam da continuidade de saberes válidos, da estabilização da solidariedade grupal, da formação de atores responsáveis e por meio deles são mantidos. A rede da prática comunicativa cotidiana se estende pelo campo semântico dos conteúdos simbólicos, pelas dimensões do espaço social e pelo tempo histórico, constituindo os meios pelos quais as estruturas da cultura, da sociedade e da personalidade se formam e se reproduzem”. Assim, os componentes que estruturam simbolicamente o mundo da vida mantêm intactos alguns aspectos fundamentais para o desenvolvimento das identidades pessoais e de grupo, garantindo os valores e direitos fundamentais para perpetuar a dignidade e a ética das diferentes formas de vida que habitam a Esfera Pública e que deve ser protegida pelo Estado Democrático de Direito. Nessa perspectiva, o mundo da vida é o lugar de nossas mais genuínas manifestações subjetivas, das expressões de nossas identidades, desejos, sentimentos, emoções, sensibilidades.

Palavras-chave: Racionalização. Mundo da vida. Milícias.

1 INTRODUÇÃO

Os tempos atuais são sumamente complexos e desafiadores em contextos de pandemia. Por sua vez, estes tempos, revelam uma crise maior de uma racionalidade que se instrumentalizou e que massificou a existência humana. Pululam de todas as partes neste contexto pandêmico “irracionalidades” (HABERMAS, 2012). Este contexto pandêmico tem afetado lesivamente comportamentos pessoais e coletivos em sua globalidade. Na cultura hodierna, os comportamentos lesivos são

¹ Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Doutorado. E-mail: anderufal@gmail.com.

² Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestrando em Educação. E-mail: tancredo.juridico@gmail.com.

impulsionados pelas Milícias Digitais que estão tomando corpo na cultura contemporânea de forma muito preocupante. Essas Milícias têm um objetivo central, ou seja, desestabilizar o sistema Democrático e produzir patologias sociais, destruindo biografias, instaurando e proliferando *Fake News* que aterrorizam e destroem identidades pessoais e coletivas.

2 CRISES DA RACIONALIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

Adorno e Horkheimer, na obra, *Dialética do Esclarecimento (2020)*, apontam que o conceito de Esclarecimento apoiado na razão não se cumpriu enquanto desejo de Emancipação. Pelo contrário, esta razão tornou-se instrumento da técnica e da ciência despindo-se de todo o caráter crítico e emancipador. Os contornos da denominada, razão instrumental, soterrou a humanidade nos mais tenebrosos e bárbaros momentos da história da humanidade. Assim, para Adorno e Horkheimer (2020, p. 20)

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para-ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza.

Neste âmbito de compreensão, a razão é seduzida pelos poderes da técnica e da ciência positivista provocando rupturas e destituindo a unidade da razão. Eles se referem claramente à razão instrumental e os seus incontornáveis e aterradores movimentos sádicos de destruição das subjetividades e da natureza em sua complexidade. Há uma relação dialética entre Mito e Esclarecimento, ou seja, o mito contém em si aquela racionalidade autoconservadora, ao passo que o esclarecimento moderno possui resquícios do conhecimento mítico. Esta tendência leva à novas formas de barbárie e de embrutecimento oriundos do pensamento iluminista que apostando na razão e negando a história provocou uma erosão na constituição das subjetividades modernas.

Por sua vez, para Habermas (2012) o conceito de racionalidade adquire novos contornos de acordo com a reviravolta linguística (Linguistic Turn) em que a racionalidade instrumental é superada por uma racionalidade comunicativa com interesses não apenas cognitivo- instrumental, mas com um caráter ético, estético, normativo e expressivo.

Assim, Habermas (2012) nos diz quando se refere à racionalidade.

Como “racionais” podemos designar homens e mulheres, crianças e adultos, ministros de Estado ou motoristas de ônibus; mas não os peixes ou os sabugueirinhos-do-campo, as montanhas, ruas ou cadeiras. Podemos chamar de “irracionais” as desculpas, os atrasos, as intervenções cirúrgicas, as declarações de guerra, os consertos, os planos de construção ou as resoluções expedidas em conferências, mas não uma tempestade, um acidente, um sorteio na loteria ou um adoecimento. O que significa, afinal, comportar-se “racionalmente” em determinada situação?

De fato, na esteira de Habermas (2012) a crise de racionalidade manifesta-se contemporaneamente como “irracionalidades”. A covid-19 é neste âmbito de compreensão, fruto de “irracionalidades” pessoais e coletivas. Diz respeito aos modos como as relações foram perturbadas em seus sentidos e significados pelas lógicas predatórias do capitalismo avançado. A degeneração da existência humana no planeta em seus diversos âmbitos e contextos socioculturais, pluriétnicos, sociognitivos e político-econômicos revelam uma racionalidade saturada e despedida de seu sentido simbólico mais profundo.

Urge pensar outras formas de racionalidade que incluam seus processos: sensibilidade, solidariedade, justiça, reconhecimento, dignidade, integridade, eticidade, esteticidade, linguagem e comunicabilidade. Uma racionalidade mais ampla e complexa que possa se pensar para além dos contornos cognitivo-instrumentais. É preciso pensar que para além da racionalidade cognitivo-instrumental (mundo objetivo das coisas); existe uma racionalidade prático-moral (mundo social das normas) e a racionalidade estético-expressiva (mundo subjetivo).

Neste sentido, o próprio Habermas (2012, p. 35-36) assevera.

Quando partimos do uso não comunicativo do saber proposicional em ações orientadas por um fim, tomamos uma decisão prévia em favor do conceito de racionalidade cognitivo-instrumental, que, por meio do empirismo, marcou fortemente a autocompreensão da modernidade. Nós, ao contrário, ao adotar como ponto de partida o emprego comunicativo do saber proposicional em ações de fala, tomamos uma decisão prévia em favor de outro conceito de racionalidade, filiado a noções mais antigas de logos. Este conceito de

racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.

Nesta perspectiva, é preciso retomar neste contexto de pandemia e de crise de legitimação da racionalidade instrumental, a perspectiva habermasiana e sua proposta de reabilitar as discussões a partir de uma racionalidade intercompreensiva, comunicativa e intersubjetiva. Reafirma o que diz Habermas, em recente entrevista, a Nicola Truong, publicada por Le Monde e reproduzida por La Repubblica, 12-04-2020. “A solidariedade é a única cura.”

O que caracteriza o momento de crise ocasionado pelo Corona vírus é a desconfiança num tipo de racionalidade que produziu a própria pandemia, ocasionada por diversos comportamentos, estilos e práticas extremamente “irracionais” expurgando da própria racionalidade as suas motivações de ordem ética e moral. Assim, como afirma o próprio Habermas (2012, p. 55) “denominamos racional uma pessoa que se comporta com disposição positiva diante do entendimento e, diante de problemas de comunicação, reage de modo que reflita sobre as regras da linguagem”.

Neste horizonte de compreensão, será preciso retomar a categoria de mundo da vida (Lebenswelt) como conceito central e articulador desta discussão. Segundo Habermas (2002, p.96-97):

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas da personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo.... Quem age estrategicamente continua mantendo às costas o seu mundo da vida ou pano de fundo ante os olhos as instituições ou pessoas de seu mundo da vida – ambas as coisas, porém, numa figura modificada. O mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado pelo sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora do consenso.

Nesta perspectiva, o mundo da vida em suas estruturas simbólicas, foram amplamente perturbadas por várias razões. A primeira razão, os modelos culturais foram danificados por uma racionalidade instrumental que despe a arte de seu caráter crítico e de protesto. Neste contexto de pandemia, as artes foram retomadas de forma

bastante singular com distintas expressões em diferentes partes do mundo; a segunda razão, as ordens legítimas societárias, aquilo que vincula as pessoas a partir de normas que garantem a inviolabilidade e integridade da vida humana. Existe aqui uma crise de legitimidade das estruturas normativas societárias, já que as milícias digitais criam as *Fake News* criando vácuos morais profundos no tecido social. A terceira razão, toca às estruturas da personalidade abaladas em suas estruturas tomadas por um narcisismo pessoal e coletivo que acabou trazendo consequências danosas e abruptas para a vida no planeta. Ou seja, as milícias digitais passaram a induzir comportamentos possessivos e compulsivos em direção ao controle excessivo das redes de sociabilidade.

Nesse sentido, a proposta para este contexto de uma sociedade não esclarecida e longe dos horizontes utópicos de emancipação é retomar uma outra racionalidade a partir do âmbito da modernidade. Habermas reafirma que a modernidade é um projeto inacabado. Segundo Coutinho (2002, p.271) “afirmar que a modernidade é um projeto inacabado, uma vez que não estão esgotadas as novas formas de representação da experiência que a Ilustração deixou abertas, isto é, a ciência, a moral e a arte”. Será preciso retomar este outro da razão que é a linguagem. Para assim, reabilitarmos processos educativos que se pautem por distintas linguagens e que inclua em seus processos a sensibilidade, a justiça e a solidariedade. Portanto, deve-se compreender que o mundo da vida é o lugar simbólico e natural de legitimação da ciência, da moral e da arte, numa perspectiva weberiana e habermasiana.

Neste horizonte de compreensão, precisamos retomar o conceito de mundo da vida, segundo Muhl (2003, p. 301):

A ciência e a técnica mantêm uma inevitável referência ao mundo da vida. O mundo da vida é o contexto de origem das esferas da ciência, da ética e da estética; sobre as experiências pré-científicas do mundo da vida é que são originalmente construídas as próprias ciências. Por maior objetividade que apresentem e por mais autônomas que sejam, é no mundo da vida que ciência e técnica encontram seu fórum de validade; o mundo da vida é a última instância em que os saberes são postos à prova e recebem seu selo de confiabilidade.

Assim, o mundo da vida é o lugar legítimo para a validação dos saberes: científicos, morais e estéticos. O mundo da vida exige uma racionalidade capaz de acolher as diferenças, socializar os saberes de forma construtiva e crítica, dialogar de

forma ampla e complexa com a natureza e com a biodiversidade, reconhecendo as bionarrativas e expurgando as patologias da comunicação, como as *Fake News* produzidas pelas milícias digitais.

As crises de Racionalidade provocadas pelas milícias digitais no âmbito político e pandêmico provocaram novas aprendizagens sociais, socioculturais, político-semânticas e sociognitivas. É preciso compreender que o mundo da vida que é o mundo cotidiano constituído vitalmente pelo simbólico em que habitam as intersubjetividades embaladas por desejos, lutas e ideais. O mundo da vida no contexto das milícias digitais vem sendo minado pelas forças da integração sistêmica, cujas regras fundam-se no dinheiro e no poder (lavagem de dinheiro), em oposição à integração social que se nutre e constrói a partir da solidariedade, da justiça e da sensibilidade para com as diferenças e a garantia constitutiva dos direitos fundamentais.

Nesse âmbito de compreensão, é preciso postular novos paradigmas para a construção intersubjetiva do ponto de vista educativo e formativo a partir desta nova conjuntura produzida pela pandemia. Assim, somos impulsionados a pensar uma educação que reconheça os avanços da ciência e da técnica numa ótica crítica, tendo como critério fundamental a construção de identidades reflexivas. Conforme Muhl (2003, p. 298):

A reflexão envolve uma dupla dimensão: o descentramento do sujeito do conhecimento e o desenvolvimento de uma visão reconstrutiva dos saberes. Assim, o conhecimento deve deixar de ser visto como produto de uma subjetividade que age solipisticamente, passando a ser entendido como uma produção social, coletiva, inerente ao processo de descentramento da visão de mundo.

Assim, no âmago desta questão, a reflexão passa a ser um imperativo no contexto da pandemia. Ou seja, uma tarefa impulsionada pela Educação na sua dupla perspectiva. A primeira perspectiva é que a educação deve conduzir processos de descentramentos alargados das identidades do eu e do outro, entendidos como sujeitos do conhecimento, ou seja, precisamos nos reconhecer como humanos aprendentes. Um segundo aspecto, deve impulsionar um processo reconstrutivo dos saberes. Uma crítica aos denominados saberes úteis que arquivam os processos de humanização. Estes aspectos foram relegados e a pandemia revela os seus sintomas a partir da miniaturização dos mesmos, agravados pelas milícias digitais.

Por fim, propomos a partir dos sintomas da pandemia uma aprendizagem social fundada na concepção de Esfera Pública. Assim, a aprendizagem maior do ponto de vista educativo neste contexto de pandemia é a aprendizagem coletiva no âmbito da Esfera Pública. Como afirma Berten (2012, p. 16).

Aliás é exatamente o que o próprio Habermas defende quando mostra que a ciência institucionalizada é a forma racional de resgatar as pretensões à verdade quando a linguagem ordinária se torna incapaz de resolver as questões erguidas no mundo da vida, assim como o direito é a forma racional de responder às exigências de universalização incluídas nas pretensões normativas, de concretizar e atualizá-las.

Nesta perspectiva, a ciência e o direito adquirem formas racionais no contexto da Esfera Pública no sentido da justiça, verdade e retitude. Assim, o maior escopo da Educação em tempos de pandemia a partir desta visão é de reabilitar a partir do discurso científico e educativo as pretensões de verdade ligadas às questões de justiça social.

3 CONCEITO CIENTÍFICO-SOCIAL DE CRISE NO CAPITALISMO AVANÇADO

Primeiramente, podemos perceber o conceito de Crise num contexto muito complexo em que se desenvolveu o capitalismo avançado. De fato, as ideias. A crise de um sistema é muito peculiar em vários âmbitos da vida humana. Por sua vez, Habermas (2002) admite que o conceito de crise está associado à uma ideia de uma força objetiva que nos priva, que nos cerceia e nos imobiliza.

Neste âmbito de compreensão, as crises individuais e coletivas fazem parte da longa história da Humanidade. Do ponto de vista subjetivo, as crises humanas provocam mudanças profundas no contexto da nossa formação identitária. Claro que podemos pensar estes aspectos a partir das transformações biológicas e psicossociais que atravessam a nossa longa história de desenvolvimento de nossas personalidades.

Num primeiro momento, pensamos as crises subjetivas, assim retomamos Piaget (2013) que desenvolve a partir do conceito de desenvolvimento das quatro fases características do desenvolvimento da Personalidade em fases muito delicadas do desenvolvimento cognitivo e psicoafetivo. A passagem da etapa do pré-operatório

ao operatório concreto é uma crise na primeira infância que provoca múltiplas transformações e rupturas na constituição identitária.

Freud (2011) realça o contexto de crise no desenvolvimento psicosssexual das fases (oral, anal, fálica e latência). Estas fases também provocam certas rupturas na existência humana, sobretudo em contextos de individuação das identidades. Ou seja, uma fase destas interrompidas, provoca lacunas profundas nas relações consigo mesmo e com os outros. Neste sentido, as crises revelam nossas carências, insuficiências, imaturidades, desejos e vontades.

Num segundo momento, pensamos as crises no sentido histórico (objetivo). Na compreensão de Habermas (2002, p. 13), hoje nas ciências sociais é usado frequentemente um conceito teórico sistêmico de crise. Conforme esta perspectiva sistêmica, as crises surgem quando a estrutura de um sistema social permite menores possibilidades para resolver o problema do que são necessárias para a contínua existência do sistema. Neste sentido, as crises são vistas como distúrbios persistentes da integração do sistema.

Esta compreensão é de fundamental importância para a compreensão de crise como um conceito científico-social. Ou seja, na percepção de Habermas (2002) as crises são ocasionadas pelos distúrbios provocados da integração sistêmica que abalam e danificam a integração social, quando as estruturas normativas da integração social são corroídas e desintegradas ocasionando dificuldades de legitimação no âmbito do capitalismo avançado. Pois os sistemas sociais têm identidade e podem perdê-las.

Na compreensão de Habermas (2002) um conceito científico-social de crise precisa compreender a tensão que se dá entre integração social e integração do sistema. Perceber este duplo movimento de interação entre mundo da vida e Sistema. Ou seja, interações simbólicas mediadas pela linguagem mediante o mundo da vida, e a linguagem dos sistemas, dinheiro e poder. Habermas (2002) reconhece que são relações tensas que provocam no âmbito do capitalismo avançado crises de legitimação dos sistemas sociais que validam o universo dos saberes em torno dos aspectos socioculturais e político-semânticos que validam o mundo da vida.

Nesta perspectiva, Habermas (2002) percebe no capitalismo avançado sinais de crise de legitimação. Portanto, para Habermas (2002, p. 50) “com a aparência e fraqueza do mercado, e efeitos colaterais disfuncionais do mecanismo de condução,

a básica ideologia burguesa de livre competição entra em colapso. Reacoplar o sistema econômico ao político, que de certo modo repolitiza as relações de produção, cria uma crescente necessidade de legitimação.” Portanto, surge o debate entre democracia, direito e moral no âmbito da Esfera Pública. Em que medida o sistema democrático assegura os direitos fundamentais de identidades subjetivas e coletivas? Como pensar estas relações a partir do âmbito de um capitalismo avançado em que as estruturas normativas de reconhecimento estão sensivelmente abaladas.

No mundo hodierno, apresentam-se todos estes movimentos. Vivemos uma profunda crise de legitimação do capitalismo avançado, com a etiqueta de neoliberal. O Corona vírus no contexto atual aprofunda e escancara esta crise em todos os sentidos: antropológico, econômico, social, cultural, étnico. Põe a descoberto as nossas mais profundas fragilidades humanas e sociais. A crise atual sinaliza para o colapso deste capitalismo avançado que se esgotou em sua totalidade. O que salta aos olhos as constantes perturbações sofridas nos sistemas de integração social ocasionadas pelos sistemas de integração sistêmica (os grandes brancos; as grandes indústrias) detentoras de grandes fortunas que sonegam impostos, cuja finalidade é regular um Estado mínimo, privatizado, vendido ao capital estrangeiro, como é o caso do Brasil e das economias do continente Latino-Americano.

Neste sentido, Habermas (2012) retoma o conceito de mundo da vida numa perspectiva reconstrutora para salvaguardar a integridade dos atores sociais envolvidos em suas relações e funções subjetivas, objetivas e sociais. Detalharemos melhor esta perspectiva na próxima seção.

4 COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA E MILÍCIAS DIGITAIS

4.1 CONCEPÇÃO DE MUNDO DA VIDA

Primeiramente, é preciso compreender o que Habermas (2002) pensa e propõe com o mundo da vida. Habermas (2002, p. 96) assim afirma:

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de

atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

Neste âmbito de compreensão, a compreensão habermasiana da sociedade se faz a partir das relações entre mundo da vida e mundo sistêmico. Eles acontecem de forma simultânea e entrelaçada. A percepção habermasiana do mundo da vida como locus de sentido e o espaço natural de sedimentação das estruturas simbólicas da vida humana que acontece na facticidade do cotidiano repleto de contradições e aspirações próprias da cultura contemporânea. O mundo da vida como estrutura intacta em que preserva os três mundos dos quais o próprio Habermas (2002) se refere e que resguarda três aspectos constitutivos e que estruturam o mundo da vida: cultura, sociedade e estruturas da personalidade. Assim, afirma Habermas (2002, p.98), os componentes do mundo da vida – a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade – formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes. O saber cultural está encarnado em formas simbólicas – em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançadoras de práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas da personalidade, finalmente, estão encarnadas no substrato dos organismos humanos.

Assim, percebe-se que o mundo da vida torna-se o lugar para a repolitização e para a reconstrução dos saberes culturalmente válidos em que as ciências têm um papel fundamental de crítica e esclarecimento com fins de emancipação das mazelas humanas e dos terrores sistêmicos; por sua vez, a sociedade deve criar consensos em torno da integridade humana, dos seus direitos fundamentais, salvaguardando a inviolabilidade das estruturas normativas que garantam a o direito ao corpo, à vida digna, à solidariedade e promoção humana e integral; por fim, as estruturas da personalidade que se formam em sociedades que reconhecem os vínculos afetivos, as expressões de sensibilidade e a quebra da autorreferencialidade.

Esta concepção habermasiana de mundo da vida é abalada quando o mundo sistêmico tenta colonizar o mundo da vida criando as patologias sociais e vários distúrbios nos âmbitos das esferas de sentido e que compõem o mundo da vida

simbolicamente estruturado. No dizer do próprio Habermas em sua obra, *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (2002), isto acontece quando os sistemas entram em crise de legitimação e está diretamente ligado às crises das identidades criando distúrbios no equilíbrio ecológico, antropológico, sociocultural e internacional. No momento contemporâneo isto se torna evidente, a partir do momento

Assim, as crises sistêmicas (crise econômica, crise de racionalidade, crise sociocultural, crise política). Como se observa, a crise de racionalidade provoca uma crise de legitimação que impacta nas crises de motivação, por exemplo.

Isto acontece segundo Muhl (2003, p. 209), quando o sistema se independentiza do mundo da vida e se torna mais complexo, a dinâmica da influência entre ambos se modifica. Se, inicialmente, o mundo da vida determinava a estrutura sistêmica, com complexificação social e, especialmente, com a necessidade de o sistema ter de se manter diante das crises que emergem do seu interior, os papéis se invertem e o sistema passa a se impor sobre o mundo da vida. Disso decorre o processo que Habermas denomina de “colonização do mundo da vida”, cujo sistema mais representativo é a instrumentalização do mundo da vida e a restrição sistemática da comunicação através da violência estrutural. As milícias digitais funcionam como técnicas de controle de narrativa, ou seja, as pessoas passam a ver o mundo através de uma bolha digital fechada. Esta bolha digital deslegitima a Imprensa e a Esfera Pública. Como é o caso Brasileiro e em outras partes do mundo, o Twitter passa a ser o novo diário oficial. Nesse sentido, as milícias digitais passam a ocupar um espaço bastante ambíguo na vida pública e vida política. Ou seja, criam ambiguidades em torno das relações entre liberdade e controle/ espontaneidade e manipulação. Tudo passa a ser comunicado via Whatsapp, que se constitui ou não uma rede social? Por trás do Whatsapp movimentam-se verdadeiros exércitos midiáticos, pondo em risco o equilíbrio democrático criando rupturas e patologias incuráveis no mundo da vida.

Neste âmbito de compreensão, a colonização do mundo da vida pelas milícias digitais gera anomias, danifica as subjetividades num processo contínuo de despersonalização, abalando as estruturas da personalidade, minando as estruturas normativas de reconhecimento implicando na desintegração dos direitos fundamentais e na corrosão da integridade dos atores sociais. Veremos estes desdobramentos na próxima seção, quando discutiremos as relações entre patologias sociais e contextos educativos em tempos de pandemia.

5 AS MILÍCIAS DIGITAIS ENGENDRAM NOVAS PATOLOGIAS SOCIAIS E CORROEM OS SISTEMAS DEMOCRÁTICOS

Segundo Honneth (2009) ao tratar dos padrões do Reconhecimento que tocam as esferas da amizade, do direito e da solidariedade numa compreensão de uma nova gramática dos conflitos sociais em sociedades complexas em que as patologias sociais pululam e tomam corpo e feições em Instituições e nas mais variadas e distintas subjetividades.

Na percepção de Honneth (2009, p. 213):

Em nossa linguagem cotidiana está inscrito ainda, na qualidade de um saber evidente, que a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento. Pois, na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de ofensa ou de rebaixamento, se referem a formas de desrespeito, ou seja, às formas do reconhecimento recusado, o que se observa e percebe nos contextos impulsionados pelas milícias digitais.

Esta percepção de Honneth (2019) é muito importante num contexto de economia neoliberal em que o mercado dita as regras e miniaturiza o Estado tornando-o impotente e autorregulado pela lógica do lucro e do consumo. Este modelo de desenvolvimento econômico provoca vários processos degenerativos no tecido social, fraturando relações, minando subjetividades e subvertendo valores e processos a partir de um plano de civilização mais global.

Na interpretação de Honneth (2009) toda experiência de desrespeito provoca inúmeras patologias sociais que motivam grupos e subjetividades a entrarem numa luta moral motivada. Estas patologias sociais danificam o psiquismo e as estruturas normativas nas quais os sujeitos vivem em interação.

Assim, para Honneth (2009, p.216):

Se a primeira forma de desrespeito está inscrita nas experiências de maus-tratos corporais que destroem a autoconfiança elementar de uma pessoa, temos de procurar a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu autorrespeito moral: isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade.

Nesta perspectiva de análise, as patologias sociais se refletem nos maus-tratos, nas ofensas, nas humilhações, nos rebaixamentos que subjetividades ou grupos minoritários sofrem através das mídias digitais. No contexto atual de pandemia do Corona vírus, isto ficou escancarado e atingiu de forma profunda os vários continentes do Planeta, mas, sobretudo, os grupos minoritários dos diversos Continentes assolados pela Covid-19. Ou seja, as patologias sociais se aprofundaram ainda mais em todos os Continentes do Planeta trazendo consequências ainda mais danosas e drásticas para os povos mais vulneráveis. Pensando aqui também nos Povos Indígenas e nas Populações Quilombolas. Também em torno deles, as mídias digitais agem, danificando suas subjetividades, mobilizando grupos e pessoas para verdadeiras queimadas genocidas na Amazônia, no Pantanal.

No âmago desta questão, precisamos pensar em práticas educativas que fortaleçam as diversas formas de reconhecimento que recusem de todos os modos práticas que destruam ou afetem a dignidade e integridade das subjetividades radicadas em suas culturas e em seus contextos sociais e históricos.

Neste sentido, Muhl (2003) propõe uma questão interessante ao se referir ao papel da ciência na conjuntura atual. Ela tem um caráter formativo, educativo, a sua preocupação não é apenas com a verdade do saber, mas também com a justiça social. Isto é de fundamental importância na conjuntura atual brasileira, em que o governo desdenha da ciência e dos seus princípios educativos e científicos. Ainda na esteira de Muhl (2002, p. 304) “a ciência e a técnica mantêm uma inevitável referência ao mundo da vida. O mundo da vida é o contexto de origem das esferas da ciência, da ética e da estética. É no mundo da vida que ciência e técnica encontram seu fórum de validade”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste âmbito de compreensão, o mundo da vida torna-se o lugar fundamental para a validação e a legitimação da ciência, da moral e da arte. Portanto, os contextos educativos devem resguardar o mundo da vida da invasão sistêmica que fratura as relações e subalterniza as subjetividades. Assim, os processos formativos em tempos de pandemia devem sedimentar espaços simbólicos e estruturantes de formação. Daí

a ideia de que a racionalização do mundo da vida é um caminho legítimo e um antídoto eficaz contra as crises desencadeadas pelas milícias digitais.

REFERÊNCIAS

DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

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

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2000.

MUHL, Eldon. Henrique. **Habermas e a educação**. Passo Fundo: UFP, 2003.

Nicola Truong, A Solidariedade é a única Cura. Entrevista com Jurgen Habermas. Publicada por Le Monde e reproduzida por La Repubblica, 12-04-2020. **Revista Instituto Humanitas**. Porto Alegre:Unisinos, Edição: 546.

PIAGET, Jean. **A psicologia da inteligência**. Petrópolis: Vozes, 2013.

2

UMA ESFERA PÚBLICA LIQUEFEITA

André Berten¹

Pode aparecer um pouco provocador falar a respeito de Habermas de uma esfera pública liquefeita. Mas na verdade, considerando o idealismo dos conceitos de esfera pública, espaço público, democracia deliberativa, é interessante não somente lembrar o diagnóstico feito por Habermas do desmoronamento da esfera pública na era da invasão pervasiva da mídia, mas também lembrar aquilo que o conceito de esfera pública exclui e, finalmente, analisar o aparecimento de algumas interrogações sobre o que a esfera pública idealizada talvez afasta, interrogações que tangem a um ponto de transcendência – uma saudade do que desapareceu.

A gente sabe que a esfera pública é um tema querido do filósofo da teoria do agir comunicativo. Numa declaração conhecida, em 2004, ao receber o Prêmio Kyoto — equivalente japonês do Nobel — Habermas disse o seguinte:

"Por ocasião de meu septuagésimo aniversário, meus discípulos redigiram uma *"Festschrift"* intitulada: *A esfera pública da razão e a razão da esfera pública*. A escolha do título não foi uma escolha ruim, porque a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me perseguiu a vida toda. De fato, a tríade constituída pelo "espaço público", pelo "discurso" e pela "razão" dominou minha vida política e meu trabalho científico." (2008, 12-13)

1 A CRÍTICA DA ESFERA PÚBLICA ESPECTACULAR

Não vou entrar numa descrição da esfera pública tal como é defendida por Habermas, nem nas várias reformulações e interpretações dos temas conjuntos de esfera pública e democracia deliberativa. Há um número quase infinito de apresentações e discussões desses conceitos². Da mesma maneira que o tema da democracia deliberativa, as questões da razão pública, do espaço público, da publicidade em geral, constituem uma base quase consensual das teorias políticas da democracia. Me interessa antes uma distinção ou oposição que vai além das considerações fatuais sobre o destino da esfera pública na contemporaneidade.

¹ Professor visitante UFBA.

² Veja por exemplo CROSSLEY and ROBERTS (2004), BOHMAN and REGH (eds. 1997).

A respeito da ideia de esfera pública, e no mesmo discurso de Kyoto, Habermas fez uma distinção essencial entre a esfera pública democrática e a esfera pública espetacular:

“Na sociedade de mídia de hoje, a esfera pública serve aqueles que ganharam celebridade como um palco no qual se apresentam. A visibilidade é o objetivo verdadeiro das aparições públicas. O preço que as stars pagam para esse tipo de presença na mídia de massa é a confusão de sua vida privada e pública. A intenção atrás da participação nos debates políticos, literários ou eruditos ou na qualquer outra contribuição ao discurso público, por contraste, é totalmente diferente. Aqui, chegar a um acordo sobre um determinado tópico ou esclarecer um desacordo razoável tem prioridade sobre a auto-apresentação do autor. O público não é um espaço de espectadores ou ouvintes, mas a arena na qual falantes e interlocutores trocam questões e respostas.” (2008, 11-12)

Em primeiro lugar, tem assim uma distinção binária entre duas imagens da esfera pública, uma esfera pública comunicativa e uma esfera pública espetacular. A predominância desta vem do fato de a sociedade contemporânea ser dominada pela mídia. Nesse caso, há uma alteração da publicidade cuja característica é uma confusão entre o privado e o público: os “astros e estrelas pagam por este tipo de presença nos meios de comunicação de massa o preço de uma confusão entre a sua vida privada e pública.” (2008, 18-19)

Essencial para constituir uma esfera pública comunicativa é a separação do público e do privado, a determinação de uma espaço próprio preservado das interferências da vida privada.

Podemos atribuir à esfera pública as características da razão pública tal que definida por John Rawls (1999, 2005): é a razão do público, isto é, a razão dos cidadãos enquanto compartilham de uma situação de igual cidadania; seu objeto é o bem público e as questões de justiça fundamentais. Na perspectiva do liberalismo político, aparece claramente que há uma separação do público e do privado, uma separação do que é propriamente político das concepções do bem irremediavelmente particulares. Aliás é interessante notar que, para Rawls, mesmo fora do uso público da razão, há um espaço de discussões, inclusive de discussões políticos – o espaço da cultura política. Mas as características da razão pública não se aplicam às deliberações e reflexões individuais sobre questões políticas. Nesse sentido, há uma diferença significativa entre a concepção habermasiana e rawlsiana da esfera pública. Habermas opõe dois tipos de discursos em geral – comunicativo e

instrumental ou estratégico – enquanto Rawls afasta do uso de razão pública os debates e argumentações entre pessoas ou dentro das associações, mesmo que esses debates dizem a respeito de questão políticas ou se apoiam sobre a cultura política existente: é somente enquanto cidadãos que pode-se falar de razão pública. Habermas pensa a diferença de maneira diferente e opõe dois modos gerais de pensar as relações intersubjetivas: o primeiro aceita as pressuposições da argumentação, da pragmática comunicativa, o segundo usa a linguagem de maneira instrumental, estratégica, retórica e visa não o debate mas a persuasão. A esfera pública deveria responder ao primeiro modo de relações, o modo comunicativo. Mas esse modo comunicativo não é a exclusividade da esfera pública: desde que há uma discussão, um desacordo, uma polêmica, é o modo comunicativo, argumentativo que deve prevalecer. Assim, a esfera pública comunicativa e de uma certa maneira a aplicação da lógica comunicativa no espaço público.

Quando Habermas afirma que o tema da esfera pública o perseguiu a vida toda, ele faz referência à primeira elaboração do tema, em 1962, na sua obra prima, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. (1962) – *Mudança estrutural da esfera pública* (2003) –, obra simultaneamente *teórica e histórica*, de um modelo de esfera pública, O que surgiu historicamente, empiricamente, vale no entanto como “ideal-tipo”, no sentido weberiano (1992): uma forma histórica de espaço de discussões eruditas num meio intelectual burguês onde se pode descobrir o que serão as condições de uma esfera comunicativa.

A esfera espetacular, ao contrário, é, utilizando aqui as teses de Zygmunt Bauman (2001, 2004), uma esfera pública liquefeita: a liquidez pode relacionar-se aos conteúdos da comunicação ou da informação, a fluidez de conteúdos que se moldam conforme o recipiente. Com já dizia Marshall McLuhan, a mensagem é a mídia. No entanto, o que eu vou explorar, no final desse artigo, é onde há uma certa liquidez da esfera pública habermasiana mesmo.

Agora é interessante levar em conta as observações e revisões que o próprio Habermas fez a respeito das limitações da perspectiva teórica/histórica da obra de 1962. No artigo, “O espaço público 30 anos depois” (“«L'espace public», 30 ans après”, 1992), Habermas volta a marcar uma oposição entre

“a geração comunicativa do poder legítimo de uma parte e, do outro lado a utilização manipuladora da mídia na criação de uma lealdade das massas,

uma demanda de submissão em face dos imperativos sistêmicos.” (1992, 184)

Essa oposição ecoa a oposição clássica na teoria do agir comunicativo entre sistema e mundo da vida. A geração comunicativa do poder legítimo parte, em última instância, do mundo da vida e da operação da pragmática da linguagem ordinário. A utilização manipuladora da mídia vem do sistema. Em 1962, o diagnóstico de Habermas no que diz respeito à evolução dessa esfera pública restrita era bastante pessimista em razão da dominação progressiva da esfera pública espetacular sobre a esfera pública discursiva. O modelo de espaço público, que podia ser considerado como um microcosmo ideal da democracia deliberativa, se tornou progressivamente uma esfera dominada pela mídia e a cultura de massa. Esse diagnóstico era convergente com o célebre livro de Adorno e Horkheimer, *A dialética da razão* (2006), que, em 1944, produziram a primeira crítica radical das indústrias mediáticas e culturais.

Esse pessimismo, aliás, Habermas não o abandonou totalmente. Ele faz uma observação interessante mostrando que uma limitação da esfera pública burguesa vem do fato que ela cohabita com "as formas tradicionais da esfera pública representativa. Aí, o povo forma os bastidores dantes do qual os detentores do poder, os nobres, os dignitários eclesiásticos, os monarcas, etc..., se dão em representação, eles-mesmos e seus estatutos." (1992, 165) Essa afirmação é importante, porque ela mostra que a oposição entre esfera pública comunicativa e esfera pública espetacular não é exclusiva da situação moderna: o aspecto não-comunicativo da publicidade parece uma característica permanente de sociedades onde o poder monopoliza o espaço público. A diferença que aparece na obra de 1962 é que a modernidade permitiu a emergência de uma outra e nova esfera pública. Essa inovação é corolária da emergência e da relativa autonomização de uma classe burguesa. Essa conjunção histórica manifesta, com certeza, uma aquisição que devemos interpretar como uma racionalização possível.

No entanto, a contemporaneidade se caracteriza pela submissão da rede comunicacional ao mercado, pela invasão da lógica capitalista e a submissão da informação/comunicação à organização das instituições mediáticas

“Disso resultou, diz Habermas, uma nova categoria de influência, o poder mediático, que, utilizado de maneira manipuladora, pervertiu a inocência do princípio de publicidade.” (1992, 173)

Mas o que é essa “inocência do princípio de publicidade”? O que foi pervertido ou destruído não é o “tipo-ideal”, mas houve uma confusão entre o tipo-ideal e a significação de sua emergência histórica. Habermas reconhece que a obra de 1962 não somente é uma “idealização da esfera pública burguesa” mas que ela

“se apoia também, pelo menos implicitamente, sobre pressuposições fundamentais da filosofia da história que foram desmentidas, ao mais tarde, pelas barbáries civilizadas do século XX. (...) Por esse motivo, propus colocar os fundamentos normativos de uma teoria crítica a um nível mais profundo. A teoria do agir comunicativo deve manifestar um potencial de racionalidade inscrito na prática comunicativa cotidiana. Dessa maneira, essa teoria limpa o terreno para uma ciência social que procede de maneira reconstrutiva ao identificar *processos gerais* de racionalização culturais e social e voltando sobre aqueles que se desenvolvem aquém das sociedades modernas.” (1992, 177)

A filosofia da história que foi desmentida é a tese mi-hegeliana mi-marxista de uma racionalização necessária, cuja prova seria a *Aufklärung*: uma teoria da modernidade como aparição da razão ou da racionalidade, como se fosse possível pensar a racionalização como um movimento geral das sociedades para com a emancipação e a libertação. Em outras palavras, a teoria do agir comunicativo deve ser entendida como a base teórica que permite compreender o significado verdadeiro da esfera pública: os processos gerais que se devolveram aquém das sociedades modernas são aqueles contidos no uso da linguagem, aqueles que revelam a pragmática comunicativa e que encontraram na história circunstâncias favoráveis, mas frágeis. A dinâmica do desenvolvimento – as forças históricas, sociológicas, econômicas – pode quebrar a lógica do desenvolvimento, consequência da lógica da pragmática da linguagem,

2 AS EXCLUSÕES

A esfera pública pública burguesa manifestou os traços do tipo-ideal discursivo, mas foi marcada por exclusões radicais. Será que se pode então resgatar essa ideia de espaço público apesar do fracasso aparente do modelo burguês e literário?

O próprio Habermas reconheceu que a forma histórica de esfera pública que ele analisou era uma esfera pública “burguesa”, com todas as limitações dessa expressão de livre discussão entre “cidadãos” eruditos, e com as exclusões que isso implicava. Na reavaliação das conclusões do seu livro sobre o *Espaço público*, Habermas reconhece (ou lembra) que

“é errado empregar o termo público ao singular. Abstração feita das diferenciações internas ao público burguês (...) se se leva em conta *desde o começo* uma pluralidade de esferas públicas concorrentes e se além disso se leva em consideração a dinâmica dos processos de comunicação que são excluídos da esfera pública dominante, uma imagem totalmente diferente se forma.” (1992, 164)

Por exemplo, negligenciou-se uma “esfera pública plebeiana que foi reprimida ao longo do processo histórico” (1992d, 164). Vários críticos também denunciaram o caráter “masculino”, não somente da realidade histórica da esfera pública burguesa mas do fato que essa exclusão do feminino prolongava a exclusão das mulheres em muitas formas da civilização ocidental. Mas grave, seria a estrutura mesma da esfera pública, o seu modelo ideal, que seria marcado por uma forma de racionalidade excluindo não somente os sentimentos, a compaixão, mas todos os elementos importantes da vida privada. Somente à título de exemplo citarei Nancy Fraser (1990) e Iris Young (2006, 2012).

Nancy Fraser sobrelinha que ela não recusa a “ideia geral de uma esfera pública”, ideia que ela considera como indispensável à teoria crítica, mas ela questiona as pressuposições dessa construção: a igualdade dos participantes à discussão; a unicidade do público, afastando a sua fragmentação; a limitação do tipo de tratamento das questões abertas à discussão, submetidas ao rigor da argumentação.

Fraser afirma que a concepção burguesa da esfera pública segundo Habermas não é adaptada à crítica da democracia como existe realmente nas sociedades capitalistas tardias. A discussão idealizada na esfera pública faz abstração da desigualdade real. Fraser defende também e amplia a ideia de uma pluralidade de esferas públicas concorrentes. Dantes dessa multiplicidade, o desenho de uma esfera pública ideal só pode *fingir* a existência de participantes desprovidos de diferenças. (Fraser 1990, 148)

Da mesma maneira, a não-representação das minorias raciais ou étnicas faz que esses grupos são excluídos da participação ao debate público. Mais profundo e mais problemático é o fato que, em geral, essas diferenças não são fixadas, não podem ter uma representação de grupo unificada, porque isso seria uma negação das diferenças internas sempre existentes em qualquer entidade social:

“Assim, o processo unificador requerido pela representação de grupos buscaria congelar relações fluidas numa identidade unificada, o que pode recriar exclusões opressivas.” (Fraser 2006, 141)

Para superar essa tendências identitárias, Fraser valorisa as *associações*, todas as formas de associações, onde o debate pode circular livremente.

Não há dúvida que essa promoção das associações da sociedade civil favorece o debate democrático. A questão política fica de saber como traduzir essa multiplicidade fluída em medidas legislativas. A ideia de esfera pública de Habermas não nega finalmente essa pluralidade infinita de opiniões, essa diversidade de opções de vida, tanto individuais quanto de grupo. Mas quando se trata nessa sociedade complexa de tomar decisões, é preciso de instituições. Se o povo ou a coletividade enquanto tal não pode tomar decisões, e se os procedimentos representativos não representam realmente a multiplicidade das aspirações ou reivindicações, talvez poder-se-ia recorrer, como o defende Philip Pettit (1997), ao poder de contestação, de avaliação, de crítica das decisões tomadas “democraticamente”. No entanto, as críticas de Fraser e outros justificam o pessimismo de Habermas a respeito exatamente do tipo de comunicação dominante nas sociedades contemporâneas e a possibilidade de expressar publicamente posições contestatárias.

Iris Marion Young (2006, 20012) formula as mesmas críticas, mas a partir de um questionamento do conceito de identidade, questionamento inspirado entre outros de Jacques Derrida.

“Numa sociedade complexa e com muitos milhões de pessoas a comunicação democrática consiste em discussões e decisões *fluidas*, sobrepostas e divergentes, dispersas tanto no espaço como no tempo. O que são relações comunicativas inclusivas em tais sociedades *fluidas*, descentralizadas, de massa?” (Young 2006, 139)

O modelo abstrato na base das teorias da democracia deliberativa seria incapaz de dar conta dessa multiplicidade. No entanto, há formas de exclusão que

podem ser definidas claramente – como a exclusão das mulheres da política, e isso, desde quase sempre:

“Ativistas dos movimentos de mulheres de muitos cantos do mundo, por exemplo, apontam que legislaturas ocupadas majoritariamente por homens não podem representar devidamente as mulheres.” (ib.)

Mas, como Fraser, Young constata o caráter flexível, passageiro dos movimentos contestatários em como Fraser, vê nas associações diversas e contextuais um caminho para manter apesar de tudo as bases de um regime democrático.

“Aprofundamos a democracia quando encorajamos o florescimento das associações que as pessoas formam de acordo com os interesses, opiniões e perspectivas que consideram importantes. As atividades autônomas e plurais das associações civis propiciam aos indivíduos e aos grupos sociais, em sua própria diversidade, uma inestimável oportunidade de serem representados na vida pública.” (Young, 2006, 187)

No entanto, nas numerosas críticas que sobrelinham as formas de exclusão da esfera pública, as objeções não se concentram sobre as falhas internas da teoria habermasiana, mas sugerem ou afirmam que precisaria integrar na espaço público todas as diferenças. Na medida em que o conceito de esfera pública é um conceito idealizado, é óbvio que não pode integrar todas as particularidades empíricas. Para responder a esse tipo de críticas, poder-se-ia fazer apelo ao conceito rawlsiano de consenso sobreposto (“overlapping consensus). Para Habermas, a discussão livre deveria superar as diferenças para encontrar o que pode ser considerado como o interesse universal. E o que não pode ser universalizado pertence às opções pessoais, ao uso ético da razão prática. Ao que Rawls chama das concepções abrangentes da vida boa, filosóficas, morais, religiosas. A esfera pública deve regular, tornar compatíveis, eventualmente limitar as efetuações sociais desses investimentos individuais, mas não pode integrá-las como elementos constitutivos, senão da discussão, pelo menos daquilo que pode ser considerado como o quadro constitucional da democracia deliberativa.

3 IN CAUDA VENENUM

Não vou insistir sobre essa questão das exclusões. É óbvio que sempre vai ter exclusões, mais ou menos passageiras ou permanentes. Essas objeções ao ideal de uma esfera pública democrática não invalidam as pretensões de procurar, historicamente e empiricamente, as condições permitindo o pleno desenvolvimento da lógica comunicativa. Gostaria de concluir essas breves considerações por uma outra questão: me parece que há, no pensamento de Habermas, uma questão, um inquietação, que diz respeito ao alcance dos conceitos de esfera pública, de democracia deliberativa e procedural. Como se a realização de uma sociedade ideal deixasse uma insatisfação.

Em primeiro lugar, Habermas aceita que a ideia – o ideal – de uma sociedade democrática construindo-se a partir do funcionamento de uma esfera pública transparente é irrealista, como Iris Young o tinha notado, numa sociedade de alta complexidade:

“... a suposição segundo a qual a sociedade poderia ser concebida basicamente, na sua totalidade, como uma associação que age sobre si-mesmo pelos meios do direito e do poder político, perdeu toda plausibilidade tendo em vista o grau de complexidade alcançado por sociedades funcionalmente diferenciadas.” (1992, 177-178)

A ideia de uma sociedade que pode agir sobre si-mesma pressupõe uma concepção substantiva da sociedade, uma representação totalizante e unitária. Desde que os processos discursivos são necessariamente dispersos e múltiplos, devemos abandonar esse mito e uma “sociedade-associação”. Aliás Habermas reconhece indiretamente que o acesso a um funcionamento democrático da sociedade não resulta simplesmente da abertura do espaço público a uma lógica discursiva e argumentativa.

“Meu diagnóstico de uma evolução linear de um público politicamente activo a um público ‘privatista’, de ‘um raciocínio sobre a cultura ao consumo da cultura’, é redutor demais. Avaliei de maneira demasiado pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado, que transborda as fronteiras de classe nos seus costumes culturais. Do fato da permeabilidade crescente das fronteiras entre cultura ordinária e alta cultura, e da ‘nova intimidade entre política e cultura’, ela-mesma tão ambivalente e que não assimila simplesmente a informação à distração, os critérios de juízo eles-mesmos mudaram.” (1992, 174)

Tanto a tese de um progresso quase linear da lógica do desenvolvimento tanto a tese inversa de uma evolução linear contrária pressupõe filosofias da história, mesmo dialética, que Habermas recusou desde que colocou a teoria do agir comunicativo na base da interpretação dos movimentos frágeis e sempre conjuturais de racionalização. Mesmo, hoje, na sociedade da mídia, há forças de resistência, de protesto, de crítica que não podem ser interpretados somente como reivindicações da “razão”. A mudança dos “critérios de juízo” indicam que a consciência política, consciência ambivalente porque mistura a razão e os sentimentos, senão as paixões, mostra a dificuldade de interpretar quais são os caminhos que vai tomar a sociedade contemporânea. A desestruturação das categorias clássicas – desde muito tempo, as categorias de classe, mas também as opções direita/esquerda, conservador/progressista, impede de localizar claramente as fontes racionais de um debate que pretenderia à racionalidade. Essa desestruturação

“Se acompanha de uma multiplicação de papéis mais especificados, de uma pluralização das formas de vida e de uma individualização dos projetos de vida” com “construção de novas pertencas e laços comunitários próprios.” (1992, 187-188)

Essas características das sociedades complexas fazem que o conceito mesmo de esfera pública se torna indeterminável – uma esfera pública *liquefeita*:

“A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença à uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema — como por exemplo o mercado, pois ela se caracteriza através de horizontes abertos, *permeáveis* e *deslocáveis*. É uma rede *fluente*, variável, cujos conteúdos (temas, tomadas de posições, etc.) podem condensar-se em opiniões públicas enfeixadas em termos específicos.” (2003, II, 92, itálicas nossas)

Talvez o texto mais radical sobre o aspecto fluído da esfera pública se encontra no artigo “A soberania popular como procedimento. Um conceito normativo de espaço público” (1989b) refletindo sobre o que deve ser uma vontade popular conforme às exigências de um funcionamento democrático.

“A soberania inteiramente dispersa nem é incorporada nas cabeças dos membros associados. Em vez disso, se ainda pode-se falar de qualquer “incorporação”, a soberania se encontra nessas formas de comunicação sem sujeitos que regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da

vontade de tal maneira que seus resultados falíveis tenham a presunção da razão prática de seu lado.” (1989, 58)

Essa formulação corresponde a ideia da autonomia da lógica comunicativa que não é um produto da razão dos indivíduos, dos participantes, mas que se impõe nas argumentações públicas. O problema é a “presunção da razão prática”, porque a razão prática só pode ser pensada na perspectiva desse individualismo metodológico que aparece claramente no artigo sobre os “usos pragmáticos, moral e ético da razão prática” (1992a). Nesse artigo, a atribuição da razão pode ser pensada como um transcendental, ou quase transcendental, a condição de possibilidade das atuações pragmáticas, morais e éticas. Porém, me parece que, apesar de da não-incorporação da soberania popular na cabeça dos indivíduos, não se pode excluir o fato de que os usos da razão prática são usos pelos indivíduos, senão pelos sujeitos. Um mínimo de individualismo metodológico é aqui imprescindível. Mas esse uso da razão se submete à lógica da argumentação, à lógica do discurso. No entanto não se pode falar de incorporação porque essa presunção da razão prática é sempre uma hipótese sobre as pretensões que circulam nas discussões.

De qualquer maneira, essa hiper-abstração da rede comunicativa não pode deixar de suscitar um “malestar”. No final da *Teoria do agir comunicativo*, Habermas escrevia:

“Sem dúvida, uma teoria da racionalidade que deveria garantir a universalidade de sua compreensão moderna do mundo estaria diante do teste decisivo apenas num único caso : se se pudesse elucidar as figuras opacas do pensamento mítico, explicar as expressões bizarras das culturas estrangeiras, e explicá-las *de tal maneira* que não somente compreendessemos os processos de aprendizagem que ‘as’ separam de ‘nós’, mas ainda que tomássemos consciência daquilo que *desaprendemos* no curso de nossos processos de aprendizagem. Uma teoria da sociedade não pode excluir *a priori* essa possibilidade de esquecimento (...). Os processos de esquecimento apenas aparecem se se critica as deformações devidas ao fato que um potencial de racionalidade e de intercompreensão, outrora acessível mas actualmente enterrado, se esgotou de maneira muito seletiva.” (1987, II, 441)

No final do texto sobre “A vontade popular como procedimento” (1989), Habermas sinaliza a banalidade das interações na esfera política:

“O fato que os negócios cotidianos são necessariamente banalizados na comunicação política também constitui uma ameaça para os potenciais

semânticos dos quais essa comunicação política ampliada deve ainda nutrir-se.” (1989, 57)

Na medida em que as questões ou os problemas políticos devem enquadrar-se nos constrangimentos da discussão argumentativa, é limitado, senão excluído, o jogo da imaginação, são minorizadas ou eliminadas as perspectivas dissidentes, as reivindicações que não podem ser formuladas racionalmente. Porém, “uma cultura sem espinhas seria absorvida em puras necessidades compensatórias.” (ib.)

Como superar essa banalização do discurso político? Habermas tinha notado a “permeabilidade crescente das fronteiras entre cultura ordinária e alta cultura”, e “nova intimidade entre política e cultura” (1992, 174). Essa abolição das fronteiras entre o ordinário e a cultura das elites, essa vulgarização da política se tornando um tema das conversações cotidianas arrisca de mediatizar tanto a cultura quanto a política. É como se desaparecesse toda dimensão de transcendência: o mundo secularizado com a imanência da esfera pública falta então de qualquer alteridade verdadeira, de qualquer relação ao Outro. Habermas afirma que “Nenhuma religião civil, por mais inteligente que seja, poderia impedir essa entropia de significado.” (1989, 58) Mas forte ainda: a lógica discursiva, comunicativa não pode resgatar essa dimensão de transcendência: “Mesmo aquele elemento de incondicionalidade que surge persistentemente nas pretensões de validade transcendentais da comunicação diária não é suficiente.” (ib.)

Habermas faz apelo às tradições religiosas, não numa perspectiva de restaurar as crenças ou as concepções abrangentes do mundo, mas como revelação do que talvez esquecemos:

“Um *outro* tipo de transcendência é conservado na promessa não cumprida revelada pela apropriação crítica das tradições religiosas que formam a identidade. O trivial e cotidiano deve ser aberto ao choque daquilo que é absolutamente estranho, abismal ou inquietante, que se recusa a assimilação do precompreendido, embora sem se entrencher em nenhum privilégio.” (1989b, 57-58)

Pensando o que seria um mundo pós-secular, Jürgen Habermas diz que uma *teologia* crítica “defende nas condições sociais modernas a conexão a uma fonte arcaica de solidariedade social a qual o pensamento secular não tem mais acesso.” (Habermas 2017, 81-82). Num mundo moderno, mundo racionalizado mas não totalmente secularizado — um mundo pós-secular — onde a religião não

desapareceu, analisando a vivência religiosa, o filósofo não pode simplesmente afastar a possibilidade da tradição religiosa conter uma significação que o pensamento racional não consegue deduzir de seus pressupostos científicos ou morais — uma significação *esquecida*. Talvez, mais que a religião que sempre está recuperada nas instituições, é a experiência estética que poderia indicar o que um mundo democraticamente perfeito pode ter esquecido:

“Para indivíduos de mente secular como nós, *somente a experiência estética contém ainda vestígios dessa fonte largamente secada.*” (Habermas 2017, 82, *itálica nossa*)

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. Sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.

BOHMAN, James. **Public deliberation**: pluralism, complexity, and democracy. London-Cambridge: MIT Press, 1996.

BOHMAN, James; REHG, William. **Deliberative democracy. Essays on reason and politics**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

CROSSLEY, Nick; ROBERTS, John Michael. After Habermas: New perspectives on the public sphere. **The Editorial Board of the Sociological Review**. Blackwell Publishing, 2004.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actual existing democracy, in *social Text*, nº 25/26, **Duke University Press**, 1990, pp. 56-80.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962.

L'ESPACE Public. **Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise**, Tradução de M. B. de Launay. Paris: Payot; Mudança estrutural na esfera pública, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. As referências nesse artigo são feitas à edição francesa. 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Théorie de l'agir communicationnel**, 2 tomes., trad. J. L. Schlegel. Ferry. Paris : Fayard, 1987.

HABERMAS, Jürgen. La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public". **Lignes**, n. 7, 1989, pp.29-58. (Article paru en allemand dans une version abrégée dans la revue *Merkur*, juin 1989, sous le titre: "Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff von Öffentlichkeit." Publicado também, "Popular Sovereignty as Procedure", em BOHMAN James & REHG William (eds) (1997), *Deliberative Democracy*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, pp. 35-65.

HABERMAS, Jürgen. "L'espace public, 30 ans après". **Quadern**. automne, n. 18, pp. 161-191 (trad. do prefácio, redigido em 1990, à 17. ed. Do espaço público de 1962.

HABERMAS, Jürgen. **De l'éthique de la discussion**. Erläuterungen zur Diskursethik, Frankf./M., Suhrkamp, 1991, trad. Mark Hunyadi, Paris: Cerf. 1992.

HABERMAS, Jürgen. "Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam", *In* ROCHLITZ Rainer (org.) **Habermas l'usage public de la raison**. Paris: PUF, 2002. pp. 199-236.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia entre facticidade e validade**, tr. F. B. Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

HABERMAS, Jürgen. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento. Entre naturalismo e religião. **Estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. pp. 15-30.

HABERMAS, Jürgen. Between naturalism and religion. **Philosophical Essays**. (Translated by Ciaran Cronin) Cambridge: Polity Press, 2008.

PETTIT, Philip. **Republicanism**. A theory of freedom and government. Oxford: Clarendon Press, 1997.

RAWLS, John. The idea of public reason revisited. *In* FREEMAN, Samuel. **Collected Papers**. Cambridge: Harvard University Press, 1998. p. 573-615.

RAWLS, John. **Political liberalism**. New York : Columbia University Press, 2008.

YOUNG, Iris Mario. **Inclusion and democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris Marion. O ideal da imparcialidade e o público cívico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, set./dez. 2012, n. 9. 2012.

YOUNG, Iris Marion. Representação política, identidade e minorias. **Lua Nova**. São Paulo, n. 67, pp. 139-190. Trad. do cap. 4 de Young, 2000.

POR QUE E COMO ATUALIZAR O DIAGNÓSTICO HABERMASIANO

André Luís Souza Coelho¹

Resumo: Proponho motivos e caminhos para submeter parte da obra de Habermas a atualização vigorosa. Deixo claro a que parte da obra de Habermas me refiro, o que quero dizer com atualização da obra, quais são os acontecimentos das últimas décadas em vista dos quais a atualização se torna necessária e quais mudanças dariam passos importantes nesta direção.

Palavras-Chave: Jürgen Habermas. Atualização da obra. Outras abordagens críticas.

1 INTRODUÇÃO: QUE PARTE DA OBRA PRECISA DE ATUALIZAÇÃO?

Para fins deste texto, divido a obra de Habermas em duas, segundo seus escopos temporais: A obra de escopo maior, isto é, a teoria da modernidade em geral (que chega até a modernidade tardia), e a obra de escopo menor, isto é, a teoria da modernidade tardia recente em particular (o mundo dos anos 90 em diante). A obra de escopo maior ou da modernidade em geral é a teoria sobre como a condição moderna veio a ser, o que a caracteriza em termos de dominação e de emancipação e as vantagens de compreendê-la a partir de uma teoria crítica, em comparação com teorias tradicionais e pós-modernas. Nesta banda da teoria estão, por exemplo, a teoria dos interesses humanos, da ação comunicativa, a pragmática universal e da ética do discurso.

Como a parte da obra de Habermas que acredito que mais precisa de atualização é seu diagnóstico da modernidade tardia recente (seu diagnóstico do tempo presente dos anos 90 até aqui), o que tenho a dizer não toca em princípio na obra de escopo maior, embora talvez ela também tivesse que ser revista uma vez que nos perguntássemos que aspectos da modernidade em geral tornaram possíveis alguns desenvolvimentos da modernidade tardia recente tão difíceis de serem explicados ou mesmo apreendidos em termos das categorias habermasianas.

A atualização de que falo mira sobretudo a obra de escopo menor ou teoria da modernidade tardia recente. Esta é a teoria sobre que tipo de situação social, política e jurídica se seguiu ao fim do Estado de bem-estar social, às lutas por reconhecimento

¹ Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, com estágio doutoral na Goethe Universität Frankfurt. Professor Adjunto IV de Teoria do Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

no Estado de Direito, ao advento da globalização e à superação dos Estados-nação. Nesta banda da obra estão a teoria da esfera pública, da democracia deliberativa, do patriotismo constitucional, da colaboração entre cidadãos religiosos e seculares, do nexos interno entre democracia e Estado de Direito, do paradigma procedimental dos direitos, do universalismo sensível às diferenças e do governo global sem Estado mundial.

2 O QUE QUERO DIZER COM ATUALIZAÇÃO?

A atualização a que me refiro fica a meio caminho entre a tentativa forçada de fazer os desenvolvimentos dos últimos trinta anos caberem nas categorias habermasianas (manter a teoria intacta e aplicá-la aos acontecimentos recentes) e o abandono da teoria de Habermas em nome de alternativas paleomarxistas, pós-estruturalistas ou pós-modernas (desistir da teoria em vista dos acontecimentos recentes). Trata-se de modificar pontos significativos da teoria (modificando premissas, categorias e métodos de Habermas e absorvendo premissas, categorias e métodos de outras teorias críticas, dentro e fora da matriz frankfurtiana) para que ela se torne capaz de detectar, explicar e enfrentar fenômenos recentes que reconfiguraram o cenário no qual fazemos teoria crítica hoje.

Dois exemplos ajudarão a compreender o que quero dizer. As categorias de biopolítica e necropolítica, cunhadas por Foucault e desenvolvidas por, entre outros, Agamben, Butler, Federici, Mbembe, se tornaram fundamentais para compreender o funcionamento de regimes neoliberais. A biopolítica consiste na forma de governar que se volta para populações (os corpos que importam), consiste numa gestão administrada da vida, concentra-se em demografia, segurança, sexualidade, saúde e bem-estar, orienta-se pela projeção estatística e pelo cálculo de risco, implementa formas de vigilância, avaliação e uniformização totalizantes e leva a um governo de si cujo modelo é a gestão empresarial do próprio sucesso e fracasso. Já a necropolítica é a gestão das vidas a serem sacrificadas (os corpos que não importam), daqueles que devem ser deixados para morrer, como os que não podem se securitizar privadamente e dependem de serviços públicos, os idosos, os imigrantes, os refugiados, os desempregados, os prisioneiros, os moradores de rua, as pessoas com deficiência etc., e os que devem ser ativamente mortos, como os islâmicos, os

africanos, os negros, os gays, os transexuais, as mulheres pobres e negras, os indígenas, os ativistas e o meio ambiente. Explicar estas dinâmicas a partir da colonização do mundo da vida pelos sistemas, da prevalência do paradigma liberal ou social dos direitos, da não domesticação da globalização econômica ou do recrudescimento das novas obscuridades seria impossível, porque estas categorias não dispõem da guinada para o corpo que a biopolítica e a necropolítica promovem e aprofundam. A falta desta guinada para o corpo também impede plena compreensão do racismo, do patriarcado, da homofobia, da transfobia, do capacitismo e da colonialidade. A inclusão de categorias que implicam a guinada corporal exige, por sua vez, uma ampla revisão da teoria habermasiana, que insiste numa visão predominantemente idealista e descorporificada dos sujeitos (vistos em sua universalidade, autonomia etc.).

O segundo exemplo é o da chamada pós-verdade. Por este nome me refiro não à superação da pretensão ou da busca da verdade, mas sim uma mudança drástica do modo de produção coletiva das verdades sociais relevantes para a vida em comum. O modelo clássico moderno de produção coletiva da verdade era que éramos uma sociedade dividida nos valores e ideologias, mas aceitávamos que vivíamos no mesmo mundo natural e social e que, por isso, tínhamos que aceitar os fatos que se impunham como objetivos e reformar nossas ideias em vista dos fatos, e não o contrário. Colaborava para isso que nossas fontes de autoridade eram a imprensa para os fatos comuns e a ciência para os fatos especializados, nosso espaço de discussão sobre os fatos, como interpretá-los e como reagir a eles era uma esfera pública que envolvia toda a sociedade (inclusive os que divergiam de nossos valores e ideais) em que cada um se tornava inteiramente responsável por suas próprias afirmações e propostas. Ora, o que vimos ocorrer nas últimas décadas foi uma erosão progressiva deste modelo. Com o advento da internet e das redes sociais, formaram-se plataformas paralelas de informação, bolhas de restrição da informação e câmaras de eco em que todos pensam igual; novas formas de comunicação estratégica (da imprensa, dos influenciadores e dos políticos) baseada em mineração de dados e visando à ativação de gatilhos de revolta e de ódio e técnicas de fake news e firehosing; descreditação da imprensa oficial, da ciência, dos experts e das autoridades epistêmicas, revisionismo histórico, extremismo radical e teorias da conspiração; ampla polarização política que torna impossível qualquer diálogo,

negociação, concessão ou até mesmo estabelecimento comum da realidade, fragmentando o mundo social em realidades paralelas em que a verdade de uma é a mentira da outra, em que cada uma forma sua opinião e vontade à luz de uma narrativa feita sob medida do que ocorre no contexto doméstico, internacional e planetário, em que, no fim das contas, embora sigamos vivendo no mesmo mundo objetivo, o mesmo não se pode dizer do reconhecimento intersubjetivo deste mundo.

Pois bem, dadas as explicações habermasianas sobre a pragmática universal, a transcendência imanente da linguagem, a diferença entre verdade e justificação, a racionalidade comunicativa e a esfera pública, nenhum destes fenômenos de distorção e manipulação massiva das verdades socialmente reconhecidas deveria ter ocorrido. E talvez este fosse o caso em esferas públicas abrangentes, diversificadas, com disposição de respeito e diálogo, de reconhecimento de autoridades epistêmicas, livres da fragmentação hiper individualista da internet e das redes sociais e da manipulação panóptica da mineração de dados. Porém, em vista de todas estas novas condições, uma nova teoria da verdade social e da esfera pública se torna necessária.

3 QUAIS ACONTECIMENTOS RECENTES TORNAM A ATUALIZAÇÃO NECESSÁRIA?

Os desenvolvimentos dos últimos trinta anos a que me refiro podem ser separados em blocos, embora a separação crie a impressão de processos paralelos ou independentes quando, na verdade, a maior parte deles são interconectados. Os blocos em questão são, respectivamente, o econômico, o político, o social e o cultural.

No bloco econômico, o pacote formado por capitalismo financeiro, neoliberalismo econômico, privatização, imposição universal da lógica concorrencial, precarização do trabalho, desmobilização da resistência coletiva, franquia, terceirização e uberização, concentração monopolista em megacorporações, paraísos capitalistas fiscais, trabalhistas e ecológicos, aumento das despesas e achatamento dos salários para favorecer o endividamento individual como única forma de sobrevivência no novo mundo capitalista etc. se tornou dominante no mundo, implementado tanto por governos de direita quanto pelos de esquerda (certamente, em diferentes níveis e ritmos), tanto no centro quanto na periferia (com características e consequências diferentes), tanto na forma de receituário de saúde e sucesso

econômico imposto e administrado pelas agências de crédito, de avaliação de risco e de investimento até a crise de 2008, quanto na forma de políticas de austeridade e recuperação para livrar-se dos problemas da explosão das bolhas financeiras produzidas por este mesmo modelo, num caso curioso em que tanto a doença quanto a cura reforçam a mesma fórmula universal. Este rearranjo econômico-social em que alguns serão super explorados sem devida contrapartida e outros serão entregues à própria sorte é impossível sem que facilitadores culturais-corporais como meritocracia, racismo, sexismo, nacionalismo, xenofobia, homofobia, transfobia, capacitismo e eugenia sejam invocados para tornar a precarização e o genocídio mais aceitáveis, desde que recaiam sobre porções da população tradicionalmente invisibilizadas, silenciadas, escravizadas e dizimadas, como mostra o fenômeno do “apartheid sanitário” na pandemia do Covid-19. De março a julho de 2020, uma parcela da população, a classe média branca de cargos públicos, profissões liberais e cargos de escritório, ficou protegida em casa, liberada de atividades ou beneficiada com o home office, com isolamento social e medidas de proteção, enquanto outra parcela, a periferia pobre negra, parda e indígena, empregada no trabalho pesado e manual e nos setores de abastecimento, serviços e vendas, foi trabalhar todos os dias, exposta à contaminação e ao abandono, morrendo de forma cruel e anônima. Além de conectar-se à biopolítica e necropolítica de que falamos acima, este cenário traz de volta o clássico conflito capital-trabalho, na forma de novo ciclo de acumulação primitiva dependente e inseparável da matriz da opressão identitária.

No bloco político, as reformas elitistas, precarizantes, privatizantes e genocidas que o neoliberalismo rentista requer não podem se realizar sem que duas condições fundamentais sejam atendidas. Primeiro, o sequestro da democracia representativa, em que líderes comprometidos com os interesses do grande capital financeiro, tecnológico, industrial, agrícola e minerário se utilizam de plataformas neofascistas, anticomunistas, moralistas, neoconservadoras, neofundamentalistas, ultranacionalistas, militaristas, misóginas, racistas, xenófobas, homofóbicas e necropolíticas para dividir o eleitorado com base no medo e no ódio de um lado e na apatia e melancolia do outro e explorar esta divisão para ser eleita prometendo uma agenda de purificação e eliminação do mal moral mas implementar, ao arrepio da vontade popular, uma agenda de desmonte do Estado e de vulnerabilização da maioria. Isso também força os partidos de esquerda à estratégia reativa de concentrar-

se apenas nas disputas eleitorais e de propor retorno à normalidade e respeito pelos ritos da democracia liberal, renunciando ao que seria mais necessário como contraponto ao neoliberalismo, que é uma nova utopia socialista de solidariedade e cuidado universais e diferenciados, com ampla mobilização e participação popular. Este sabotamento da democracia, na medida em que geralmente serve a interesses financeiros e corporativos transnacionais e busca apoio no investimento e na interferência das potências internacionais, é também ao mesmo tempo um sabotamento da soberania, tanto nacional quanto popular, caminhando para um contexto de pós-democracia. A segunda condição é o sequestro da informação confiável, do debate racional e da negociação entre os diferentes, as quais precisam tornar-se impossíveis para inviabilizar qualquer tipo de questionamento ou resistência aos processos de asfixia econômico-social implementadas a partir dos aparatos estatais. Isto se relaciona à já acima explicada lógica da pós-verdade. Ora, na mesma medida em que a pós-democracia torna improvável a domesticação do poder administrativo do Estado pelo poder comunicativo dos cidadãos de que fala Habermas na teoria da democracia deliberativa, a pós-verdade torna improvável que uma esfera pública difusa se informe devidamente, aprenda pelo descentramento e alteridade, forme poder comunicativo por meio do discurso ou se una em torno de interesses generalizáveis. Diante de um cenário de pós-democracia e pós-verdade, é necessária uma teoria da democracia que a conecte mais com a soberania popular e uma teoria da esfera pública que a conecte mais com as formas de luta e de resistência organizadas dos movimentos de contestação. Uma teoria da luta popular deve complementar, e às vezes substituir, a da comunicação; uma teoria da irrupção contra-hegemônica deve complementar, e às vezes substituir, a da representação.

O bloco político no nível internacional ainda precisaria tocar nos temas da guerra ao terror, das restrições a direitos e perseguição racial com base no pânico antiterrorista, de islamofobia como política de Estado, das políticas anti-imigração e das crises de refugiados, dos ataques com drones, da contratação de milícias privadas, das guerras preemptivas, das guerras híbridas, dos embargos econômicos e golpes brancos contra lideranças populares, do uso do lawfare, do cyberterrorismo, da cyberespionagem e do cyberhacking, que tornam quase impossível sustentar a visão seja de cooperação entre cidadãos seculares e religiosos, seja de patriotismo constitucional, seja de universalismo sensível à diferença, seja de governo global sem

Estado mundial como potenciais emancipatórios inscritos no presente ou mesmo como ideais normativos minimamente realistas em vistas das circunstâncias do mundo. A ONU se torna cada vez o instrumento com que as grandes potências impõem seu novo imperialismo, enquanto a União Europeia torna seus Estados membros reféns de decisões centralizadas na linguagem do capitalismo financeiro. A democracia pós-nacional é cada vez mais antidemocrática.

No bloco social, uma sociedade fragmentada, melancólica, aterrorizada, adoecida, que banaliza o abandono, o sofrimento e a morte, é cada vez mais a consequência da incorporação de rotinas de crença na competição e no mérito individual, de aposta na securitização de automóveis pessoais, escolas particulares, cursos privados de idiomas, planos de saúde privados, planos privados de previdência, condomínios fechados de casas, condomínios vigiados de apartamentos, segurança particular, planos B de cidadania e de mudança para outros países etc. como substitutos de qualquer investimento ou esperança na vida coletiva e no espaço comum compartilhado. A felicidade é associada com o asseguramento pessoal pago de cada aspecto da vida que possa implicar risco ou fazer diferença competitiva. O bloco da cultura acompanha tudo isso. Além da já referida pós-verdade, a internet e as redes sociais criaram novas formas de isolamento que acompanham as novas formas de interação, novas formas de narcisismo que acompanham as novas redes de suporte, novas formas de exposição e violência que acompanham as novas formas de autoexpressão e identidade. A cultura digital sabota as condições de concentração, paciência e compreensão para a cultura escrita, ao mesmo tempo em que disponibiliza mais informação do que se pode consumir sem formas correspondentes de seleção, interconexão e formação de conhecimento confiável. A globalização uniformiza cada vez mais aspectos da vida, da língua de comunicação ao nome e formato da cafeteria da esquina, do apagamento das culturas, comunidades, práticas e tradições locais até as modas musicais e subculturas de celebridades.

Será impossível discutir, criticar e enfrentar estes problemas com uma teoria que compactue com a distinção liberal entre âmbito público e âmbito privado, deixando este último por conta das opções individuais e das concepções de vida boa dos indivíduos, atribuindo-lhes uma suposta liberdade num cenário de falso pluralismo que não faz jus às condições que uniformizam suas aspirações e constroem suas decisões. A crise da sociabilidade e da cultura exige uma crítica ética das

consequências do capitalismo, do individualismo, do consumismo e da globalização, da impossibilidade de qualquer vida boa num cenário em que todas as alternativas foram pré-formatadas para o lucro de algum segmento econômico ou o avanço de algum projeto de poder.

Finalmente, sem uma teoria anticapitalista e antidesenvolvimentista no terreno econômico, antiliberal, socialista, corporal e revolucionária no terreno político, coletivista e solidária no terreno social e humanista, anticonsumista e antiglobalista no terreno cultural, será também impossível diagnosticar e enfrentar o desafio ecológico. Na verdade, o nome pelo qual este desafio deve realmente ser chamado é catástrofe ambiental iminente, único rótulo capaz de acentuar devidamente o senso de ameaça, urgência e inevitabilidade que se associa com esta situação. Drásticas mudanças climáticas, aumento da temperatura planetária, degelo das calotas polares, desertificação dos biomas temperados, escassez de água potável, submersão dos territórios litorâneos, extinção de espécies já sob ameaça grave, ondas de pragas e parasitas animais e vegetais, crise de desabastecimento alimentar, esgotamento da matriz energética, desaparecimento de paisagens florestais, irrupção cíclica de novos vírus e doenças intratáveis, aumento das estatísticas de câncer etc. são apenas alguns dos desenvolvimentos que já nos esperariam mesmo que uma drástica desaceleração do modelo de exaustão dos recursos e degradação da natureza tivesse lugar hoje, adotado de modo categórico por todos os países. A partir daí cada nova batida do relógio é um segundo a menos para o desfecho trágico. A teoria crítica habermasiana, na medida em que não é anticapitalista, antiindustrialista, antidesenvolvimentista e anticonsumista (para não mencionar ecofeminista e veganista), só pode deixar o enfrentamento do desafio ambiental por conta da iniciativa dos próprios cidadãos, formando maiorias capazes de livrar-se das ideologias degradadoras e de enfrentar a indústria e o agronegócio nas instâncias políticas tradicionais, controladas pelo lobby do poder econômico. Ao deixar a resistência contra a tragédia por conta da iniciativa dos que são vítimas da mesma tragédia, ideologicamente cooptados pelas forças que a produzem, a teoria de Habermas fracassa também no fronte ambiental.

Resta agora falarmos da última coisa. Do que fazer a respeito.

4 QUAIS MUDANÇAS PODERIAM DAR PASSOS IMPORTANTES NA DIREÇÃO CERTA?

Em primeiro lugar, uma breve justificativa sobre por que não abandonar por completo a teoria de Habermas e abraçar alternativas paleomarxistas, pós-estruturalistas ou pós-modernistas que parecem mais conectadas com os problemas do presente. É que nenhum dos déficits apontados até aqui na teoria de Habermas apaga o fato de que teorias paleomarxistas reduzem os fenômenos exclusivamente à dimensão econômica e abraçam sem a devida crítica um modelo de cientificidade e de razão instrumental que seu viés modernista-iluminista acaba trazendo consigo. Não apaga o fato de que teorias pós-estruturalistas partem de um determinismo estrutural do sujeito que retira agência e flerta com o fatalismo e de uma onipresença do poder que não distingue entre versões legítimas e ilegítimas, dominadoras e emancipatórias. E não apaga o fato de que teorias pós-modernas abraçam um modelo de crítica exclusivamente negativo, um relativismo capaz de esvaziar o sentido crítico, um contextualismo e particularismo vazio de universalidade e transcendência e um não-cognitivismo estético que, ao se despedir precipitadamente da racionalidade, acaba por abrir espaço para formas de obscurantismo e de barbárie. Todas estas considerações continuam sendo verdadeiras, motivo por que uma teoria que seja material e cultural, crítica e emancipatória, universalista e sensível ao contexto, racional e atenta ao terrorismo da razão ainda se mostra como mais atraente que as alternativas.

Mas não basta que as teorias de Habermas não tenham estes defeitos, se elas ainda pecarem na capacidade de identificar, compreender e enfrentar os principais desafios do presente para uma teoria crítica digna deste nome. No seu diagnóstico de neoliberalismo e na sua agenda anticapitalista, a teoria de Habermas fica muito aquém das explicações de David Harvey, de Pierre Dardot e Christian Laval ou de Wendy Brown. No tratamento da questão do patriarcado, fica muito aquém do feminismo radical de Silvia Federici, Angela Davis ou Andrea Dworkin. No tratamento da questão racial, fica muito aquém de Achille Mbembe ou Kimberle Crenshaw. No tratamento de questões de corpo, poder, vida e sexualidade, fica muito aquém do pós-estruturalismo de Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler. No tratamento das relações entre centro e periferia, fica muito aquém do pós-colonialismo de Franz Fanon,

Edward Said, Enrique Dussel, Gayatri Spivak ou Grada Kilomba. No tratamento da homofobia e transfobia (bem como da cis e heteronormatividade), fica muito aquém de Eve Sedgwick, Paul Preciado e Cathy Cohen. Para a discussão de capacitismo e pessoas com deficiência, fica muito aquém de Eva Kittay, Laura Hershey e Tom Shakespeare. Para o enfrentamento da catástrofe ambiental, fica muito aquém de Donna Haraway, Michael Löwy ou Vandana Shiva.

Eis por que me parece que a medida mais adequada é uma combinação da sensibilidade crítico-diagnóstica destas teorias com o universalismo emancipatório de transcendência imanente de Habermas. O que imagino como a chave desta combinação é uma teoria crítica em formato de guarda-chuva, que no centro tenha um projeto crítico emancipatório que fez a revisão autocrítica de sua própria história e do legado das versões anteriores da teoria crítica, mas que se abra em todas as direções para incorporar categorias desconstrutivas, diagnósticos de campo e narrativas de resistência e de luta que a teoria sozinha não se mostra capaz de alcançar. Gostaria de explorar brevemente um exemplo para mostrar como visualizo esta combinação e deixar a inspiração para quem queira explorar um projeto semelhante em algum dos campos mencionados.

Consideremos a questão racial, mais especificamente as teorias antirracistas, afrodiaspóricas e pós-coloniais. Podemos concluir, com Mbembe, que sem o saque às riquezas africanas e sem a escravização e genocídio negro, o capitalismo tal como o conhecemos jamais poderia ter existido; bem como os períodos posteriores de crise e acumulação não teriam sido superáveis ou possíveis sem a autorização cultural implícita e racista de superexplorar a mão-de-obra negra, seja na forma não-remunerada ou sub-remunerada. Podemos concluir com o mesmo autor que a liberdade e autonomia do homem branco na democracia europeia se baseava na escravização e genocídio do homem negro na África e nas Colônias, sendo o regime da democracia norte-americana o que reuniu ambas as coisas no mesmo território. Houve, portanto, um parentesco de princípio entre acumulação e roubo, entre liberdade civil e escravidão. Agora apliquemos um giro universalista e crítico-emancipatório. Se for como Mbembe nos ensina, então, o ideal liberal de dar ao negro igualdade de oportunidades, de tratamento e de direitos está longe de ser suficiente. É preciso dar aos negros uma porção cada vez maior da riqueza social produzida graças a uma cadeia que remonta à escravização de seus antepassados (não por

dívida histórica, mas para reparação de injustiça) e tomar providências para livrar os negros do fardo hereditário da pobreza, do trabalho pesado e manual e do risco à própria vida. No terreno internacional, é preciso devolver à África as chances de que foi roubada quando o melhor de sua juventude trabalhadora e de seus recursos naturais lhe foram roubadas ao longo de séculos de escravização e pilhagem. Este é um compromisso normativo básico para qualquer democracia que queira tratar seus cidadãos negros de modo que não dê continuidade à cadeia de injustiça que os colocou nesta posição e que queira reverter as condições materiais que têm prendido o território africano a uma condição de miséria, violência, tirania e dependência que se renova ano após ano.

Consideremos também o que ensina Fanon. Ele nos diz que todas as referências culturais e simbólicas da humanidade estão associados ao homem branco, de modo que o homem negro cresce com o desejo de ser branco, de tornar-se branco, de ser aceito pelos brancos como se branco fosse ou de ser reconhecido pelos brancos como um negro que conseguiu transcender sua condição de negro. O processo de tornar-se humano é, para o negro, uma experiência de autonegação, em que ele aprende a odiar ser quem ele é e a desejar ser outro que ele jamais será. Aplique-se um giro universalista crítico sobre isso e pode-se perguntar qual seria, então, a condição para, numa democracia, o negro conquistar sua humanidade sem passar por uma autoalienação violenta. Uma resposta possível é que também um compromisso racial básico de qualquer democracia deveria ser com a recuperação do passado e da história negra, com a valorização de personagens e feitos de figuras negras, de enraizamento e valorização de uma cultura negra, de uma linguagem negra, de uma aparência negra, de uma experiência de comunidade e de religiosidade negra etc. Sem tal compromisso, a democracia estaria inadvertidamente adotando a figura branca como referencial silencioso de sua cidadania universal e perpetuando a exigência de que o negro se defina pelo que ele não pode ser.

Estas perguntas, que dei preferência para formular em relação aos compromissos normativos da democracia, precisariam ser ainda mais conectados com uma teoria crítica situada e corporal na medida em que reconhecesse em certos movimentos e associações negras concretas do presente o potencial de reproduzir-se e oferecer ao homem negro e à mulher negra a chance de tornar-se parte de uma nova consciência racial, de uma nova forma de luta, resistência e reivindicação que

não considerasse que a democracia está de fato fazendo seu trabalho até que aquelas exigências de justiça e reconhecimento raciais tenham sido devidamente alcançadas nos termos complexos, heterogêneos e variáveis como os próprios negros envolvidos melhor identificassem tal realização.

Várias outras questões poderiam derivar destas considerações se aplicássemos suas consequências não à democracia, mas à forma de produção material da vida, ou às formas de homossexualidade e transexualidade típicas da comunidade negra, ou à forma de relação desta comunidade com o meio ambiente ou ainda com outras comunidades. Quanto da linguagem ordinária teria que ser revista? Quanto da religião dominante? Quais ruas, praças, cidades teriam que ser renomeados? Quantas datas festivas e comemorações culturais teriam que ser reconhecidas? Quais monumentos derrubados ou construídos?

O número de perguntas não teria fim, exatamente como se espera de qualquer horizonte de emancipação numa teoria crítica digna deste nome.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**, v. I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. Trad. Eduardo Altheman; Mario Marino. São Paulo: Politeia, 2019.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news**. Trad. Carlos Szlak. Barueri: Faro Editorial, 2018.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. 3. ed. Trad. Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée, 2001.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. de Enilce Alberfaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **O calibã e a bruxa**. Trad. Coletivo. Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Trad. Coletivo. Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio. Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

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

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: Estudos filosóficos. Tr. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**: um ensaio. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KORYBKO, Andrew. **Guerras híbridas, das revoluções coloridas aos golpes**. Trad. Thyago Antunes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião. Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OUTHWAITE, William. **Habermas**: a critical introduction. Cambridge: Polity, 2009.

SUNSTEIN, Cass. **#Republic**: divided society in the age of social media. New Jersey: Princeton University Press, 2017.

4

A ESFERA PÚBLICA COMO MODELO NORMATIVO DE TOMADA DE DECISÃO EM DESASTRES

Charles Feldhaus¹

Resumo: Uma pandemia é sob qualquer definição amplamente aceita de desastre, um desastre e como qualquer tipo de desastre suscita questões éticas complexas de responder. Tanto que muitas vezes se defende que situações de desastre são casos de necessidade, a saber, situações em que os valores morais costumam entrar em férias, uma vez que se diz que a necessidade não reconhece nenhuma lei. Todavia, uma vez que se leva em consideração a distinção entre resposta a desastres, que ocorre após a ocorrência de um evento de desastre, e preparação a desastres, que ocorre em tempos normais, portanto, antes de um evento de desastre, fica evidente que a identificação de casos de desastres com casos de necessidade se torna mais problemática. Ao discutir as questões éticas para desastres se pode sempre suscitar a questão como se comportam diferentes teorias morais ao tratar com questões de ética aplicada relacionadas com esse tipo de caso. Defenderei que a ética do discurso de vertente habermasiana baseada num conceito normativo de esfera pública poderia ter um papel importante a ocupar especialmente na determinação dos critérios de triagem, caso a triagem precise de fato acontecer, ainda durante o período de preparação para desastres.

Palavras-chave: Esfera pública. Desastres. Modelo normativo. Ética.

1 INTRODUÇÃO

Provavelmente o primeiro grande desastre natural que causou repercussão na comunidade filosófica tenha sido o terremoto de Lisboa no dia de todos os santos de 1755. Esse acontecimento levantou a questão da bondade divina diante de tamanho infortúnio causado à humanidade. Voltaire, Leibniz e Rousseau foram as figuras predominantes nesse debate, mas outros filósofos, entre eles Kant, não deixaram de contribuir de alguma maneira ao menos para o debate científico a respeito das causas dos terremotos. Entretanto, eu diria que esses eventos ainda são muito pouco debatidos entre os filósofos na contemporaneidade. Juergen Habermas, o pensador que dá nome a esse colóquio, sempre procura se manifestar em periódicos europeus a respeito dos temas do momento. A pandemia do COVID 19 não seria nenhuma exceção. É possível encontrar numa busca rápida na internet uma entrevista de Habermas com o título: “A solidariedade é a única cura”. Nessa entrevista ele discute

¹ Professor na Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Filosofia pela UFSC. E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com.

o valor da dignidade humana e sua incorporação nos ordenamentos nacionais, o que, por sua vez, proíbe os Estados nacionais de tomar qualquer decisão que implique na morte deliberada de seus cidadãos. O que acredito que seria mais uma razão para os Estados nacionais pensarem seriamente naquilo que vai ser denominado a seguir de ‘preparação para desastres’ e não apenas focar em ações que evitam a morte deliberada de cidadãos ou naquilo que vai ser denominado a seguir de ‘resposta para desastres.’” Ressalto já de antemão que pretendo abordar aqui menos o que Habermas diz na entrevista supracitada depois do início da pandemia do COVID 19 e muito mais pretendo aqui na forma de um ensaio tentar pensar em que medida as ferramentas teóricas da ética do discurso poderiam ser relevantes para debater algumas questões éticas e política relacionadas com o enfrentamento de desastres e uma pandemia, como será possível observar, é um evento de desastre em qualquer definição apropriada do termo. Dessa maneira, a questão aqui é uma questão de ética aplicada ou ética prática, em particular de aplicação de teorias normativas aos casos concretos. Todavia, antes de aplicar teorias morais às questões concretas é sempre importante traçar distinções claras a respeito do que se está de fato discutindo a fim de evitar adentrar em pseudo problemas.

2 UMA DEFINIÇÃO PLAUSÍVEL DE DESASTRE

Quando se pensa em desastres, se pode imaginar uma grande diversidade de eventos bastantes distintos, mas que em função de poderem ser agrupados numa única definição devem possuir elementos em comum. Porém, é preciso começar apontando que a definição de desastres não pode ser considerada completamente neutra, ao menos não é essa a percepção do emprego do termo na mídia e nos meios de comunicação em massa em geral. Dependendo quem são as vítimas de tais eventos, o termo pode ser empregado para descrever alguns desses eventos ou não, ou seja, pode existir algum preconceito na maneira como o termo é empregado. Muitas vezes a mídia emprega o termo ‘desastre’ para se referir a um acidente de automóvel que mata uma única pessoa, mas evita empregar o respectivo termo para uma catástrofe natural que mata centenas de pessoas em países periféricos. Se poderia tentar especular aqui se seria apenas uma imprecisão definição ou um comprometimento implícito com o valor intrínseco das vidas humanas de pessoas que

vivem em alguns países e não em outros, o que novamente traria à tona o ponto ressaltado por Habermas na entrevista supracitada, que é preciso reconhecer o valor intrínseco da vida humana, é preciso reconhecer o valor da dignidade da pessoa humana independente do Estado nacional ao qual ela porventura venha a pertencer. Porém, a despeito de toda variabilidade na maneira como o termo pode ser empregado cotidianamente ou na mídia em geral, se poderia buscar uma definição mais plausível de desastre e Naomi Zack, em *Ethics for Disaster*, um livro que já parece ter se tornado um clássico no debate sobre desastres, define desastre da seguinte maneira:

Um desastre é um evento (ou uma série de eventos) que causa danos ou mata um número significativo de pessoas ou então prejudica severamente ou interrompe suas vidas diárias na sociedade civil. Desastres podem ser naturais ou o resultado accidental ou deliberado da ação humana. (...) desastres sempre ocasionam surpresa e choque; eles são não desejados por aqueles afetados por eles, embora nem sempre imprevisíveis. Desastres, portanto, geram narrativas e representações da mídia do heroísmo, falhas, e perdas daqueles que são afetados e respondem. (2009, ZACK, p. 7) (minha tradução)

Se aplicamos essa definição ao evento que estamos vivenciando hoje, será possível perceber que se trata de um desastre. A pandemia atual mata muitas pessoas, prejudica ou interrompe a vida diária na sociedade civil. É um evento provavelmente causado pela ação humana, provavelmente o avanço da ação humana no desmatamento e na destruição da vida selvagem cria um contato mais frequente entre seres humanos e animais silvestres. Esses animais muitas vezes carregam cepas novas de algum vírus e ao ter contato com algum ser humano ocorre a contaminação e o resultado todos sabemos. Digo provavelmente porque ainda será feito um estudo científico a fim de tentar localizar o paciente número zero e como ele teria sido contaminado e talvez seja necessário esperar um bom tempo para ter uma resposta definitiva, se de fato for possível alcançar alguma resposta definitiva a respeito das circunstâncias que desencadearam a pandemia do COVID 19. Além disso, embora a todos não seja nenhum segredo que essa relação próxima com animais silvestres têm o risco de contágio de doenças ou cepas novas de doenças, não se pode prever com absoluta certeza quando isso vai acontecer. Por isso a pandemia que vivemos também pode ser considerada um evento imprevisível. Nossos heróis atuais são os agentes de saúde em geral que travam uma batalha a cada dia,

colocando até mesmo suas vidas em risco, para salvar pessoas nas unidades de atendimento intensivo dos hospitais. Menos visíveis são outros heróis buscando encontrar uma vacina para a doença em questão. Também existem os pequenos heróis, que apesar do risco de contágio, precisam continuar trabalhando para manter o fornecimento de bens básicos de sobrevivência. Somente o tempo vai mostrar os heróis e talvez até mesmo os vilões nas narrativas a respeito do evento. O ponto aqui é que definir um evento como um desastre parece trazer uma conotação moral forte e exigir algum tipo de ação humana. A ideia de fundo parece ser que quando pessoas são colocadas em situações desfavorecidas em função de fatores adversos a suas ações e as suas vontades isso acarreta obrigações de algum tipo de assistência por parte das pessoas que se encontram em melhores posições no mesmo momento histórico. Em outras palavras, esse tipo de situação costuma levantar grande comoção e grandes esforços no sentido de minimizar os infortúnios. Não por acaso vários países do mundo adotaram medidas no intuito de criar um tipo de auxílio financeiro às pessoas em condição de maior vulnerabilidade social. Eventos de desastres costumam ter efeitos mais acentuados nas camadas sociais menos abastadas, razão pela qual esse tipo de auxílio se tornou tão necessário e uma obrigação moral.

3 UMA DISTINÇÃO MUITAS VEZES IGNORADA NO DEBATE SOBRE DESASTRES

Quando se discute questões éticas relacionadas com desastres é muito comum focar em dilemas morais semelhantes ao caso do trem desgovernado, ou como às vezes são chamados em inglês *The Trolley Problem*, que consiste num experimento de pensamento que procura identificar aspectos éticos relevantes. Nesse cenário, a impressão geral é que as duas únicas alternativas disponíveis são deixar o trem seguir o seu curso e colocar em risco a vida de cinco pessoas ou mudar o trem de curso e colocar em risco a vida de uma pessoa. A regra básica nos casos de desastres seria salvar o maior número de pessoas que podem ser salvas. Razão pela qual se costuma pensar que a única coisa que se pode realizar é um cálculo utilitarista de redução de danos. O problema de abordar as questões éticas relacionadas com desastres dessa maneira é que parece supor que existe uma visão moral para a vida cotidiana e uma visão moral, se ainda se pode chamar assim, para eventos de desastres. Regras como

aquela apontada na entrevista de Habermas que a vida humana possui um valor inviolável parecem perder em importância. A dignidade humana parece ser colocada em segundo plano, ou ao menos é isso que alguns afirmam que ocorre nesse tipo de evento e por isso há até mesmo quem fale que a ética entra em férias durante eventos de desastres. Eventos de desastres são assimilados a casos de necessidade e necessidade não tem lei. Aqui é importante lembrar o debate clássico da filosofia entre a liberdade da vontade e a necessidade natural. Se não existe liberdade de agir de outra maneira, então seria possível questionar a autoria da ação e conseqüentemente a atribuição de responsabilidade. Tanto é assim que em alguns desastres históricos em que houve a violação de preceitos morais como o da dignidade da vida humana, mas foi possível mostrar que se trata de caso de extrema necessidade de sobrevivência, tribunais penais reconheceram a violação da regra jurídica de proteção da vida humana, mas permutaram a pena. Claro que uma melhor preparação para esse tipo de eventos poderia evitar a necessidade de violar as regras morais normais durante a vigência de eventos de desastres.

Agora se prestarmos atenção a uma distinção traçada por Naomi Zack (2009, p. 18) entre resposta a desastres e preparação a desastres, acredito que seria possível pensar os eventos de desastres como se encontrando sob a mesma moralidade que a vida cotidiana exige. A resposta a desastres ocorre depois que um tal evento aconteceu ou até mesmo está na iminência de acontecer. A preparação para os desastres acontece antes de um desastre acontecer. Zack (2009, p. 19) ressalta que “a preparação para desastres é uma questão ética, e é obrigatória”. É obrigatória porque caso contrário estaríamos dispostos a aceitar uma moralidade ruim como consequência disso. Para colocar de maneira bastante direta meu ponto aqui, se houver uma preparação adequada tenderá a ser menos necessário flexibilizar as regras morais durante desastres e não parece moralmente adequado aceitar uma preparação que não seja orientada pela perspectiva de que devemos salvar não o maior número de pessoas que podem ser salvas, mas uma preparação que se orienta pela perspectiva de salvar todas as pessoas que precisam ser salvas. Qualquer posição diferente dessa está assumindo que algumas vidas humanas não têm valor intrínseco igual as outras. Somente sob tal suposição poderíamos aceitar que uma preparação que se sabe de antemão que é inadequada seja suficiente. Além disso, o objetivo aqui é apontar que o modelo discursivo de ética habermasiano teria um papel

importante a ocupar no processo de preparação para desastres. No momento de preparação algumas decisões precisam ser tomadas e a deliberação na esfera pública a respeito de aspectos importantes da preparação para desastres é uma alternativa normativa bastante plausível. Para compreender melhor esse ponto vamos tratar de algumas circunstâncias em que mesmo após a melhor preparação para desastre possível, ainda seria necessário na resposta para desastre optar pela alternativa que apenas seria possível salvar todas as pessoas que podem ser salvas (dada a preparação insuficiente) e não todas as pessoas que tiveram suas vidas colocadas em risco pelo evento em questão.

4 APESAR DA PREPARAÇÃO ADEQUADA, AS COISAS PODEM NÃO CORRER BEM!

Porém, mesmo que a preparação se oriente pela perspectiva que devem ser salvas todas as pessoas e não apenas o maior número que pode ser salvo, desastres muitas vezes trazem fatores inesperados e podemos sim precisar se orientar pela regra consequencialista que devemos salvar o maior número de pessoas que podem ser salvas. Precisamos em muitos casos selecionar entre todas as pessoas que podem ser salvas apenas um número limitado delas. Daí surge a questão: como realizar esse tipo de triagem entre as pessoas que devem ser salvas? Bom, é aqui que acredito que a ética do discurso pode trazer alguma contribuição interessante. Aqui é onde se pode dizer que a ética do discurso pode mostrar que não deixa “sem resposta às questões de aplicação” (HABERMAS, 1999, p. 26). Uma vez que não parece a melhor alternativa deixar o processo de tomada de decisão a respeito de quem deve receber atendimento primeiro num desastre, caso a triagem seja necessária, apenas na mão dos especialistas e das autoridades políticas. É sempre possível que interesses pessoais e as pressões do momento levem a decisões distorcidas ou até mesmo inadequadas. Além disso, o critério de triagem deve ser discutido amplamente antes da ocorrência do evento, ou seja, ainda durante o processo de preparação a desastres. A esfera pública como critério normativo da ética discursiva habermasiana poderia ocupar um papel importante aqui. Em *Notas programáticas para fundamentação de uma ética do discurso*, Habermas (1989, p. 86) enuncia o princípio básico da ética do discurso da seguinte maneira: “uma norma só

deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma.”. O discurso prático, ao qual Habermas se refere aqui, poderia ser compreendido como a esfera pública ou um espaço amplo de discussão de temas. O que é importante reafirmar é que deve acontecer ainda antes da ocorrência do desastre. Naomi Zack (2009, p. 24) sugere algo semelhante ao experimento de pensamento da posição original de *Uma teoria da Justiça* de John Rawls para lidar com as questões pertinentes à triagem de desastres. Não deixo de reconhecer que tal experimento pode ter alguma pertinência, uma vez que leva a se considerar a questão de um ponto de vista imparcial, buscando evitar a todo custo o emprego de variáveis individuais que pudessem favorecer qualquer grupo específico de maneira não justificada. A crítica de Habermas a esse mecanismo de representação está na maneira como ele operacionaliza “o ponto de vista da imparcialidade” (HABERMAS, 1989, p. 87). A imparcialidade termina consistindo num processo monológico e individual realizado privadamente por cada um dos concernidos e não um debate real baseado na força dos melhores argumentos na esfera pública da sociedade. Alguns aspectos da teoria da justiça rawlsiana poderiam sim ser empregados no decorrer de um debate racional a respeito do melhor procedimento de triagem, porém quem apresentasse tal perspectiva precisaria fazer apenas na condição de um teórico que contribui ao debate e não como um especialista no assunto. A razão para evitar isso é que “só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação na perspectiva de interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais” (HABERMAS, 1989, p. 88). Evitar que preferências e interesses apenas pessoais prejudique a determinação de um critério de triagem de pessoas no atendimento médico de pessoas afetadas por um desastre, na hipótese de, mesmo após uma preparação o mais adequada possível para salvar todas as pessoas, alguma circunstância inesperada fez com que precisássemos adotar a regra que se deve salvar apenas o maior número de pessoas que podem ser salvas precisasse ser aplicada ao evento de desastre em questão. No modelo discursivo, cada concernido é intérprete de seus próprios interesses, embora essa interpretação também seja avaliada pelos demais numa discussão prática em que vale apenas a força do melhor argumento. Todos têm o interesse em ser atendidos, todos têm um interesse em ter o valor intrínseco de sua vida humana respeitado e de receber

um tratamento igualitário. Porém, é preciso acrescentar ainda, que isso não significa que nenhum tipo de prioridade no atendimento das pessoas não possa ser acordada nos discursos práticos, na deliberação na esfera pública, mas essa prioridade deve ser baseada em argumentos que poderiam ser aceitos por todos como participantes desse discurso prático e não baseado apenas em critérios técnicos elaborados por especialistas da área de saúde ou gestão pública. Esses especialistas também possuem uma voz relevante no debate, mas não a única. O ponto da questão é que mesmo aqueles que não se encontram entre os que vão receber atendimento prioritário deveriam concordar que os argumentos apresentados são suficientes para justificar a prioridade dada a um certo grupo de pessoas no atendimento, se, por causa de uma preparação inadequada, ela tiver que existir. Além disso, sem que aconteça uma deliberação prévia apropriada ainda no momento da preparação a desastres, se a triagem for necessária no momento da resposta para desastre, o risco de arbitrariedade no estabelecimento de critérios pode ser alto numa discussão afetada fortemente pela pressão das circunstâncias do desastre e por causa disso nessas circunstâncias o melhor critério provavelmente seria recorrer a algum critério como a sorte ou simplesmente seguir a ordem de chegada das pessoas que precisam de atendimento.

Mas no que diz respeito a grupos prioritários, geralmente se aplica em desastres alguma regra similar àquela aplicada ao tratamento médico em conflitos militares. Não vou entrar no mérito das similaridades e da falta de similaridades entre as duas práticas aqui. Mas o fato é que num conflito militar soldados que podem entrar rapidamente em combate muitas vezes são atendidos primeiro exatamente porque isso maximiza o bem-estar do curso de ação escolhido ou é vantajoso para todos para aplicar uma das primeiras versões do princípio da diferença de Rawls, que ainda não inclui uma posição social relevante. No caso de desastres, o atendimento a profissionais da área de saúde de modo prioritário poderia ser justificado por raciocínio semelhante. Quanto mais profissionais da área de saúde saudáveis tivermos, mais pessoas atendendo pessoas doentes teremos num curto espaço de tempo. A desigualdade de tratamento na triagem de doentes se justifica com base no seu caráter vantajoso a todos ou se poderia dizer do menos favorecido na distribuição de saúde, que são as pessoas com saúde prejudicada pelo desastre. Na verdade, a regra da prioridade a grupos seria justificada nesse caso através de uma deliberação prática

transparente a todos na esfera pública e não através do acesso cognitivo privilegiado de um teórico da justiça. Também não seria justificado pela privação de informações numa escolha meramente hipotética, mas por uma apresentação plena das informações que tornaria claro a todos que conceder esse tipo de prioridade é vantajoso para todos. Na verdade, a própria regra de que devemos dar prioridade quando isso traz vantagens a todos, ou a algum grupo menos favorecido, seria ela mesma alvo de escrutínio na esfera pública da sociedade, não uma mera descoberta de um teórico através de um procedimento hipotético de escolha. A regra entra como uma contribuição de intelectuais no grupo que delibera sobre como lidar com a triagem em casos de desastres e não como uma premissa já fundamentada.

Naomi Zack (2009, p. 25) sustenta que:

Uma maneira de assegurar equidade a respeito de quem deve decidir o que o plano de resposta deveria ser dados os recursos escassos, seria permitir a discussão pública ampla de como recursos escassos devem ser alocados. Tal discussão pública é de fato uma exigência estabelecida do modelo de plano de resposta agora aceito amplamente (...) numa sociedade democrática (...) pareceria ser imperativo eticamente perguntar ao público, como uma questão de política pública orientada por princípios.” (minha tradução)

Claro, que deixar essa decisão completamente à esfera pública de uma sociedade democrática tem seus riscos, uma vez que se as pessoas optassem por não conceder nenhum tipo de prioridade no atendimento das vítimas de um desastres diferente da ordem de chegada, por exemplo, essa questão já estaria resolvida durante o processo de preparação de uma resposta a desastres. Embora aqui se deveria perguntar se o modelo de democracia discursivo habermasiano se reduz simplesmente à decisão da maioria ou da maior parte das pessoas na esfera pública. A resposta claramente parece ser não. Primeiro, porque o modelo de esfera pública das eclusas ou comportas supõe que o poder administrativo do Estado deveria estar disposto a levar em consideração as deliberações que acontecem no espaço público; em segundo lugar, a democracia discursiva supõe o respeito aos direitos humanos ou aos direitos fundamentais como restrição ao próprio processo de tomada decisão. Além disso, o conteúdo dos direitos fundamentais é em grande medida também resultado do próprio processo de tomada de decisão no espaço público, uma vez que as categorias de direitos fundamentais são insaturadas. Garantem apenas o procedimento de tomada de decisão e estão abertos a receber conteúdo do próprio

processo de tomada de decisão. A soberania popular e os direitos humanos são elementos co originários no modelo de democracia discursiva habermasiano.

5 E NUMA PANDEMIA, O QUE O DEBATE PÚBLICO PODERIA FAZER?

Hoje vivemos numa situação de desastre, uma vez que uma pandemia é em qualquer definição aceitável do termo, um tipo de desastre. Quando Naomi Zack escreveu seu livro era recente a pandemia de gripe aviária. Por causa disso ela tece algumas considerações a respeito das implicações éticas de uma pandemia de gripe e o caso da COVID 19 se enquadra nesse tipo de caso. Mesmo que aceitemos a distinção entre preparação a desastres e respostas a desastres e reconheçamos que uma resposta mais adequada é um imperativo ético, uma pandemia é um evento bastante complexo de prever. Zack (2009, p. 19) afirma que existem três obstáculos a uma preparação adequada a uma pandemia. Primeiramente, um problema relacionado com a produção da vacina, a saber, mesmo que fosse possível produzir vacina para metade ou mais da população, existe uma grande dificuldade em prever a cepa específica de uma gripe que vai aparecer e ainda poderia surgir uma nova cepa por mutação, em outras palavras, estaríamos lidando com uma meta que muda continuamente (em inglês, se trata de uma *changing target*); em segundo lugar, mesmo que sejamos capazes de identificar essa nova cepa de vírus rapidamente, leva meses, senão anos, para desenvolver uma nova vacina que seja eficiente, uma vez que uma cepa nova foi identificada (novamente em inglês, existe um relativamente grande *time frame*); é importante lembrar que, quando apresentei essa conferência no Colóquio de 2020 ainda, apesar de alguns progressos surpreendentes no desenvolvimento de vacina para COVI 19, ainda estávamos aguardando ansiosos por teste mais abrangente da eficiência das vacinas; hoje há existem algumas vacinas disponíveis no mercado e alguns países já têm aplicado a vacina a uma parcela de sua população; outros países tem encomendado aos grandes laboratórios doses da vacina, enquanto outros países se demonstram mais relutantes na aquisição da vacina. Um tipo de disputa ideológica tem se mostrado um fator adicional no aumento da complexidade de oferecer uma resposta adequada ao desastre pandêmico que estamos enfrentando. A polarização política de algumas sociedades em tese democráticas contemporâneas afeta negativamente a uma resposta mais eficiente ao

desastre. Esse fator precisa ser mais bem considerado em discussões futuras a respeito da ética em desastres. Por fim, é preciso lembrar que existem recursos limitados em termos de camas de hospital, ventiladores, medicamentos antivirais atualmente existentes e dificilmente solucionável numa dimensão global a curto prazo em países que muitas vezes têm dificuldade em fornecer tratamentos médicos básicos a grande parte da população.

6 CONCLUSÃO

Como foi possível observar, eventos de desastres trazem grandes complexidades às teorias morais e não por acaso são frequentemente aproximados de casos de necessidade. Nesse tipo de cenário a resposta mais adequada costuma ser considerada um cálculo utilitarista de redução de danos, além disso, é muito comum se pensar que os valores morais que são válidos em circunstâncias de normalidade não se aplicam em situações de desastres. Mas como foi mostrado isso não precisa ser assim. A distinção entre resposta para desastres que ocorre na iminência ou depois que um evento assim ocorreu e preparação para desastres que ocorre antes da iminência ou antes que um evento assim ocorreu e a obrigação moral de empreender uma preparação adequada podem fazer com que a violação das regras morais ordinárias não sejam consideradas necessárias e por conseguinte as mesmas regras morais que valem em tempos de normalidade seriam válidas em tempos de desastres. Não obstante, apesar da melhor preparação, desastres costumam trazer como traços constitutivos serem eventos com algum tipo de imprevisibilidade e por isso é possível que mesmo após uma preparação adequada não seja possível salvar todas as pessoas e isso exige fazer um tipo de escolha sobre quem deve ser atendido primeiro, o que costuma ser denominado de triagem no atendimento das vítimas de um desastre. Foi defendido que o critério de triagem de vítimas deve ocorrer ainda durante o período de preparação (mesmo que aplicado apenas na resposta para desastres), a fim de evitar que a pressão do evento ofusque a tomada de decisão. Além disso, foi defendido que uma concepção de tomada de decisão orientada pela ética do discurso e pela concepção de democracia deliberativa habermasiana poderia ser uma concepção normativa frutífera para esse tipo de situação, uma vez que promove um debate amplo e abrangente a respeito de como

alocar os recursos escassos de atendimento de vítimas no caso de uma preparação insuficiente, dado alguma circunstância imprevista do evento de desastre. Até mesmo os critérios de prioridade, se alguma precisar existir, devem ser decididos através de procedimentos discursivos durante o período de preparação para desastres.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jurgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jurgen. **A Inclusão do outro**. Estudos de teoria política. Trad. George Sperber & Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

HABERMAS, Jurgen. A solidariedade é a única cura. Entrevista com Juergen Habermas. **Revista IHU On Line**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>. Acesso: 18 set. 2020.

RAWLS, J. **A Theory of justice**. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, J. **A Theory of justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J. **Justice as fairness**: a restatement. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RUSH, F. **The Cambridge companion to critical theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ZACK, Naomi. **Ethics for disaster**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

É POSSÍVEL ENTENDER AS REDES SOCIAIS COMO UMA NOVA ESFERA PÚBLICA? REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE JURGEN HABERMAS

Candido Duarte¹

Resumo: O estudo em voga tem por objetivo fomentar reflexões acerca das redes sociais que possam permitir discutir limites e possibilidades enquanto a serem consideradas, efetivamente, como uma esfera pública nos moldes Habermasianos. Pretende-se analisar as relações entre os indivíduos no mundo da vida e o quanto do comportamento em contato presencial pode ser transposto para os meios virtuais de interação. Pretende-se avaliar a predisposição dos usuários das redes sociais a discursivamente tratar de opiniões divergentes das suas, bem como o *modus operandi* das redes sociais pode influenciar a opinião de seus usuários.

Palavras-chave: Esfera pública. Comunicação. Redes sociais.

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por escopo fomentar a discussão acerca das redes sociais e, especificamente, seus limites e potencialidades no que diz respeito a configurarem-se como uma verdadeira esfera pública a partir dos termos propugnados por Jürgen Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Para tanto se propõe analisar como se dão as relações intersubjetivas no mundo da vida, presenciais e as relações entre indivíduos nas redes sociais com o objetivo de avaliar a predisposição destes ao diálogo a partir do entendimento de Habermas.

Neste aspecto, necessário se faz pontuar a necessidade de que os indivíduos interajam a partir de pretensões de fala embasadas com o intuito de através do diálogo fomentar o entendimento através da obtenção de consensos.

Em seguida, buscar-se-á refletir acerca do próprio funcionamento das redes sociais e sobre a possível vulnerabilidade de seus usuários quanto a possibilidade de ter suas informações utilizadas como possíveis impulsionadores de publicidade direcionada e a possibilidade de que elas possam ou não serem consideradas como Esfera Pública nos moldes habermasianos.

¹ Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Mestre em Direito (PPGD/UGF). Professor do Departamento de Direito Processual da Universidade Federal Fluminense (SDP/UFF). Professor Permanente do Programa de Pós Graduação em Direitos, Instituições e Negócios da Universidade Federal Fluminense (PPGDIN/UFF). Professor Colaborador do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). E-mail: candidoduarte@id.uff.br.

Para tanto, buscar-se-á em um primeiro momento avaliar a partir do pensamento de autores como Zygmunt Bauman, Jürgen Habermas e Anthony Giddens, como se apresentam nesta seara conceitos como o da sinceridade recíproca no mundo da vida, bem como o que pode representar o diagnóstico de Bauman em *Modernidade Líquida* em relação ao ideal de uma ética discursiva e da construção de uma esfera pública efetivamente democrática, indagando-se portanto se as redes sociais poderiam ser consideradas como uma esfera pública em essência.

No segundo momento, pretende-se a partir do pensamento de Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e refletir sobre o funcionamento das redes sociais em relação aos seus usuários no que diz respeito a sua própria atividade em ambiente virtual.

Deixa-se claro que o presente estudo em natureza interdisciplinar, utiliza um arcabouço teórico basicamente composto pela filosofia e pela sociologia, precipuamente a partir do pensamento de Jürgen Habermas e de Zygmunt Bauman, sem qualquer intenção de discutir questões técnicas relativas a internet ou as redes sociais em específico.

2 PRIMEIRAS REFLEXÕES SOBRE A REPRESENTAÇÃO DO MUNDO DA VIDA NO MEIO ELETRÔNICO

Conforme Bauman (2008, p.47-50) a velocidade do tempo, o quão subjetivo, efêmero e fluido este pode ser, demanda das pessoas na sociedade de consumo, novas preocupações, fruto das mais diversas ofertas que lhes são apresentadas. As demandas do mundo da vida também se apresentam em meio eletrônico e a suposta facilidade de interação apresentada pela grande rede de computadores, em especial pelas redes sociais, evidenciam uma nova realidade que se coaduna com o pensamento de Giddens de que tempo e espaço se encontram desconectados. (GIDDENS, 1991, p. 23)

Importante salientar, que da mesma forma que o indivíduo pode se fazer presente em várias partes do mundo de forma simultânea manifestando suas opiniões, também pode ser “encontrado” a qualquer hora do dia e da noite através de uma série de equipamentos conectados a grande rede mundial de computadores.

Destaca-se que muito embora formalmente direitos como o da privacidade venham a ser observados no que diz respeito a presença do indivíduo na Internet, há que se observar que mesmo de forma involuntária o indivíduo acaba por ter sua localização, seus dados, suas opiniões, suas preferências etc, sujeitas a mecanismos de mapeamento e em inúmeras oportunidades por iniciativa do próprio. À luz de Bauman (2008, p. 9) pode-se entender que as redes sociais são verdadeiros “confessionários eletrônicos portáteis”.

Assim, o indivíduo na contemporaneidade se tornou não apenas uma ferramenta necessária ao funcionamento das redes, mas também elemento impulsionador, na medida em que se encontram em um constante treinamento para viver em uma sociedade confessional. (BAUMAN, 2008, p. 9) A contemporaneidade, aliada ao imediatismo, transformou o tempo em algo tão diminuto que pouco se interage pessoalmente neste novo mundo interligado, onde o público e o privado se confundem nas redes sociais, e as pessoas se tornam descartáveis nas redes de contatos dos seus usuários.

A partir de Giddens (1991, p. 29) pode-se verificar que o elemento confiança se tornou indispensável para que pessoas não presentes no mesmo ambiente possam celebrar contratos, negociar e até mesmo conhecer pessoas. A própria presença dos indivíduos no meio virtual, mais especificamente nas redes sociais, parte do pressuposto de confiança entre o usuário e aqueles que são responsáveis pela manutenção das redes sociais no que diz respeito, inclusive a guarda de dados. Em crítica a Giddens, pode-se vislumbrar que o elemento confiança no mundo da vida tem se tornado fluido, perdendo espaço para uma espécie de desconfiança em relação a marcas, a opiniões e até mesmo a instituições.

Tal fenômeno, como pode-se observar, transcende o mundo físico e alcança as redes sociais que, inicialmente, parecem se apresentar como espaços de convivência bastante heterogêneos, baseando-se no preceito da interação entre aqueles que a compõem. O que não se pode considerar surpreendente, posto que as relações intersubjetivas no mundo da vida permeiam o meio virtual como um reflexo das atitudes, das opiniões, das questões profissionais, do lazer, dentre outros.

Neste âmbito, interessante se observar que Bauman, de forma muito clara, apresenta o entendimento de que as redes sociais, acabam por demonstrar algumas nuances importantes no que diz respeito a um verdadeiro afastamento entre aqueles

que dela fazem parte e pode-se verificar que dois momentos são determinantes para que se entenda seu pensamento: primeiro em *Vida para Consumo – A Transformação das Pessoas em Mercadoria* (2008) e posteriormente em entrevista para o jornal El País (2016).

No primeiro momento salienta que os usuários das redes sociais estariam satisfeitos por terem suprido uma necessidade, a de promover o intercâmbio de informações pessoais, revelando detalhes íntimos, inclusive (BAUMAN, 2008, p. 8-9) e no segundo momento, que as possíveis interações nas redes sociais são fluidas e baseadas no interesse do usuário, posto que entende que as redes sociais não favorecem o diálogo, destacando ser muito simples excluir aqueles que apresentam posicionamentos divergentes. (BAUMAN, 2016)

Tal pensamento de Bauman, permite o entendimento de que os indivíduos não estão predispostos a observar regras básicas de fala propugnadas por Habermas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (HABERMAS, 2003a, p. 110), que por sua vez se tornam fluidas em sua perspectiva, na medida em que interesses pessoais permeiam as relações intersubjetivas, negociais, políticas, dentre outras.

Assim, pode-se observar que a ideia de horizontalidade de fala entre os falantes, tem no próprio desinteresse destes um grave obstáculo no que diz respeito a busca por consensos no mundo da vida. Sendo fato, que embora Habermas tenha alçado o Imperativo Categórico de Immanuel Kant a um novo nível, a partir do Princípio da Universalização, “como o princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações morais” (HABERMAS, 2003a, p. 78) , tem-se que o diagnóstico de Bauman, demonstra que a sociedade se encontra distante de observá-lo em sua essência e se pode vislumbrar que à luz do seu pensamento tal falta de observância é resultado da repercussão da supremacia dos interesses individuais sobre os interesses coletivos.

3 DESCONECTADOS - AS RELAÇÕES FLUIDAS NA CONTEMPORANEIDADE

Se a verdade e os interesses que permeiam o mundo da vida, notadamente correlatos a política e as instituições consagram um *modus operandi* alicerçado na individualidade e na racionalidade estratégica ao ponto de se encaminhar para um possível descrédito destas, pode-se entender que a Ética do Discurso, nos temos

propugnados por Habermas, encontra grandes desafios a enfrentar, da mesma forma o pensamento de Giddens acerca da confiança.

A expectativa de sinceridade propugnada por Habermas encontra na contemporaneidade o desafio de suplantar o individualismo e o que Bauman (2001, p. 8) chama de liquidez, que pode ser entendida como a adaptabilidade que os fluidos apresentam. De modo que se pergunta, poderia a expectativa de sinceridade e de confiança sucumbirem?

A Modernidade Líquida, conforme Bauman (2008, p. 101), se coaduna com a ideia de velocidade aliada ao tempo/urgência versus a sedimentação de vínculos duradouros. A quantidade de impulsos recebidos por cada indivíduo no mundo da vida e em especial nas redes sociais os mantém conectados, na medida em que estas, cada vez, mais se proliferam e se tornam “moda”. A crescente quantidade de redes sociais aumenta exponencialmente a necessidade de se estar online, ou mesmo multiplicam sobremaneira a quantidade de notificações recebidas, mantendo seus usuários atentos e conectados aqueles aplicativos.

É fato que, dentre tais impulsos, pode se notar, além das mensagens, curtidas (*likes*) e fotos publicadas, há uma grande quantidade de publicidade direcionada ao usuário, o que alça o pensamento de Bauman (2008, p.47), por ocasião de *Vida Para Consumo – A Transformação das Pessoas em Mercadoria* a uma nova dimensão. Os impulsos, a partir das redes sociais, acompanham o indivíduo, se encontre conectado ou não.

A atenção com a manutenção de perfis em redes sociais, a obtenção de avaliações positivas, ou o simples fato de se manter ativo nelas demonstram, em muito, o entendimento de Bauman no sentido de que o indivíduo se tornou uma mercadoria em uma sociedade de consumidores (BAUMAN, 2008) e faz emergir a possibilidade de que o individualismo, a necessidade de aprovação e a possibilidade de influenciar aqueles que pensam da mesma forma repercutam em obstáculos a argumentação em um ambiente ideal de fala. (HABERMAS, 2003).

A concepção de Esfera Pública nos moldes Habermasianos se traduz em uma construção coletiva, onde a participação de todos é fundamental, posto que o exercício da cidadania ativa em uma Democracia Participativa, tem como pressuposto a efetiva participação popular.

Entendem Duarte Santos e Silva, Hansen e Pauseiro

A esfera pública burguesa pode ser entendida como a esfera das pessoas privadas reunidas num público, que reivindicam regulamentação dos seus interesses, principalmente no que tange às leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, constituindo-se modelo historicamente inusitado de racionalização pública (2012)

Daí se indaga, como é possível que as pessoas venham a se unir em prol de objetivos e conquistas coletivas em um contexto de Modernidade Líquida?

Talvez as redes sociais pudessem se mostrar como um ambiente propício ao incentivo do diálogo, a debates sobre os mais diversos temas de interesse público que pudessem fomentar a partir do consenso a efetiva participação popular. Ocorre, porém, que conforme entende Bauman, (2008, p. 99-101) as pessoas na modernidade líquida se reúnem com base em interesses privados e não necessariamente munidos de um real interesse no bem comum.

A superficialidade das relações intersubjetivas na contemporaneidade é assustadora, e acaba por se apresentar do mesmo modo nas redes sociais, posto que a possibilidade de desfazimento de supostas amizades é muito mais simples, as pessoas ao mesmo tempo que se tornam descartáveis, se constituem em meio para o crescimento de seguidores, o que repercute em popularidade em tais ambientes. (BAUMAN, 2011). Aduz, o sociólogo polonês, que ao contrário do que Habermas entende por uma construção da Esfera Pública, efetivamente participativa, tem-se uma colonização da esfera pública por interesses privados, o que se coaduna com a ideia de individualidade preponderante no que chama de Modernidade Líquida (BAUMAN, 2001, p. 82)

Bauman (2001, p. 87), ao citar George Ritzer, se utiliza do exemplo dos shopping centers que, ao contrário das antigas vendas e pequenas manufaturas, se transformaram em verdadeiros “templos de consumo” e como tal reúnem uma gama enorme de consumidores ávidos por novidades da indústria. Porém, outras percepções são importantes como o fato de que os shopping centers se apresentam em um formato que permite aos indivíduos suporem que se encontram em comunidade, ou seja, estão ali pelo mesmo motivo, seu comportamento é semelhante e a sensação de segurança é latente. Posteriormente, Bauman transporta este pensamento para as redes sociais, na medida em que deixa claro que o conceito de comunidade não pode ser confundido com o de rede, pois conforme o autor, enquanto a comunidade precede o indivíduo, a rede a ele pertence, podendo moldá-la conforme seus interesses. (BAUMAN, 2011)

Se por um lado resta claro a desconexão entre os indivíduos no mundo da vida, em parâmetros físicos, mesmo com o crescimento exponencial da internet e de suas redes sociais, embora pareçam próximas, as pessoas passam a se encontrar distantes nesta nova configuração.

4 CONECTADOS - ESFERA PÚBLICA?

A desconexão entre as pessoas no mundo físico e a aparente conexão no mundo virtual permitem refletir, a partir dos referenciais teóricos apresentados, se conceitos como amizade e lealdade possuem o mesmo sentido, baseados na sinceridade, do mundo físico de outrora.

Considerando as reflexões de Bauman (2011) e o procedimentalismo apresentado por Habermas (2003a), em especial no que diz respeito a Ética do Discurso, pode se observar que em se tratando das redes sociais, embora seja possível se potencializar o crescimento do número de supostos amigos, a construção de um espaço discursivo capaz de sedimentar uma esfera pública se apresenta como uma possível alternativa contrafactual de se reforçar vínculos entre as pessoas, no entanto um grande desafio a ser enfrentado no que diz respeito a quebra de paradigma na Modernidade Líquida.

Ademais, há que se destacar que a popularização e o aumento do número de redes sociais e a facilidade de se conectar a partir de *tablets* ou *smartphones*, fez com que elas passassem a integrar em vários aspectos do mundo da vida, no cotidiano das pessoas, mantendo-as conectadas para os mais diversos fins, desde o lazer até o trabalho.

Tal demanda de supostas oportunidades no mundo da vida, mas especificamente no que diz respeito a uma sociedade de consumo, na lógica da internet e das redes sociais, acaba por acompanhar as pessoas em todos os locais em que se encontrem, notificando-as de novas mensagens, novas fotos, novas discussões online, etc., e por mais que as notificações em geral possam ser silenciadas, o conteúdo destas lá se encontrará, trazendo possível ansiedade para que, efetivamente, todas sejam verificadas.

Conforme Bauman (2008, p. 8-9)

Mas na Coréia do Sul, por exemplo, onde grande porção da vida social, já é, como parte da rotina, mediada eletronicamente (ou melhor, onde a vida *social* já se transformou em vida *eletrônica* ou *cibervida*, e a maior parte dela se passa na companhia de um computador, de um iPod ou de um celular, e apenas secundariamente ao lado de seres de carne e osso), é óbvio que para os jovens que ele não tem sequer uma pitada de escolha. Onde eles vivem, levar a vida social eletronicamente mediada não é mais uma opção, mas uma necessidade do tipo “pegar ou largar”. A “morte social está à espreita dos poucos que ainda não se integraram ao Cyworld, líder sul-coreano no cibermercado da “cultura mostre e diga”.

A partir de Bauman, pode se vislumbrar que as redes sociais são verdadeiras “armadilhas”, o que pode até mesmo repercutir na construção de identidades. Destaca, o autor, que a construção da identidade se transformou em algo “preestabelecido” que seria a criação de sua própria comunidade. Ou seja, o processo de construção constante da identidade encontra como obstáculo a estagnação ou como ele chama “zonas de conforto”. (BAUMAN, 2016). Conforme verificado, em especial em ambiente virtual, as relações entre indivíduos se encontram liquefeitas e o conceito de amizade se encontra reconfigurado.

Considerando a facilidade que as redes sociais proporcionam aos seus usuários que, supostamente nada precisam investir financeiramente para delas participar e a possibilidade de configurar suas redes de contatos conforme seus interesses, como se pode estabelecer uma comunicação linear ao ponto de se poder considerar as redes sociais como uma nova esfera pública?

4.1 AS REDES SOCIAIS E AS CONCEPÇÕES DE ESFERA PÚBLICA E OPINIÃO PÚBLICA

A esfera pública pressupõe que haja participação popular, construção de consensos e interesses coletivos sendo observados, sem os quais não se pode falar em formação de uma opinião pública. Para tanto se necessita que no âmbito das redes sociais, os conflitos de opinião sejam submetidos a uma esfera argumentativa e horizontal, conforme propugnado por Habermas (2003a), se observando pretensões fundamentadas para que se possa através do diálogo buscar consensos, bem diferente do que constatou Bauman no que diz respeito ao afastamento de todos aqueles que tem opiniões divergentes.

Nesse prisma, necessário se faz pontuar que, se outrora cafés e a imprensa teve e tem papel importantíssimo na esfera pública, será que as redes sociais podem vir a se configurar como tal?

Conforme abordado, a concepção de uma esfera pública depende de ampla participação popular onde, através de pretensões de fala, os falantes poderão submeter seus argumentos de forma linear e sem que haja qualquer tipo de coação externa. Ocorre, todavia, que Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* pondera que embora a esfera pública se apresente como intermediadora entre o Estado e a sociedade, há obstáculos para a concretização, *na práxis*, da concepção de opinião pública.

Para Habermas, a opinião pública se apresenta como uma ficção quando

A intenção da esfera pública politicamente ativa, a que, de qualquer modo, se refere o mandamento democrático da “publicidade” no Estado socialdemocrata, ignora tão completamente um tal conceito que com ele, empiricamente, nem sequer se poderia comprovar a sua própria existência. Ou seja, ele qualifica a opinião pública como um possível ponto de resistência a práxis governamental e administrativa que, conforme a escala dos resultados e das recomendações das pesquisas de opinião, pode ser diagnosticado e manipulado com meios adequados: ou seja, estes informes “possibilitam ao governo e aos seus órgãos agir em vista de uma realidade que é constituída pela reação dos que são atingidos de um modo todo especial pela política. (HABERMAS, 2003b, p. 282)

Conforme Habermas, há que se destacar que a influência da publicidade pública se apresenta de forma a induzir ou mesmo manipular a opinião de quaisquer grupos populacionais, o resultado de pesquisas de opinião empíricas que funcionem a partir da influência no sentido oposto do que se espera por opinião popular, construída a partir da efetiva participação popular, resultam em falsas noções da realidade. (HABERMAS, 2003b, P. 282)

Outra questão relevante e pertinente a este estudo, diz respeito a indústria cultural, que influencia a formação de opinião a partir de um “intercâmbio de gostos e preferências” e são determinadas grupalmente” (HABERMAS, 2003b, p. 283). Entende, o autor que tal influencia parte basicamente das relações mantidas com colegas de trabalho, grupo de pessoas na mesma faixa etária, da vizinhança e da família. (HABERMAS, 2003b, p. 283)

Observa-se que o raciocínio de Habermas se aplica não apenas as relações intersubjetivas no mundo físico, bem como em ambiente eletrônico. *Mudança*

Estrutural da Esfera Pública (2003b) foi publicado no início da década de 1960 e hoje segue extremamente atual e aplicável as relações intersubjetivas nas redes sociais que, por sua vez, conforme já abordado, se apresentam eivadas pela liquidez nos moldes Baumasianos.

Assim, pode-se vislumbrar que nas redes sociais, se encontra o mesmo diagnóstico de Habermas, posto que as pessoas tendem a procurar por preferências semelhantes em grupos, embora não necessariamente de familiares ou da vizinhança, que tenham opiniões próximas, favorecendo a repetição de *clichés* e opiniões pré-concebidas.

Se torna ainda importante destacar que a estrutura das redes sociais acaba por facilitar tal agrupamento na medida em que, sob o desejo de fidelização dos seus usuários, passa a apresentar sugestões de interação baseada em suas preferências, atividades e opiniões, resultando na sedimentação de ideias previamente concebidas, ou mesmo sedimentando notícias falsas que podem ser distribuídas.

Eli Pariser (2012) aduz que os filtros, que passou a chamar de “bolhas de filtros”, na internet, analisam as preferências e as atividades dos usuários e os confronta com pessoas que tenham perfis semelhantes, objetivando antever desejos e atitudes de modo que as informações passam a ser direcionadas ao usuário, o que pode repercutir diretamente em como este se depara com notícias ou informações e no âmbito da presente discussão em um obstáculo comunicativo.

Habermas destaca que se apresentam dois setores de comunicação política, um baseado em opiniões pessoais e outro baseado em opiniões formais e “institucionalmente autorizadas”. O que se apresenta no parágrafo anterior, é análogo ou a possível repercussão da comunicação política informal que, por sua vez, é objeto de “contínuo bombardeio publicitário”. (HABERMAS, 2003b, p. 284)

Conforme Habermas

Os conteúdos opiniáticos da indústria cultural tematizam o amplo campo das relações interiores íntimas e as relações entre os homens, sendo que, psicologicamente, só durante o século XVIII é que a subjetividade correlata ao público e literariamente habilitada desabrochou no âmbito de uma esfera interior burguesa intacta. (HABERMAS, 2003b, p. 285)

Segue o autor

Naquela época, os setores privados da vida social ainda estavam resguardados em sua relação expressa pura com a esfera pública, pois o raciocínio público continuou a ser intermediado literariamente. A cultura de integração, pelo contrário, fornece em conservas uma literatura psicológica degradada como um serviço público para consumo privado – para comentar o consumo na troca de opiniões grupais. (HABERMAS, 2003b, p. 286).

Conclui Habermas, no sentido de que esse grupo não é propriamente público, pois as opiniões não se formam a partir de tradição e em unicidade.

Ao considerarmos o pensamento de Habermas em interpretação conjunta ao de Bauman, pode-se perceber que as opiniões em redes sociais são dirigidas basicamente aqueles que possuem pensamento semelhante, posto que a possibilidade de descartar pessoas nas redes sociais, faz com que o diálogo não seja observado, conforme já abordado neste estudo. Assim, passa-se a analisar a origem do conflito e como estes poderiam ser dirimidos argumentativamente, mesmo que em sede de redes sociais.

5 O CONFLITO, SUAS ORIGENS E AS REDES SOCIAIS

Neste ponto da reflexão, importante entender a origem do conflito e apresentar alternativas discursivas para que sejam dirimidos, o que seria indispensável para a constituição de uma opinião pública.

O Prof. Gilvan Luiz Hansen no texto *Gestão de Conflitos*(2014), a partir de uma plataforma habermasiana discute acerca da materialização de conflitos e procedimentos discursivos como ferramentas capazes de fomentar sua composição.

Conforme o autor

O conflito implica, primeiramente, na situação segundo a qual há um algo que se apresenta diante de um outro. Esse “algo”, todavia, não é um simples ser no mundo, um ser-aí (*dasein*), como falava Martin Heidegger. Este ser é dotado de capacidade racional e de condição sensorial, elementos que, somados, fazem deste ser bem mais que um algo: ele é um “alguém”, ele é um sujeito (*sub-jectum* = “lançar sob”), um ser que submete à sua percepção e sensibilidade os elementos advindos da experiência, organizando-os, hierarquizando-os dentro de si, dando sentido e razão de ser a eles. Em contrapartida, o sujeito (*ego*) se encontra diante de um outro (*alter*), de algo diferente de si mesmo e que, por consequência, se dá enquanto mistério, curiosidade, mas ao mesmo tempo desafio e presença estranha, potencialmente provocadora de medo e angústia; este “*alter*” se mostra como elemento a ser conquistado, explicado, controlado, dominado, encaixado num horizonte de compreensão e de conhecimento (HANSEN, 2014)

Segue o autor

Quando este “outro”, porém, apresenta características similares às do sujeito, ou seja, capacidade racional e sensorial, aí existe a tendência a se estabelecer não somente o confronto, mas o conflito. Portanto, se mostra aqui o terceiro elemento pressuposto quando falamos do conflito: além da subjetividade e da alteridade, temos também o elemento da relação que é estabelecida entre o *ego* e o *alter*. (HANSEN, 2014)

A partir da instauração do conflito, há que se observar que há um dissenso, ou seja dois sentidos inseridos em um prisma comunicacional, posto que se objetiva a construção de um consenso. Para tanto destaca-se que se há dissidentes, a partir de um prisma discursivo, é possível que as pretensões de todos sejam discutidas para que a partir do convencimento tal conflito seja dirimido.

Assim, há que se observar que o grupo pode ser convencido pelo dissidente bem como este pode ser convencido pelos demais ou até uma possibilidade de composição em que há convencimento parcial de ambos os lados pode conduzir a um resultado híbrido. (HANSEN, 2014)

Ocorre que, para tanto, necessário se faz que os envolvidos estejam interessados em se valer das vias argumentativas para que consensos possam vir a ser alcançados do contrário, há de se considerar, que a falência completa da argumentação é a aniquilação, o que conforme Hansen (2014) repercute na própria morte argumentativa daquele que a executa, ou no seu banimento.

No contexto das redes sociais, a experiência comum, permite que se verifique que dificilmente conflitos vem sendo dirimidos através do prisma comunicacional, de modo que ofensas e manifestações de ódio, infelizmente, se tornam comuns.

Habermas entende que

Uma opinião rigorosamente pública só pode estabelecer-se [...] à medida em que ambos os setores de comunicação passam a ser intermediados por aquele outro, que é o da “*publicidade crítica*”. Certamente, uma tal mediação só é possível, hoje, numa ordem de grandeza sociologicamente relevante, por meio da participação de pessoas privadas num processo de comunicação formal conduzido através das esferas públicas internas às organizações. (HABERMAS 2003b, p. 287)

Se a construção da opinião pública pressupõe como já abordado a efetiva participação popular, munida do espírito público, importante que tais organizações permitam de forma ampla a manifestação de seus integrantes.

Entendem Duarte dos Santos e Silva, Hansen e Pauseiro (2012)

A opinião pública se modifica na proporção em que se sofisticam os meios de comunicação. Os jornais consagram à arte e à crítica cultural, instrumentos da crítica de arte institucionalizada. À medida que as obras filosóficas e literárias, obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham a mercadorias acessíveis a todas as pessoas privadas.

Seguem os autores

Num segundo momento, a cultura se converte em mercadoria, provocando o debate acerca de valores emancipatórios, algo que serviria para a reorganização da própria estrutura de Estado. Com a evolução dos meios de comunicação, as massas de consumo começam a ser adestradas, afetando a formação da opinião pública com a transmissão às massas de ideias e valores já refletidos por uma elite burguesa (DUARTE DOS SANTOS E SILVA, HANSEN & PAUSEIRO, 2012)

As redes sociais, através de sua arquitetura além de se apresentarem como um ambiente privado onde seus gestores tem como incumbência a guarda e tratamento dos dados dos seus usuários além das informações fornecidas por eles próprios, que talvez se constituam no seu principal capital, se apresentam em um formato de um livre fórum de discussões, no entanto, possui caráter negocial onde o próprio espaço se constitui em mercadoria, ofertas apresentam mercadorias de seus parceiros comerciais direcionadas ao usuário a partir de sua própria experiência nas redes e o consumidor se transforma em mercadoria na medida que, por exemplo, tais anunciantes não buscariam as redes sociais se não existisse público consumidor. O adestramento das massas de consumo foi alçado a um novo patamar, o de mercadoria, em uma clara alusão a Bauman em *Vida Para Consumo, a transformação das pessoas em mercadoria* (2008).

Pariser (2012) vai além, indica que o direcionamento ao usuário não se restringe a publicidade de produtos ou serviços, mas que o usuário tem utilizado determinada rede social como seu maior veículo de informação, o que coadunando com a ideia de bolhas de filtro pode denotar a desvinculação de usuários com opiniões diferentes desfavorecendo o diálogo entre eles.

Somando-se a estas constatações, como já abordado, além da clara vulnerabilidade dos usuários a partir da própria lógica de funcionamento das redes sociais, pode-se ressaltar, como obstáculo ao seu entendimento como esfera pública

nos moldes Habermasianos, a própria indisposição dos seus usuários ao debate horizontal de ideias em prol da busca de consensos como um claro reflexo do que se pode perceber no mundo da vida a partir do entendimento de Bauman,

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo em um primeiro momento teve como escopo avaliar como se dão as relações intersubjetivas no mundo da vida e de que forma o comportamento dos indivíduos no mundo físico pode repercutir no mundo virtual. Para tanto, utilizando-se de uma plataforma interdisciplinar se pôde verificar que há no mundo da vida uma indisponibilidade para o conhecimento de pessoas bem como quanto a possibilidade de se manter relações sólidas e duradouras.

Tal dificuldade de interação se coaduna com o pensamento de Bauman quanto ao que convencionou chamar de Modernidade Líquida, ou seja, as relações se tornam fluidas e muitas vezes o agir estratégico tende por se tornar a tônica na contemporaneidade.

A seguir buscou-se refletir sobre as redes sociais, seus limites e potencialidades enquanto possível ambiente público, democrático, capaz de fomentar a interação entre sociedade e estado nos moldes de uma Esfera Pública conforme objeto de estudo de Jürgen Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Verificou-se que a esfera pública enquanto composta por particulares, necessita de um ambiente ideal de fala, sem qualquer tipo de influência externa que possibilite de forma idônea a participação de todos, observando a horizontalidade entre os falantes e a sinceridade.

Ocorre, entretanto que as redes sociais se apresentam como ambientes privados, onde todas as interações de seus usuários, bem como preferências, hábitos, por exemplo, são mapeados em prol do desenvolvimento econômico das próprias empresas responsáveis por elas.

A reflexão quanto ao conteúdo direcionado para grupos de usuários e a própria busca destes por pessoas com pensamentos semelhantes, contribui diretamente para que a opinião pública possa ser influenciada na medida em que as interações entre seus usuários se tornam restritas a grupos de pensamento específicos. Tal reflexão coadunada com a indisponibilidade de seus usuários na promoção de diálogo

horizontal nos termos propugnados por Jürgen Habermas, permite, ainda, constatar que quando as discussões ultrapassam grupos específicos, necessariamente não são seguidas regras discursivas.

Assim tem-se que, embora as redes sociais, possam promover o conhecimento de novos indivíduos e se apresentar como um verdadeiro mundo a ser desbravado, por sua própria forma racional de funcionamento e a própria indisponibilidade dos indivíduos ao diálogo e a composição de conflitos, não se pode considerá-las como um espaço discursivo em essência e mesmo como uma esfera pública conforme entendido por Habermas.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt, **Fronteiras do pensamento (Entrevista)** (2011). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=POZcBNo-D4A>. Acesso em: 5 fev. de 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Entrevista ao El País** (2016). Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html. Acesso em: 5 fev. de 2021.

DUARTE DOS SANTOS E SILVA. Cândido Francisco; HANSEN, Gilvan Luiz & Pauseiro; Sérgio Gustavo de Mattos. Opinião pública, publicidade e consumo. *In*: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (org.). **Mudança estrutural da esfera pública 50 anos depois**. 2012. disponível em: <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2012/10/clique-aqui-para-baixar-os-anais-do-viii-colc3b3quio-habermas.pdf>. Acesso em: 5 jan. de 2021.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

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

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HANSEN, Gilvan Luiz. Gestão de Conflitos. *In*: OLIVEIRA, Rosana Therezinha Queiroz de. **Gestão universitária**. Niterói: EdUFF, 2014. cap. 6.

PARISER, Eli. **O filtro invisível**: o que a Internet está escondendo de você. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

NOTAS INTRODUTÓRIAS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DISCURSIVA DA INFORMAÇÃO

Clóvis Montenegro de Lima¹

Márcio Gonçalves²

Mariângela Rebelo Maia³

Resumo: Neste artigo são apresentadas anotações iniciais para uma teoria crítica discursiva da informação. A teoria crítica discursiva da informação parte da elaboração de Habermas, que considera que Discurso é uma forma especial de Agir Comunicativo para construção de entendimento intersubjetivo. A Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, em sua guinada linguística, traz elementos importantes de cognitivismo e de construtivismo. O discurso é o meio que os sujeitos usam para resolver conflitos sobre algo no mundo, trabalhando para construir acordos teóricos e práticos. O discurso entre sujeitos tem função de validação pragmática de expressões e representações do mundo da vida. Habermas observa a observação pragmática de que acordos por argumentos devem ter correspondência com o mundo objetivo. A partir desses pressupostos faz-se o esboço da teoria crítica discursiva da informação, que tem elementos cognitivos, construtivistas e pragmáticos. A informação é construção de significado e representação, mas é também acordo intersubjetivo sobre algo que existe no mundo. Assim, não existe informação fora, antes ou depois da comunicação. A informação faz parte da comunicação e da interação mediada pela linguagem.

Palavras-chave: Teoria crítica discursiva. Informação. Agir comunicativo.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo são apresentadas anotações iniciais para uma teoria crítica discursiva da informação. Esta teoria parte das teorias de Habermas, que considera que o discurso é uma forma especial de agir comunicativo para construção de entendimento intersubjetivo. A teoria do agir comunicativo de Habermas, após a sua guinada linguística, traz elementos importantes de cognitivismo e de construtivismo. O discurso é o meio que os sujeitos usam para resolver conflitos sobre algo que existe no mundo, trabalhando para construir acordos teóricos e práticos.

¹ Doutor em Ciência da Informação pelo IBICT/UFRJ. Pesquisador no Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

² Doutor em Ciência da Informação pelo IBICT/UFRJ. Consultor em Tecnologias educacionais, educador e pesquisador.

³ Doutora em Ciência da Informação pelo IBICT/UFRJ. Professora substituta no Departamento de Odontologia Social e Preventiva da UFRJ.

O discurso entre sujeitos tem função de validação pragmática de expressões e representações do mundo da vida, ao mesmo tempo que cria vínculos sociais. Habermas observa que os acordos por argumentos devem ter correspondência com algo que existe no mundo objetivo. A partir desses pressupostos habermaseanos faz-se o esboço de uma teoria crítica discursiva da informação com elementos cognitivos, construtivistas e pragmáticos.

A informação é construção de significado e representação, mas é também acordo intersubjetivo sobre o mundo. Assim, não existe informação fora, antes ou depois da comunicação. A informação faz parte da comunicação, da interação mediada pela linguagem. A linguagem faz a distinção entre incerteza e informação significativa ser comunicada reflexivamente, e sua codificação consequente pode ser alterada sem se tornar confusa (LEYDESDORFF, 2000).

Ao começar pela elaboração de Jürgen Habermas, uma teoria discursiva da informação parte de uma forma especial de agir comunicativo orientado para a construção do entendimento intersubjetivo. A questão informacional abordada por Habermas em sua argumentação configura-se como um componente da comunicação, sendo legado à informação um caráter associado ao agir comunicativo. A informação é tratada segundo o viés da comunicação, não tendo um desenvolvimento teórico dedicado. A informação encontra-se na teoria do agir comunicativo como uma estrela na constelação de elementos evocados por Habermas para a reconstrução das condições do intento comunicativo liberto da coação dos avanços sistêmicos.

Como a informação aparece de maneira residual aos propósitos comunicativos, dedicamos esse texto a pensar seminalmente sobre o papel teórico da informação para os desígnios consensuais da comunicação, buscados por Habermas. Neste sentido, abordamos a informação sob a perspectiva do Discurso, pois é no seu advento teórico que o conteúdo informativo prévio da atividade comunicativa é colocado sob suspeita. No Discurso a informação opera na seleção de sentidos e na construção das pretensões de validade que, caso se realizem, contribuirão na formação dos consensos comunicativos sobre as coisas do mundo, das normas da sociedade e da inteligibilidade das expressões. No Discurso a questão informacional apresenta-se sem forma, como potência na instabilidade recursiva e estruturada linguisticamente do mundo da vida.

Torna-se claro que, em relação às gerações da Escola de Frankfurt de pesquisa social que lhe antecede, a teoria do agir comunicativo de Habermas encontra-se entrelaçada à guinada linguística da filosofia e traz consigo elementos reconstrutivos importantes do cognitivismo semântico e do construtivismo pragmático. O Discurso é acionado como meta-plano quase transcendental por meio do qual os sujeitos se confrontam para resolver conflitos e controvérsias sobre algo objetivo, subjetivo ou normativo no mundo da vida. A arena linguística de universalização das falas é o lugar onde se constroem acordos teóricos e práticos de convivência (e sobrevivência). No plano orquestrado pelos meta-meios da linguagem e da dignidade humana, o Discurso entre sujeitos tem função de validação pragmática de expressões, representações e normas do mundo da vida.

No campo da linguística, há distinção entre os estudos da linguística formal e da linguística discursiva. A linguística do discurso se ocupa do uso da língua em situação real de comunicação e das relações existentes entre forma e função, não se limitando ao uso da linguagem como sistema formal. Considera-se que “a língua apresenta uma estrutura formal que é perpassada por realidades subjetivas sociais e históricas que influenciam no sistema e vice-versa” (SANTOS & SANTOS, 2016, p. 40).

A partir desses pressupostos faz-se o esboço da teoria crítica discursiva da informação, que tem elementos cognitivos, construtivistas e pragmáticos. A informação emerge como representação social fundada numa construção seletiva de significado experimentada entre as dores e as delícias dos acordos intersubjetivos sobre o mundo. No Discurso a informação integra-se à comunicação como parte da interação mediada pela linguagem.

2 AGIR COMUNICATIVO, COGNIÇÃO E CONSTRUTIVISMO

A teoria do Agir comunicativo de Habermas, em sua guinada linguística, traz elementos importantes de cognitivismo e de construtivismo. A teoria é um gigantesco esforço intelectual para pensar a construção dos indivíduos, a socialização, a formação de grupos, a partir das interações mediadas pela linguagem. Primeiro, porém, é preciso que se entenda a diferença entre os conceitos de giro, guinada ou virada linguística (*linguistic turn*) e guinada ou virada pragmática. É importante

compreender que “virada” nada mais é do que uma mudança radical na pergunta filosófica sobre os elementos centrais de nossa experiência, que passa, assim, a ser articulada de outro modo.

A virada linguística constitui uma superação do método introspectivo ou especulativo típico da filosofia moderna, que era centrada na problemática da consciência, pela análise proposicional. O primeiro passo da virada linguística consiste em priorizar a lógica das proposições (uma rigorosa análise sintático-semântica), acreditando ser esse um passo prévio indispensável a qualquer estudo filosófico.

Quanto à virada pragmática, que ocorre posteriormente no interior da virada linguística, pode-se dizer que ela se dá em função de um esgotamento da mera análise proposicional da linguagem. Após a virada pragmática, pelo contrário, a verdade de um enunciado pode ser demonstrada também com base em razões que podem ser reconhecidas por uma comunidade de participantes da comunicação. O papel, que no antigo paradigma era atribuído à consciência, passa, no novo paradigma, a uma comunicação mediada por argumentos.

Habermas rompe com a ideia de que o indivíduo pode fundamentar sua ação monologicamente, partindo então para a interação e a cooperação. O agir comunicativo é a interação na qual as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado).

O agir comunicativo é a forma de interação social na qual o plano de ação de vários agentes é coordenado mediante o intercâmbio de atos comunicativos – por intermédio do uso da linguagem verbalizada ou de expressões extraverbais correspondentes – orientados à obtenção do entendimento (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 197).

No agir estratégico um sujeito interage com o outro para ensejar a continuação desejada, mas no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. (HABERMAS, 2013, p. 79).

Habermas reconhece o poder da argumentação apresentando as diferenças entre assertabilidade e verdade: as qualidades formais da argumentação entre assertabilidade e verdade. Porque “no último instante” evidências concludentes e argumentos convincentes falham e opiniões bem fundamentadas podem ser falsas, somente a qualidade do processo discursivo de certificação da verdade fundamenta a esperança racional de que melhores fundamentos e informações acessíveis estejam realmente disponíveis e, no final, também “contém”. Inconsistências percebidas, que despertam a suspeita “de que aqui não se argumenta” se manifestam primeiramente quando participantes evidentemente relevantes são deixados de fora, contribuições relevantes são reprimidas, e tomadas de posição de sim e não são manipuladas ou condicionadas através de influências de outro tipo (HABERMAS, 2002, p. 69).

Os atos de fala têm pretensões de validade e passam por um processo de validação até adquirirem validade. A validação discursiva é o processo de agir comunicativo voltado ao entendimento mútuo alcançado pela ideia habermasiana de emancipação humana e de discurso. O processo envolve o uso da linguagem, que promove avanços nas pretensões de validade quando justificadas discursivamente (GONÇALVES e LIMA, 2014).

Em "A Pedagogia do oprimido" Paulo Freire elabora uma fundamentação teórico-filosófica sobre as condições da interação pela linguagem e seu papel central para uma educação libertadora. Freire retoma a tradição do diálogo como processo dialético e problematizador, e acredita que por ele podemos olhar o mundo e a nossa existência em sociedade como processo, de algo em construção, como realidade inacabada e em constante transformação.

A interação mediada pela linguagem impulsiona o pensar crítico-problematizador em relação à condição humana no mundo. É por meio dela que podemos dizer o mundo segundo nosso modo de ver. Além disso, a interação mediada pela linguagem implica numa práxis social, que é o compromisso entre a palavra dita e nossa ação humanizadora. Abrem-se caminhos para repensar a vida em sociedade,

discutir sobre nossa cultura e nossa educação, e a possibilidade de agirmos de outro modo, que transforme o mundo que nos cerca (ZITKOSKI, 2010).

A interação mediada pela linguagem é o selo do ato cognoscitivo, em que o objeto cognoscível, mediado por sujeitos cognoscentes, se entrega a seu desvelamento crítico (FREIRE, 1981, p. 117). Na dimensão cognitiva os sentidos dos indivíduos são construções sociais. Belkin (1990, p.11) considera que a informação é entendida como conhecimento comunicado e que a mesma produz uma transformação na estrutura mental dos sujeitos. Fundamentado em uma perspectiva cognitivista, a forma como a informação é recebida pelos sujeitos é avaliada levando-se em conta os processos mentais efetuados pelos mesmos. Informação, portanto, seria aquilo que provoca uma mudança no estado mental do indivíduo.

Belkin (1990, p. 13) propõe uma abordagem cognitivista para as questões informacionais. A facilitação da comunicação entre seres humanos é o que está em questão, pois a informação é capaz de modificar estruturas, que são formas gerais de organização. É na intersubjetividade e na negociação com o outro que se estabelece a relação entre indivíduos com liberdade de ação.

O cognitivismo estuda os processos centrais do ser humano, como organização do conhecimento, processamento da informação, estilos de pensamento, além dos comportamentos em grupo e individuais. “Os conhecimentos não partem, com efeito, nem do sujeito (...) nem do objeto (...), mas das interações entre sujeito e objeto” (PIAGET, 1973, p. 39-40).

“Nós, os humanos, nos encontramos no mundo, com o mundo e com os outros, como seres concretamente situados e num processo de mútua construção”, diz Freire (FREIRE, 1987, p.39). O mundo a que Freire se refere permite o “intencionar” de nossas consciências. Podemos agir com base nos objetivos que nos propomos. Deste modo criamos novas ideias, produzimos o inédito e transformamos o entorno.

A construção do conhecimento se sustenta nas interações mediadas pela linguagem. A linguagem não é reflexo de uma ação, ela é a própria ação de um sujeito que a põe em prática. O construtivismo é uma regra que rege o Discurso, justificado pela ideia de que os indivíduos passam por etapas para construir e adquirir o conhecimento. A construção do Discurso é uma produção social, cuja comunicação permite ao sujeito fazer sentido, não só de si mesmo, mas também do mundo exterior (CAMPOS, 2015).

3 DISCURSO, ARGUMENTAÇÃO E PRAGMÁTICA

O Discurso é o modo que os sujeitos usam para resolver conflitos sobre algo que existe no mundo, trabalhando para construir acordos teóricos e práticos. O Discurso entre sujeitos tem função de validação pragmática de expressões e representações do mundo da vida. Habermas salienta a necessidade de discussão e argumentação para garantir que os participantes estejam cientes das questões e das implicações de tópicos de discussão. As diferentes necessidades, interesses e opiniões de todas as partes interessadas devem ser discutidos em um fórum público para que outros possam debater, questionar e analisar as perspectivas de cada um.

O Discurso em Habermas é um exercício de argumentação, um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis” (HABERMAS, 2003, p.111). Habermas observa que comunidade ideal de comunicação é contrafactual.

A teoria do Discurso não tem uma perspectiva de esclarecimento, no sentido dialético, mas sim de uma dinâmica interativa que remete a aprendizagem. Pode-se assim demarcar importante distinção entre diálogo e Discurso: o primeiro opera no terreno do esclarecimento e o segundo na da construção.

O uso semântico da palavra Discurso em Habermas instaura-se na língua portuguesa de modo intensivamente neológico ou ao menos inabitual no plano de sentido comumente utilizado. A “nota preliminar do tradutor” escrita por Guido de Almeida (1989) no pré-texto de "Consciência Moral e Agir comunicativo" aborda esta questão. Habermas utiliza ao menos três palavras em alemão para referir-se à questão discursiva da comunicação: Diskurs (Discurso), Rede (discurso, fala) e Diskursiv (discursivo).

Na língua portuguesa essas palavras apresentam grandes semelhanças em seus contextos de uso. Todavia, a palavra Diskurs, que grafamos até então com inicial maiúscula, é usada por Habermas como um termo técnico que anuncia um conceito. No alemão, Diskurs é uma palavra antiquada, cujos usos semântico-pragmáticos anunciados por sua história se encontram na constelação de significados que Habermas aciona, isto é, o Discurso como “uma conversa animada ou uma discussão minuciosa, ou ainda os arrazoados ou explanações que um dirige ao outro”.

Esta crítica textual é valiosa visto que Habermas insere um aspecto contido nos usos do Diskurs que não é comum entre falantes da língua portuguesa, a saber: o aspecto intersubjetivo. O aspecto semântico-pragmático de subjetividade dos discursos, da vivacidade com que sujeitos proferem suas falas, em peças oratórias, por exemplo, assim como, o aspecto lógico-conceitual vinculado aos argumentos explanatórios e aos confrontos de opiniões, encontram-se na estância significativa da palavra discurso no português.

O Discurso enquanto Diskurs, em sua dimensão intersubjetiva, carregada de polêmicas e disputas significativas, que se dá no curso de uma conversação, discussão ou disputas de pontos de vista, não tem uso habitual no português. Dito isso, para acentuar o sentido do uso que faz Habermas, e cabe grifar a palavra Discurso como espécie de comunicação destinada a fundamentar significativamente as pretensões de validade das expressões subjetivas e normativas em que se baseia o agir comunicativo orientado para o entendimento.

Diálogo e discurso, esclarece Hermann (2012), referem-se a diferentes modos de interação mediada pela linguagem que podem ser esclarecidos pelo recurso à etimologia da palavra. Diálogo provém do grego *dia-logos*, que significa por meio da conversa, ou seja, uma conversa recíproca entre duas ou mais pessoas. Diferentemente do diálogo, o Discurso provém do termo latino *discurs*, que significa correr separados, correr para cá e para lá, dispersar-se. Constitui-se numa situação de conversa em que as contribuições de um e de outro estão relacionadas e orientadas ao entendimento. Enquanto o diálogo filosófico realiza-se entre dois participantes, o Discurso busca entendimento pela discussão pública de participantes separados numa polifonia incômoda, própria das sociedades pluralistas.

O Discurso está além do encontro pessoal, não é privado, mas se dá numa esfera pública. A opção Habermas pelo Discurso deve-se ao seu ceticismo em relação a um diálogo platônico-metafísico e em seu interesse na estrutura não existencial de uma esfera pública política que ultrapassa o plano pessoal. O Discurso é uma forma especial de comunicação em que os participantes reagem diante de uma determinada perturbação (HERMANN, 2012).

No agir comunicativo os falantes são motivados pelo outro a agir racionalmente em função do efeito de comprometimento que os atos de fala provocam. Um acordo racionalmente motivado entre todos os envolvidos só é possível de ser compreendido

a partir dos estudos de Austin, que conferem à fala um sentido de ato, que não é assertórico (descrever algo), mas pragmático, ou seja, leva o outro a aceitar pressupostos pragmáticos da comunicação. As condições do Discurso e o acordo racional obtido dependem de uma situação ideal de fala, que se caracteriza pela simetria de oportunidades dos que participam do diálogo (HERMANN, 2012).

Habermas indica um princípio que permite conduzir a um consenso de motivação racional acerca de questões prático-morais controversas. Como regra de argumentação, todas as normas em vigor têm de cumprir a condição de que as consequências e efeitos secundários, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas a favor da satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceites voluntariamente por todos os indivíduos em causa (HABERMAS, 1999, p.34).

Na concepção de Habermas, falar de argumentação implica, em primeiro lugar, referir-se a atos (e não a textos ou proposições) e a atores. Cada participante pode e deve assumir por sua vez o papel do proponente (oferta enunciativa) e do oponente (aceita ou não a oferta enunciativa). As pretensões de validade do proponente eventualmente podem e devem ser resgatadas, colocando-se em questão as garantias argumentativas – as boas razões em que sustenta a oferta enunciativa inicial (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 193).

O Discurso pode ser compreendido como a reconstrução das intuições da vida cotidiana que sustentam uma avaliação imparcial dos conflitos de ação e podem ser consideradas válidas somente aquelas que possam ser aceites por todos os concernidos. A argumentação é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, com a explicitação do sentido das pretensões de validade normativas, ou seja, a validade universal do princípio de universalização ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseando-se na comprovação pragmático e transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação (HABERMAS, 2003).

Habermas (2010) explica a pretensão de validade a partir dos enunciados: a verdade é uma pretensão de validade que associamos a enunciados na medida em que os afirmamos. As afirmações pertencem à classe dos actos de fala constativos. Ao afirmar algo, faço valer a pretensão de que o enunciado que afirmei é verdadeiro. Posso fazer valer esta pretensão de forma legítima ou de forma ilegítima. As

afirmações não podem ser nem verdadeiras nem falsas, são, isso, sim, legítimas ou ilegítimas (HABERMAS, 2010, p. 183).

Pode-se elucidar o que é uma pretensão de validade com recurso ao modelo da pretensão jurídica. Uma pretensão pode ser reclamada, isto é, feita valer, pode ser contestada e defendida, rejeitada ou reconhecida. Pretensões que são reconhecidas são válidas. A circunstância de pretensões de validade realmente encontrarem reconhecimento pode ter muitos motivos (ou causas). No entanto, se e enquanto da “própria coisa” puder ser deduzido razão suficiente para o reconhecimento de uma pretensão de validade, dizemos que esta é reconhecida porque e, exclusivamente, é legítima (ou se afigura legítima aos que a reconhecem). Uma pretensão é designada por legítima se e na medida em que pode ser sustentada. “É que a validade legítima de uma pretensão garante a fiabilidade com que as expectativas resultantes de uma determinada pretensão são satisfeitas” (HABERMAS, 2010, p. 183).

Habermas faz distinção entre enunciados verdadeiros e falsos com referência à avaliação de outros – a saber, ao juízo de todos os outros com que alguma vez pudesse interagir pela linguagem. A condição para a verdade dos enunciados é a concordância de alcançar um consenso racional sobre aquilo que é dito (HABERMAS, 2010, p. 190).

Em sua guinada linguística, Habermas critica a filosofia que se concentra nas relações entre sujeito e objeto, e se desloca do paradigma da filosofia da consciência para a da filosofia da linguagem. Contudo, em “Verdade e Justificação”, Habermas critica a ideia de que a função principal da linguagem é desvendar o mundo - o poder formativo dessa função - considerando que o centro dos processos de aprendizagem é a resolução de problemas, nos quais os interlocutores podem chegar ao entendimento mútuo sobre algo:

[...] O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação que se entendem sobre algo no mundo (HABERMAS, 2004, P. 234).

O conceito discursivo de verdade deve levar em conta que a verdade de um enunciado – dada à impossibilidade do acesso direto a condições de verdade não interpretadas – não pode ser medida por “evidências peremptórias”, mas apenas por razões justificadoras. A idealização de determinadas propriedades formais e

processuais da práxis argumentativa deveria pôr em relevo um procedimento que, mediante uma consideração sensata de todas as vozes, temas e contribuições relevantes, faça justiça à transcendência da verdade em relação a seu contexto, tal como é reivindicada pelo falante para seu enunciado. Reivindica-se, assim, verdade para enunciados sobre coisas e eventos no mundo objetivo (HABERMAS, 2004, p. 46-47).

As condições da comunicação são expostas quando Habermas elabora uma pragmática universal. Quer dizer que a teoria da verdade de Habermas aponta que quando a linguagem é usada, avança-se em pretensões de validade que devem ser justificadas discursivamente. Por este motivo, a teoria discursiva da verdade é um processo discursivo de entendimento cujo objetivo é a chegada de um consenso apoiado em razões ou argumentos entre as pessoas. Diante deste processo argumentativo, prevalece o melhor argumento. O argumento da autoridade cede lugar à autoridade do argumento.

Habermas afirma que linguagens diferentes podem produzir visões de mundo diferenciadas. Ele acredita que a linguagem é constitutiva da experiência e da identidade, mas argumenta que os modos de ação constituídos por uma visão de mundo linguístico operam à luz de uma racionalidade comunicativa que impõe aos participantes uma orientação por pretensões de validade.

Na Teoria do Agir Comunicativo há tensão entre Contextualismo (baseado na categoria de mundo de vida) e Universalismo (ancorado na ideia de que uma pretensão de validade constitui pretensão universal). Em “Verdade e Justificação”, Habermas afirma que o resgate ou pretensões de validade de um ato de fala, vem sempre ligado a uma questão intersubjetiva de justificação através do Discurso.

4 DISCURSO E INFORMAÇÃO

A partir dos pressupostos da teoria do agir comunicativo, particularmente do Discurso, faz-se o esboço de uma teoria crítica da informação que tem elementos cognitivos, construtivistas e pragmáticos. A informação é construção de significado e representação, mas é também acordo intersubjetivo sobre o mundo. Assim, não existe informação fora, antes ou depois da comunicação. A informação faz parte da comunicação, da interação mediada pela linguagem.

González de Gomez afirma que a informação é aquilo que se constitui em dois pontos de difícil sutura, em que é confrontada a função integradora da linguagem: entre a representação e a abdução linguística e entre os usos sistêmicos e administrativos e os usos comunicacionais da linguagem (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 183).

A informação tem, de acordo com González de Gómez, dupla ancoragem – sócio-cognitiva e instrumental-estratégica. Por um lado, a informação estaria ancorada naquela temporalidade que atrela corpo e cultura numa configuração diferenciada da aisthesis e permite a abertura de múltiplas perspectivas sobre o mundo. Associada a algumas das plurais possibilidades heurísticas das ações – cotidianas e especializadas – a informação designa a diferença que se instala nas experiências de confronto entre nossas expectativas prévias e do que acontece em nossas relações atuais com o mundo. Por outro lado, a informação, enquanto codificada, reconstitui-se através dos meios, nas zonas de trocas e negociação entre os sistemas e o mundo da vida – mediação porém constituída numa relação histórica e não “lógica”, plausível, então, de ambivalências e de transformações (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009b, p. 117).

As informações constituem, assim, uma zona de negociação entre mundo da vida e mundo. A comunicação intersubjetiva, porém, estaria em dependência do que o mundo “decide” comunicar, seja sobre a existência dos objetos a que remetem as informações, seja acerca dos estados de coisas no mundo descritos em proposições assertóricas (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 186).

O Discurso designa a forma de comunicação na qual são tematizadas as pretensões de validade que se constituem nos processos de busca do entendimento mútuo, mas que se tornaram problemáticas e que passarão a ser examinadas à luz de processos argumentativos. No Discurso não se faria intercâmbio de informação (que remete a objetos ou estados de coisas no mundo), mas se expressam argumentos que servem para justificar ou rejeitar pretensões de validade problematizadas (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 188).

Todo uso social da linguagem inclui a matriz dialógica da relação nós-outros (ou ego-alter). Em contextos de Discurso não se impõem as relações lógicas formais entre proposições nem a estrutura hipotético-dedutiva dos discursos de verificação (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 193- 194). As pessoas em contextos culturais

diferentes para se entender-se numa conversação são obrigadas a adotar reciprocamente as perspectivas de falante e de ouvinte (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009a, p. 195).

A teoria discursiva da verdade foi proposta, a partir da virada linguística de Habermas, como uma tentativa de sair do dilema da teoria da verdade por correspondência e oferecer a tentativa de combinar a compreensão de referência transcendente em relação à linguagem com uma compreensão, imanente à linguagem, de verdade como assertividade ideal.

Neste sentido, o conceito de verdade como assertividade ideal não considera a possibilidade de falibilidade de nossas justificações. Por esse motivo, foram levantadas objeções convincentes à teoria discursiva da verdade e a ideia de que é verdadeiro aquilo que pode ser racionalmente aceito em circunstâncias ideais (LIMA e CORBO, 2013, p. 56-57).

Habermas modificou a concepção de verdade para uma concepção pragmática de verdade que preserva a justificação como processo de verificação da validade de pretensão da verdade do conteúdo proposicional de atos de fala. Fazendo a análise da função cognitiva da linguagem na dimensão de uma prática discursiva e de referência e verdade dos enunciados, Habermas desenvolve uma concepção pragmática de cognição – a função cognitiva da linguagem é amarrada aos contextos de experiência, ação e justificação discursiva. O resultado é o pressuposto de que a função representacional e comunicativa da linguagem se pressupõe uma à outra, ou seja, são equiprimordiais.

Habermas quer um realismo que pressupõe objetos que têm existência extralinguística, mas as pretensões de verdade em atos de fala que descrevem esse mundo somente podem ser desafiadas dentro da linguagem.

A questão da verdade em documentos é desafiadora, pois é necessário avaliar qual a relação entre o acesso às informações por meio dos atos de fala do testemunho e dos documentos que se originariam na esfera da ação comunicativa, dos argumentos do discurso e da aprendizagem. Neste sentido, o conceito de verdade em Habermas é quem contribui para a reflexão entre informação, documento e verdade.

Corbo e Lima (2013, p. 63) consideram que a “reformulação do conceito de verdade abre uma nova possibilidade para a abordagem da informação no contexto

das práticas de atores sociais, pois a informação se evidencia como uma ligação entre o mundo objetivo e o discurso”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria crítica construída por Habermas em sua primeira fase, inspirada no pensamento de Hegel, concebe a construção da sociedade a partir das dialéticas de construção do ser por linguagem, interação e trabalho.

A partir da guinada linguística, Habermas faz o deslocamento da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. As interações mediadas pela linguagem sobrepõem como andaimes a partir dos quais se ergue o tecido social.

A maioria dos autores atribui dupla função à linguagem: representar e interpretar as coisas e acontecimentos (significante e significado, forma e conteúdo). Habermas afirma que a linguagem tem uma terceira função: é também constitutiva da sociedade. É com e na linguagem que se constrói a sociedade.

Assim se estabelece uma relação entre o uso da linguagem e a formação da personalidade, dos grupos sociais e da sociedade. Na teoria do agir comunicativo há um elemento importante que é a relação co-originária entre subjetividade e intersubjetividade. Eu sou porque nós somos.

A subjetividade não existe fora da comunicação entre os sujeitos. Não existe distinção na formação da subjetividade e da intersubjetividade. A forma como cada pessoa transforma as coisas que são vistas em informação acontece dentro da dinâmica interativa que é estabelecida entre sujeitos. A informação é atribuição de significado.

Entende-se que é na dinâmica comunicacional que se constitui a informação. A informação só existe no contexto da comunicação. Habermas acredita que, quando os indivíduos expressam seus pontos de vista, pode ou não haver conflitos.

O Discurso só é necessário quando os indivíduos entram em conflito teórico e prático sobre algo no mundo. Quando existe o conflito, cria-se a demanda por continuar a interação mediada por um tipo específico de agir comunicativo: o Discurso, em que os sujeitos se empenham a reconstruir o entendimento racional através da discussão. O Discurso é o modo de resgatar o entendimento que se perdeu a partir da continuidade de uso da linguagem.

Os argumentos são proferidos no sentido de reconstruir o entendimento racional entre sujeitos. A teoria de Habermas facilita entender a simultaneidade da formação da subjetividade e intersubjetividade. A partir do entendimento constrói-se interpretação e representação das coisas.

Um outro ponto importante para o desenvolvimento de uma teoria crítica discursiva da informação é analisar as consequências da guinada pragmática de Habermas. Nela o autor tenta responder às críticas a sua teoria de entendimento no que se refere a correspondência entre os acordos teóricos e práticos com o mundo da vida.

Não basta que os sujeitos se entendam. É necessário que o entendimento tenha por base o mundo objetivo. Sinceridade e correção são necessárias, mas não são suficientes para demarcar a veracidade de uma fala. É necessário também a correspondência com coisas e acontecimentos.

Isto é especialmente importante para a discussão na Filosofia da Informação da relação entre informação e documento. O entendimento entre os sujeitos se faz pelo Discurso, mas não pode dar as costas para o mundo.

Conclui-se, assim, que a informação não é mero processamento individual, mas a construção intersubjetiva sobre algo no mundo da vida dentro do processo de comunicação.

REFERÊNCIAS

BELKIN, Nicholas J. The cognitive viewpoint in information science. **Journal of Information Science**, v. 16, p. 11-15, 1990.

CAMPOS, Milton N. Integrando Habermas, Piaget e Grize: contribuições para uma Teoria Construtivista-Crítica da Comunicação. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, v. 21, n. 3, p. 966-996, 3 fev. 2015.

CORBO, Dayo; LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro. Comissão da verdade: os documentos e a validade do discurso. **Inf. Prof.**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 45 – 65, 2013.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONÇALVES, Marcio; LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. Validação discursiva da informação. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v. 17, n. 3, p. 901-925, set./dez. 2014.

GONÇALVES, M.; LIMA, C. R. M. Pretensões de validade da informação diante da autoridade do argumento na Wikipédia. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 15. 2014, Belo Horizonte-MG. **Anais...** Belo Horizonte: ANCIB, 2014. p. 2616-2628.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. A informação no pensamento contemporâneo: aproximações à teoria do agir comunicativo de Habermas. *In*: BRAGA, Gilda Maria; PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro (org.) **Desafios do impresso ao digital**: questões contemporâneas de informação e conhecimento. Brasília: IBICT: Unesco, 2009.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Habermas, informação e argumentação. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. R. M.; DUTRA, D. V. **O pensamento vivo de Habermas**: uma visão interdisciplinar. Florianópolis: NEFIPO, 2009. p. 115-138.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução Gilda L. Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 221 p.

HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Fundamentação linguística da sociologia**: obras escolhidas de Jürgen Habermas. Lisboa: Edições 70, 2010.

HERMANN, Nadja. **Conferência sobre Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro. 2012. Aula ministrada em 25 abril e 9 mai. 2012. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Apostila.

LEYDESDORFF, L. Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication. **Systems Research and Behavioral Science**, 17, 273-288. 2000.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de; CORBO, D. Comissão da verdade: os documentos e a validade do discurso. **Informação@Profissões**, v. 2, p. 45-65, 2013.

PIAGET, Jean. **Biologia e conhecimento**: ensaio sobre as relações orgânicas e os processos cognitivos. Petrópolis: Vozes, 1973.

SANTOS, Fabiana, S; SANTOS, Thais S. Linguística formal e linguística do discurso: continuidades e rupturas teóricas. **Linguística Rio**, v. 2, n. 2, abr. 2016.

ZITKOSKI, Jaime José. Dicionário Paulo Freire. *In*: STRECK, Danilo *et al.* (org.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

Resumo: O texto apresenta duas contribuições filosóficas de Apel: uma referente ao tratamento dos argumentos transcendentais e outra referente à fundamentação da ética discursiva. Para ambos os casos, pontua algumas diferenças em relação ao tratamento que Habermas dispensa aos mesmos temas. Por fim, aponta para um insuficiente tratamento da questão do direito subjetivo de ação por parte de Apel.

Palavras-chave: Apel. Habermas. Direito. Democracia. Transcendental.

1 A VIRADA LINGUÍSTICA

Em 1965 Rorty publicou um livro sobre a virada linguística. Sabidamente, 25 anos depois ele revisou profundamente, senão abandonou, aquela visão primeva da filosofia da linguagem que ele sustentara em 1965, já que a qualifica, sob o olhar de 1990, como *quaint* (RORTY, 1992, 371). O slogan da chamada filosofia analítica da linguagem ou da virada linguística era: *problemas de filosofia são problemas de linguagem*. A virada linguística teria, ao final, feito uma contribuição importante para a filosofia, no sentido de mudar a perspectiva da *experiência*, como sendo o meio da representação, para a *linguagem*, como sendo tal meio (RORTY, 1992, 373). A vantagem dessa mudança seria que o termo *sentença* ou proposição, que os filósofos da linguagem passaram a usar, não conteria uma ambiguidade que palavras como *experiência* e *ideia* portariam, já que poderiam significar tanto *impressão dos sentidos*, quanto *crença*.

De todo modo, a filosofia analítica da linguagem carregaria consigo, para o olhar de Rorty de 1990, dois problemas. O primeiro é que não haveria algo tão definido como a *filosofia*. O segundo é que não haveria algo como a *linguagem*, assim como aparece na expressão *problemas de linguagem* (RORTY, 1992, 371). *Linguagem* e *filosofia* não nomeariam algo unificado, contínuo, estruturado, mas seriam atividades humanas vagas e amorfas (RORTY, 1992, 374). Justo isso seria um impedimento para a possibilidade de se desenhar um método para a filosofia, amiúde, pretendido pela perspectiva analítica da linguagem, já que nem mesmo haveria uma natureza

¹ É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Publicou os livros "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" e "Manual de Filosofia do Direito".

própria dos problemas filosóficos (RORTY, 1992, 374). Dito claramente, haveria muitas maneiras de fazer filosofia, como haveria diversas filosofias feitas de diversas maneiras. Um programa de pesquisa filosófica poderia, sim, terminar, como ocorreu com o tomismo e, talvez, estivesse a ocorrer o mesmo com a imagem representacionista cartesiana do conhecimento, como, aliás, denunciado pela própria filosofia analítica da linguagem (RORTY, 1992, 374), o que, por certo, mostra a dificuldade de se identificar a natureza da atividade filosófica, bem como lhe atribuir um método próprio.

Para se ter uma ideia do cenário da época, basta lembrar que 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, implicou uma crítica radical, não só da metafísica, mas também da ética, da estética, da filosofia política, bem como de outras áreas da Filosofia.

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 contedísticas, trata de *fatos*; por isso é impossível haver fundamentação *científica* de uma *ética normativa* (APEL, 2000, 427).

Seja como for, na introdução de 1965, Rorty fizera uma espécie de prospecto para a filosofia da linguagem, de acordo com o qual, depois da dissolução dos problemas tradicionais, o que era o intentado pelo programa da filosofia analítica da linguagem, seis possibilidades abrir-se-iam (RORTY, 1992, 34). Importa aqui destacar a sexta possibilidade. Esta possibilidade avança no sentido de transcender a perspectiva da dissolução de problemas pela análise da linguagem, em direção a uma atividade de descoberta de "condições necessárias para a possibilidade da própria linguagem (em um estilo análogo ao modo pelo qual Kant buscou descobrir condições necessárias para a possibilidade da experiência)" (RORTY, 1992, 35). Strawson é nomeado por Rorty como representante de um tal viés. Ora, é bem conhecida a influência de Strawson sobre Apel e Habermas. Nesse particular, soa quase como se

Rorty estivesse prefaciando obras de Apel e de Habermas, já que, como bem pontua Bernstein (2010), Habermas teria um pragmatismo kantiano. Sem embargo, um dos títeres desse pragmatismo da linguagem de viés kantiano viria a ser justamente Apel (REPA, 2016).²

O presente estudo se dedica a destacar as tensões desse percurso do qual participam Apel e Habermas. O artigo defende, portanto, que ambos os autores são partícipes de um mesmo projeto de filosofia de linguagem, o qual ensaia vestir a filosofia analítica da linguagem em trajes kantianos, tendo em vista uma argumentação de viés transcendental, como sugerido por Rorty. Pretende, sobretudo, apontar para uma tensão entre os dois pensadores, a qual diz menos respeito a diferenças substantivas de pensamento e mais respeito a disputas de família, no sentido de quem realizaria na melhor luz um projeto comum (HABERMAS, 2007, p. 91, 114). Vale registrar que muitas teses fundamentais de Habermas já estão presentes nas *Christian Gauss Lectures*³ (1971), e em *Teorias da verdade* (1972), sendo que o livro de Apel, *Transformação da filosofia*, foi publicado em 1973.

Em março de 1999, Apel pronuncia as *Mercier Lectures*, em Louvain-la-Neuve. As oito lições foram publicadas em 2001 sob o título *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today* e depois em alemão como um capítulo de *Transzendente Reflexion und Geschichte* (2017). Toma-se, como hipótese, considerar essas lições como um apanhado geral e, principalmente, uma sistematização que Apel fez de sua própria proposta filosófica com um todo.⁴ Por isso, pretende-se tomá-lo como fio condutor e como base da presente exposição.

2 O PRINCÍPIO DO DISCURSO

A *Teoria da ação comunicativa* (1981), marca, de forma sistemática, a incorporação da filosofia da linguagem pela teoria crítica reconstruída por Habermas, que havia sido preparada por *Trabalho e interação* (1967), *Christian Gauss Lectures*

² A questão da fundamentação foi tema da recepção de Apel e Habermas no Brasil. Pode-se juntar ao texto de Repa: (CIRNE LIMA, 1991; DE OLIVEIRA, 1993; HERRERO, 1997; HERRERO, 1991).

³ "Actually, my research program has remained the same since about 1970, since the reflections on formal pragmatics and the discourse theory of truth first presented in the Christian Gauss Lectures." (HABERMAS, 2001, 149]. Nesse sentido, ver: (VOLPATO DUTRA, 2012, 219-239).

⁴ Algo semelhante foi feito por Dworkin em seu livro *Justice for Hedgehog*.

(1971) - ministradas em Princeton -, *Teorias da verdade* (1972), *Transformação da Filosofia* - de Apel (1972-3) -, e *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.

Ainda que todo espectro das pretensões de validade esteja sob o escopo do princípio do discurso, o referido princípio parece um princípio vocacionado para a ética. Nesse diapasão, Apel, quando pôs o foco na ética, começa por apresentar uma hipótese sobre a gênese histórica da mesma. Nesse particular, ela é pensada como uma resposta a um problema que teria resultado do processo evolutivo, precisamente quando surgiu o animal humano. A evolução, que gerou a humanidade, despotencializou o papel dos instintos como mecanismo bem-sucedido de sobrevivência de todos os animais, o qual, com a hominização, teria sido compensado pelas determinações da razão. Nesse cenário, ele acata a teoria de Arnold Gehlen segundo a qual as instituições cumpririam ou substituiriam a função dos instintos, na medida em que aliviaram exigências teóricas e práticas que cada um teria que tomar, em função do eclipse dos instintos (APEL, 2001, 5-6). Ele atribui à ética, nesse processo evolutivo, justamente, uma função metainstitucional, no sentido da crítica dos fundamentos das instituições (APEL, 2001, 6-7), o que já implicaria atividade discursiva, comunicativa. A problemática avança, então, pelas instituições, pela guerra nuclear, mas, para ele, especialmente avança na consideração da intervenção que os humanos passam a fazer no meio ambiente (APEL, 2001, 11), o que acabou por tomar dimensões planetárias. Essa reconstrução quer mostrar um desafio que ele caracteriza como *externo à ética*, no sentido de que seria uma demanda advinda de fora do próprio campo da ética, a demandar uma resposta que ele nomina como ética da responsabilidade (APEL, 2001, 12).

A esse desafio externo, ele ajunta um *desafio interno*, o qual demanda que sejam construídos padrões éticos, como a regra de ouro (APEL, 2001, 13). Nesse sentido, a racionalidade estratégica dos imperativos hipotéticos não se perguntaria pelos fins (APEL, 2001, 15). Ora, a comunicação parece precisamente poder comportar a função primordial de encontrar quais fins deveriam ser buscados, na medida que seriam tais fins que estariam em acordo com o interesse de todos (APEL, 2001, 16). Nessa perspectiva, ele reclama do relativismo dos comunitaristas (APEL,

2001, 68), de Rorty (RORTY, 1991) e mesmo de Rawls (APEL, 2001, 21), por não ofertarem, sob o ponto de vista interno, uma fundamentação universal da ética, o que teria como consequência uma falha dessas formulações éticas em sua capacidade de resolução dos desafios externos à ética. Mesmo Kant teria falhado nesse quesito, inclusive porque a fundamentação por ele proposta ficaria a meio-caminho, pelo apelo a um fato da razão (APEL, 2001, 24).⁵

Portanto, a fundamentação seria um desafio interno à ética, já, a questão da guerra nuclear, a situação da ecologia no mundo de hoje e a justiça social seriam desafios externos (APEL, 2001, 29). Os desafios externos mostrariam as insuficiências das respostas dadas internamente e clamariam por uma nova fundamentação (APEL, 2001, 27). O seu diagnóstico da situação filosófica da Europa em meados do século XX é que esta tenderia a ver a moralidade como uma questão privada irracional, como seria já o caso da religião (APEL, 2001, 31). Porém, o desenvolvimento científico e tecnológico levantara problemas globais, a exigir uma ética da responsabilidade global. Logo, nem a ética existencialista, para ele irracional, nem a racionalidade científica livre de valores poderiam ofertar uma resposta a essa problemática externa à própria ética (APEL, 2001, 32). Do lado marxista, a resposta não teria sido melhor. De tal forma que, no ocidente, o resultado teria sido a paralisia da racionalidade ética pelo absolutismo da racionalidade científica livre de valores, já, no leste europeu, a ética teria sido substituída por uma corrupção da ciência e da própria ética, no sentido de pensar esta última como uma ciência incluída no materialismo dialético da evolução da história, em vez de pensá-la discursivamente (APEL, 2001, 35). Devido à sobrecarga teórica do modelo marxista, ele concebe a alternativa liberal do ocidente "como a única base disponível para uma ordem *política* e *econômica* global, que inclui implicitamente a *moral* e o *direito*" (APEL, 2001, 35).

Concernente ao ponto do desafio interno à ética, aquele da fundamentação, ele anota que muito embora a dedução lógica tenha marca importante, ela conduziria ao *trilema de Münchhausen* (APEL, 2001, 39-40). Particularmente, em relação à ética, ter-se-ia que, ou derivá-la de evidências empíricas, o que conduziria a uma falácia naturalista, ou derivá-la de normas já consideradas válidas. Isso é o que pavimentaria o caminho em direção à racionalidade instrumental ou estratégica, cujos fins seriam já sempre já dados, o que tornaria, outrossim, impossível uma fundamentação racional

⁵ Sobre essa temática ver: (VOLPATO DUTRA, 2002; ROHDEN, 2002).

da ética (APEL, 2001, 40). Nesse sentido, como bem pontua Hobbes, a razão nada mais seria do que cálculo (HOBBS, 1979, cap. V).

Em contraponto a essa reconstrução, ele parte da constatação de que todo pensamento, argumentação, ocorre pela linguagem. Com isso, abre-se a possibilidade de uma reflexão transcendental das condições de possibilidade da comunicação que ocorre pela linguagem. O seu ponto específico será que o "*pensamento tem o caráter de uma argumentação pela linguagem e que a racionalidade comunicativa da argumentação pressupõe normas morais*" (APEL, 2001, 41).

Bem entendido, trata-se de uma pragmática transcendental da linguagem como transformação da filosofia transcendental kantiana (APEL, 2001, 41-2).

3 ARGUMENTOS TRANSCENDENTAIS

A *Teoria da ação comunicativa (1981)* foi o gatilho que levou Apel a remarcar as diferenças de sua posição com relação àquela de Habermas, concernente à fundamentação. Sabidamente, a pragmática universal e a pragmática transcendental resumem a posição de Habermas e a de Apel, respectivamente. O segundo concorda com Habermas no projeto, mas discorda na estratégia (APEL, 1989, 15). Habermas, por sua vez, diz que ele e Apel colocam os acentos em lugares distintos (HABERMAS, 1984, 7). Não obstante, intenta-se apontar, por um lado, para um aspecto no qual considera-se que Apel não interpreta corretamente a posição de Habermas, a saber, que o mundo vivido seria o fundamento último da teoria crítica e da ética, justamente uma leitura que Apel fez induzido pela *Teoria da ação comunicativa*, e, por outro lado, intenta-se apontar para uma divergência entre ambos no que diz respeito ao estatuto dos argumentos transcendentais de fundamentação.

No referido texto, Apel começa por constatar a sua concordância em relação a Habermas, no que concerne ao apelo ao conceito de mundo vivido como "*pré-estrutura* da faticidade do ser-no-mundo que compreende, estrutura anterior a todo entendimento mútuo" (APEL, 1989, 16). Dessa forma, Habermas, por um lado, quereria salvaguardar a universalidade das pretensões de validade e do princípio do discurso. É isso que se quer traduzir com a expressão *quase-transcendental*, uma versão débil do argumento pragmático-transcendental. Mas, por outro lado, rejeita

como impossível e inútil uma fundamentação última, "válida a priori, da pretensão filosófica à validade dos enunciados necessários da discussão argumentativa" (APEL, 1989, 19). Nesse sentido, Habermas teria "contestado os enunciados da *pragmática universal* e utilizado, sem limite algum, o princípio do falibilismo para os enunciados (válido somente faturalmente, no sentido (para Habermas) *de sem alternativa possível*) da pragmática filosófica universal" (APEL, 1989, 19). A partir dessas considerações, Apel reconstrói, como ele mesmo intitula, a estratégia de Habermas de "fundamentação antifundamentalista" da teoria crítica, por meio de duas figuras argumentativas que poderiam ser assim resumidas:

1. Habermas aceita como necessários os pressupostos do entendimento, da comunicação, como as quatro pretensões de validade e o princípio do discurso, o que demandaria, para Apel uma argumentação transcendental de fundamentação última (APEL, 1989, 23-4);
2. Considerando que Habermas recusa o estatuto de uma fundamentação última à argumentação transcendental, o seu recurso de fundamentação seria aquele do mundo vivido (APEL, 1989, 25-8).

Em poucas palavras, no plano pragmático-transcendental, Habermas encontraria os elementos que a pragmática universal reconstruía e que seriam intransponíveis. Sem embargo, por medo de perder o contato com a prática do mundo vivido, enquanto base material da filosofia, Habermas concederia ao fundamento comunicativo do mundo vivido não só a *constituição de sentido intencional* (gênese), mas também a *justificação da validade* (da ética, por exemplo) (APEL, 1989, 52).

Apel tentará demonstrar que:

1. A primeira figura argumentativa, sem a fundamentação última, *não seria suficiente* para fundamentar normativamente a teoria crítica;
2. Sob o ponto de vista da *coerência* do próprio projeto de Habermas, a fundamentação última do princípio do discurso seria mais apropriada ao projeto de fundamentação da teoria crítica do que o presumido apelo ao mundo vivido (APEL, 1989, 28-9).

Em síntese, o argumento de Apel poderia ser assim enunciado: Habermas, ao recusar uma fundamentação última para os enunciados da pragmática universal, substitui essa fundamentação última pelo recurso ao mundo vivido. Sem embargo, essa posição não é suficiente para cumprir a própria intenção de fundamentar a teoria

crítica e a ética, por isso, sua posição é *incoerente*. Habermas deveria ter recorrido a uma fundamentação última.

Se por um lado Habermas discorda de Apel com relação à fundamentação última, por outro lado, não faz uma mera fenomenologia do mundo vivido como parece também sugerir Ferry (1996), já que, na interpretação deste, haveria uma diferença entre reconstruir e fundamentar:

Habermas entende reconhecer um primado ontológico ao *Lebenswelt*, ao 'mundo vivido' e, portanto, dá a preferência a uma reconstrução pragmático-fenomenológica sobre uma fundamentação pragmático-transcendental (...) [Assim,] Apel viu justamente: Habermas atém-se, firmemente, ao solo da experiência vivida para reconstruir a racionalidade da prática (FERRY, 1996, 164).⁶

Ora, a primeira consideração a ser feita refere-se à autorreferencialidade. É exatamente esta autorreferencialidade presente em certos atos comunicativos que permite o funcionamento da contradição performativa. A segunda consideração é que o método reconstrutivo ou descritivo (por exemplo em Strawson) não implica na contingência de um núcleo conceitual mínimo, mas apenas na contingência da formulação desse núcleo convencional, a partir das várias linguagens filosóficas. Não obstante, em todas as reconstruções permanece o elemento de autorreferencialidade dessas proposições, o que permite, ao menos, refutar a posição que afirma a contingência desse núcleo racional. Como bem atesta Kant,

Mas nada pior poderia suceder a estes esforços do que se alguém fizesse a descoberta inopinada de que não há nem pode haver em parte alguma um conhecimento *a priori*. Este perigo, todavia, inexistente. Seria como se alguém quisesse provar pela razão que não há razão alguma (KANT, 2003, 43, A 23).

Nesse particular é que se torna relevante a relação da pragmática transcendental com a reformulação strawsoniana de Kant. De acordo com Habermas,

A filosofia distingue-se, no mais, pela auto-referencialidade de *alguns* de seus argumentos. Somente a auto-referencialidade da análise, certamente central, das pressuposições universais da argumentação, que nós não podemos empreender a não ser enquanto sujeitos argumentantes, não assegura à filosofia essa autarquia e essa infalibilidade que Apel liga à idéia de fundamentação última. Essa segunda reserva refere-se ao estatuto e ao sentido dos argumentos transcendentais, dos quais eu não posso tratar aqui

⁶ Repa também segue o viés que destaca as consequências da união entre método reconstrutivo e argumentação transcendental, embora em um sentido diverso daquele de Ferry (REPA, 2016, 754).

em detalhes. Eu não quero senão chamar à memória o fato que, até o presente, falta o equivalente para alguma coisa como a dedução transcendental das categorias do entendimento de Kant – e essa alguma coisa também não está em vista. Mas, sem um tal equivalente, nós somos reenviados a argumentos transcendentais fracos, no sentido de Strawson (HABERMAS, 1991, 194).

Desse modo, Strawson conceberia a filosofia primeira como uma tarefa descritiva do que se poderia caracterizar como transcendental.⁷ Tratar-se-ia de tentar encontrar um núcleo do pensamento humano que seria ahistórico: "For there is a massive central core of human thinking which has no history [...] there are categories and concepts which, in their most fundamental character, change not at all" (STRAWSON, 2003, 10). O que está em questão, portanto, é o nosso esquema conceitual de ver o mundo, sendo que uma das condições desse esquema, segundo Strawson, seria, por exemplo, a identidade dos particulares.

Strawson não concebe uma prova dedutiva para suas descrições, mas uma prova refutativa, ou seja, as dúvidas do ceticismo não se constituiriam em verdadeiras dúvidas porque seriam dúvidas que equivaleriam a uma rejeição de todo o sistema conceitual no interior do qual somente tais dúvidas fariam sentido: "Thus his doubts are unreal, not simply because they are logically irresolvable doubts, but because they amount to the rejection of the whole conceptual scheme within which alone such doubts make sense" (STRAWSON, 2003, 35). Então, o ceticismo seria uma empresa autocontraditória que visaria a oferecer um sistema alternativo, contudo, não podendo fazer isso sem já usar o que seria contestado. No caso específico de Strawson, pode-se dizer que o cético, ao tentar construir um outro esquema conceitual, não pode deixar de incluir, nesse sistema, particulares idênticos. Ou melhor, sua dúvida só faria sentido sob o pressuposto da identidade do significado, do qual ele não pode se desfazer. Nesse diapasão, o argumento de Strawson explora "o caráter auto-refutativo da negação das proposições transcendentais" (GRAM, 1973, 263).

Haveria, para resumir, uma distinção entre demonstrar um princípio e provar a sua verdade pela destruição das provas contra ele (RÉGIS, 1935, 217). A fundamentação não teria um caráter último porque ela não seria logicamente estabelecida, isto é, demonstrada:

Em termos aristotélicos e, além disso, em toda boa doutrina aristotélica, Habermas não admite que a refutação possa jamais constituir uma

⁷ "Typically, a transcendental argument, as now construed, claims that one type of exercise of conceptual capacity is a necessary condition of another" (STRAWSON, 1983, 22).

demonstração. É, então, a cada vez que alguém recusa a admitir os *a priori* éticos, com cada sofista, que é necessário se aplicar em demonstrar que, pelo seu ato mesmo, ele se contradiz e trai a intenção de seu discurso que é de convencer e chegar a um acordo intersubjetivo (CASSIN, 1988, 152).

O que está em questão, com relação a esse particular, é o próprio método reconstrutivo utilizado por Habermas,⁸ já que as reconstruções

Referem-se a um saber pré-teórico de tipo universal, a uma *capacidade universal* (...) Quando o saber pré-teórico que há de se reconstruir representa uma capacidade universal, quer dizer, uma competência (ou subcompetência) cognoscitiva, linguística ou interativa, o que começa sendo uma explicação de significados tem como meta a reconstrução de competências da espécie (HABERMAS, 1984, 370).

As reconstruções têm, portanto, uma pretensão especialíssima de descrever e tornar explícitas estruturas profundas de competência.

Embora não ceda ao ceticismo no que concerne às determinações fundamentais da racionalidade comunicativa, Habermas tem consciência de que o argumento de defesa contra o cético é um argumento indireto, é um modo de prova não dedutiva. O argumento leva o cético a ver o absurdo da negação das condições da comunicação. Por isso, a explicitação dessas condições do entendimento restaria hipotética. Ainda assim, seria um argumento suficiente para desafiar objeções recentes como a de Steinhoff (2009).

Ademais, não se deve entender *hipótese* no sentido de que possa ser confirmada empiricamente, como parece sugerir Apel (1989, 28-9). Habermas, nesse sentido, em acordo com Strawson, só nega "validade a priori" à *explicitação dos enunciados* da pragmática e, nesse sentido preciso, ele é um falibilista que propõe uma divisão do trabalho entre filosofia e ciências reconstrutivas. Não obstante, no tratamento da questão do transcendental, Habermas se alinha à perspectiva de Strawson:

For though the central subject matter of descriptive metaphysics does not change, the critical and analytical idiom of philosophy changes constantly. Permanent relationships are described in an impermanent idiom, which reflects both the age's climate of thought and the individual philosopher's personal style of thinking (STRAWSON, 2003, 10).

⁸ "A reconstrução racional, ao contrário, abrange sistemas anônimos de regras que podem ser seguidos por quaisquer sujeitos, uma vez que adquiriram as correspondentes competências sobre regras" (HABERMAS, 2013, p. 56). Ver a esse respeito: (REPA, 2018).

Nesse sentido preciso, cabe observar que Apel, às vezes, parece concordar com Habermas. Por exemplo, quando ele afirma: "estes enunciados (da pragmática) podem, no melhor dos casos, serem corrigidos enquanto que eles são uma explicitação do sentido que pressupõe sua própria verdade. Mas são infalíveis na medida em que enunciam as pressuposições necessárias do princípio falibilista" (APEL, 1989, 20, n. 7). Logo, tais pressupostos poderiam ser explicitados de forma defeituosa e incompleta (APEL, 1989, 38, 64).⁹ Apel aceita que as condições da argumentação sejam revisáveis, mas não que elas tenham o estatuto de hipóteses empíricas (APEL, 1990, 37). Também Habermas não defende que elas sejam hipóteses empíricas, apenas que possam ser confirmadas, de forma indireta, pela coerência com os resultados de pesquisas empíricas. É o caso das pesquisas de Kohlberg no âmbito da ética. Para Habermas, os pressupostos da pragmática, enquanto pressupostos, são universais, infalíveis em cada caso, intranscendíveis em cada caso, mas os enunciados filosóficos que explicitam essa intuição são falíveis.

O que se pode afirmar é que, como o argumento da autocontradição performativa presume uma ação comunicativa concreta, então, em cada caso ela refuta o cético e, assim, em todos os casos, universalmente, mas não que daí resulte um transcendental no sentido da dedução proposta por Kant. Nesse sentido, ela não é última, mas é em cada caso. Ou seja, esse transcendental presume sempre uma condição para ser verdadeiro. Esse é exatamente o elemento pragmático. Então, a fundamentação não é última porque não se trata de verdades em si, mas de verdades como condição de possibilidade de alguma coisa, a saber, da ação comunicativa. Em momentos-chave de sua argumentação, Habermas transcende os limites do mundo vivido, rumo a uma fundamentação de caráter mais duro. É o que se percebe em seu ensaio de fundamentação da ética. Por isso, é plausível a tese de que Habermas fundamenta a ética nesses pressupostos incontornáveis da ação comunicativa e não no conceito de mundo vivido: "a ética discursiva refere-se àqueles pressupostos da comunicação que cada um de nós, intuitivamente, tem que fazer, sempre que quer participar seriamente de uma argumentação" (HABERMAS, 1984, 527). Como

⁹ A esse propósito, comenta Ferry (1996), Apel aceita revisar as formulações filosóficas, assumindo, assim, um certo falibilismo. Porém, um tal falibilismo não atingiria a verdade [*Wahrheit*], mas só a boa formulação/compreensão [*Wohlgeformtheit, Verständlichkeit*]. Por isso, a aderência de Apel ao falibilismo, assim entendido, seria meramente retórica (FERRY, 1996, 173-4).

exposto, o princípio da ética discursiva é decorrência e é fundamentado nesses princípios, infalíveis em cada caso, da ação comunicativa. Habermas não apela ao mundo vivido para fundamentar a ética, e quando fá-lo é para dar um estatuto mais forte do que uma argumentação transcendental, já que a negação total do mundo vivido é inquinada de doença mental grave (CASSIN, 1988).

Aliás, é bom esclarecer que quando Habermas afirma "as intuições *morais* do cotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo" (HABERMAS, 1989, 121), ele não está sugerindo um retorno a um estágio convencional da moral, mas, em analogia com Kant, que afirma que "no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar, em verdade, não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém, sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos" (KANT, 2009, 403), ele está sugerindo que também o PU já é operante nas estruturas comunicativas do mundo vivido.

4 A ÉTICA DISCURSIVA: FUNDAMENTAÇÃO E APLICAÇÃO

Segundo Apel, em relação à fundamentação da ética, ter-se-ia que pressupor junto aos atos de pensar também um princípio para a moral. Kant teria concebido algo assim quando buscou fundamentar o imperativo categórico em uma autoconsistência da razão [*Selbsteinstimmigkeit der Vernunft*], um fato da razão (APEL, 2001, 45). No caso de Apel, junto com a fundamentação transcendental do princípio do discurso, sempre é pressuposta a existência e a cooperação de participantes do discurso (APEL, 2001, 46). Como visto, a existência da linguagem não pode ser negada sem autocontradição performativa, bem como não pode ser negada a existência de uma comunidade de comunicação. Se tudo isso é procedente, então, a cooperação já estaria em operação no uso da linguagem, o que pressuporia também a performance de certas normas éticas fundamentais. Portanto, o princípio da ética da busca do consenso não pode ser negado sem autocontradição performativa. Tal princípio prescreve o procedimento de buscar consenso por meio de discursos práticos das pessoas afetadas ou por meio dos seus advogados (APEL, 2001, 47), caso em que todos têm igual direito de argumentar, bem como responsabilidade de argumentar. Ambos os pontos são cooriginais e constituem uma solidariedade primordial (APEL,

2001, 48), o que aponta para o pressuposto de uma comunidade ideal de comunicação, cuja negação implica autocontradição performativa (APEL, 2001, 49). Todo discurso argumentativo pressupõe algo como uma ética discursiva no sentido do igual direito de argumentar (APEL, 2001, 58). Nesse sentido, a ética filosófica teria por tarefa ofertar a fundamentação do procedimento, o que não significa que a filosofia detenha uma posição privilegiada de julgamento em relação a questões morais concretas (APEL, 2001, 62). Tal procedimento inclui regras como não ser morto, não ser enganado, bem como os direitos humanos (APEL, 2001, 63).

O problema básico da aplicação da ética discursiva Apel o entende em conexão com a falta de reciprocidade na cooperação (APEL, 2001, 83). Apel alega ser ele diferente do modo como Habermas e Günther o compreendem, pois estes pareceriam preocupados com uma espécie de 'escolha' de quais normas fundamentadas universalmente se adequaria melhor a um caso concreto, o que seria no máximo um experimento mental de aplicação, ao passo que ele estaria preocupado com a falta de reciprocidade em discursos reais de aplicação. Falta de reciprocidade significa falta de cooperação no discurso, inclusive pelo uso da ação estratégica (APEL, 2001, 94-5). Por isso, precisaria um princípio de suplementação capaz de fazer as vezes do procedimento ideal que não ocorreria ou ocorreria de forma incompleta. A questão diria respeito ao que fazer em casos nos quais não haveria reciprocidade de responsabilidade comunicativa. Em tais casos, duas possibilidades abrir-se-iam: agir moralmente de acordo com a ética discursiva, como se houvesse tais condições idealizadas, a despeito da sua não efetividade na realidade, ou simplesmente abandonar o agir moral discursivo e passar a agir estrategicamente de acordo com a *Realpolitik* (APEL, 2001, 86).

Dito claramente, o mau curso do mundo em descompasso com a racionalidade comunicativa demandaria uma terceira alternativa, a qual não poderia se deter em uma reclamação de falta de motivação moral, como ele sugere ser a posição de Habermas (APEL, 2001, 87), mas teria que fazer uso da coerção, especificamente, o uso da coerção do direito. Contudo, um tal uso da coerção teria que ser justificado moralmente. Por certo, de acordo com Apel, não há autoridade no próprio princípio do discurso, já que este é um discurso livre de autoridade [*'herrschaftsfreier Diskurs'*], portanto, a autoridade do direito, e com ela a coerção, só poderia ser justificada eticamente. O direito positivo, coercitivo, não poderia ser uma especificação do

princípio do discurso, mas ele teria que ser *uma suplementação necessária, portanto legítima, em razão da falta de reciprocidade na responsabilidade discursiva*. Em estado de natureza, a ética discursiva fica necessitada de suplementação. Apel pode pensar desse modo porque ele concebe a ética discursiva nos termos de uma ética da corresponsabilidade situada historicamente, o que determina ter que justificar elementos de coerção (APEL, 2001, 90).

Haveria como que um duplo *a priori*, o da comunidade ideal de comunicação e o da comunidade real de comunicação (APEL, 2001, p. 90). Nesse sentido, a comunidade discursiva primordial implicaria uma antecipação contrafática da comunidade ideal de comunicação, de tal modo que, quando a aplicação da comunidade ideal de comunicação restasse impedida na comunidade real, isso clamaria por uma suplementação (APEL, 2001, 91). Ou seja, haveria reservas estratégicas, como os crimes, por parte de alguns, que demandariam uma 'estratégia de contra-estratégia' moralmente justificada, como dever de responsabilidade, já que seriam termos contrafaticamente aceitáveis para uma comunidade ideal de comunicação (APEL, 2001, 92). Seria uma espécie de compensação moral pelo mau curso do mundo. Com isso, ter-se-ia uma dimensão teleológica no sentido de uma ideia regulativa a ser realizada, o que seria o caso mesmo no âmbito da comunidade ideal, em vista das dificuldades de se obter, mesmo nesta, um consenso de todos os afetados (APEL, 2001, 93). Vê-se bem, então, que a ética discursiva acaba como que exposta e contaminada pela situação histórica, incluso na parte A (APEL, 2001, 94).

Há que se apontar, por oportuno, para algumas dissonâncias entre Habermas e Apel sobre a ética discursiva. Na perspectiva de Habermas, Apel faria uma passagem muito rápida do *princípio do discurso* ao *princípio da ética discursiva*, sem maiores mediações, ou seja, por uma espécie de atalho que pareceria nem precisar apelar a procedimentos discursivos, já que capaz de extrair determinações substantivas bem concretas, quais sejam,

Dessa exigência (implícita) de toda argumentação filosófica, podem ser deduzidos a meu ver dois *princípios regulativos e fundadores* da estratégia moral de ação de todo ser humano a longo prazo: [...] assegurar a *sobrevivência* da espécie humana como comunidade *real* de comunicação; e, em segundo lugar, (de) que a comunidade de comunicação *ideal* se realize na comunidade real de comunicação. O primeiro objetivo é a condição necessária do segundo; e o segundo, dá ao primeiro o seu sentido – qual seja o sentido que já se antecipa com cada argumento (APEL, 2000, 487).

Essa falta de mediação ocorreria justamente porque Apel "pretende inferir, da autorreflexão sobre as normas pressupostas na argumentação, e sem nenhuma mediação, as obrigações morais para uma política que visa a *produção* de condições de vida morais para todos os homens em escala mundial" (HABERMAS, 2007, 112). Isso conduz a análise de Habermas a suspeitar na posição de Apel à espreita do rei-filósofo, ou seja, a figura do político solitário que em bases morais intenta pôr o mundo na devida ordem (HABERMAS, 1991, 197; 2007, 112).¹⁰ Para Habermas, Apel substituiria o cidadão das democracias pelo político que atua moralmente. Desse modo, o possível caráter emancipatório da ética pensado por Apel, no sentido da sua relação com a teoria crítica da sociedade, acaba sendo por demais carregado moralmente:

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' (APEL, 2000, 489).

Trata-se, portanto, nesse particular, de uma discordância no próprio design da ética discursiva. Soa como se Habermas acentuasse mais o aspecto processual da ética discursiva, ao passo que Apel já formularia determinações morais com algum conteúdo. Isso ocorre porque Apel tende a ver no princípio do discurso alguns elementos morais (APEL *et al.*, 2004, 210, 249), no mínimo, senão a concebê-lo como sendo ele próprio tendo uma natureza moral: "não se pode dizer que a lógica *implica* logicamente uma ética. Contudo, pode-se afirmar que a lógica – e *com ela* todas as ciências e tecnologias – *pressupõe*, sim, uma ética como condição de possibilidade" (APEL, 2000, 451). Para Habermas, essa concepção implica uma indevida mistura de determinações lógicas com determinações éticas. Porém, haveria que se distinguir regras lógicas, ainda que pragmáticas, retratadas pelas condições de possibilidade do discurso, e conteúdos morais:

As tentativas feitas, até agora, para fundamentar uma ética discursiva, padecem do fato de que as *regras* da argumentação são curto-circuitadas com *conteúdos* e *pressupostos* da argumentação – e confundidas com

¹⁰ É interessante registrar que o próprio Apel endereça esta acusação do rei-filósofo para o modo como a ética teria sido concebida no mundo comunista, como alinhada a uma visão dialético-materialista da história, entendida em termos científicos. Isso poria de lado justamente o caráter discursivo da ética pela sua substituição pela ciência (APEL, 2001, 35).

princípios morais enquanto princípios da ética filosófica (HABERMAS, 1989, 116-7).

Desse modo, Habermas faz uma dupla operação: confere natureza lógico-pragmática aos elementos do princípio do discurso, retirando-lhes qualquer natureza moral, e introduz dois princípios de argumentação discursiva, um princípio específico para a moral e outro específico para o conhecimento científico (HABERMAS, 1989, 144-5), cuja relação de inferência a partir do princípio do discurso é por abdução.

Seja como for, pareceu realmente um passo necessário a distinção feita por Apel entre uma parte A e uma parte B da ética discursiva, algo já pré-anunciado no próprio texto de 1973 (APEL, 2000, 482), o que remete à questão das relações entre a moral, o direito e a política. Deveras, a questão do direito e da democracia é seminal para a ética discursiva. A temática já aparece em 1973 no texto de Apel sobre a ética discursiva. Com efeito, o ato de fala em uma comunidade de argumentação é pensado como um direito: "pressupõe-se na comunidade de argumentação o reconhecimento recíproco de todos os membros como parceiros de discussão, com *direitos* iguais para todos" (APEL, 2000, 452, [ênfase acrescentada]).¹¹ É no mesmo texto que ele já correlaciona a ética discursiva com a democracia: "Com isso, parece-me já ter sido sugerido o princípio fundamental de uma ética da comunicação, que representa, ao mesmo tempo, o fundamento de uma *ética da formação democrática da vontade* por meio do convênio" (APEL 2000, p. 481, [ênfase acrescentada]).¹² Essa temática se torna cada vez mais saliente, como é indicativa a citação seguinte do início da década de 80:

If the idea of democracy has a normative-ethical quality, as I think it has, then it is nothing else than the idea of an approximate realization of the fundamental norm of consensual communication, namely, of mediating the ground of legitimation of norms or laws through a procedure of consensus formation. Of course, the affected individuals are only represented (in the parliament) and the discussions are terminated by 'decision-procedures,' as, for example, majority votes. But these pragmatic restrictions that may be modified again and again do not reduce the idea of democracy to that of just a decision procedure, as is maintained by many 'politologists' today (APEL, 1989, 126-7).

Como bem pontua o comentador

¹¹ Ver também: (APEL *et al.* 2004, 210).

¹² Ver: (STRYDOM, 2017, 5).

This, in turn, implies a responsible politics that concerns itself with the further actualization of democratic rights, which alone ensure the symmetry, reciprocity, and reflexivity of all communication partners. Indeed, there is a close affinity, if not mutual correspondence, between discourse ethics as an ethics of responsibility and a normative theory of democracy (MENDIETA, 1996, XIV).

Contudo, na obra de Apel, o tema da democracia e do direito ficam à sombra de uma outra temática mais cara a ele, a saber, aquela do tratamento ético responsável da política, entendida de um ponto de vista mais geral.

Em 1982, Apel publica *Normative Ethics and Strategic Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics*, no qual ele propõe uma ética para a política. Em 1988, vem a lume *Diskurs und Verantwortung*, no qual ele acentua a relação entre a ética, a política e a responsabilidade, consubstanciada na distinção entre uma parte A e uma parte B da ética discursiva (APEL, 1988, 134). O texto *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela ética do discurso?* foi publicado em 1992.¹³ Neste texto, a distinção até então feita entre as partes A e B é caracterizada como vaga (APEL *et al.*, 2004, 116). Neste momento (1992), ele vê no trabalho de Habermas das *Tanner Lectures*¹⁴ uma melhor precisão com referência ao que estaria contido na parte B da ética discursiva por ele proposta. Ainda que o texto tenha sido publicado no mesmo ano de *Faktizität und Geltung* de Habermas, não há referência a ele no escrito de Apel. Deveras, o Habermas das *Tanner Lectures* pôde ser recepcionado por Apel como meio de precisar melhor a sua parte B da ética discursiva, no caso, pela introdução do direito de uma forma mais clara, como um mediador entre a moral e a política, porque Habermas entendera o direito nas *Tanner Lectures* como estando subordinado à moral, com o que Apel podia concordar integralmente, o que lhe permitiu destacar o direito como um dos elementos importantes da parte B de sua ética.

No entanto, as diferenças entre os dois ficarão mais evidentes a partir de *Faktizität und Geltung* (1992), que levará Apel, em 1998, no texto *Dissolução da Ética*

¹³ Compõe o cap. III do livro (APEL *et al.*, 2004).

¹⁴ O texto que ficou conhecido por esse nome resultou de algumas conferências proferidas por Habermas em 1986, em Harvard, sendo primeiramente publicado com o título *Law and Morality* em 1988 no volume VIII da coleção *The Tanner Lectures on Human Values*, organizada por McMURRIN, S. M., traduzida por K. Baynes. O original Habermas publicou nos estudos preliminares e complementares a *Faktizität und Geltung*, com o título *Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)*.

do Discurso?¹⁵ A contestar a nova arquitetônica proposta por Habermas em *Faktizität und Geltung*. Sabidamente, Apel, em a *Fundamentação normativa da "Teoria Crítica": recorrendo à eticidade do mundo da vida?*¹⁶, 1989, já tecera severas críticas ao empreendimento de Habermas desenvolvido em *Teoria do agir comunicativo*. Nestes dois últimos textos, ele ensaia pensar com Habermas contra Habermas, no sentido de que a posição de Habermas tornar-se-ia no mínimo mais coerente, mas também mais consistente, se se aproximasse de sua própria perspectiva de fundamentação última e se pensasse o direito submetido à moral, o que seria justamente o caso das *Tanner Lectures*.

Segundo Apel, Habermas entenderia o problema como sendo propriamente de natureza motivacional e apelaria à coerção jurídica como solução (APEL, 2001, 87). Contudo, a própria suplementação da ética pelo direito teria que ser fundamentada em termos éticos. A complementação proposta por Habermas pareceria ser mais sistêmica do que normativa. Habermas pareceria focar mais na diferenciação entre o direito, a moral e a política, o que implicou a propositura de um princípio do discurso neutro moralmente, cuja consequência, para Apel, seria a não possibilidade de fundamentar o próprio princípio da ética discursiva, inclusive pelo recurso à abdução. Ademais, a diferenciação proposta por Habermas, que recorre à neutralidade do princípio do discurso, impediria, também, a fundamentação normativa do direito positivo, pois isso não seria possível de ser feito de forma moralmente neutra (APEL, 2001, 89).

5 DIREITO, UM PROBLEMA PARA A TEORIA DE APEL?

Nesse ínterim, no mesmo ano de 1992, no qual *Faktizität und Geltung* é publicado, Cohen & Arato lançam *Civil Society and Political Theory*, sem o conhecimento de *Faktizität und Geltung*, incluindo, também, ao que tudo indica, o desconhecimento das *Tanner Lectures*. No referido texto eles buscam verter a ética discursiva em um princípio de legitimidade democrática: "we reinterpret discourse ethics as a principle of democratic legitimacy" (COHEN, ARATO, 1992, 354). Segundo os autores, a legitimidade se mostra conjugada à democracia, ainda que não haja um

¹⁵ Publicado como o cap. VI de: (APEL *et al.*, 2004).

¹⁶ O texto foi publicado como cap. I de: (APEL *et al.*, 2004).

modelo acabado de democracia: "It is indeed difficult to conceive of democratic legitimacy without democratic institutions" (COHEN, ARATO, 1992, 389). Uma tal formulação enseja que a ética discursiva tenha um aspecto institucional e que tal aspecto institucional seja no sentido da democracia, de tal modo que ela fundamentaria o princípio da legitimidade democrática, bem como fundamentaria um conjunto de direitos básicos: "we shall argue in this section and the next that (1) discourse ethics does have a link to an institutional level of analysis, and (2) the principles of democratic legitimacy and basic rights that it grounds imply an open ended plurality of democracies" (COHEN, ARATO, 1992, 389-390). Como um princípio de legitimidade, a ética discursiva teria por consequência que o direito e o poder, para se justificarem, terem que recorrer a procedimentos discursivos: "discourse ethics implies that the generation of law and power must be referred back to the democratic participation of all concerned in order to be considered legitimate" (COHEN, ARATO, 1992, 395). A tese é que a institucionalização de procedimentos discursivos seria algo implicado pela ética discursiva: "Discourse ethics has obvious relevance here, for it implies an institutionalization of discourses in civil society that is crucial for positing and defending rights" (COHEN, ARATO, 1992, 396). Ou seja, o potencial da ética discursiva para um tratamento normativo da democracia pareceu algo que deveria se seguir naturalmente como um passo seguinte. Um passo que, de veras, acabou sendo dado por Apel e por Habermas.

Portanto, até o momento, pode-se desenhar três modelos para se pensar o direito, a partir da ética discursiva. O primeiro [1] poderia ser esquadrihado nas seguintes obras: *Teorias da verdade* (1972), *O que significa pragmática universal* (1976), *Teoria da ação comunicativa* (1981), *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* (1983) e *Tanner Lectures* (1986). De acordo com um tal modelo, o direito não desempenharia um papel de destaque, em contraponto com a moral e a política. O segundo [2] é o modelo proposto por Cohen & Arato em *Civil Society and Political Theory* (1992). Esse modelo foi construído a partir da ética discursiva, sem o conhecimento de *Faktizität und Geltung*, também de 1992. Contudo, diferentemente do modelo anterior do próprio Habermas, é dado um protagonismo maior ao direito, como mediação entre a moral e a política. Finalmente, [3] há o modelo desenhado em *Faktizität und Geltung*. No que diz respeito a Apel, ao

que tudo indica, ele permaneceu em toda a sua obra adstrito ao primeiro modelo, tendo recusado explicitamente o terceiro deles.

Cohen & Arato são aqui nominados porque eles apontam para um problema que se quer dar destaque no presente estudo, a saber, aquele de que a ética discursiva não teria como fundamentar os direitos básicos. Este é justamente o problema que Habermas quer dar conta em *Faktizität und Geltung*, o que parece ter passado despercebido no "debate" que houve entre ambos. Em relação ao ponto dos direitos básicos e a sua conexão com o princípio da ética discursiva, os autores destacam:

What relationship, if any, exists between the metaprinciples of discourse ethics and fundamental rights? There are three possible ways of conceptualizing such a relationship: (a) fundamental universal rights could be presupposed by discourse ethics, but *the metanorms of rational discourse would not be able on their own to supply the 'ground' or principle for such rights*; (b) fundamental rights could enter in as the content of a possible rational consensus; or (c) fundamental rights could be implied by the metaprinciples of discourse ethics. We shall argue that all three ways of relating discourse ethics and basic rights obtain, depending on which classes of rights one is considering" (COHEN, ARATO, 1992, 396-7, [ênfase acrescentada]).

Não se pretende expor o modelo por eles construído, nem o cotejar com o modelo que o próprio Apel e Habermas vieram a defender, mas apenas enfatizar o que eles reconheceram ser uma insuficiência de uma reconstrução que fosse calcada exclusivamente nos recursos que a ética discursiva poderia suprir, como parece ser o caso de Apel.

Deveras, se o direito for entendido como "a liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas [...] e a recusa de obrigações ilocucionárias" (HABERMAS, 1997a, 156), então, o princípio do discurso não pressupõe direitos desse jaez. Contudo, se a política for considerada como distinta da ética, como pensa a modernidade, pelo menos desde Maquiavel, e se se buscar compreender a política democraticamente ou se for intentado aplicar o princípio do discurso à política, ou seja, se se tentar pensar a política de acordo com a racionalidade comunicativa, então, os processos de institucionalização de direitos, mormente os constitucionais, já pressupõem o exercício de certos direitos. Para explicitar isso sem recurso à noção de direitos naturais, Cohen & Arato introduzem o conceito de metacondição do discurso, no caso, o princípio do discurso pressuporia a

autonomia privada, a qual seria o elemento-chave do conceito de direitos básicos: "we can link the idea of rights to the metaconditions of discourse: Without individuals whose autonomy is guaranteed by rights, the demanding preconditions of rational discourse (against which any empirical agreement can be measured) cannot in principle be met" (COHEN, ARATO, 1992, 397). A *autonomia* que está na base dos *direitos* seria, para os autores, um "princípio moral substantivo" que não poderia ser fundamentado pela racionalidade comunicativa, haja vista, para esta, a liberdade estar conectada com obrigações ilocucionárias: "In this context, autonomy means the ability to take on dialogue roles, to engage reciprocally in ideal role taking, [...] in order to determine their universalizability and arrive at a common agreement on general norms" (COHEN, ARATO, 1992, 398). Dito claramente, o problema desta concepção de autonomia que seria ofertada pela racionalidade comunicativa é que ela não seria aquela propriamente declinada no conceito de direitos básicos. Na verdade, a concepção de autonomia pressuposta pelo princípio do discurso em conexão com a política concebida democraticamente é que ela seria parasitária de uma concepção de autonomia mais complexa: "*parasitic on a more complex principle of autonomy that is not derivable from the metaprinciples of rational discourse*" (COHEN, ARATO, 1992, 398, [ênfase acrescentada]). Este conceito de autonomia seria complexo por envolver dois aspectos, um abstrato, a autodeterminação, ligado ao conceito de pessoa no sentido jurídico e um outro concreto [situated], ligado à habilidade de construir, revisar e buscar planos de vida (COHEN, ARATO, 1992, 398). Nesse ponto, para os autores, haveria a conjugação de dois aspectos: a reciprocidade simétrica do princípio do discurso e a autonomia do indivíduo participante. Ora, justamente este segundo aspecto não se seguiria do princípio do discurso: "Accordingly, there is a sense in which an important dimension of rights involves negative liberties and personality rights that *do not flow directly from discourse ethics*" (COHEN, ARATO, 1992, 399, [ênfase acrescentada]). Está-se a falar do que se convencionou chamar de direitos negativos ligados à personalidade jurídica.

Ora, sabe-se que a construção de Habermas em *Faktizität und Geltung* apela justamente à liberdade que habita a *forma jurídica*, como forma de dar conta do tratamento desse problema fundamental para uma teoria consistente dos direitos básicos. Nesse desiderato, Habermas não contesta a liberdade mediante a qual Hobbes definiu o direito natural; ao contrário, ele a aceita (HABERMAS, 2001, 144-5;

1998, 191; 1998, 109). Com efeito, segundo Hobbes, o direito, por ser coercitivo, só pode ter sob seu comando a ação externa: “that no human law is intended to oblige the conscience of a man, but the actions only” (HOBBS, 1928, chap. 25, §3). Desse modo, não haveria como abarcar os estados mentais, como as crenças:

Há um outro erro em sua filosofia civil (o qual nunca aprenderam com Aristóteles, nem com Cícero, nem com qualquer outro dos pagãos) para aumentar o poder da lei, a qual é apenas a regra das ações, a ponto de abarcar os próprios pensamentos e consciências dos homens. (HOBBS, 1979, cap. XLVI).¹⁷

Kant parece ter seguido pelo mesmo caminho ao restringir o direito [em cotejo com a moral] às ações externas, ao arbítrio (não ao desejo) e à formalidade da relação entre os arbítrios, de tal forma que "O direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade" (KANT, 2014, 230).

Habermas toma como central a caracterização kantiana da legalidade, cuja origem ele vê em Hobbes, como mostrado há pouco. Vê-se, então, que a caracterização do conceito de *forma jurídica*, de suma importância na fundamentação do sistema de direitos básicos proposta por Habermas, tem raízes fortes na conceituação hobbesiana de liberdade. Nesse diapasão, o que Habermas faz é alterar a fundamentação de uma tal definição, seja para afastá-la do nominalismo hobbesiano, seja para afastá-la de uma fundamentação naturalista. Isso é feito com base na forma jurídica tal qual formulada por Kant, cujo elemento central é justamente aquele da coerção, no sentido preciso de que a coerção teria o efeito de pôr em cena uma concepção peculiar de liberdade: “O curioso é que a positividade do direito força uma *divisão* da autonomia, que não possui equivalente no campo da moral. [...] Por isso, a autonomia jurídica não coincide com a liberdade em sentido moral” (HABERMAS, 1997b, 310-1, [posfácio]).

¹⁷ “A state can constrain obedience, but convince no error, or alter the minds of them that believe they have the better reason” (HOBBS, 1990, 62). “As for the inward *thought*, and *beleef* of men [...] they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will, and of the power of God; and consequently fall not under obligation” (HOBBS, 1968, chap. XL). Ou seja, o direito coercitivo do soberano “cannot oblige men to believe” (HOBBS, 1968, chap. XLII). “But what (may some object) if a King, or a Senate, or other Sovereign Person forbid us to beleefe in Christ? To this I answer, that such forbidding is of no effect; because Belleef, and Unbeleef never fowwou mens Commands” (HOBBS, 1968, chap. XLII).

Isso posto, o que significa precisamente a dicção de que “[...] a autonomia jurídica não coincide com a liberdade em sentido moral?” (HABERMAS, 1997b, 310-1, [posfácio]). De acordo com Habermas, “O sentido dos direitos subjetivos consiste inicialmente em *desligar*, de um modo bem circunscrito, os sujeitos de direitos de mandamentos morais, abrindo aos atores espaços de arbítrio legítimo” (HABERMAS, 1997b, 311, [posfácio]). A citação parece significar que as liberdades comunicativas, tais quais definidas no contexto da *Teoria da ação comunicativa*, portariam mais semelhanças com uma compreensão moral das mesmas, ao passo que, no contexto de *Faktizität und Geltung*, as liberdades comunicativas passariam a se aparentar mais com a liberdade juridicamente concebida, haja vista a formulação da mesma sob a forma jurídica dos direitos subjetivos.

Ora, não se consegue reconhecer em Apel essa problemática. Ele prefere caracterizar os elementos definidores do princípio do discurso já em termos de direitos iguais (APEL, 2000, 452, [ênfase acrescentada]; APEL et al., 2004, 210). Porém, como visto, não está contido nesse uso da palavra *direito*, nesse contexto, o significado do uso da palavra *direito*, por exemplo, nas declarações de *direitos humanos*, que referem à liberdade negativa, inclusive de se retirar da comunicação, como interpretado por Habermas. Tanto isso é verdade que Apel descreve os direitos que comporiam o princípio do discurso no sentido da sua conexão com a responsabilidade, portanto, seria uma liberdade já vinculada (APEL et al., 2004, 210, 249)

Como anotado, esse é precisamente o ponto destacado por Cohen & Arato, ponto, aliás, levado a sério por Habermas em *Faktizität und Geltung*, inclusive no intento de buscar o tipo de liberdade próprio do direito em uma fonte diversa do princípio do discurso, a saber, a forma jurídica. Já, o texto de Apel muito embora sinalize para o problema, qual seja, aquele dos limites da intervenção moral que poderia beirar a um tipo de totalitarismo (APEL et al., 2004, 110), ele não dá indícios de tê-lo enfrentado.

A bem da verdade, destacam-se dois problemas na abordagem de Apel, a primeiro, e mais importante, é este do significado dos direitos. O outro problema é aquele do tratamento da coerção. Senão, veja-se.

Nesse ponto reside uma das maiores discordâncias com Habermas, já que, para este, “a forma jurídica não é um princípio que possa ser ‘fundamentado’

epistêmica ou normativamente”¹⁸ Há discussão se a coerção é elemento central do uso da palavra *direito* (HABERMAS, 1997a, 147)¹⁹, como parecem pensar Hobbes, Kant, Kelsen, Apel, Dworkin²⁰, Habermas, e há aqueles que, como Hart, sustentam que a coerção é no máximo um dos elementos do direito, nem mais e nem menos importante do que outros elementos, como a moral e as regras (HART, 1994, 18).

Para os que defendem o primeiro ponto, torna-se necessária uma justificação da coerção. Em geral, essa justificação segue o seguinte esquema: tem-se uma norma fundamentada moralmente e a coerção se justifica em função desta. No caso de Hobbes tal norma é o contrato que tem base na lei natural, um meio para a obtenção da paz. A coerção é, então, introduzida de forma estratégica: "And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all" (HOBBS, 1968, chap. XVII). Kant, no § C da *Doutrina do direito*, define o direito sem o concurso da coerção, a qual é ajuntada estrategicamente nos dois parágrafos que seguem, o § D e o §E, como "impedimento de um impedimento da liberdade". O próprio Apel parece, em algumas passagens, acompanhar essa posição, como a sua explicação da gênese da moral no sentido de uma compensação para instintos (APEL *et al.*, 2004, 227-8).

Apel quer algo mais musculado. Ele quer uma fundamentação moral da própria coerção como forma das normas jurídicas (APEL *et al.*, 2004, 224). Apel intenta justificar a coerção nos termos do princípio do discurso do seguinte modo. O princípio do discurso, que é o fundamento da cognição moral, o que ele nomina de parte A da ética discursiva, implica, como uma espécie de verso da medalha, o princípio da responsabilidade, ou seja, a determinação de levar a sério um curso político de realização do princípio do discurso. Com isso, pareceria estar indicada uma fundamentação ética da coerção do direito, nos próprios termos do princípio do discurso, enquanto princípio de fundamentação da ética. Para ele, a responsabilidade

¹⁸ "Diese Erläuterung ist Bestandteil einer *funktionalen* Erklärung, nicht etwa eine normative Begründung des Rechts. Denn die Rechtsform ist überhaupt kein Prinzip, das sich, sei es epistemisch oder normativ 'begründen' ließe" (HABERMAS, 1994, 143).

¹⁹ HUGHES, Robert C. Law and Coercion. **Philosophy Compass**. v. 8, n. 3, p. 231–240, 2013.

²⁰ "O direito é uma questão sobre quais supostos direitos fornecem uma justificação para usar ou recusar a força coletiva do Estado" (DWORKIN, 1986, 97). No mesmo sentido: "Philosophies of law are in consequence usually unbalanced theories of law: they are mainly about the grounds and almost silent about the force of law. They abstract from the problem of force, that is, in order to study the problem of grounds more carefully" (DWORKIN, 1986, 111). Teorias da desobediência são mais sobre a força do direito do que sobre os fundamentos (DWORKIN, 1986, 113).

seria mais do que deontológica, ela teria um elemento teleológico que estaria conectado com a realização do Estado de direito (APEL *et al.*, 2004, 231-2). Seria esse elemento teleológico, como verso da medalha da parte deontológica, que daria a requerida fundamentação moral. Seria um postulado da razão prática (APEL *et al.*, 2004, 232).

Realmente, é uma tese forte, pois, um argumento é dizer que haveria justificação de a moral usar da coerção como meio para seus fins, outra coisa é dizer que haveria um dever moral de usar da coerção com essa finalidade (APEL *et al.*, 2004, 126; HABERMAS, 2007, 113). A bem da verdade, o argumento de Apel faz um sutil deslocamento da fundamentação da coerção para a fundamentação da coerção do Estado de direito (APEL *et al.*, 2004, 139), o qual é um conceito já normativo, cuja relação com a coerção gerada pelo poder político já é mediada, de tal forma que a coerção gerada pelo poder político é fenômeno mais primitivo²¹ que não é tocado pelo argumento de Apel, inclusive porque é uma coerção que pode ser usada para outros fins, mesmo considerados imorais, como ocorreu em muitos casos ao longo da história, de tal sorte que, em realidade, o argumento de Apel não se distingue substantivamente daqueles de Habermas, Kant e outros, ou seja, de uma complementaridade funcional entre os dois sistemas. Na verdade, o argumento se distingue no sentido de que Habermas se encaminha na direção da defesa da juridicização da política como forma de sua domesticação e não na direção do "reforço moral das virtudes do agir político, que parece ser a solução acalentada por Apel" (HABERMAS, 2007, 112). Para Habermas "O que Apel oferece na 'parte B' como forma de compromisso de uma moral capaz de calcular perspectivas de sucesso de uma moral em geral, desconhece a dimensão de uma justificação democrática da política, que poderia ter como resultado uma civilização das condições de vida" (HABERMAS, 2007, 113).

Nesse sentido da juridificação [*Verrechtlichung*], há um "aproveitamento funcional de um poder [*Gewalt*] do Estado" (HABERMAS, 1997a, 169), o qual, funcionalizado pelo sistema de direitos, ou seja, juridificado, transmuta-se em poder [*Macht*] político (HABERMAS, 1997a, p. 169-170). Nesse sentido preciso, há uma implicação ou pressuposição da sanção:

²¹ "Yet the notion of authority is more primitive than that of law" (GREEN, 1988, 8). "A política não se deixa moralizar diretamente" (HABERMAS, 2007, 112).

Tais aspectos não constituem meros complementos, funcionalmente necessários para o sistema de direitos, e sim, *implicações* jurídicas objetivas, contidas *in nuce* nos direitos subjetivos. Pois o poder [Macht] organizado politicamente não se achega ao direito como que a partir de fora, uma vez que é *pressuposto* por ele: ele mesmo se estabelece em formas do direito. O poder [Macht] político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais (HABERMAS, 1997a, 171).

Desse modo, o argumento parece falhar, já que o seu recurso ao Estado de direito é na verdade o apelo a um conceito normativo, mas nele não está implícita a coerção. Isso se vê justamente nas tensões que pode haver entre a soberania que detém a coerção e o Estado de direito, como conceito normativo que se configura mediante os direitos humanos. É nesse sentido que Habermas fala em domesticação do poder político pelo Estado de direito (HABERMAS, 2007, 108), o qual consiste justamente em uma exigência de usar da coerção de um modo justificado, de tal forma que o raciocínio feito não pode avançar mais do que o argumento funcional avançou.

6 UMA ÉTICA PARA A DEMOCRACIA?

Direitos são melhores candidatos do que a moral para relacionar com a coerção. Como visto há pouco, Habermas sustenta que a coerção é uma implicação dos direitos e não um complemento funcional, bem como afirma que a coerção é mesmo pressuposta pelos direitos. Por certo, há quem conceba a possibilidade de um sistema jurídico despido de coerção. Seja como for, há boas razões para não conectar a coerção com a moral. Primeiro, porque o tipo de liberdade que opera na moral é infensa à coerção. Cediço, também, que a liberdade jurídica é infensa ao direito, não obstante, há assimetrias importantes nos dois casos. Para o direito, a liberdade, justamente por lhe ser infensa, não lhe concerne, diferentemente da moral para quem o tipo de liberdade não só importa, como pode ser tudo o que importa. Desse modo, o uso da coerção pela moral não poderia receber uma fundamentação normativa ou epistêmica porque ela não conseguiria efetivar o tipo de liberdade, cujo funcionamento a moral exigiria, inclusive, para o caso da ética discursiva. Desse modo, a ética discursiva pode se aproximar da coerção e desafiá-la para seus propósitos, mas ciente das limitações, a começar pela dificuldade de justificar um dever específico de uso da coerção para implementar a moral no mundo, precisamente o desiderato de Apel, pelo qual, a moral não só poderia usar da coerção para se autoimplementar de

maneira funcional, como ela teria o dever de fazer isso. Com isso, tornar-se-ia obrigatório fazer política para implementar a ética. Tornar-se-ia um dever implementar estruturas políticas e jurídicas que estivessem de acordo com a racionalidade comunicativa.

Sem embargo, isso enfrentaria graves problemas. Primeiro porque a coerção seria um meio ineficaz para tal, tendo que se contentar, ao final, apenas com a conduta externa dos agentes, o mesmo, aliás, que ocorreria com um povo de diabos. O coração, morada da moral, é inacessível à coerção. Segundo porque "a moral constitui uma bússola por demais imprecisa e, inclusive, enganadora" (HABERMAS, 2007, 113).

Se efetivar a ética discursiva for considerado um dever que acompanha o princípio do discurso, como se fosse o seu verso da medalha, então, o que significaria implementar a comunidade ideal de comunicação? Forçar as pessoas a serem livres? Seria um dever implementar a comunidade ideal e preservar a real, sob pena de irresponsabilidade. Pois bem, o que seria preservar a comunidade real? Voltar à idade da pedra no uso dos recursos naturais? Se não, qual o arbitramento que a ética discursiva poderia ofertar? Qual o nível de preservação? O aborto atentaria contra a preservação da comunidade real de comunicação? Poder-se-ia torturar para preservar a comunidade real? E a eutanásia, seria permitida? Até que ponto a violência poderia ser usada para implementar a democracia? Ademais, se é uma espécie de ética da política ou ética da democracia, como verso da medalha da ética discursiva, qual o limite para a incursão na liberdade individual das pessoas, a fim de torná-las parceiras cooperativas na comunidade de comunicação? Até um ponto semelhante ao da inquisição? Ademais, de qual democracia tratar-se-ia? Da liberal? Da marxista?²² Seria possível sociedades decentes sem democracia? King, o líder dos movimentos civis, estaria autorizado a usar da violência?

Talvez, essas sejam razões para uma maior modéstia, primeiro, para dizer que a moral deve se deter na fundamentação e não desenhar um mundo moral. Ademais, há boas razões para uma justificação no máximo instrumental do uso da coerção por parte da moral, já que tornar a coerção uma face necessária de todo dever ético

²² "Só na sociedade comunista, quando a resistência dos capitalistas estiver perfeitamente quebrada, quando os capitalistas tiverem desaparecido e já não houver classes, isto é, quando não houver mais distinções entre os membros da sociedade em relação à produção, só então é que 'o Estado deixará de existir e se poderá falar de liberdade'. Só então se tornará possível e será realizada uma democracia verdadeiramente completa e cuja regra não sofrerá exceção alguma" (LÊNIN, 2011, 137).

implicaria o problema de um governo moral do mundo. Portanto, a parte B da ética discursiva levanta, a bem da verdade, o questionamento do quão democrática ela é. Aliás, vale anotar, nesse particular, que Apel não libera a democracia da submissão à moral (APEL *et al.*, 2004, 300-1). Desse modo, a concepção de Apel é uma ética da democracia, mas não uma teoria da democracia, pelo menos, não uma teoria no sentido jurídico, haja vista a ética discursiva, por si mesma, a partir de seus próprios recursos, não ter como dar conta do aspecto jurídico, ainda que ela possa fundamentar um determinado tipo de uso da coerção estatal, como faz Kant, por exemplo.

Na parte B da ética discursiva proposta por Apel, a política é central. O direito compõe um elemento da parte B que faz a mediação entre a moral da parte A e a política da parte B (APEL *et al.*, 2004, 115). Não só Apel reconhece que isso é muito vago, como há que se acrescentar um problema pouco tratado, qual seja, a própria noção de direitos fundamentais. Nesse diapasão, sustenta-se que o máximo que a perspectiva de Apel poderia ofertar em relação a esse particular seria algo muito semelhante à proposta feita por Cohen & Arato, os quais, não obstante, reconheceram um limite intransponível para uma estrutura conceitual assim entendida. Desse modo, a rigor, Apel não consegue alocar o direito como instância mediadora entre a ética discursiva e a política, como intentado. Uma solução possível teria que avançar na direção de algo semelhante ao que Habermas fez em *Faktizität und Geltung*, que Apel, em todo caso, ainda não conhecia até os textos de 1992, incluindo aquele de 1992, e, quando conheceu tal proposta, ele a rejeitou no texto de 1998, mas não foi capaz de vislumbrar a limitação que Cohen & Arato corretamente perceberam.

A coerção e o poder são fatos brutos multicausados. Eles podem ser justificados de forma estratégica para a implementação de normas. Porém, há um ponto fundamental da forma jurídica que não há como justificar moralmente e nem pelo princípio do discurso. Ainda que a moral pudesse fundamentar um uso justificado da coerção, esta, por um lado, continua a ter uma gênese empírica ligada ao poder. Por outro lado, a própria coerção, mesmo a justificada moralmente ou pelo direito racional, revela uma dimensão, um aspecto, um sentido, da liberdade que é distinta da liberdade moral e da liberdade comunicativa. Desse modo, a coerção revela ou vem acompanhada por um tipo de liberdade específica da forma jurídica.

7 CONCLUSÃO

As discordâncias de Apel e de Habermas em relação à fundamentação do princípio do discurso se devem mais a uma questão de ênfase do que propriamente a uma diferença substantiva entre ambos, sem contar que não implicaria grave prejuízo à posição de Habermas se ele admitisse o que Apel defende e vice-versa. Isso sob a reserva de que o apelo que Habermas faz ao mundo vivido não chega ao ponto da substituição da argumentação transcendental. O desacordo é mais sobre o estatuto dos argumentos transcendentais. O termo *quase-transcendental* usado por Habermas sinaliza o teor do desacordo.

Em relação ao programa de fundamentação da ética discursiva, no essencial, ambos concordam que a ética discursiva pode ser fundamentada no princípio do discurso. Contudo, Apel concebe o princípio de universalização quase como o verso da medalha do próprio princípio do discurso, ao passo que Habermas clama por mais mediações, como a concepção de um princípio como instância para o funcionamento dos discursos morais, a saber, o princípio de universalização.

O que Habermas faz em 1992 não é propriamente desacoplar o princípio do discurso do princípio da moral, pois, ele, a bem da verdade, já o fizera anteriormente, precisamente com o destaque do princípio de universalização em relação ao princípio do discurso, quase como se fossem espécie e gênero, o que ele, então, faz, verdadeiramente, em 1992, é desconectar o direito e a democracia do princípio de universalização e, por consequência, dar destaque a um princípio próprio para o âmbito do direito e da política. Para tal, ele teve que deixar mais clara a neutralidade do princípio do discurso, precisamente a tese do texto de 1992.

REFERÊNCIAS

APEL, Karl-Otto. **Transformation der philosophie**. Band I/II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

APEL, Karl-Otto. Das a priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. *In: Transformation der philosophie*. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 358-435.

APEL, Karl-Otto. **Der Denkweg von Charles S. Peirce**. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

APEL, Karl-Otto. **Die Erklären**: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

APEL, Karl-Otto. **Die idee der sprache in der tradition des humanismus von dante bis vico**. 3 Aufl, Bonn: Bouvier, 1980.

APEL, Karl-Otto. Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. *In*: SCHNADELBACH (Ed.) **Rationalität**. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.

APEL, Karl-Otto *et al.* **Sprachpragmatik und philosophie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.

APEL, Karl-Otto. **Diskurs und Verantwortung**. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

APEL, Karl-Otto. Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. *In*: HONNETH, Axel *et al.* **Zwischenbetrachtungen: In Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. p. 15-65.

APEL, Karl-Otto. **Penser avec Habermas contre Habermas**. Paris: L'Éclat, 1990.

APEL, Karl-Otto. Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio. *In* APEL, Karl-Otto *et al.* **Etiche in dialogo**: tesi sulla razionalità pratica. Genova: Marietti, 1990.

APEL, Karl-Otto. Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. *In*: APEL, Karl-Otto, KETTNER, M. (ed). **Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 29-61.

APEL, Karl-Otto. **Selected Essays**. V. 2. Ethics and the Theory of Rationality. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996.

APEL, Karl-Otto. **Auseinandersetzungen in erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

APEL, Karl-Otto. **The response of discourse ethics to the moral challenge of the human situation as such and especially today**. (Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999). Leuven: Peeters, 2001.

APEL, Karl-Otto. Regarding the relationship of morality, law and democracy: on Habermas's *Philosophy of Law* (1992) from a transcendental-pragmatic point of view. *In* ABOULAFIA, Mitchell, BOOKMAN, Mayra, KEMP, Catherine [ed.]. **Habermas and pragmatism**. Routledge: London, New York, 2002, p. 17-30.

APEL, Karl-Otto, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, MOREIRA, Luiz. **Com Habermas, contra Habermas**: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy, 2004.

APEL, Karl-Otto. Discourse Ethics, Democracy, and International Law: Toward a Globalization of Practical Reason. **American Journal of Economics and Sociology**. v. 66, n. 1, p. 49-70, 2007.

APEL, Karl-Otto. **Paradigmen der ersten philosophie**: Zur reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**. São Paulo: Loyola, 2000 [1973].

APEL, Karl-Otto. **Transzendente reflexion und geschichte**: Herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Rasic. Frankfurt: Suhrkamp, 2017.

BERNSTEIN, Richard J. **The pragmatic turn**. Cambridge: Polity Press, 2010.

CASSIN, Barbara. "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendantale. **Les Études Philosophiques**. n. 2, p. 145-155, 1988.

CASSIN, Barbara. "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendantale. **Les Études Philosophiques**. n. 2, p. 145-155, 1988.

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

COHEN, Jean L., ARATO, Andrew. **Civil society and political theory**. Cambridge: MIT Press, 1992.

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

DWORKIN, Ronald. **Law's empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

FERRY, Jean-Marc. Sur la fondation ultime de la raison: "penser avec Apel contre Apel". In BOUCHINDHOMME, Christian, RAINER, R. (org.). **Habermas, la raison, la critique**. Paris: Cerf, 1996.

GRAM, M. S. Categories and transcendental arguments. **Man and world**. v. 6, n. 3, 1973.

GREEN, Leslie. **The authority of the State**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. [M. Seligmann-Silva: Die postnationale Konstellation: Politische Essays]. São Paulo: Littera Mundi, 2001 [1998].

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. (trad. M.J. Redondo: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns). Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. (Trad. Guido A. de Almeida: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1983].

HABERMAS, Jürgen. **Erläuterungen zur Diskursethik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory**. [Transl. Ciaran Cronin: Die Einbeziehung des anderen Studien zur politischen Theorie]. Cambridge: MIT Press, 1998 [1996].

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Auflage, Frankfurt am Main Suhrkamp, 1994 [1992].

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre faticidade e validade. [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

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

HABERMAS, Jürgen. **Justification and application**: remarks on discourse ethics. [Translated by Ciaran Cronin]. Cambridge: The MIT Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. [F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [2005].

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. [Rúrion Melo: Theorie und Praxis]. São Paulo: Editora UNESP, 2013 [1963].

HART, H. L. A. **O conceito de Direito** (com um pós-escrito). [A. Ribeiro Mendes: The Concept of Law]. 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 [1961].

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

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

HOBBS, Thomas. **The Elements of Law Natural and Politic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640].

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and

Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651].

HUGHES, Robert C. Law and Coercion. **Philosophy Compass**. v. 8, n. 3, p. 231–240, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. (Trad. Valério Rohden: Kritik der praktischen Vernunft). São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1788].

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009 [1785].

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

KETTNER, Mathias. Discourse Ethics: Apel, Habermas, and Beyond. In REHMANN-SUTTER, C., DÜWELL, M., MIETH, D. **Bioethics in cultural contexts**: reflections on methods and finitude. Dordrecht: Springer, 2006, p. 299-318.

MENDIETA, Eduardo. Introduction. In APEL, Karl-Otto. **Selected Essays**. v. 2. Ethics and the Theory of Rationality. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996.

RÉGIS, L.-M. **L'Opinion selon Aristote**. Paris/Ottawa: Vrin/IEM, 1935.

REPA, Luiz Sérgio. **Os sentidos da reconstrução**: método e política na teoria crítica de Jürgen Habermas. Tese de livre-docente. USP, 2018.

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

ROHDEN, Valério. Resenha VOLPATO DUTRA, Delamar José. Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. **Ethic@**. v. 1, n. 1, 2002, p. 97-100.

RORTY, Richard. **The Linguistic Turn**: essays in philosophical methods. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1965].

SCHAUER, Frederick. **The force of Law**. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

STARR, Bradley E. The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. **Journal of Religious Ethics**. v. 27, issue 3, P. 407-434, 1999.

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.

STRAWSON, P. F. **Skepticism and naturalism**: some varieties. London: Methuen, 1983.

STRAWSON, P. F. **Individuals**: an essay in descriptive metaphysics. London: Routledge, 2003 [1959].

STRAWSON, P. F. **The bounds of sense**. An essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 2006 [1966].

STRYDOM, Piet. Karl-Otto Apel: An Obituary. **European Journal of Social Theory**. p. 1–7, 2017.

VANDEVELDE, Pol. Foreword: "The A Priori of Language in Apel's Transcendental Philosophy". In APEL, Karl-Otto. **Towards a transformation of philosophy** [Glyn Adey and David Frisby: Transformation der Philosophie [1973]]. Milwaukee: Marquette University Press, 1998 [1980], p. XII-XXXVIII.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Dos fundamentos da ética discursiva: a questão dos argumentos transcendentais em Habermas. **Kriterion**. v. 99, p. 80-106, 1999.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Kant e Habermas**: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Habermas e Wittgenstein: uma teoria geral dos jogos de linguagem. In DALL'AGNOL, Darlei; FATTURI, Arturo; SATTLER, Janyne. (org.). **Wittgenstein em retrospectiva**. Florianópolis: Editora UFSC, 2012, p. 219-239.

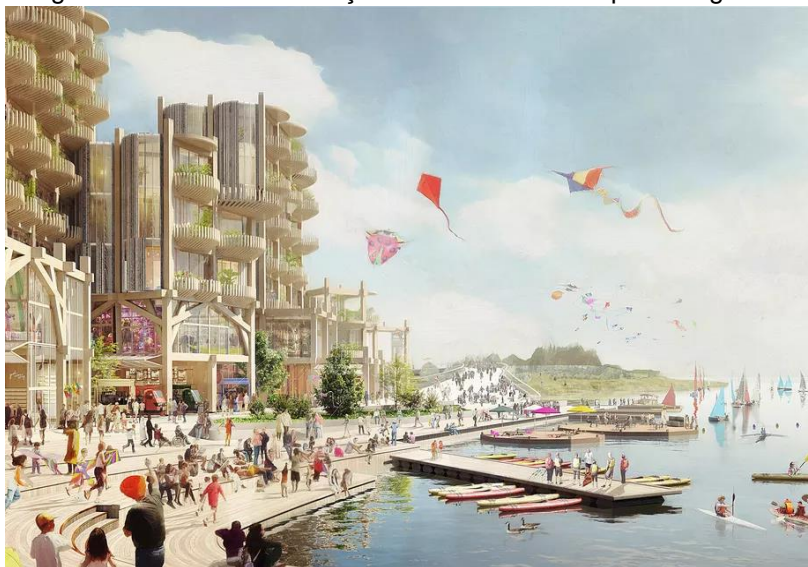
VOLPATO DUTRA, Delamar José. Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente. **Kriterion**. v. 51, p. 103-116, 2010.

CIDADES INTELIGENTES (*SMART CITIES*): CIDADES MAIS HUMANAS E INCLUSIVAS OU MODELOS DE NEGÓCIOS EXCLUDENTES? O PAPEL DE UMA NOVA ESFERA PÚBLICA EM TEMPOS DE INTERNET E USO INTENSIVO DE DADOS PESSOAIS

Eugênia Vitória Camera Loureiro¹

Cidades inteligentes são projetos nos quais um determinado espaço urbano é palco de experiências de uso intensivo de tecnologias de comunicação e informações sensíveis ao contexto, de gestão urbana e ação social dirigidos por dados. Wikipédia.

Imagem 1 – Uma reurbanização do *Sidewalk Labs* para o agora abandonado projeto de Toronto.



Fonte: Google, 2020.

Este trabalho pretende abordar a relação entre democracia e o uso de tecnologias de comunicação e informação baseadas no uso intensivo de dados pessoais, tendo como foco o modelo de *Smart City*. Ideias e projetos centrados em alta tecnologia desenvolvidos por megaempresas globais poderão ser reconfigurados para atenderem novas demandas? Como garantir que um modelo com características marcadamente excludentes possa vir a configurar uma cidade mais democrática e inclusiva?

¹ Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela FAU/UFRJ. Possui mestrado e doutorado em Ciência da Informação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é analista de projetos da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Arquitetura e Urbanismo, com ênfase em Planejamento Urbano e Informações Urbanísticas.

O termo *Smart City* surgiu no início da década de 1990, como um desdobramento dos debates sobre sustentabilidade na Conferência de Estocolmo em 1992, tendo por objetivo solucionar os problemas da vida urbana, e o crescimento desordenado e predatório com que as cidades se desenvolveram. O conceito de *Smart City* andava meio adormecido, tentando concretizar projetos localizados, associando-se a grandes eventos em grandes cidades no mundo como Rio de Janeiro (Olimpíadas) ou Toronto, no Canadá, onde a *Alphabet*, empresa proprietária do Google, esteve promovendo exatamente essa visão através de seu departamento *Sidewalk Labs*, escolhendo uma grande parte da orla marítima como seu protótipo de “cidade inteligente”. Mas o projeto de Toronto foi encerrado depois de dois anos de controvérsias relacionadas à enorme quantidade de dados pessoais que a *Alphabet* coletaria, à falta de proteções à privacidade, e aos benefícios questionáveis para a cidade como um todo.

O que está em jogo aqui é a visão puramente econômica do uso das tecnologias de redes em benefício de um número muito pequeno de pessoas que se tornaram por conta disso bilionárias. Podemos dizer por outro lado que uma *Smart City* deixa de ser um modelo de cidade, para ser um modelo de negócio que para ser implantado precisa buscar controlar as forças vivas de uma cidade real, suas necessidades, excluindo o que não for lucrativo de imediato ou não se adequar.

A modelagem de uma *Smart City* apoia-se no uso de bases de dados públicas para fins privados, necessitando, além disso, de volumosos investimentos que apenas governos podem mobilizar. Os modelos de *Smart Cities* são marcadamente excludentes porque em geral não se referem a coletivos, universalidades, mas a segmentos e parcialidades. Além disso não há uma definição unificada do que seja uma *Smart City*, e quais características comuns devem ostentar para fazer jus ao nome. De fato, até onde se tem notícia cada uma segue como pode, segundo a oportunidade orientada pelas necessidades de investimentos financeiros privados.

Nesse sentido, é possível considerar que as *Smart Cities* se inserem no conceito ou concepção do neoliberalismo como uma nova forma de totalitarismo, conforme Chauí? Assim a cidade atual dinâmica porque aprende a todo instante com seus habitantes e abarca a totalidade de seu território, cederia lugar a uma cidade tecnológica, porém excludente e segregadora, estática e fechada em si mesma em sua não interação com o restante da cidade humana.

Nem planejamento tecnocrático, nem controle, mas um futuro mais digno e com qualidade para uma humanidade urbana. E como distinguir na prática entre um e outro? Se não for via participação popular? Dando a voz a seus moradores?

Daí a necessidade de uma esfera pública revitalizada e democrática em todos os níveis baseada na democracia participativa, expressão de um outro modelo de cidade a se construir a partir de um foco analítico na urbanização e na vida urbana, considerando a rápida urbanização de nosso planeta. O que poderia ser um bom ponto de partida para reimaginar uma globalização, a diversidade, a segurança e os vínculos entre elas.

O conflito entre esses dois modelos de cidade resgata o conceito da dignidade humana e dos direitos humanos, de uma nova esfera pública política.

O enfrentamento da pandemia da Covid 19 trouxe de novo à baila o tema das *Smart Cities* e o uso das tecnologias de comunicação e informação baseadas no uso intensivo ou não dos dados pessoais, a partir de novas demandas. Contudo, não há consenso em torno do que poderia constituir uma agenda futura.

Movimentos sociais organizados vem discutindo medidas para o enfrentamento da pandemia nas periferias urbanas, favelas e junto a grupos sociais vulneráveis. Apresentam propostas imediatas e estratégicas de ação na perspectiva do direito à cidade e da justiça social que também se constitui em uma verdadeira proposta de agenda de iniciativas pós Covid, mas no sentido de que a racionalização das redes deve servir para melhorar as condições de atendimento do conjunto da população e não apenas dos segmentos que possam gerar mais retorno. A racionalização das redes e o aumento da produtividade dela decorrente deve servir inclusive para promover essa equidade:

Habermas discute o conceito de dignidade humana em *O Futuro da Natureza Humana*

Universo dos membros que dirigem uns aos outros ordens e proibições intersubjetivamente reconhecidas. Conforme (...) a “dignidade humana”, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações (...). Ela marca, antes, aquela “intangibilidade” que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas.

A atual composição da esfera pública política poderia servir para esse reconhecimento? Ou devemos buscar os elementos para uma nova esfera pública?

Em que aspectos uma nova esfera pública poderia ser diferente? Quais seriam esses contornos inovadores? Certamente não os das falsas utopias tecnológicas que prometem muito mas realizam muito pouco e que parecem apresentar resultados melhores quando consorciadas com atividades militares nada utópicas e que se concretizam mais rapidamente e com outras finalidades como a de espoliação de territórios previamente definidos.

A questão de uma nova esfera pública democrática vem sendo apontada por diversos autores como Habermas, Chauí, Graham e Harvey. Este último se refere ao tema como governança urbana. Então o avanço na constituição de uma nova esfera pública poderia se iniciar a partir de uma modelagem da democracia participativa.

No texto *Três Modelos Normativos*, Habermas faz uma distinção no conceito de cidadania:

Conforme a concepção republicana, o status de cidadão não é definido por esse critério de liberdades negativas, das quais só se pode fazer uso como pessoa privada. Os direitos de cidadania entre os quais se sobressaem os direitos de participação e de comunicação políticas, são melhor entendidos como liberdades positivas. Eles não garantem a liberdade de coações externas, mas sim a participação em uma prática comum, cujo exercício é o que permite aos cidadãos se converterem no que querem ser: autores políticos responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais. Nessa medida o processo político não serve apenas para o controle da atividade do Estado por cidadãos que, no exercício de seus direitos privados e de suas liberdades pré-políticas, já alcançaram uma prévia autonomia.(...) A justificação da existência do Estado não se encontra primariamente na proteção de direitos subjetivos privados iguais, mas sim na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade política em que cidadãos livres e iguais se entendem acerca de que fins e normas correspondem ao interesse comum de todos. Dessa forma espera-se dos cidadãos republicanos muito mais do que meramente orientarem-se por seus interesses privados.

Esses cidadãos livres e iguais que se entendem acerca de que fins e normas correspondem ao interesse comum de todos parecem não corresponder aos homens e mulheres unidimensionais descritos por Marcuse como aqueles que se mostram confortáveis com o bem estar proporcionado pelos avanços tecnológicos, faz poucas perguntas, e principalmente, não faz críticas e se deixa conduzir com docilidade. Torna-se importante levantar os aspectos e as condições que ensejaram o surgimento das propostas para as Cidades Inteligentes, como elas assumem a forma que os grandes conglomerados encontram de otimizar investimentos privados em uma determinada porção do território para uma determinada porção da sociedade usando

para isso a noção de segurança e proteção, contra o outro. E não importa se essa área selecionada faz parte de um território muito maior onde habitam cidadãos que se reconhecem como tal em uma comunidade mais abrangente.

Vamos investigar essas condições de surgimento de projetos tipo Cidade Inteligente, a partir das análises que fizeram Marcuse, Habermas, e Chauí nos três tempos. E observar como o caminho em direção a cidades tecnológicas isoladas, encerradas em si mesmas, se desenvolve no mesmo sentido da fragmentação de uma esfera pública política. Se a atuação em uma esfera pública é essencial é preciso reconhecer que seus elementos de constituição também vem mudando.

Marcuse, em A Ideologia da Sociedade Industrial, avalia que os avanços tecnológicos produziram um mundo de bem estar que confortou e compensou a todos pela perda de liberdade e de capacidade de pensar. E os ganhos de produtividade desses avanços foram sendo apropriados por muito poucos, à medida em que crescia na mesma proporção a concentração do capital e do poder.

Essa mediação histórica ocorreu na consciência e na ação política das duas grandes classes que se enfrentaram mutuamente na sociedade: a burguesia e o proletariado. No mundo capitalista, elas são ainda as classes básicas. Entretanto o desenvolvimento capitalista alterou a estrutura e a função dessas duas classes de tal maneira que elas não parecem mais ser os agentes da transformação histórica. (...) E à proporção que o progresso técnico assegura o crescimento e a coesão da sociedade comunista, a própria ideia de mudança qualitativa retrocede diante das noções realistas de uma evolução não explosiva. Na ausência de agentes demonstráveis e de agências de mudança social, a crítica é então recuada a um nível mais alto de abstração. Não há terreno sobre o qual teoria e prática, pensamento e ação se encontram. Mesmo a análise mais empírica das alternativas históricas parece ser especulação irrealista e o compromisso com elas, uma questão de preferência pessoal (ou de grupo).

Comentário 1: Sobre a China, Rússia e a questão da mudança política em direção a uma democracia participativa e a apropriação da produtividade pelo estado.

Comentário 2: mudança política tanto nas sociedades capitalistas como nas sociedades comunistas atuais.

Comentário 3: Sobre a mudança dos título do livro do Marcuse. O primeiro de 1967 chama Ideologia da Sociedade Industrial. Na edição de 2015 passou a ser O Homem Unidimensional, correndo sério risco de ser encontrado na seção de autoajuda.

(...) Diante dos fatos aparentemente contraditórios, a análise crítica continua a insistir que a necessidade de uma mudança qualitativa é tão premente como nunca antes. Necessária a quem? A resposta continua a ser a mesma: à sociedade como um todo, para cada um de seus membros. A união da produtividade crescente e destrutividade crescente; o perigo de aniquilação; a capitulação do pensamento e da esperança e o temor ante às decisões dos poderes existentes; a preservação da miséria em face da riqueza sem precedentes constituem a mais imparcial acusação – ainda que elas não sejam a *raison d'être* dessa sociedade, mas somente seu subproduto: sua impetuosa racionalidade, que impele a eficiência e o crescimento, é irracional em si mesma.

Comentário 4: ao lado das cidades inteligentes símbolo maior dessa produtividade crescente, temos o aumento absurdo da espoliação da população urbana, surgimento de um número sem precedentes de refugiados e guerras produzidas ao mesmo tempo em diversos territórios por todo o planeta.

Seria possível dizer que hoje essa irracionalidade tornou-se razão de ser do capitalismo nomeado neoliberalismo?

Marcuse escreveu *A Ideologia da Sociedade Industrial* em 1966 e de lá para cá a partir de meados da década de 70 o capitalismo assume novas características que comprovam essas teses agora defendidas por Habermas. Em Setembro 1987 - **A nova intransparência, a crise do estado de bem estar e o esgotamento das energias utópicas.**

O neoconservadorismo encontra-se em ascensão. Ele também orientou a sociedade industrial, mas manifesta-se decididamente crítico do Estado social. A administração Reagan e o governo de Margaret Thatcher tomaram posse em seu nome; o governo conservador da República Federal vai em linha semelhante. O neoconservadorismo caracteriza-se substancialmente por três componentes. **Primeiro**, uma política econômica orientada pela oferta deve aperfeiçoar as condições de valorização do capital e pôr o processo de acumulação novamente em movimento. Ela tolera uma taxa de desemprego relativamente alta e, segundo a intenção, apenas transitória. A redistribuição da renda sobrecarrega — como provam as estatísticas nos EUA — os grupos da população mais pobre, enquanto apenas os grandes proprietários de capital conseguem nítidas melhorias de renda. De mãos dadas com isso vem uma clara limitação dos serviços do Estado social. **Segundo**, os custos de legitimação do sistema político devem ser reduzidos. "Inflação de reivindicações" e "ingovernabilidade" são termos-chave de uma política que aponta para uma efetiva separação entre a administração e a formação pública da vontade.

Nesse contexto, fomentam-se tendências neocorporativas, isto é, a ativação do potencial de direção não estatal das grandes associações, em primeiro lugar das organizações empresariais e dos sindicatos. A transferência de competências parlamentares normativamente regulamentadas para sistemas de negociação que meramente funcionam faz do Estado um parceiro de negociação entre outros. Esse deslocamento da competência para o interior

da zona cinzenta do neocorporativismo retira cada vez mais os temas sociais de um modo de decisão que segundo normas constitucionais está obrigado a considerar equanimemente todos os interesses afetados em cada oportunidade. **Terceiro**, a política cultural recebe a incumbência de operar em duas frentes. De um lado, ela deve desacreditar os intelectuais como um estrato do modernismo a um só tempo ávido de poder e improdutivo, uma vez que valores pós-materiais — sobretudo **as necessidades expressivas de auto-realização e os juízos críticos da moral de um Iluminismo universalista — são considerados como ameaça às bases motivacionais de uma ordenada sociedade do trabalho e da esfera pública despolitizada**. De outro lado, a cultura tradicional deve ser fomentada, isto é, devem ser fomentadas as forças agregadoras da moralidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa e da cultura popular. Essas forças estão aí com o fito de compensar a esfera da vida privada das cargas pessoais e para acolchoá-la contra a pressão da sociedade concorrencial e de modernização acelerada. A política neoconservadora tem uma certa possibilidade de realização se ela encontrar uma base nessa sociedade cindida, segmentada, que ela mesma produz. Os grupos excluídos ou oprimidos à margem não dispõem de nenhum poder de veto, pois representam uma desarticulada minoria segregada do processo de produção. (...)

Como resgatar esses homens e mulheres de forma a torná-los críticos do capitalismo passíveis de conceber e nos conduzir a uma outra possibilidade de mundo que nunca nos é apresentada. Recorremos mais uma vez à Marcuse:

Libertar a imaginação de modo que lhe possam ser dados todos os seus meios de expressão pressupõe a repressão de muito do que é agora livre e que perpetua uma sociedade repressiva. E tal inversão não é um assunto da Psicologia ou da Ética, mas da política, (Política?) no sentido em que este termo foi usado o tempo todo nesse livro; a prática na qual as instituições sociais básicas são desenvolvidas, definidas, mantidas e modificadas. É a prática dos indivíduos, independentemente do quão organizados possam estar. Assim, deve ser novamente enfrentada a pergunta: como podem os indivíduos administrados - que levaram a sua mutilação às suas próprias liberdades e satisfações e, assim, reproduzem-na em escala ampliada - libertar-se tanto de si mesmos como de seus senhores? Como se poderá sequer pensar que o círculo vicioso possa ser rompido? (...)

Uma vez que o desenvolvimento e a utilização de todos os recursos disponíveis para a satisfação das necessidades vitais é o requisito da pacificação, esta é incompatível com o prevalecimento de interesses particulares que se interpõem ao alcance dessa meta. A modificação qualitativa está condicionada ao planejamento para o todo contra esses interesses, e uma sociedade livre e racional só pode surgir nessas bases.

Para Chauí a democracia é um processo de luta constante por direitos, sendo o único regime que reconhece o conflito como legítimo, institucionalizando conflitos e divergências, impondo limites ao poder de estado. Democracia é um processo

histórico que a todo tempo inova, trabalhando conflitos e contradições e exigindo a ampliação da participação.

Em sua aula em outubro de 2019 disponível no Youtube, Marilena Chauí fala da democracia em colapso. Assim ela não só atualiza para efeito deste trabalho as análises de Marcuse e Habermas como traz esta discussão para a sociedade brasileira, expressão da sociedade industrial em um país não central. No Brasil uma desigualdade muito forte assume a forma de opressão, e por causa disso a democracia está sempre em colapso. O Brasil é um país onde as relações sociais, intersubjetivas na linguagem cotidiana são sempre entre um superior e um inferior que obedece, acabando por ser transformar em desigualdade. Diferenças e assimetrias são naturalizadas e o outro não é reconhecido como alguém que tem direito. O responsável é o neoliberalismo e o nosso passado escravocrata. Para Marilena Chauí vivemos em permanente colapso da democracia por isso o neoliberalismo e a (e o ultra liberalismo - direita) nos cai tão bem.

O Neoliberalismo como é denominado hoje o capitalismo se caracteriza pelos ataques a tudo o que é público e ao espaço do público, por conseguinte à esfera pública onde visa fazer prevalecer os interesses privados e apenas essa visão. A maneira de fazer acordar homens e mulheres seria a participação em uma esfera pública reconstruída. Chauí apresenta as principais mudanças que estão sendo operadas na economia política.

Economia Política do Estado de Bem Estar	Economia Política do Neoliberalismo
1 – Fordismo na produção desde a aquisição da matéria-prima até a distribuição dos produtos;	1- estado forte para quebrar o poder dos sindicatos e dos movimentos sociais, controlar o orçamento público e cortar drasticamente os encargos sociais e os investimentos na economia produtiva;
2 – Inclusão crescente dos indivíduos no mercado de trabalho - ideário do pleno emprego;	2 – estabilização monetária contendo gastos sociais e restaurando uma taxa de desemprego necessária para formar um exército de reserva que também quebra os sindicatos, objetivos da reforma trabalhista e previdenciária;
3 – Oligopólios – regidos pelos governos a partir da formação de Fundos Públicos. Os fundos Públicos operam a partir do financiamento simultâneo: A – produção, ciência e tecnologia e o complexo industrial militar; B - da mão de obra: moradia, salários, educação pública, salário e salário indireto;	3 – reforma fiscal para incentivar os investimentos privados e reduzindo os impostos sobre o capital em especial o capital financeiro e as grandes fortunas. Recaindo sobre o trabalho e a atividade produtiva etc.

Nos últimos tempos do que mais se ouviu falar foi da crise fiscal do estado que é a recusa do capital de contribuir para os fundos públicos e ao mesmo tempo demandar aplicação de verba desses fundos em projetos e empreendimentos de natureza privada de interesse do capital. A consequência é o surgimento da dívida pública. Essa situação é intransparente e referida como exigências de um ente chamado “mercado”, uma espécie de nome fantasia para os proprietários do capital financeiro e seus agentes, segundo Chauí.

De qualquer forma o neoliberalismo não é a crença na racionalidade do mercado e o enxugamento do estado e das contas e gastos públicos, mas é a decisão de maximizar e direcionar a riqueza pública para os investimentos necessários e exigidos para a acumulação do capital. O resultado é o corte no financiamento dos bens e serviços públicos que conflita com a ideia de direitos sociais e com a garantia de direitos civis e políticos que tendem a desaparecer porque o que era direito se converte em um serviço privado regulado e precificado pelo mercado cujo acesso é restrito e condicionado pelas condições muito assimétricas do poder aquisitivo. Uma cidade inteligente (*Smart City*) na forma como vem sendo proposta visa atender a esses requisitos.

Uma outra consequência da privatização é o encolhimento do que é público. Com a privatização o neoliberalismo promove o encolhimento do espaço público dos direitos e o alargamento do espaço dos interesses do mercado ou interesses privados ferindo de morte o coração da democracia. Chauí nos apresenta as características do Neoliberalismo como pretende ser implantado:

1 - Desemprego passa a ser estrutural e o sistema deixa de operar pela inclusão e passa a operar pela exclusão. O desemprego não é mais resultado de crise passageira, mas passa a ser exigência. Opera pela exclusão a partir de alta rotatividade e automação em que a mão de obra se torna rapidamente obsoleta, diminuindo o poder dos sindicatos e gerando pobreza absoluta;

2 – Monetarização e capital financeiro se tornaram o centro nervoso do capitalismo desvalorizando o capital produtivo e privilegiando a principal mercadoria o dinheiro;

3 – Terceirização – A atividade/setor de serviços se tornou estrutural deixando de ser um suplemento da produção. O fordismo cede lugar ao toyotismo – Just in time em lugar dos estoques do fordismo. O fordismo do controle total sobre o processo inteiro desde a aquisição de matérias-primas à distribuição foi substituído pela fragmentação do processo e a dispersão dos componentes.

O fordismo permitia que os trabalhadores se reconhecessem como classe diferentemente do que acontece com a dispersão em unidades diferentes imposta pelo toyotismo.

4 – Ciência e Tecnologia passam a ser agentes da acumulação do capital deixando de ser meros suportes para serem forças produtivas – agentes da

acumulação do capital. O poder do capital se enraíza no monopólio dos conhecimentos e informação daí o nome sociedade da informação;

5 – Transnacionalização da economia que articula os centros econômicos selecionados;

6 – Opera por meio da guerra, da dominação e do extermínio porque a influência do capital se tornou planetária. Não precisa de colônias, age diretamente para ocupar, devastar e em seguida desocupar. Operação que segue uma modelagem militar e usa terminologia militar. Ocupação de um território para sua devastação. Delimitação territorial/espacial e temporal para uma ação econômica.

7 – Novas TICs são a complementação parceira da ação militar ao implantar uma estrutura de vigilância e controle. Implantação de uma vigilância planetária integrada que passa por cima, dos estados nacionais que isoladamente não é capaz de montar e executar esse tipo de ação.

Daí o incentivo e a promoção da montagem de conglomerados empresariais e consórcios entre empresas financeiras, de comunicação, telefonia etc.

É a partir desses pontos que é possível compreender porque o Neoliberalismo seria uma nova forma de totalitarismo, pois objetiva abarcar tudo e inexistente uma ampla discussão sobre esses objetivos. M Chauí toma como referência a Escola de Frankfurt e a noção de sociedade administrada. Em uma sociedade administrada e na medida em que o neoliberalismo vai se implantando, vai se impondo uma formação social totalitária que recusa a especificidade das instituições sociais e políticas, que passam a ser vistas como organizações.

Com novos elementos diferentes dos totalitarismos anteriores: nazismo, fascismo, stalinismo, (estatização da sociedade, expansionismo imperialista, nacionalismo exacerbado) o neoliberalismo dispensa o colonialismo e o nacionalismo e define todas as esferas como organização e de um tipo específico: empresa. O Estado também passa a ser concebido como empresa, fazendo uso de uma estratégia de ocultamento e encobrimento: Encobre o desemprego com a *uberização* - o trabalhador como empresário de si mesmo; a concorrência acirrada passa a ser chamada de meritocracia – obrigação de ser um investimento bem-sucedido; promove comportamentos competitivos e a internalização da culpa quando não se consegue cumprir os objetivos, quando não se vence a competição, desencadeiam-se ódios, ressentimentos e violências de todo tipo: contra os imigrantes, mulheres, negros, LGBTs e por aí vai. Essas formas impulsionadas de agir destroçam a percepção de homens e mulheres de si mesmos como membros de uma classe social, destruindo formas de solidariedade e desencadeando toda sorte de violência e práticas de extermínio.

O Estado ao deixar de ser considerado público, passando a ser tratado como uma empresa põe fim à democracia social com a privatização dos direitos sociais com aumento da desigualdade e da exclusão e à democracia liberal e a representativa, uma vez que a política passa a ser definida como gestão e não mais como resultado da vontade dos eleitores;

A esfera pública conforme descrita e conceituada por Habermas é uma expressão da situação do Estado de Direito e dos pressupostos de democracia vigentes e quando esta colapsa como estamos analisando a necessidade de sua reconstrução, e a retomada da trajetória da cidadania se coloca na ordem do dia. Podem haver estratégias diferenciadas para isso, mas aqui vamos tomar por base uma modelagem de cidade inclusiva a partir das iniciativas dos movimentos sociais em oposição a cidade estática e isolada proposta pelas utopias tecnológicas dos modelos de negócios. Uma cidade inclusiva pensa o conjunto do território e da população que ali habita e vive. Algumas concepções de *Smart Cities* defendem que não se trataria mais de cidadãos mas de clientes... organizados conforme o poder aquisitivo. Taí o sonho totalitário.

Imagem 2 - *CityLab Daily*: o plano de Cingapura para resfriar sua cidade do futuro.



Fonte: Google, 2020.

O Combate à pandemia da COVID-19 juntou 79 entidades nacionais que lançaram um documento político unificado com propostas imediatas e estratégias de ação na perspectiva do Direito à Cidade e da Justiça social voltado para as periferias urbanas, favelas e grupos sociais vulneráveis que constitui igualmente uma verdadeira agenda de iniciativas pós Covid.

Não cabe aqui comentar a abrangência do documento mas destacamos as principais iniciativas e algumas das propostas, servindo como contraponto aos programas das cidades inteligentes porque imaginam a cidade como um coletivo mais amplo e inclusivo e não parcial.

- **Garantia do Acesso aos Serviços Básicos e Promoção da Universalização do Saneamento Básico**

Investimentos massivos em Saneamento Ambiental visando a universalização do acesso ao abastecimento de água, à coleta e tratamento de esgotos, à redes de drenagem de águas pluviais e à coleta adequada de resíduos sólidos. Seja operando diretamente, seja concedendo o serviço a uma companhia estadual, seja repassando para a iniciativa privada.

- **Fortalecimento das Ações Comunitárias e dos Espaços de Participação Social**

Os canais de participação devem incorporar os três níveis de governo, diversas agências do Estado e a sociedade civil, promovendo a cooperação Inter federativa, especialmente se considerarmos que as políticas urbanas, de saúde, educação, etc. envolvem competências constitucionais que estão distribuídas pelos municípios, governos estaduais, distrito federal e governo federal.

- **Campanhas de Informação e Comunicação**

A prevenção ao Covid-19 exige uma ampla campanha de informação. Neste sentido, é fundamental pensar em materiais didáticos de prevenção, em diversas linguagens (pequenos vídeos, panfletos, cartilhas, etc.), dirigidas a grupos sociais específicos e também que leve em conta as diferentes culturas regionais. As tecnologias digitais e as formas de comunicação verbal (rádios comunitárias, alto-falantes etc.) podem ser alternativas, bem como colagens em muros e projeções em fachadas de prédios em locais de aglomerações e de alta concentração de pessoas em situação de rua.

Faz-se necessário requerer o engajamento da grande mídia televisiva enquanto concessão pública para esse tipo de informação. É preciso informar claramente sobre como a Covid-19 é diferente de outras doenças; utilizar os recursos da comunicação comunitária para informar medidas de prevenção; criar uma rede de comunicação com apoio técnico do Ministério da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde, bem como Conselhos de Saúde, para filtrar e fazer verificações, em tempo real, das informações compartilhadas em redes sociais para as periferias; obrigar as empresas provedoras e de fibra ótica que garantam acesso livre e universal à internet; assegurar informação ampla sobre os direitos à água e ao saneamento, destacando a prioridade

de atendimento das populações vivendo em situações vulneráveis e a relação entre saneamento e saúde.

- **Promoção da Mobilidade em Tempos de Quarentena e Restrição à Circulação**

Garantir recursos e formas mais adequadas e modernas de gestão para garantir o direito dos cidadãos que precisam se deslocar por transporte coletivo ou modos ativos de deslocamento, com segurança e qualidade. A remuneração adequada e o cumprimento dos critérios de qualidade e frequência mínimos, com pouca lotação dos veículos, são fatores indispensáveis para evitar aglomerações que ampliam o risco de contaminação. Os modos ativos, além de estratégia sustentável e barata, são ferramentas importantes na redução dos custos do sistema de transportes no médio prazo, considerando a possível extensão ou retorno dos períodos de quarentena.

- **Direito Universal à Saúde Pública de Qualidade**

A defesa e a melhoria das condições de funcionamento do SUS se mostra como a principal estratégia. Isso implica na recomposição imediata do financiamento do que é público do SUS, com base nos mínimos constitucionais, ampliação dos gastos públicos federais (inclusive para além do mínimo constitucional atual) e garantia de orçamento público adequado para as ações e serviços de saúde, por meio de créditos suplementares, realocação de recursos ou adoção de créditos extraordinários em 2020 e na Lei de Diretrizes Orçamentárias de 2021, nos termos do artigo 198 da Constituição Federal.

- **Segurança de Posse e Direito à Moradia**

É necessário que haja programas destinados às diversas demandas habitacionais qualificadas no Plano Nacional de Habitação - PLANHAB. Implementação de programas de melhorias habitacionais e sanitárias, contemplando a ampliação de moradias atualmente com adensamento excessivo e melhoria das condições de salubridade e segurança das moradias, com serviço de Assessoria Técnica gratuita, com contratação pelas Prefeituras de mão de obra local e parceria com entidades locais para organização da demanda.

- **Fim da Política de Militarização dos Territórios Populares**

É inadmissível que os moradores das favelas, que vem enfrentando a pandemia em condições precárias, tenham que lidar com operações policiais, que por vezes implicam em invasão de residências, necessidade de abrigo fora de suas casas, etc. Dados do Observatório da Segurança Pública do Rio de Janeiro mostram que as incursões policiais em favelas têm um efeito direto na mortalidade da população favelizada. Portanto, é fundamental a suspensão imediata das operações militares e policiais nas favelas e periferias. 14 Em termos mais estratégicos, é fundamental: A

elaboração e implementação de um novo programa de segurança pública, com a participação ativa dos moradores, em especial das favelas e periferias, fundado na inclusão social, na desmilitarização das polícias, na universalização da segurança pública, na investigação e inteligência, e na descriminalização das drogas.

- **Por uma Nova Política Econômica Justa, Democrática e Sustentável**
A pandemia do Covid-19 mostra a importância do Estado na coordenação das ações de prevenção e combate ao Corona vírus e na implementação de políticas sociais que garantam o acesso à direitos fundamentais e à coesão social. Neste sentido, um dos maiores desafios é reverter imediatamente as políticas econômicas de austeridade fiscal e investir nas políticas sociais de caráter universal ao mesmo tempo que implementar um projeto de desenvolvimento fundado na justiça social, na democracia, participação popular e na sustentabilidade ambiental.

Não se trata por outro lado de negar as possibilidades da modernização tecnológica. Mas abordar também o problema financeiro da disputa entre um modelo de negócio e a cidade real mais justa. Os investimentos em tecnologia são muito elevados e competem com os investimentos necessários para tocar uma pauta como a que acabamos de descrever, para tornar a cidade acessível a todos.

(...) a tecnologia é certamente uma parte essencial de como devemos proteger a saúde pública nos próximos meses e anos. A questão é: essa tecnologia estará sujeita às disciplinas da democracia e da supervisão pública ou será lançada no frenesi de um estado de exceção, sem responder a perguntas críticas que vão moldar nossas vidas nas próximas décadas? Perguntas como, por exemplo: se realmente estamos vendo quão fundamental é a conectividade digital em tempos de crise, essas redes e nossos dados devem realmente estar nas mãos de entes privados como *Google, Amazon e Apple*? Se os recursos públicos estão pagando por uma parte tão grande, o público também deve possuir e controlar essa tecnologia? Se a internet é essencial para tanta coisa em nossas vidas, algo que está claro, ela deve ser tratada como um serviço público sem fins lucrativos? (Naomi Klein no The Guardian tradução do Outras Palavras)

Como mencionado anteriormente, o surgimento da pandemia causada pelo Covid 19 trouxe novo fôlego para a necessidade do uso intensivo das tecnologias de comunicação e informação baseadas em dados pessoais para fins de controle da doença e fazendo reaparecer projetos para cidades inteligentes. Mas estes encontram resistência não apenas por conta da tecnologia mas por conta principalmente dos destinatários do benefício desse uso intensivo de dados e desse consequente aumento gigantesco de produtividade. Os movimentos sociais mostram que essa é

uma necessidade tecnológica relativa até certo ponto, uma vez que as associações comunitárias por exemplo conhecem e podem conhecer muito bem a área em que atuam a partir da participação direta dos moradores.

E a conclusão vai em direção a construção de uma esfera pública política onde é preciso combater e ao mesmo tempo respeitar as assimetrias entre os participantes e promover os interesses coletivos em lugar dos interesses nitidamente privados.

Em entrevista ao jornal *El País* em maio de 2018, Habermas destacou a situação da esfera pública sua fragilidade e processo acelerado de decadência ao se referir ao papel dos intelectuais que dela estão deixando de participar. A internet segundo Habermas acabou por diluir a esfera pública que servia de suporte a atuação desses intelectuais e também da mídia tradicional na configuração de uma esfera pública liberal. Para isso dependia de pressupostos culturais como a existência de um jornalismo alerta, jornais de referência e mídia de massa capaz de dirigir o interesse da maioria para tópicos relevantes à formação da opinião pública e ao mesmo tempo dependia da existência de uma população leitora interessada em política, educada, acostumada com o processo conflituoso da formação de opinião, o que demanda tempo, e uma imprensa independente e de qualidade.

Hoje em dia, ele prossegue, essa infraestrutura não está mais intacta, ainda que até onde se saiba exista em países como a Espanha, França e Alemanha. Mas mesmo nesses lugares o efeito da fragmentação da internet alterou o papel da mídia tradicional em especial para os jovens. Mesmo antes que essas tendências de atomização da nova mídia surgissem de fato, a comercialização da atenção do público já tinha disparado a desintegração da esfera pública. Como por exemplo os canais da TV fechada. Agora novos meios de comunicação tem uma forma muito mais insidiosa de aumentar a comercialização no qual o objetivo não está explicitamente na atenção do consumidor, mas na exploração econômica do perfil privado do usuário. Eles roubam os dados pessoais sem o conhecimento dos usuários para fins de uma manipulação mais efetiva, às vezes com finalidades políticas perversas como mostram recentes escândalos envolvendo o *Facebook* e outros. Habermas argumenta ainda, citando a agressividade com que se desenvolvem controvérsias, as bolhas ou as mentiras de Donald Trump no *Tweeter*, que desde o momento em que a primeira página foi impressa foi preciso séculos para que a maioria conseguisse ler. A internet está nos transformando em autores potenciais apenas há poucas décadas. Talvez

com mais tempo consigamos aprender a lidar com a internet de forma mais civilizada. Apesar dos enormes benefícios da internet no desenrolar de lutas de grupos e comunidades, é revoltante perceber que toda uma revolução na comunicação tenha por objetivo primeiro a economia e não a cultura.

Diante desse quadro, e do discutido por Marilena Chauí em relação ao Brasil, é de se perguntar se algum dia tivemos uma esfera pública de fato no Brasil conforme o conceito habermasiano. É provável que apenas em poucos momentos. Se realmente pode existir uma identidade entre Estado de Direito, Democracia e esfera pública política, uma democracia permanentemente em colapso gera uma dificuldade imensa de formação de um esfera pública, podendo ser exemplificada no que tange a uma imprensa independente e de qualidade. Uma mídia de massa que fomenta um ambiente informacional sem debate público, onde inexistente oposição, embora a oposição exista de fato, mas referida em geral de forma desqualificadora, produz um isolamento opinativo centrado na voz única do mercado. Essa esfera pública distorcida fornece os contornos para o surgimento de modelos de cidades embricadas com modelos de negócios como as *smart cities*, e até mesmo que estas sejam desenhadas, naturalizadas e talvez mesmo aceitas sem crítica e com absoluta intransparência

Daí fica a pergunta inicial o que significa uma *smart city* democrática. Uma pergunta que se articula com a possibilidade de redesenho de uma esfera pública, reflexo das possibilidades de reconfiguração do estado e da sociedade em novas bases em especial, no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Breve história da democracia**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k1MIsK5D0LQ&t=514s>. Acesso em: 21/10/2020.

FÓRUM Nacional pela Reforma Urbana – FNRU. Disponível em: <https://forumreformaurbana.org.br/2020/04/24/redes-e-entidades-nacionais-lancam-documento-politico-unificado-com-propostas-imediatas-e-estrategias-de-acao-de-combate-ao-covid-19-na-perspectiva-do-direito-a-cidade-e-da-justica-social/>. Acesso em: 21/10/2020.

GRAHAM, Stephen. **Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar**. São Paulo: Boitempo, 2016.

HABERMAS, Jurgen. **Não pode haver Intelectuais se não há Leitores**. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html. Acesso em: 21/10/2020.

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

HABERMAS, Jurgen. **Três modelos normativos**. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=S010264451995000200003&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 21/10/2020.

HABERMAS, Jurgen. **Arquitetura moderna e pós moderna**: novos estudos. São Paulo: Cebrap, 1987.

HABERMAS, Jurgen. **A Nova intransparência**: a crise do estado de bem estar social e o esgotamento das energias utópicas. São Paulo: Cebrap, 1987.

HABERMAS, Jurgen. **La technique et la science comme "ideologie"**. Paris: Éditions Gallimard, 1973.

HARVEY, David. **Condição pós moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

KLEIN, Naomi. **How big tech plans to profit from the pandemic Corona vírus**. Disponível em: <https://www.theguardian.com/news/2020/may/13/naomi-klein-how-big-tech-plans-to-profit-from-coronavirus-pandemic>. Acesso em: 21/10/2020.

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**, São Paulo: Zahar, 1964.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: EdiPro, 2015.

VIRILIO, Paul. **O espaço crítico**. São Paulo: Editora 34, 2014.

O COLAPSO DA ESFERA PÚBLICA E A ECOLOGIA POLÍTICA DAS REDES

Guilherme Preger¹

Resumo: Este artigo discute a arquitetura da Esfera Pública. A partir da constatação do “colapso de contexto” entre a esfera pública e privada, isto é, do apagamento da fronteira entre esses domínios, formula cinco hipóteses que explicam o fenômeno. Primeira, que esse colapso se refere a uma transformação da infraestrutura técnica e econômica do capitalismo; a segunda colapsa a diferença entre modo de produção e modo de reprodução; terceira, que também colapsa a distinção entre trabalho remunerado e não remunerado; quarta, que essas transformações mudam o modo de regulação do capitalismo e apresentam a “comunicação” como nova mercadoria fictícia; quinta, que esta transformação só pode ser abordada por uma nova ecologia política que proponha outra fronteira determinante. Com essas transformações, a distinção entre esfera pública como arquitetura “fechada” não se sustenta. Diante dessas hipóteses, são propostas duas arquiteturas alternativas: a primeira baseada em Deleuze defende que a distinção principal se dá entre acesso e bloqueio à Esfera Pública; a segunda, baseada em Niklas Luhmann, propõe que a nova distinção principal se dá entre transparência e intransparência (opacidade) da comunicação.

Palavras-chave: Esfera pública. Ecologia política. Jurgen Habermas. Niklas Luhmann. Redes digitais.

1 A ARQUITETURA DA ESFERA PÚBLICA

No espírito da discussão sobre o impacto das redes digitais na Esfera Pública, meu propósito para este artigo é discutir não o que é a esfera pública (seu conceito), mas a sua arquitetura. Em outras palavras, proponho uma abordagem topológica sobre a transformação imposta pela emergência tecnológica das redes digitais sobre a *forma* da esfera pública. Com isso me mantenho fiel à orientação da engenharia de considerar o conceito de redes como arquitetura tecnológica, de um lado; de outro, posso elaborar uma perspectiva materialista para entender o desenvolvimento das redes digitais correspondendo à própria elaboração habermasiana de “transformação (mudança) estrutural”. Finalmente, posso considerar, seguindo a linha marxista, que tal transformação é, antes de tudo, uma força produtiva que implica uma mudança de época, ou de “modo de produção”.

¹ Doutorando pela UERJ na área de Teoria da Literatura e Literatura Comparada com pesquisa sobre o problema das Duas Culturas, e a aproximação entre Literatura e as Ciências Exatas pelo viés da narratividade do discurso científico. Possui especialização em Gerência de Projetos - PMI (UERJ/ 2010) e Gestão Estratégica da Informação (UNICAMP/2012).

De início, a tradução hegemônica de *Öffentlichkeit* como “esfera pública” tanto nas línguas românicas, como na anglo-saxã (*public sphere*), já comporta um viés interpretativo. Uma tradução literal seria de “espaço aberto” ou “espaço de abertura”. Ou ainda, “espaço público”, uma vez que *Öffentlich* é usualmente traduzido como “público”. Por abertura Habermas quer implicar a ideia de acessibilidade, de “eventos acessíveis a qualquer um” (Ribeiro, 2012, p. 111). O conceito de “espaço” aqui supõe uma conotação de neutralidade ou de simetria espacial. No entanto, o conceito de esfera ganhou proeminência na oposição entre os domínios do público e do privado, numa quebra de simetria. Ambos designam espaços circunscritos, encerrados e exclusivos ou contrapostos. Há “ações comunicativas” na esfera pública e outras na esfera privada que não se misturam. A sociedade burguesa onde a esfera pública se estabelece diferencia entre ações públicas e privadas. Nesse aspecto, a discussão habermasiana se alinha com os conceitos kantianos de razão pública e de razão privada. A razão privada é mobilizada para resolver problemas individuais ou presentes na microesfera das relações individuais ou familiares, mas para problemas que envolvam a comunicação social mais ampla é preciso utilizar a razão pública. A esfera pública é o espaço onde a ação comunicativa orientada pela razão pública pode ser efetivada, permitindo pela discussão argumentativa racional a solução de problemas comuns, segundo condições ideais.

Imediatamente, no entanto, a arquitetura da esfera pressupõe a distinção, bastante trabalhada na tradição habermasiana, entre inclusão e exclusão. Há ações (e indivíduos) incluídas na esfera pública e aquelas de lá excluídas. O caráter de excluído está subentendido na concepção de “privado”, como privação da esfera pública, onde problemas sociais podem ser discutidos através da razão pública (Ribeiro, 2012, 112). Em Habermas, há a proposta da progressiva degradação da esfera pública burguesa pelos meios de comunicação de massa que reduzem sua acessibilidade e controlam os meios de reprodução (comunicativos). Essa degradação de acesso passa pela restrição de uso da razão pública a privilegiados, burgueses, em detrimento dos trabalhadores ou proletários.

Uma arquitetura alternativa, proposta também por Habermas, é tripartite e inclui a esfera privada (dos indivíduos), a esfera pública e a esfera política, onde se dão os atos de governo ou de poder. Neste caso, a topologia assume uma forma toroide, de “rosquinha”, conforme a Figura 1. Este é o modelo da “eclusa” (Ribeiro, 2012), no qual

a esfera pública é uma região de passagem entre a esfera privada e a política. A esfera pública funciona nesta topologia como um “filtro” que seleciona as ações comunicativas que partem dos indivíduos para a esfera política, que é representativa, no sentido germânico de “*Vorstellen*”, isto é, de delegação. Mas também para esta topologia, a esfera pública é uma região circunscrita e circular que pode ser definida por um dentro e por um fora.

Um dos maiores impactos que se têm observado das redes digitais é aquilo que se convencionou denominar de “colapso de contexto” (Cesarino, 2020). Refere-se a um apagamento das fronteiras distintivas. Justamente, a distinção entre o público e privado é uma das que mais tem se eclipsado. Como muitos pesquisadores têm observado, há uma ambiguidade se os “posts” em mídias sociais pertencem à esfera pública ou privada. Mesmo que efetivamente as plataformas permitam a seleção de destinatários entre contatos privados e público, as plataformas são efetivamente infraestruturas privadas. O recente (08/01/2021) banimento do ex-presidente Trump na plataforma Twitter reacendeu esse debate pelo mundo todo. No entanto, não é verdade que jornais e revistas, rádios e televisões, que muitas vezes compõem o que foi denominado tradicionalmente de “esfera pública” também pertencem a donos privados? Ao mesmo tempo, canais públicos governamentais não pertencem à esfera política? Na verdade, essa questão sempre foi objeto de consideração da teoria habermasiana, o que obrigou o filósofo a constantes reformulações de sua teoria e até mesmo a construir um conceito de “esfera pública abstrata”.

No entanto, no caso das redes digitais, elementos muito diferentes entram em jogo em relação às chamadas mídias tradicionais. As mídias digitais são plataformas técnicas erguidas sobre o código digital binário 1/0. O código binário por ser de variedade mínima (dois elementos e uma única distinção denominada *bit*) guarda características específicas. A redução absoluta de variedade obriga a um aumento de complexidade. A distinção entre os dígitos 1 e 0 é dita “equiprovável”. Nos códigos alfabéticos, as letras costumam se apresentar com relações sintáticas que tornam certas letras mais prováveis do que outras. Mas a distinção binária é simétrica e corresponde a um lançamento de “cara ou coroa”, o que equivale, no jargão da teoria da informação, a uma entropia máxima (aleatória). A entropia máxima do código binário equiprovável exerce uma pressão pelo colapso das fronteiras.

Esta confusão de fronteiras tem sido usada, como mostra o estudo antropológico de Letícia Cesarino (2020) por movimentos populistas de direita pelo globo, inclusive e com bastante intensidade, no contexto brasileiro pelo bolsonarismo. Em verdade, trata-se de um efeito generalizado das redes digitais que prejudica (ou obstaculiza) o reconhecimento das fronteiras entre público e privado, entre o falso e verdadeiro (com forte impacto nas ciências), entre o real e o fictício (fenômeno das *fake news*), direita ou esquerda (deslegitimando a política), etc. Outro exemplo bastante pronunciado ocorreu na atual pandemia, onde a distinção entre a atividade de trabalho e a vida doméstica tornou-se nebulosa pela adoção generalizada do *home-office*.

Entretanto, o fato da fronteira não ser mais discernível não quer dizer necessariamente que não há fronteiras, apenas que elas se tornaram opacas. É possível dizer que cada fronteira “apagada” na verdade foi “rasurada” e sobreposta por outra fronteira, invisível, mas existente. No mundo digital, as fronteiras são herméticas e definidas por algoritmos. Os algoritmos existem efetivamente para modos de seleção e, portanto, para definir fronteiras. O conceito correto vem de compreender que nas redes digitais os usuários fazem seleções a partir de alternativas já definidas por algoritmos, enquanto as decisões de enquadramento (conjunto de alternativas) são realizadas de maneira opaca pelos programas das plataformas (o programa sendo um texto legível apenas por dispositivos técnicos em linguagens de programação fechadas).

Em função disso, a indistinção entre público e privado tornou o conceito de esfera pública problemático. Onde traçar a fronteira da esfera pública nas comunicações por via digital? Escrever numa plataforma de mídia a partir do ambiente doméstico é uma intervenção pública? Estaremos nesse caso também fazendo uma confusão de domínios? É importante, pois, elaborar esta questão e propor uma definição alternativa para *Öffentlichkeit* sem necessariamente abandonar o conceito. Neste artigo, proponho cinco hipóteses para chegar a duas propostas. As hipóteses seguintes são propostas de enunciados que devem habilitar um procedimento de verificação. Se as hipóteses forem consistentes (não contraditórias) eles permitem a chegar às duas propostas de arquitetura que fornecerei no final do artigo a partir da obra do filósofo Gilles Deleuze e do sociólogo Niklas Luhmann. Enunciarei separadamente cada hipótese.

Figura 1 - Modelo tripartite para a Esfera Pública



Fonte: Wikipédia.

2 HIPÓTESE 1 (H1): OS MEIOS DIGITAIS CORRESPONDEM A UMA TRANSFORMAÇÃO DA INFRAESTRUTURA ECONÔMICA DO CAPITALISMO

Uma questão fora de alcance da teoria habermasiana é a da infraestrutura. Como pode uma esfera pública tomar lugar sobre a infraestrutura privada? É fácil observar que a partir da análise marxista, a esfera pública pertence à superestrutura do capitalismo, isto é, a suas relações de produção. Assim, toda a discussão sobre a degradação ou corrupção da esfera pública pela privatização dos meios de comunicação acaba por se referir a uma idealidade sem efeitos. A antinomia conhecida neste caso é a seguinte: a racionalidade argumentativa pode atingir o consenso entre interlocutores desde que seja pública; mas se tal consenso não for atingido, é porque a discussão não foi suficientemente racional nem pública. A privatização dos meios de comunicação retira o caráter público do acesso e isso provoca uma distorção na racionalidade que impede a obtenção de consenso entre os interlocutores. O meio privatizado gera um “ruído” que restringe a transparência argumentativa racional.

A emergência das redes digitais é sobretudo uma transformação técnica e, portanto, precisa ser avaliada em seus impactos na infraestrutura. Essa infraestrutura, determinada pelos “modos de produção”, é eminentemente técnica. Trata-se, no jargão atual, de caracterizar a “transformação digital” como uma mudança na gramática da técnica. Em *Gramatologia* (1973 [1967]), Derrida fala sobre o “fim do

livro” e do fim de uma sociedade logocêntrica baseada na fonética, numa transformação gramatológica conduzida pela informação e pelo jogo dos significantes.

Mas, para além das matemáticas teóricas, o desenvolvimento das práticas da informação amplia imensamente as possibilidades de ‘mensagem’, até onde esta já não é mais a tradução ‘escrita’ de uma linguagem, o transporte de um significado que poderia permanecer falado na sua integridade, isso ocorre também simultaneamente a uma extensão da fonografia e de todos os meios de conservar a linguagem falada, de fazê-la funcionar sem a presença do sujeito falante. Este desenvolvimento, unido aos da etnologia e da história da escritura, ensina-nos que a escritura fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica, econômica do Ocidente, está limitada no tempo e no espaço, e limita-se a si mesma no momento exato em que está se impondo sua lei às únicas áreas culturais que ainda lhe escapavam. Mas essa conjunção não-fortuita da cibernética e das ‘ciências humanas’ da escritura conduz a uma subversão mais profunda (Derrida, 1973, p. 12).

Esta “subversão profunda” é infraestrutural e, portanto, técnica. Mas a técnica deve ser entendida em termos de gramática, como uma “escritura” que, liberta da âncora fonética, ou seja, da presença do enunciador, se desprende a ininterrupto diferir (*différance*). A gramatologia derrideana é a ideia mesma da técnica como escritura, como traçado infinito de distinções que se tornam possíveis graças aos novos meios de reprodução.

No marxismo ortodoxo, pouca atenção se deu a essa transformação dos meios de produção aos meios de reprodução. Em seu seminal ensaio *A Obra de Arte na Era da Reprodutibilidade Técnica* (2012 [1936])², Walter Benjamin é um dos primeiros marxistas a chamar a atenção para o fato de que a reprodutibilidade técnica trazia transformações radicais no chamado modo de produção. Benjamin neste ensaio lança a hipótese de um novo tipo de valor, o valor-exposição, para além da dicotomia entre valor de uso/valor de troca utilizado na obra de Karl Marx. A reprodutibilidade técnica garante que as coisas ganhem valor à medida em que podem ser expostas, sendo esta uma transformação de grande impacto político. Este valor-exposição já estava presente como potência desde a formação das famosas galerias de comércio do século XIX, um dos temas do grande trabalho de Benjamin sobre as *Passagens*. Esse valor de exposição tornava-se então fetichismo da mercadoria, fazendo com que as mercadorias restituíssem a aura de unicidade perdida com a produção em massa do processo industrial. Mas para Benjamin, a reprodutibilidade técnica, como potência,

² Utilizo aqui a segunda versão do ensaio de Benjamin, que inclui seu conceito de jogo (*spiel*), retirada na terceira versão que serviu de base para a tradução clássica de Sérgio Paulo Rouanet pela editora Brasiliense.

tornava possível ao proletário a profanação da aura da mercadoria pela posse de sua reprodução, isto é, de sua portabilidade. Podemos entender então o argumento do autor alemão em seu complexo e profundo ensaio como a tentativa de rastrear as oportunidades revolucionárias da passagem entre o modo de produção para o modo de reprodução. A reprodução não deve ser mais distinguida enquanto pertencente à esfera das relações ou da superestrutura. Com a reprodutibilidade técnica, esta passa a ser a principal “força produtiva” do capitalismo, seu principal vetor de transformação.

3 H2- A TRANSFORMAÇÃO DIGITAL FAZ COLAPSAR A DISTINÇÃO ENTRE MODO DE PRODUÇÃO E MODO DE REPRODUÇÃO

A novidade marxista é considerar o modo de produção como um enquadramento sociotécnico. O desenvolvimento dos meios de produção determina um modo produtivo e este delimita uma transformação de época, como a do capitalismo. Uma sociedade é conhecida pelo que ela produz e como produz, e esta produção, por sua vez, é enquadrada pelo seu grau de desenvolvimento técnico. A invenção da máquina a vapor valeu por cem anos de revolução, nos dizia Marx. Por outro lado, como cada época só pode responder às questões que pode resolver, isso significa que a técnica delimita a epistemologia de uma determinada sociedade, ou seja, aquilo que ela sabe está restringida por aquilo que ela pode fazer. O trabalho então é visto como “atividade metabólica”, o que significa que a relação de trabalho é a crescente hominização da natureza pela técnica.

Essa visão de Marx difere radicalmente da teoria clássica do liberalismo econômico, na qual a principal ideia é que o espaço econômico é apartado do sistema social mais amplo. Adam Smith, por exemplo, um filósofo da moral, ao comentar sobre a famosa *Fábula das Abelhas*, de Bernard Mandeville (1723), onde os vícios privados provocam benefícios públicos, descobria que o egoísmo era a principal virtude da economia de mercado; no entanto, isso era incompatível com a ética pública na qual o egoísmo não poderia se constituir como base moral. A solução para Smith foi a de estabelecer o sistema de mercado como um sistema autônomo e apartado, no qual um empresário (do gênero masculino e branco) poderia exercer livremente sua avidez por lucros na fábrica, e após a jornada de trabalho retornar ao ambiente doméstico

como um respeitável e honesto pai de família³. Na visão clássica a economia é uma “fortaleza” autônoma regida pelo modo de produção e só o que é produtivo gera valor. Fora da economia, há o espaço social da reprodução, onde se dá o trabalho não remunerado: doméstico, feminino, escravo e comunicacional, trabalhos que não geram valor.

Nesse mito de separação entre o espaço da fábrica e o espaço doméstico reside a própria distinção entre espaço de produção (economia) e espaço de reprodução (sociedade). Este é o fundamento da ideologia produtivista na qual a economia é o sistema de produção de “produtos” para serem “usados” ou “consumidos” na esfera social. Esta também é a lógica da mercadoria enquanto produto individualizado (capitalizado) com um valor “próprio”. Na obra clássica de Karl Polanyi, *A Grande Transformação* (2012 [1948]), há uma crítica radical dessa apartação. Sociedades não capitalistas não conheceram tal divisão. Nelas não se produzem produtos, mas meios que possibilitam alguma atividade social. Uma comunidade de indígenas não produz um cesto como um produto, mas enquanto um meio de armazenar alimentos dentro de uma atividade social específica. Polanyi viu o século XIX como uma disputa entre o mercado “autorregulável” procurando se “desimbricar” (*to disembed*) da sociedade para estabelecer um espaço autônomo e independente. Porém, para o antropólogo austríaco tal movimento é totalmente inviável. A economia não consegue se desimbricar da sociedade e essa tentativa não pode deixar de causar um movimento social contrário de “reimbricação” da economia. A luta entre a sociedade contra o mercado segue em todo século XIX e atinge seu ápice nas duas grandes guerras, entre a desimbricação do mercado e reimbricação da sociedade. Polanyi chamou de “duplo movimento” essa luta entre sociedade e mercado.

A transformação digital, no seu impulso por intensificar a reprodutibilidade técnica, apagar as fronteiras e provocar o “colapso de contexto” afetou mais do que tudo essa apartação entre uma esfera produtiva (onde há geração de valor) e uma esfera reprodutiva social, não valorada. Podemos entender o neoliberalismo como renovação do velho liberalismo exatamente enfocando essa virada entre um sistema que procura se separar e delimitar uma fronteira do “restante da sociedade” e um novo

³ Para esta leitura cf. “Adam Smith's Third Party: the Spectator”, *In*: DUPUY, Jean-Pierre. **Intersubjectivity and embodiment** (2003). Disponível em: https://www.academia.edu/30741148/Intersubjectivity_and_Embodiment. Acesso em: 31 jul. 2020.

momento em que o sistema não mais procura se distinguir, mas antes se “misturar” com o social, num processo que também pode ser entendido como de colonização da vida reprodutiva⁴. Essa transformação teria se dado não só como uma adequação à transformação tecnológica da reprodutibilidade, que produz a generalizada tendência à queda de lucro (prevista na teoria marxista clássica), mas também às demandas sociais surgidas nos tumultuados movimentos civis da década de 60, quando o “pessoal se tornou político”.

4 H3- O COLAPSO DA FRONTEIRA ENTRE PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO SOCIAL APAGA A DISTINÇÃO ENTRE TRABALHO REMUNERADO E TRABALHO NÃO REMUNERADO, OU ENTRE “FORÇA DE TRABALHO” E “FORÇA DE AUDIÊNCIA”

O lugar da economia política é, portanto, o espaço da fábrica ou do escritório, onde trabalhador vende sua “força de trabalho”. Mas esta força é certamente uma abstração, ou uma mercadoria fictícia como defendeu Polanyi⁵. Nenhum trabalhador “vende” sua força de trabalho, pois essa força nada mais é do que sua própria existência. Antes, ele cede oito ou mais horas de sua vida diária em troca de um salário. Pela teoria marxista clássica essa troca é sempre desigual, pois o proprietário dos meios de produção fica com um excedente de produtividade. Este excedente se dá como a diferença de valor entre o tempo de trabalho efetivamente “vendido” e o tempo do “trabalho socialmente necessário”. Este último diminui com o aumento de produtividade técnica. Marx denominou esse excedente de mais-valia⁶. O aumento da produtividade técnica não reverte na diminuição do tempo de trabalho, mas aumenta a mais-valia. Esta é, portanto, o tempo de trabalho não remunerado de um trabalhador no interior do sistema de produção capitalista.

O teórico marxista Dallas Smythe, num ensaio seminal dos anos 70 (1977), escreveu sobre um “ponto cego” (*blind spot*) da teoria marxista ocidental. Smythe propôs o conceito de “força de audiência” (*audience power*) para caracterizar o

⁴ Este é o tema de estudo de Philip Mirowski (2019) no qual descreve a novidade do neoliberalismo nesta concepção de pensar o mercado como um aparelho cibernético que computa preços digitalmente.

⁵ Em Polanyi são as três as mercadorias fictícias do sistema de mercado: terra, trabalho e dinheiro. São fictícias porque não são efetivamente trocadas.

⁶ O excedente da mais-valia, no entanto, é sistêmico e não local. Localmente pode haver lucro ou prejuízo nesse ou naquele negócio. Isso não elimina o fato de que sempre há mais-valia positiva, mesmo que um setor local da economia capitalista dê prejuízo. A mais-valia é uma integração de lucros e prejuízos locais por todo o circuito capitalista e precisa levar em conta também toda a cadeia de circulação, onde se dá a concorrência intracapitalista.

trabalho não remunerado fora do local de trabalho oficial, seja fábrica ou escritório. Para o Smythe, os teóricos ortodoxos marxistas ocidentais estavam cegos para o fato de que, após deixar seu local de trabalho, o trabalhador continua trabalhando para o sistema, vendendo sua “força de audiência”, porém não sendo remunerado por ela. Essa força é tão abstrata quanto a força de trabalho. Ela permite a construção de uma “indústria da consciência” que vende a audiência da sociedade para outras empresas. O teórico chega mesmo a dizer que dividindo o dia do trabalhador em três períodos de oito horas, o trabalhador está vendendo 2/3 de sua vida ao sistema, sendo remunerado por apenas 1/3, e que o capitalismo já avançava sobre a fatia restante, isto é, sobre o sono e o sonho dos trabalhadores.

Smythe chamou esse ponto cego de “comunicação”, já observando o avanço e a colonização neoliberal do tempo social da reprodução. A comunicação é de fato a variável própria do sistema social de reprodução, como defendeu o grande sociólogo alemão Niklas Luhmann (Stamford da Silva, 2016), que utilizou a teoria dos sistemas e a cibernética. Mais adiante, abordarei a perspectiva luhmanniana. O movimento operaísta italiano, também chamado de autonomista, nesta mesma época passou a teorizar sobre a “fábrica social”, a extensão do modo de produção capitalista para além da fronteira divisória entre espaço de trabalho e espaço doméstico⁷. Mas a bem da verdade, essa questão nunca foi nova, como incansavelmente denunciou o movimento feminista socialista. Várias estudiosas feministas da “Teoria da Reprodução Social” têm argumentado que desde o início o capitalismo sempre explorou o trabalho doméstico não remunerado sobretudo de mulheres, nas residências, e o de escravos, nas colônias. No caso do trabalho feminino doméstico, ele incluía todas as tarefas de reprodução e conservação da vida, como educação, alimentação, limpeza, formação dos jovens, cuidado e sobretudo o trabalho sexual. As teóricas feministas demonstram ser os corpos de mulheres (mas também de homens) verdadeiras máquinas de reprodução da “força de trabalho”. Segundo essas teóricas, o marxismo ortodoxo sempre foi cego para a criação de valor do trabalho não remunerado social⁸.

⁷ Sobretudo o trabalho do filósofo italiano Mario Tronti que influenciou o movimento autonomista de Toni Negri, Maurizio Lazzarato, entre outros. Ver Augusto da Fonseca, Thiago Silva. ‘Lenin na Inglaterra’. Mario Tronti e o Operaísmo Italiano. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 29, USP, 2016, p.144. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/124490/120985/235286>. Acesso em: 30 de jul. 2020.

⁸ Ver Aruzza *et al*, 2019 e Federici, 2019.

No entanto, é precipitado acreditar que a teoria marxiana é necessariamente produtivista, e embora seja outra questão que não é possível retomar nos limites deste artigo, é preciso lembrar que o conceito de trabalho em Marx, como mencionado, é o de “atividade metabólica” e que em vários trechos de sua obra o alemão irá colocar o trabalho humano exatamente na fronteira da relação entre sociedade e natureza, onde o aparato técnico incide. E a esfera da técnica, isto é, do modo de produção, é antes o traçado entre sociedade e natureza do que uma esfera independente. Em particular, o tema crucial ecossocialista da “falha metabólica” (*metabolic Riss*), isto é, da fratura crescente entre o humano e a natureza, foi levantado na última fase dos estudos de Marx⁹.

5 H4-A TRANSFORMAÇÃO DIGITAL DOS MEIOS DE REPRODUÇÃO CORRESPONDE À REORGANIZAÇÃO DO CAPITALISMO NUM NOVO REGIME DE ACUMULAÇÃO EM FUNÇÃO DA MERCADORIA FICTÍCIA DA COMUNICAÇÃO, OU SEJA, O SURGIMENTO DE UM “CAPITALISMO COMUNICACIONAL”

A reprodutibilidade técnica garante um aumento de produtividade e escala que apresenta a “tendência de redução das taxas de lucro”, conforme a teoria marxiana. Um dos efeitos dessa “lei” é a tendência de os “custos marginais” da produção irem a zero; isto é, dado um valor de investimento, qualquer ganho de escala ter custo quase nulo, ou marginal (Rifkin, 2016). A redução dos ganhos de produtividade no capitalismo tem sido observada por vários estudiosos desde o início dos anos 80. Isso leva a uma estagnação generalizada do sistema capitalista¹⁰. Foi esta tendência global de queda que levou à virada sistêmica do neoliberalismo pela exploração crescente do trabalho, mesmo fora do local do emprego, desprezando as fronteiras outrora erigidas entre sistema produtivo e ambiente reprodutivo (Varoufakis, 2016). A partir de Margaret Thatcher (“*There is no alternative -TINA*”) reverte-se a tendência de autonomização do sistema econômico que passa a se fundir com o “mundo da vida” e a explorá-lo.

⁹ Cf. John Bellamy Foster (1999), **Marx’s Theory of Metabolic Rift**. Disponível em: <https://johnbellamyfoster.org/articles/marxs-theory-of-metabolic-rift/>. Acesso em 30 de jul. 2020.

¹⁰ O prof. Michael Roberts é um dos especialistas neste assunto. Ele mantém um blog sobre a tendência de queda dos lucros. Ver: <https://thenextrecession.wordpress.com/2020/07/25/a-world-rate-of-profit-a-new-approach/>.

A força de audiência, definida por Dallas Smythe é, a princípio, o vetor motriz desse processo de colonização da vida social. A difusão da infraestrutura digital a partir dos anos 90 acentuou e acelerou o processo de informalização do trabalho de um lado e, em função do binarismo das redes digitais baseadas na distinção 0/1, levou ao “colapso de contexto” ou “confusão de fronteiras” entre os domínios públicos do trabalho e privado da vida doméstica (Cesarino, 2020). A força de audiência tornou-se então a economia da atenção das plataformas digitais. A fábrica social se expandiu por todo o horizonte citadino, e as ruas da cidade se transformaram no escritório para milhares de trabalhadores precarizados (informais). Em países periféricos como Brasil a informalização dos contratos de trabalho e dos trabalhos de encomenda ou demanda é a tendência geral, enquanto o trabalho formalizado em carteira (com direitos) tende a diminuir.

O cenário pandêmico contemporâneo é a consecução definitiva dessa confusão de fronteiras, com a instituição do “home-office” e a proliferação do trabalho de entregas (*delivery*). Devemos então chegar à conclusão que a questão do trabalho gratuito dos usuários nas plataformas digitais as abastecendo de dados, através do “trabalho informacional” (Dantas et al., 2014), e gerando lucros para as plataformas, precisa ser observado dentro de uma visada bem mais abrangente, não como uma exclusividade das mídias digitais (que certamente acentuam essa fórmula de acumulação de capital), mas como tendência mais geral do capitalismo desde suas origens. No entanto, essa forma atual se dá dentro do contexto da “transformação digital” da infraestrutura econômica.

É possível então dizer que testemunhamos a construção de um “capitalismo comunicativo” que tem na comunicação a sua nova mercadoria fictícia¹¹. Assim, o sistema capitalista entra em sua quarta fase, a primeira correspondendo aos “cercamentos” (*enclosures*) quando a terra era a principal mercadoria. Depois, com a industrialização, o trabalho se tornou a mercadoria hegemônica, enclausurado em fábricas e escritórios. A seguir, com o capitalismo financeiro temos o próprio dinheiro como mercadoria fictícia principal, circunscrito aos aparelhos bancários. Este último estaria, com a digitalização, se unindo à comunicação para se tornar a mercadoria dominante da sociedade da informação nesta quarta fase. Mas a mercantilização da

¹¹ Cf. Jodi Dean, “**Communicative Capitalism and Class Struggle**” (2014). Disponível em: <https://spheres-journal.org/contribution/communicative-capitalism-and-class-struggle/>. Acesso em: 30 de jul. 2020.

comunicação, esta também fictícia pois não pode ser trocada, significa igualmente uma mercantilização do próprio elemento constituinte do social, como defende a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. As plataformas digitais, por sua vez, representam uma nova fase de acumulação capitalista do novo espaço econômico cibernético através da expropriação da comunicação social. E se a comunicação é também o veículo da esfera pública, essa transformação significa adicionalmente sua completa privatização.

6 H5- PARA ENTENDER ESSE PROCESSO DEVEMOS EXPANDIR O DOMÍNIO DA ECONOMIA POLÍTICA PARA UMA ECOLOGIA POLÍTICA QUE LEVE EM CONTA AS NOVAS FRONTEIRAS DE DELIMITAÇÃO DO SISTEMA TÉCNICO EM FUNÇÃO DO SEU RELACIONAMENTO COM OS ECOSISTEMAS BIÓTICOS E METABIÓTICOS (SOCIAIS).

Se colapsa a fronteira entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, ou entre trabalho remunerado e não remunerado, a economia política que se estabelece sobre essa distinção também não se sustenta. A economia política, inclusive a marxista, tem orientação produtivista e pensa a “autonomia” e a determinação do setor produtivo sobre esfera social, tida como “ideológica” e subordinada (a distinção hierárquica base/superestrutura).

O colapso de fronteiras induzido pelo neoliberalismo, no entanto, tem um retorno (“reentrada”) no sentido de dificultar a “contabilidade do capital”. Isto é: o sistema tem que delimitar suas fronteiras para poder integrar os valores de lucro e prejuízo e calcular a mais-valia global. A circulação capitalista deve estabelecer um circuito de mensuração que vai do investimento de capital, compra de mercadorias de insumo, compra da força de trabalho produtiva, passa pela circulação da mercadoria e se realiza na venda nos mercados. Este circuito foi representado por Marx como: $D - M - P - M' - D'$ (onde D = Dinheiro, M = Mercadoria, P = Produção). Neste circuito, em P (Produção) entra a força de trabalho vendida pelo trabalhador. O processo de Produção “transforma” M em M' (transformação usualmente conhecida como “valor agregado”). Na diferença $D' - D$, se dá a realização do capital enquanto lucro (se positiva) ou prejuízo (se negativa). A contabilidade do Capital se dá como circuito $C - R - C'$, onde R é o processo de “Realização” que significa a integração de todos os

circuitos parciais produtivos acima descritos ($R = \text{int}(D - D')$). A diferença $C' - C$, suposta sempre positiva, é o resultado da mais-valia¹².

No entanto, se não há uma delimitação precisa entre sistema produtivo e ambiente reprodutivo, a contabilidade do circuito fica prejudicada. O “valor agregado” introduzido pela fase da Produção torna-se uma variável difusa e incerta. Há um aumento de entropia interna que torna cada vez mais indeterminada a contabilidade do Capital. O neoliberalismo pode ser entendido como um novo modo de regulação que procura regular a incerteza gerada pelo apagamento crescente das fronteiras entre produção e reprodução¹³. O problema central desta fase atual do capitalismo se dá justamente pela incapacidade do neoliberalismo, como sistema institucional de regras, de efetivamente regular as incertezas geradas pelo novo regime de acumulação, que grosso modo podemos chamar de pós-fordista. E isso se dá porque a regulação neoliberal está mais preocupada em desarticular vários pilares institucionais erguidos na fase anterior (“fordista”), o que em vez de reduzir as incertezas, acaba contribuindo para aumentá-las.

Uma das consequências mais visíveis dessa desarticulação se dá no caráter crescentemente entrópico e incontrolável do capital, o que significa que o sistema precisa mais e mais expulsar a entropia interna como sua “externalidade”. Essa externalidade vai do sistema reprodutivo fusionado ao sistema produtivo para o ambiente “natural”. A “natureza” é o reservatório onde se despeja a entropia do sistema capitalista. Este reservatório é tido como ilimitado, quando na verdade ele é limitado, o que quer dizer, estruturado. Ele é a biosfera, sistema que serve de ambiente ao sistema social. Ao mesmo tempo, ele precisa acelerar seu metabolismo para compensar a redução de mais-valia (a tendência geral de queda do lucro pelo aumento da produtividade). Esses dois fatos combinados podem explicar não apenas o agravamento do problema do “aquecimento global” (sendo aquecimento apenas

¹² Ela é suposta positiva pois há sempre valor agregado introduzido na fase da Produção. Esta é, aliás, uma das teses clássicas do marxismo: o trabalho é gerador do valor. Assim, se houver Realização a mais-valia será sempre positiva, mesmo que em circuitos parciais haja prejuízo. Isso se dá porque a concorrência capitalista pode ocasionar o aumento do custo da variável D (Dinheiro) que não é gerada no interior do circuito, mas emprestada de circuitos financeiros ou monetários alheios. Esses circuitos financeiros ou vêm do sistema bancário ou vem da renda (poupança) dos trabalhadores no ato de compra. A mais-valia, portanto, não pode ser negativa, mas pode não se realizar. Neste caso, há uma crise de realização. O circuito só se “fecha”, neste caso, se houver realização.

¹³ Sigo aqui a Escola da Regulação Francesa (Boyer, 2009). Esta Escola descreve a organização do capitalismo em termos de dois conceitos: o modo de regulação e o regime de acumulação. O modo de regulação diz respeito ao controle institucional da estabilidade econômica e o regime de acumulação como a lógica de crescimento do capital.

outro termo para entropia), como apresentá-lo tal como processo incontrollável. É um círculo vicioso, pois o neoliberalismo desregula o sistema e o sistema por sua vez aumenta a entropia. Ao mesmo tempo, quanto mais entrópico mais difícil vai se tornando o cálculo econômico mencionado, criando sucessivas bolhas especulativas.

Por isso é tão importante saltar da distinção da economia política entre produção/reprodução para a distinção da ecologia política entre sistema social reprodutivo/biosfera¹⁴. Em verdade, uma fronteira nunca é inteiramente apagada, mas rasurada. Outras fronteiras se sobrepõem às antigas. Uma maneira de redefinir tal traçado distintivo é mapear como o desenvolvimento da reprodutibilidade técnica faz com que a reprodução social subsuma o sistema produtivo. A distinção, portanto, não se dá mais entre um sistema produtivo e um ambiente reprodutivo (social), mas entre o sistema reprodutivo social (sociedade) e seus ambientes, quaisquer sejam esses. Essa distinção pode ser então observada a partir de seu traçado técnico, sendo a “técnica” justamente a gramática da nova distinção. Nessa nova era digital, essa gramática se dá hegemonicamente através de um código (alfabeto) binário 1/0. É através desse código que novos diagramas são traçados entre sociedade e natureza, retrazendo a distinção *logos/bios*¹⁵.

7 CONSEQUÊNCIAS PARA A ESFERA PÚBLICA

As hipóteses acima mencionadas descrevem em termos eficazes a transformação infraestrutural das redes digitais e apontam para a mudança de paradigma que acarreta a passagem de um modo de produção para um modo de reprodução social. O desenvolvimento da reprodutibilidade técnica conduz essa passagem de época. É por isso que mantenho as afirmações anteriores sob o modo hipotético, pois se trata de uma mudança ainda em processo. O modo de produção

¹⁴ Em Preger, 2020, propus uma discussão de como a ecologia política substitui a economia política, na passagem entre o *nomos* desta pelo *logos* da primeira. A ecologia política se dá como observação de segunda ordem da distinção entre sociedade/biosfera ou *logos/bios*.

¹⁵ A distinção sociedade/natureza na Teoria dos sistemas não é mais essencializada, mas se torna contingente. Não se supõe uma diferença ontológica entre a sociedade e a natureza, mas uma distinção técnica que indica de forma contingente (“cultural”) cada um dos lados da distinção. O construtivismo radical da sociologia de Niklas Luhmann (que abordarei mais adiante) não supõe que não haja diferenças entre o social e o natural, como na Teoria da Rede de Ator (*Actor-Network Theory*) de Bruno Latour (2012), ou que esta distinção seja “simétrica”. Não se trata tampouco de uma diferença excludente. A distinção não se dá entre territórios já definidos de antemão, mas que são mapeados contiguamente ao serem por esta criados.

capitalista não busca mais se desimbricar da reprodução social, e seu avanço sobre este mundo reprodutivo, onde os corpos dos trabalhadores são as máquinas de geração de valor, só pode ocorrer de forma incompleta, híbrida e não totalizadora. O que resulta daí é uma “economia barroca” que produz clivagens híbridas, com microeconomias regionalizadas que não se subsumem inteiramente umas às outras, mas que gozam de relativa autonomia em relação ao neoliberalismo dominante. Ou seja, uma das consequências do neoliberalismo foi produzir uma fragmentação entre distintos modos de produção (ou de geração de valor), mediados por moedas não apenas financeiras, mas também “semióticas”, que funcionam como tradução de códigos entre fronteiras, obedecendo não mais a uma hierarquia de “cima”, mas ordenada segundo uma pragmática popular (Gago, 2018).

Se verdadeiras as hipóteses anteriores, elas trazem duas consequências incontornáveis para a discussão da esfera pública: C1- a distinção entre público/privado se tornou inoperante e necessita ser substituída por outra mais eficaz; C2- o conceito arquitetônico de “esfera” se tornou inadequado para definir o âmbito de um espaço público de enunciação que leve em conta as redes digitais.

Em C1, a inoperância da distinção significa basicamente que ela não consegue mais resolver o paradoxo da confusão entre os mundos privados e públicos, que se tornaram indistinguíveis não só graças a equiprobabilidade do código digital, mas também a rasura que o neoliberalismo promoveu entre o mundo do trabalho e o mundo doméstico. Uma distinção opera exatamente para separar dois domínios, mas sua inoperância significa a impossibilidade dessa separação. Diz-se então que o sistema perdeu “variedade” e já não consegue mais se distinguir de seu ambiente¹⁶. No caso da teoria habermasiana, o teórico distinguiu a esfera pública do “mundo da vida”. Neste mundo, encontra-se toda a comunicação que não é articulada segundo os rigores da razão pública. O que acontece no neoliberalismo é uma colonização do mundo da vida pelo sistema de produção de mercadorias. Mas neste caso, não é o sistema produtivo que tem mais variedade, e sim o domínio do mundo da vida. É o mundo da vida que absorve o sistema produtivo e não o contrário. A reprodução subsume a produção em seu circuito recursivo. O trabalho torna-se verdadeiramente

¹⁶ Menção à lei cibernética da “variedade requerida” proposta por Ross Ashby, 1970. Esta lei diz que um sistema só pode controlar (absorver, regular) outro se possui variedade (entropia máxima) igual ou superior ao sistema controlado. A distinção marca exatamente um limite de variedade controlável por determinado sistema.

a “atividade metabólica” descrita por Marx. O capital explora essa atividade como um sistema parasita. Em termos da Teoria da Autopoiese de Francisco Varela e Humberto Maturana (2002), que serve de modelo para a teoria social de Luhmann, entendemos o sistema capitalista como um sistema “alopoiético”, isto é, incapaz de gerar sua própria distinção do ambiente e de se reproduzir.

Em C2, a topologia da esfera insere a discussão sobre a esfera pública dentro da dicotomia dentro/fora. Mas a característica das redes digitais é não mais operar nessa distinção, ao menos na perspectiva de sua infraestrutura. As redes digitais são antes fracionadas ou fractalizadas, possuem uma topologia “fractal” a partir de uma série de bifurcações. É uma topologia de nós e arestas como a Teoria dos Grafos que se conectam não mais em termos de regiões fechadas. Se as plataformas digitais parecem hoje espaços encerrados, ou “cercados” como “jardins murados”¹⁷, isso se dá num segundo nível, através de algoritmos e protocolos. Por isso, a questão não é mais quem está dentro ou fora, interior ou exterior. É uma lógica da conexão e da desconexão e não mais de pertencimento. Esse é um dos motivos pelo qual a discussão da esfera pública se tornou tão nebulosa. A solução de buscar por espaços “puramente” públicos, que não estejam contaminados pela lógica privatista de mercado, não funciona mais para distinguir se uma comunicação é pública ou não. Toda comunicação pode ser e pode não ser pública. Trata-se de uma decisão contingente e local. A seguir apresentarei duas propostas de arquitetura que permitem observar o que é um espaço público de discussão, assumindo sem reservas sua contingência radical.

8 PROPOSTAS DE ARQUITETURA

8.1 PROPOSTA 1 (P1): ARQUITETURA POR ACESSO/BLOQUEIO

Esta proposta segue o famoso ensaio de Gilles Deleuze (1990) sobre as sociedades de controle. Esse ensaio descreve a passagem das sociedades disciplinares, descritas por Michel Foucault, regidas por lógicas de confinamento, para sociedades de controle a partir de mecanismos cibernéticos. Deleuze segue aqui o

¹⁷ Walled Gardens indica metaforicamente as plataformas fechadas, realizadas com softwares fechados em oposição a softwares livres, cujos códigos de programação permanecem inacessíveis aos seus usuários.

“programa” cibernético de primeira ordem que era de fato baseado nas ordens de regulação e controle e no conceito de “feedback negativo” para correção de erros ou desvios¹⁸. O controle é exercido por programas de modulação. Assim, não é necessário mais confinar mas controlar o acesso ou o bloqueio (rejeição). Deleuze pensa numa sociedade em que cada pessoa tivesse sempre um cartão que abre certas barreiras ou cujo acesso é rejeitado. O que importa não é mais confinar os indivíduos a lugares, como hospitais e prisões, mas controlar o deslocamento de “divíduos”. O controle agora se dá na circulação (fluxo) e não mais pelo território.

Trata-se de fato de uma sociedade semelhante a que todos conhecemos, onde chaves são substituídas por cartões e agora pela técnica da vigilância biométrica. A visão de Deleuze é próxima da noção inicial de acessibilidade de Habermas para a esfera pública, no qual público é igual a acessível. O acesso à esfera pública passa a ser regrado por regimes (programas) de controle e nada é universalmente acessível, tampouco bloqueado para todos. A decisão sobre o acesso se dá de forma móvel e contingente. Ela é compatível com a ideia de circuitos, onde o que importa é a abertura ou fechamento dos circuitos (*on/off*) e não quem está dentro ou fora (*in/out*). No entanto, quem toma a decisão? A visão de Deleuze é que o “social” é controlado exogenamente e os “divíduos” não têm a autonomia necessária para acessar esta ou aquela comunicação. Isso se dá em razão da perspectiva pessimista de Deleuze sobre o devir das sociedades de controle, onde este é exercido de forma heterônoma. Controle aqui é, portanto, obtido por observação exógena, externa.

8.2 PROPOSTA 2 (P2): ARQUITETURA PARCIAL AUTÔNOMA (HETERÁRQUICA)

Esta proposta é baseada no último artigo escrito em vida pelo sociólogo Niklas Luhmann (1997). A partir de sua Teoria dos Sistemas, cibernética e autopoietica, Luhmann mostra o crescente aumento de complexidade da sociedade da informação. Este aumento torna mais difícil cada distinção e, em consequência, cada decisão interna aos sistemas sociais, para determinar o limite entre sistema e seu ambiente.

¹⁸ Neste ensaio Deleuze aborda a cibernética de primeira ordem, de Norbert Wiener e Ross Ashby, e ignora a cibernética de segunda ordem, que não é mais focada na ideia de controle, mas na reflexividade e na autorreferência dos sistemas. Para uma crítica do ensaio de Deleuze, ver Bruce Clarke, **Control and Control Societies in Deleuze and Systems Theory**, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/31640128/Control_and_Control_Societies_in_Deleuze_and_Systems_Theory. Acesso em 30 de jul. 2020.

Na teoria autopoietica de Luhmann, o sistema social é responsável por definir a sua própria fronteira de diferenciação do ambiente. Só o sistema pode definir essa fronteira, mas o aumento de complexidade faz com que essa decisão seja tomada em condições cada vez mais indeterminadas. Nos termos de Luhmann em seu artigo, essa decisão se dá em condições de “intransparência” (*intransparency*)¹⁹. A solução para esse problema se dá por ações de controle, regidos pela “observação de segunda ordem” (observação da observação) que regula a complexidade do sistema. Ou seja, regula as relações de determinação (sistema) e de suas condicionalidades (ambiente). O controle ocorre como a razão entre determinação/condicionamento. Quanto mais determinação ou menos condicionamento, maior a complexidade e, portanto, maior controle. O problema, no entanto, se dá porque as ações de controle não obtêm totalmente a transparência, mas geram necessariamente mais opacidade, pois dependem da observação de segunda ordem. A observação de segunda ordem resolve a “zona de sombra” de uma observação de primeira ordem, mas projeta seu próprio ponto cego nesse ato de observação²⁰. Quanto mais abrangente é o controle, maior sua opacidade. O resultado é que nunca é possível anular toda a opacidade de um sistema em sua relação com o ambiente. Ambos estão “estruturalmente acoplados”. O controle só pode ocorrer no interior do sistema, já que o ambiente é necessariamente não controlável.

Ao contrário de Deleuze, Niklas Luhmann aceita o paradoxo de que quanto maior o controle exercido, mais intransparência será gerada: *“The system cannot produce a complete description of itself. It has to cope with its own unresolvable indeterminacy”*. A noção de controle aqui não é moral, mas operacional. E não é suposta total, mas sempre parcial. Além do mais, o controle é imanente ao sistema, não é exercido externamente. O sistema cria um “duplo” que é seu órgão de controle, porém esse órgão é participante do sistema. A única maneira, portanto, de lidar com a relação entre transparência/intransparência é por “auto-observação”. Toda auto-observação é observação de segunda ordem, porém é necessariamente paradoxal pois a condição de observação se dá pela exclusão de si mesma do campo observado (ninguém pode observar a si mesmo observando). O paradoxo é então assumido de

¹⁹ Mantenho o termo não dicionarizado de “intransparência” para equivaler ao conceito de Luhmann, significando *não transparência* ou *opacidade*.

²⁰ Pois toda observação de segunda ordem é também uma observação de primeira ordem e tem sua própria zona de sombra.

forma imanente e só pode ser resolvido por uma alternância (oscilação) entre observação autorreferencial e heterorreferencial. Esta alternância insere um desdobramento ao sistema que então “evolui” na tentativa de resolver o paradoxo. Essa evolução insere “temporalidade” no interior do sistema, que passa então a diferenciar entre um estado “passado” (determinado) e um estado “futuro” (indeterminado). Assim, o controle do sistema passa a ser o controle de sua própria temporalidade. A inserção de tempo (duração) é o “custo” pago pelo aumento da complexidade necessária para lidar com o paradoxo entre determinação e indeterminação.

Em outras palavras, a esfera pública passa a ser o esforço pela transparência de uma comunicação (enunciado). A transparência é seu próprio grau de publicidade. Para Luhmann, para a ocorrência de comunicação (evento) é necessária a síntese entre três seleções: enunciação, informação e compreensão²¹. A intransparência seria então a incapacidade de compreender a comunicação como comunicação, isto é, segundo Luhmann, a impossibilidade de distinguir entre a enunciação e a informação. Como há sempre opacidade, a esfera pública deve se dar como uma arbitragem da dosagem entre transparência e intransparência. Essa dosagem deve ser decidida pelos próprios usuários e trata-se de uma decisão (deliberação) eminentemente política. O que é público diz menos respeito ao conteúdo da comunicação, do que ao grau de controle da transparência. No entanto, o controle da dosagem pelos usuários deve se dar num sistema autônomo. Não se trata mais de se referir a quem está dentro ou fora do sistema, mas se há autonomia ou não para essa decisão. Um sistema é *heterárquico* quando ele, sendo parcial, mantém seu autocontrole. Pelo fato de sempre ocorrer opacidade, um sistema tem autocontrole quando é capaz de resolver o paradoxo de uma comunicação simultaneamente transparente e não transparente pelo seu desdobramento temporal.

9 CONCLUSÕES ESPECULATIVAS

A ecologia política aponta para a adoção da auto-observação das redes digitais. Esta auto-observação deve ser assumida num âmbito “holístico” (circular) que adote

²¹ No original, **Mitteilung, Information, Verstehen**. Stamford da Silva (2016) prefere traduzir o primeiro termo como *partilha*. Em outras traduções aparece como *mensagem, oferta*. Preferi traduzir como enunciação pois em inglês se usa mais frequentemente a forma *utterance*.

a distinção infraestrutura/superestrutura como estruturas acopladas e interdependentes. Daí que as redes digitais não devem ser observadas como isoladas do espaço mais abrangente da reprodução social. A *Öffentlichkeit* pode ser entendida não mais na topologia de esfera, de região encerrada, com dentro e fora bem definidos, mas como sistemas parciais autorregulados operando por distinção entre transparência/intransparência. Esta distinção é necessariamente incompleta e contingente e “consume” (opera com) tempo para sua resolução (complexidade). O tempo é uma marcação existencial que torna a distinção acima uma atividade biopolítica (metabólica), pois inclui a decisão *logos/bios*, como o controle (gerência) do tempo.

No lugar de Esfera Pública, não seria então mais adequado se referir a Interfaces Públicas que podem ser transparentes ou opacas e que entremeiam diversos sistemas sociais? Se a resolução entre transparência e intransparência exige seu desdobramento entre autorreferência (o sistema se referindo a si) e heterorreferência (o sistema se referindo ao que não é sistema), o conceito de interface poderia ser a relação entre uma face autorreferente (especular) e outra face heterorreferente (janela). A Interface Pública seria uma interface que operaria com a face espelho (como o sistema se apresenta publicamente) e uma face janela (como o ambiente se apresenta ao sistema).

Finalmente, na ecologia política, o horizonte de emancipação não é a superação, mas a aceitação do paradoxo entre transparência/intransparência pelo seu desdobramento temporal, o que significa a ampliação de sua complexidade.

REFERÊNCIAS

ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um Manifesto**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ASHBY, W. Ross. **Introdução à cibernética**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Trad. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BOYER, Robert. **Teoria da regulação: os fundamentos**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa. A ascensão do populismo digital no Brasil. **Internet & Sociedade**, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/42077568/Como_vencer_uma_elei%C3%A7%C3%A3o_s_em_sair_de_casa_a_ascens%C3%A3o_do_populismo_digital_no_Brasil_Internet_a_nd_Sociedade_2020_. Acesso em 30 de jul. 2020.

DANTAS, Marcos; CANAVARRO, Marcela; BARROS, Marina. Trabalho gratuito nas redes: de como o ativismo de 99% pode gerar ainda mais lucros para 1%. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://marcosdantas.com.br/conteudos/2014/07/16/trabalho-gratuito-nas-redes/>. Acesso em 30 de jul. 2020.

DELEUZE, Gilles (1990). **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**. Disponível em: https://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Post-Scriptum_sobre_as_Sociedades_de_Control.pdf. Acesso em 30 de jul. 2020.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

FEDERICI, Silvia. **Ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.

GAGO, Veronica. **A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular**. São Paulo: Elefante, 2018.

LATOURETTE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. EDUFBA, EDUSC, 2012.

LUHMANN, Niklas. The control of intransparency. **Syst. Res. Behav. Sci.** v. 14, 359–371 (1997). Disponível em: https://www.academia.edu/4384022/Luhmann_Control_Of_Intransparency. Acesso em: 30 de jul. 2020.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

MIROWSKI, Philip. **Hell is truth seen to late**. Boundary, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/38184618/Hell_is_truth_boundary_2_pdf. Acesso em: 30 de jul. 2020.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

PREGER, Guilherme. Cenários especulativos pós-pandêmicos: a catástrofe sanitária e a economia solidária. **Revista P2P Inovação**, v. 7, 2020. Disponível em: <http://revista.ibict.br/p2p/article/view/5407>. Acesso em 30 de jul. 2020.

PREGER, Guilherme. Luta de Classes como desfuncionalização sistêmica. **Anais... XVI Colóquio Habermas e V Colóquio de Filosofia da Infomação**, IBICT, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37927337/LUTA_DE_CLASSES_COMO_DESFUNCIONALIZA%C3%87%C3%83O_SIST%C3%8AMICA_1_por_Guilherme_Preger_UERJ. Acesso em 10 de jul. 2020.

PREGER, Guilherme. Uma demonologia para Niklas Luhmann. **Anais...** XV Colóquio Habermas e VI Colóquio de Filosofia da Informação, IBICT, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40983481/Uma_demonologia_para_Niklas_Luhmann. Acesso em 10 de jul. 2020.

RIBEIRO, Pedro Henrique G.O. **Entre eclusas e espelhos**. A esfera pública vista a partir de uma leitura crítica de Niklas Luhmann e de debates contemporâneos. Dissertação. São Paulo: USP, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-25062013-091439/publico/Pedro_Henrique_Goncalves_de_Oliveira_Ribeiro_ME.pdf. Acesso em 10 de jul. 2020.

RIFKIN, Jeremy. **Sociedade com custo marginal zero**. São Paulo: M Books, 2016.

SMYTHE, Dallas W. Communications: Blind spot of western Marxism. **Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue Canadienne de Theorie Politique Etsociale**, v. 1, n. 3 (Fall/Automne 1977). Disponível em: <https://journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/13715>. Acesso em 10 de jul. 2020.

SILVA, Artur Stamford da. **10 lições sobre Luhmann**. Petrópolis: Vozes, 2016.

VAROUFAKIS, Yanis. **O minotauro global**: a verdadeira origem da crise. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

UMA REFLEXÃO SOBRE A ECONOMIA POLÍTICA DA ATENÇÃO

Jackson da Silva Medeiros¹Verônica Barboza Scartassini²

Resumo: Este trabalho se enquadra em uma reflexão sobre o político que é desencadeado pela economia da atenção em plataformas digitais de comunicação. Nessa toada, aparatos técnicos e tecnológicos foram desenvolvidos potencializando a ação do neoliberalismo no cotidiano. Assim, tecemos uma reflexão, a partir de uma construção teórica, sobre a economia política da atenção na modulação de fluxos informacionais em plataformas digitais e na constituição dos sujeitos. O trabalho toma a ideia foucaultiana de dispositivo e compreende que essas plataformas funcionam como tal, potencializando discursos e ações neoliberais no contexto político, colocando em xeque a condição de olhar o outro a partir de hiperfluxos de informação.

Palavras-chave: Economia política da atenção. Subjetividade. Neoliberalismo. Algoritmo.

1 INTRODUÇÃO

Em 2014 o Facebook conduziu um experimento, sem consentimento explícito, com aproximadamente 700 mil usuários. Estes eram divididos em dois grupos que recebiam, ao mesmo tempo, interfaces e ferramentas diferenciadas da plataforma, a qual coletava os dados referentes às reações positivas e negativas; melhor dizendo, o comportamento positivo ou negativo era coletado, armazenado e manipulado. Como Luke Stark (2018) menciona, a partir de estudo conduzido pela experiência do Facebook em testes com usuários, chamado de “contágio emocional”, pôde-se perceber que a negatividade exposta em plataformas digitais pode levar um sujeito a não utilizar a plataforma. Os desafios e impactos desse tipo de experimento serão sentidos ao longo dos próximos anos, das próximas décadas, com reflexos sociais, políticos, econômicos, nas relações internacionais etc.

Este trabalho não se enquadra em uma consideração da política ou da economia em si, mas, sim, em uma reflexão sobre o político que é desencadeado pela economia da atenção em plataformas digitais de comunicação. É um levantar inicial, uma provocação de elementos sobre o seu nível ontológico, aquilo que Chantal

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Comunicação e Informação/UFRGS. E-mail: jmedeiros@ufrgs.br.

² Universidade Federal Fluminense. Doutoranda em Ciência da Informação/UFF. Mestra em Comunicação e Informação/UFRGS. E-mail: veronicascartassini@gmail.com.

Mouffe (2015, p. 8) entendeu como “a dimensão do antagonismo [...] constitutiva das sociedades humanas”. Isso é particularmente importante porque mostra a necessidade vívida da sociedade em ver o outro, onde a existência de um está condicionada à existência do outro; a aniquilação do outro, visto como adversário, não traz soluções, mas, apenas, empreende o sujeito sem destino.

Além do mais, permite estudar, compreender e analisar, sempre em parte, a construção de subjetividades que, parecem-nos, aceleram um despertar neoliberal que trabalha em constante manutenção dos seus atos em rumo perpétuo. O que intentamos é uma exploração analítica dos efeitos, um olhar sobre a construção e manutenção de sistemas simbólicos que emergem pela discursividade do neoliberalismo enquanto construto político, principalmente quando guiados a partir de plataformas digitais de comunicação onde petabytes de informação circulam e recebem tratamento por parte de empresas privadas e Estados. Em tempos atuais, nossa perspectiva é compreender este alicerce de pensamento. Ainda que o trabalho não pretenda ser exaustivo, mas tomado por ensejos para reflexões, como ponderamos no título, cremos que pode trazer a lume desdobramentos teóricos que possibilitem compreender os efeitos da disseminação de um discurso neoliberal que se utiliza desses dispositivos para instaurar uma economia política da atenção.

2 DA CONSTRUÇÃO POLÍTICO-NEOLIBERAL

Nietzsche (2015) é criterioso em sua perspectiva política sobre a razão e sua materialização no Estado. Entende que este ente ordenador é em essência totalitário, pois, ao centralizar em si como a realidade deve ser, impõe coerções que cerceiam paixões, desejos; opõe-se, assim, à tese rousseuniana de ordenamento pelo contrato social. Isso desemboca, ainda segundo o filósofo, em uma vontade de poder, oriunda da condição humana.

Podemos dizer, simplisticamente, que o Estado Moderno está ocupado com a centralização da atividade administrativa amplo senso, gerenciando território, população e poder e que isso institui ordens relativas ao capital, ao trabalho e à soberania/legitimidade. Envolve, ainda, os processos de socialização, aprendizado contínuo de valores, normas e hábitos que possibilitam ajustes aos costumes da sociedade e que compreende o sujeito como membro desta. Isso confere identidade,

isto é, um agregado de elementos culturais e políticos que são dispostos e possibilitam compreensão dos próprios sujeitos e, por consequência, do Estado. Esse contexto trava disputas entre o que é visível e assimilável e o que é invisível e deve ser despercebido.

Falar de Estado é, na modernidade, trazer diversas questões à baila. Queremos ressaltar aqui apenas uma, a econômica. Em um recorte, podemos pensar a partir de John Maynard Keynes, o qual passa a ser a sustentação das políticas econômicas após a crise de 1929 e, principalmente, a partir da Segunda Guerra Mundial. As ideias keynesianas aproveitaram o momento de maior instabilidade do capitalismo, indicando o que seriam suas causas e realizando proposições para sair da crise. Suas ideias se fundaram, basicamente, no esgotamento do liberalismo e recolocaram o Estado como agente efetivamente participativo no ideário econômico, criando o *welfare state*, promovendo “uma economia baseada no tripé Estado/Capital/Trabalho [... uma] combinação entre capitalismo e democracia, antes não contemplada no ideário do Estado” (SILVA; SOUZA, 2010).

Nas décadas de 1960 e 1970, com o aumento do desemprego e da inflação mundial, desequilíbrios fiscais, queda de arrecadação de impostos e crise do petróleo, as receitas que suportavam os custos sociais assumidos pelo *welfare state* despencaram, acarretando a falência dessa política econômica (HARVEY, 2008). Nesse fundo, entre posições políticas e econômicas, sobressai a ideia conservadora do liberalismo clássico, alinhando a perspectiva neoliberal.

Ainda que se tenha problemas com uma definição, o neoliberalismo apresenta, segundo Andrade (2019, p. 112), duas explicações: uma diz respeito a “uma política de classe inspirada em uma ideologia econômica que busca ampliar a mercadorização, dando origem a formas de ‘acumulação por espoliação’”, através da “expansão e a renovação dos mercados globais, da privatização, da financeirização, dos modelos de gestão e de exploração do trabalho, expandindo as áreas e intensificando as formas de acumulação capitalista”; outra pensa o fenômeno da “*economization*”, explicado pela “promoção não apenas da expansão dos mercados *per se*, mas do modelo de mercado, com a difusão da concorrência, da forma empresa e de técnicas econômicas de avaliação e ranqueamento para esferas da vida fora do mercado”.

Dardot e Laval (2016) deixam claro que a instauração neoliberal se concentra para além da análise que o próprio Karl Marx fez em relação ao capitalismo. Enquanto Marx observava a relação de dominação pelo capital, existe a dominação extra-capital, através de coerção e onde a mudança pode ocorrer através das palavras e das coisas. Mesmo que isso seja um processo complicado, devido ao complexo econômico que interfere na ordem política, “o neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17). Parece-nos claro que, mesmo tratando de uma expressão econômica, esta questão é apenas um elemento da rede, onde, na verdade, sua sustentação é discursiva.

Pensando assim, a sistemática de crises econômicas pode ser compreendida como uma espécie de fomento ao próprio neoliberalismo, instituindo-se com a construção do sujeito empreendedor, onde as crises nunca são sanadas. Como um software, sempre apresentam bugs em suas novas versões, além de características bem estabelecidas, afirma Peck (2010). Ou seja, novas versões devem ser propostas, instauradas e novos bugs ocorrerão, sempre dando a possibilidade ao “desenvolvedor” de novos traços, ampliações, correções etc. Dessa forma, o neoliberalismo se mostra capaz de se colocar no mundo através de relações de poder que, por vezes, são visualizadas, mas também atuam através de processos políticos que mantêm estratégias e formas de espraiamento invisibilizados.

Como mostra Guilbert (2020, p. 27-28), “a tópica neoliberal essencial [...] continua sendo a ‘eficácia’: diretamente ligada ao papel hegemônico dos matemáticos na economia, ela reativa ‘a busca individual, e sem restrição, pelo lucro’, da doutrina liberal, e se traduz concretamente por uma exigência de rentabilidade a curto prazo que produz efeitos sociais e ecológicos diretos.”. Isso leva, ainda citando Guilbert, a um deslocamento que é realizado da esfera econômica para as esferas social, política, midiática etc., explorando as razões discursivamente construídas naquela para imposições nestas.

Essa construção do neoliberalismo em posição política já foi mostrada de maneira singular por Michel Foucault, permitindo que a coloquemos não apenas na ordem do capital, na ordem econômica, mas na ordem do discurso, atuando, por exemplo, através do marketing. Está também na ação do/sobre corpo e da mente,

fabricando um sujeito que se considera e é considerado empreendedor de si mesmo, um sujeito em constante projeto concorrente com outros projetos, em um mundo onde isso é incentivado.

Aqui nos orientamos, então, pela busca de sentido, aquilo que materializa nossas relações sociais e que muitas vezes delegamos ao outro, naquilo que projetamos ou, ainda, naquilo que nos falta. Já que o outro não é, hoje, fisicamente acessível, não está presente no “corpo a corpo”, mas está materialmente colocado nas mídias – principalmente as chamadas sociais – produtoras e ecoantes, por atuação de algoritmos, de discursos potentes que circulam por dispositivos estrategizados.

Dispositivo é uma noção foucaultiana que compreende a resposta à uma urgência, constituindo-se como aparato político, indispensável, diríamos, àqueles que detêm o poder de instaurar o próprio dispositivo, possibilitando respostas a contingências espaço-temporais. Isso permite, por parte do dispositivo, funções estratégicas de estabilização do dito e do não-dito, da verdade, excluindo o contraditório, o outro, o adversário. É uma manipulação das relações de força que agem através do discurso (político) (FOUCAULT, 2012).

Ou seja, os dispositivos se organizam em seu próprio regime, como aponta Deleuze (1990), como se mostram, como se escondem, como se organizam na criação, distribuição, enfim, no gerenciamento de suas próprias forças. As linhas de fuga se aproveitam do próprio desequilíbrio que criam; as crises criadas são automaticamente sustentadas por um discurso retroalimentado que não se fecha e acaba deslocando categorias que antes (poderiam) estar estabilizadas.

O sentido desperto do dispositivo é, assim, a seleção, o agrupamento e a disseminação de potenciais conjuntos informacionais capazes de estatuir latentes ações de informação tomadas como verdadeiras. [...] As ações que são instauradas pelos dispositivos não podem ser consideradas ao acaso, por eventualidades, mas devem ser pensadas pela razão justificada do regime de verdade. Constituir uma nova ordem das coisas é criar um novo regime que esteja validado e reconhecido pelo regime atual. Há de se passar por uma alteração de sentidos daqueles que cercam o regime para que o novo seja o atual. (MEDEIROS, 2017, p. 167).

Podemos pensar o discurso, envolto por/de dispositivos, como uma potência de persuasão ideológica que dispõe uma série de elementos, aparatos, mecanismos atuantes sobre a condição de corpo e mente daqueles que devem aceitar uma

imposição simbólica. O discurso neoliberal se utiliza muito bem dessa premissa comprometendo os sujeitos à sua visão de mundo, inclusive, quando preciso, escondendo-a. O mundo passa a se constituir em uma visão (a ser) compartilhada, onde as práticas neoliberais atuam naturalizadas.

Vemos aqui um processo na naturalização do acontecimento, onde o discurso que descreve, ou melhor, fabrica o acontecimento age como fundante, inquestionável, o “sempre foi assim” e que deve ser conservado, quando, no entanto, é moldado pelas práticas políticas que constroem o que entendemos por social. Ocorre o que Guilbert (2020) chama de manipulação dos quadros primários, excluindo as possibilidades outras, deixando à vista apenas os enquadramentos naturais, evidenciando-os como certos, neutros e inevitáveis.

Guilbert (2020) lembra algo importante: o lugar e potência das emoções. Estas são responsáveis pela adesão às ideias que são discursivamente possibilitadas. Mouffe (2015) também lembra isso quando, ao buscar fundamentação em Canetti, fala da relevância do reconhecimento da paixão como questão fundamental do político. Embora os autores não aprofundem a questão, isso é ainda mais visível quando se nota a instabilidade, como relata a autora, da fronteira entre o social e o político, implicando – pela própria característica da instabilidade – uma necessidade de excluir. Assim, o poder mobilizador, partilhado e evidente do discurso se coloca como intransponível para aquele que é afetado, compondo a sua realidade. Ou seja, falamos de um tipo de mascaramento do aparato ideológico, apresentando-o como racional.

Nesse sentido está próximo àquilo que Bourdieu compreendeu como *habitus*, isto é, uma incorporação dos discursos dominantes que vão (con)formando sujeitos e relações sociais a partir da aprendizagem com a capacidade de coordenar as ações humanas e gerencia-las sem que haja imposição explícita. Isso abre um grande campo, o próprio corpo, o próprio sujeito, como espaços de disposições.

Mas devemos atenção ao alerta de Chantal Mouffe (2015). Para a teórica política, são falsas as premissas de um mundo onde é superada a condição *nós x eles*. No entanto, parece-nos que seu complemento, dado pela autora, não condiz com a condição discursiva desses elementos. Ela segue: “[...] aqueles que compartilham essa visão certamente não compreendem a verdadeira tarefa que a política democrática tem diante de si.”

O que colocamos aqui, alinhados a autores como Foucault, Deleuze e Han, para ficar em apenas alguns, não diz respeito a uma “não compreensão” do efeito político dessa assimilação de um consenso, mas de uma estratégia sobre o político que coloca o pensamento em lugar errado, colocando o positivo, o fluxo contínuo como uma esfera da condição de existência.

Ora, se, como observa Mouffe (2015), uma relação agonística permite compreender as contingências sempre precárias de um sistema político-econômico, é sempre importante destacar que isso leva, a partir dessa compreensão, a uma luta de resistência entre adversários que têm suas existências na compreensão do outro. Assim sendo, tudo se torna uma sociedade politicamente instituída, destituída de neutralidade; o acontecimento é, ao lado de Foucault, fruto de práticas hegemônicas anteriores.

Entendemos que essas sistematizações apenas levantadas, atualmente habitam o contexto digital de maneira extremamente potente. Suas linhas de fuga estão cada vez mais curtas e rápidas, principalmente ao observarmos que a comunicação que se desloca pelas mídias sociais opera pela fluidez, pela sistematização de elementos contínuos e que se relacionam ao positivo e que se posiciona ao lado da economia de atenção.

3 INFORMAÇÃO, TECNOLOGIAS DE COMUNICAÇÃO E ECONOMIA DA ATENÇÃO

Parece que atualmente a informação precisa manter dois elementos básicos e imbricados para fazer sentido para os sujeitos: em primeiro lugar, deve ser atrativa, perceptível, até mesmo chocante. Em diversos casos manchetes assumem, para um público ávido e acostumado à rapidez dos portais de notícias e, principalmente, das mídias sociais, o caráter da própria notícia. A leitura da manchete que produz sentido por si só, desencadeia uma onda avassaladora que obriga portais de notícias a explicar que, além de erros de redação jornalística, a ideia do título/manchete era chamar a merecida atenção para um caso. Quem se importaria com o conteúdo se o título é chocante?

O outro elemento é o sentimento. Este, diretamente ligado ao primeiro, se conduz pela melhor maneira de fazer com que alguém tenha uma espécie de empatia

com a informação. Para que isso seja minuciosamente feito, nada mais justo que não iniciar pela informação propriamente dita, mas com a pergunta “o que o sujeito x quer saber?”. Para entender o que “x” gosta de ler, ouvir, sentir, o que mais o/a toca, uma boa maneira é coletar informações vindas desse sujeito. Nada melhor que um ambiente controlado como a internet, em especial as plataformas digitais de comunicação, para que isso ocorra.

Participar de um conjunto de redes e mídias de fotos, vídeos e textos de todos os tipos faz com que elementos de subjetividade saltem aos olhos e possam ser consumidos, mediados por essas tecnologias, constituindo o modo de ser e estar. Estar conectado à uma rede, à uma plataforma há muito não se mostra mais um ambiente distante, virtualizado, separado daquilo que era dado como real, garantindo a separação do on-line e do off-line. Na realidade, tudo isso se dá na constituição daquilo que Luciano Floridi chamou de onlife (2015).

Os corpos, as ações, as relações estão lá e aqui, presentes, materiais, deslocam-se em *smartphones*, *smartwatches*, computadores, tablets, nas redes que alimentam e se alimentam de interação constante, 24 horas por dia, 7 dias por semana. Ainda que o consumo se dê de maneira privada, subverte a oferta, agindo como um produto de conduta positivada, o tempo todo.

Além disso, o fomento advém daquilo que Han (2018) chamou de sociedade da transparência, isto é, necessidade de exposição de tudo e de todos/as, com a difícil tarefa de compreender a esfera privada e pública. Para Han, o privado deixa de existir, tudo deve ser exposto, explorado, convertido em positividade, em produto e em consumo. Aqui está o prazer. A informação é, por esse viés, pornográfica.

Dessa forma, os corpos, as mentes sofrem processos de subjetivação que desencadeiam o consumo não só de bens físicos; estes seriam a última forma de consumo. Sofre-se pressão e processos de articulação para que o consumo seja informacional. Esse consumo é discursivamente criado para que funcione com a maior precisão com intuito persuasivo, tornando o ser um efeito dos discursos mais variados. O consumo de informação, ainda que possa depender do tipo de rede propriamente dita – algumas específicas para fotos, outras para vídeos, outras para texto etc. – compreende o enxergar o ‘eu’ no outro, em querer, no desejo.

Falamos aqui de instauração de desejos que se baseiam em algoritmos, códigos que, por definição, compreendem o quê e como algo deve ser realizado,

instruções lógicas encadeadas para tomada de decisões controladas sobre como procedimentos devem acontecer (KOWALSKI, 1979). Isso atua como predições que condicionam desde sistemas de recomendação que parecem “adivinhar” objetos relacionados àquilo que gostamos, ou, ainda, fazer-nos pensar sobre nosso interesse em algo que nunca antes tínhamos imaginado.

As plataformas digitais de comunicação se colocam, dessa maneira, como estruturas de vigilância; vigilância do comportamento, de uma sociedade disciplinar, biopolítica, de controle, de cansaço, para nomear Foucault, Deleuze e Han. Mas mais do que isso, mais do que aglomerados societários politicamente delimitados e vigiados, estamos envoltos em ciclos de informação que comportam um silencioso e alargado espaço de controle através de coleta, armazenamento e manipulação do que nem percebemos, agindo, inclusive, de maneira simbólica. A economia da atenção se reveste de preceitos neoliberais, aqueles mesmos que a criaram, onde existe desequilíbrio entre o que há de informação disponível na rede e aquilo que é humanamente processável. Pelo contrário, há uma extrapolação desse sentido.

O sujeito é transformado em experiência. Não apenas experiência enquanto constituidora do sujeito, da sua formação, de sua compreensão de mundo, da sua socialização, mas, sim, é experienciado enquanto objeto para que seja possível mapear seus hábitos, seus comportamentos. Somos, a partir do nosso comportamento mapeado, o insumo e o produto, colocados como aquilo que Deleuze (1992) nomeou de individuais, a digitalização de nossos gostos, retroalimentando-nos com esse objeto mercantilizado de nossa própria atenção e de nosso tempo de navegação com o objetivo de estimular, racionalizar e controlar a atenção (CRUZ, 2016).

Estamos falando, em termos gerais, de uma gestão realizada por algoritmos que são capazes de coletar, armazenar e manipular dados sobre as condições, preferências de uso de plataformas, bem como agir sobre esses dados para que os ambientes sejam propícios à contínua utilização por parte dos sujeitos. O tempo em que um sujeito fica logado na plataforma permite o controle das suas ações, daquilo que ele vê, ou melhor, daquilo que consome enquanto informação, enquanto conhecimento, enquanto posições de vida, enquanto informação para tomada de decisão: desde o tipo de jogo que irá acessar até mesmo a posição política que assume baseada em... informação.

4 CONSIDERAÇÕES SEMPRE EM ABERTO

Somos constantemente incentivados, movidos a algo que nos precede (Foucault), a algo internamente instaurado (Bourdieu) ou a algo já assumido sem disposições externas, mas controlado por agenciamentos motivacionais internos (Byung-Chul Han). Esses processos nos fazem empreendedores de nós mesmos, buscadores constantes do alcançar um fluxo que não é mais do mundo globalizado, neoliberal, mas é nosso. As plataformas digitais de comunicação acentuam esse processo, com uma coleta de dados como nunca, instaurando sentimentos de positividade, onde a negação seria o contrário daquilo que é requisitado a nós.

Pelo que foi brevemente levantado, associamo-nos à Byung-Chul Han para declarar a necessária autoimposição de negatividade, uma negação impositiva do pró-ativismo neoliberal, permitindo que esta negatividade altere o estado da positividade, do hiperfluxo. A orientação deve agir contra os estímulos constantes e intrusivos, percebendo a positividade e permitindo sua superação (HAN, 2015).

Ao tentar um fechamento, é importante recuperar uma passagem escrita por Marshall McLuhan no trabalho “Os meios de comunicação como extensões do homem”, de 1964 (p. 88-89): “Poucos direitos nos restam a partir do momento em que submetemos nossos sistemas nervoso e sensorial à manipulação particular daqueles que procuram lucrar arrendando nossos olhos, ouvidos e nervos. Alugar nossos olhos, ouvidos e nervos para os interesses particulares é o mesmo que transferir a conversação comum para uma empresa particular ou dar a atmosfera terrestre em monopólio a uma companhia.”.

Ao assumir o que as criam, as mídias sociais se colocam como canais neoliberais, de produção de subjetividade empreendedora, de comunicação em fluxo constante, sem parar, excluindo o antagônico. Ao fazer isso, exclui qualquer possibilidade do negativo, pois o próprio negativo não entra na discussão, no debate; ficam apenas fluxos considerados normais, pouco questionados, que escalam a compreensão sobre o sujeito, possibilitando jogar com seu eu empreendedor em um jogo constante de atenção. É importante, por isso, pensarmos as estruturas de comunicação em ambiente digital em prol de um futuro democrático e da própria espécie para além daquilo que o neoliberalismo e seus dispositivos buscam implantar.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, D. P. Neoliberalismo: crise econômica, crise de representatividade democrática e reforço de governamentalidade. **Novos estudos CEBRAP**, v. 38, n. 1, p. 109-135, jan./abr. 2019.
- BOURDIEU, P. Algumas propriedades dos campos. *In*: BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- CRUZ, L. R. Os novos modelos de negócio da música digital e a economia da atenção. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 109, maio 2016.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? *In*: DELEUZE, G. **Foucault, Michel**. Barcelona: Gedisa, 1990.
- FLORIDI, L. The onlife manifesto. *In*: FLORIDI, L. (Ed.) **The onlife manifesto**: being human in a hyperconnected era. London: Springer, 2015.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 25. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- GUILBERT, T. **As evidências do discurso neoliberal na mídia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2020.
- HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, Vozes, 2015.
- HAN, B.-C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HARVEY, D. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Loyola, 2008.
- MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix: 1969. [versão original de 1964]
- MEDEIROS, J. S. Compreensões sobre o dispositivo: da informação à via para profanação. **Informação & Informação**, v. 22, n. 3, p. 158-177, set./out. 2017.
- MOUFFE, C. **Sobre o político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.
- PECK, J. Zombie neoliberalism and the ambidextrous state. **Theoretical Criminology**, v. 14, n. 1, p. 104-110, 2010.

RASMUSSEN, N. V. Data, camera, action: how algorithms are shaking up european screen production. **Proceedings...** The 21st Annual Conference of the Association of Internet Researchers; Virtual Event; 27-31 October, 2020.

RAUSTIALA, K.; SPRIGMAN, C. J. The Second Digital Disruption: Streaming and the Dawn of Data-Driven Creativity. **New York University Law Review**, v. 94, n. 6, dec. 2019.

SILVA, L. X.; SOUZA, M. Estado e políticas públicas: visões liberal, marxista e keynesiana do moderno estado capitalista. *In*: SILVA, L. X. (org.). **Estado e políticas públicas**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

STARK, L. Algorithmic psychometrics and the scalable subject. **Social Studies of Science**, v. 48, n. 2, p. 204-231, 2018.

A NORMALIDAD Y SUS PATOLOGÍAS: LA POLIFONÍA DE LA ESFERA PÚBLICA ANTE EL COLAPSO PANDÉMICO¹

Jovino Pizzi²

Resumen: La normalidad puede ser el problema y no la solución, por más que hablemos de “nueva normalidad”. El debate ha ganado contornos aún más definidos con el agente causante del Covid-19. Ese virus se ha transformado en un actor con capacidad para influir en las decisiones humanas. Su interferencia señala el colapso del actual estilo de vida. Las alternativas se enfrentan a una noción de normalidad que ya no garantiza un futuro saludable, remitiendo la discusión a la regularidad y al concepto estadístico de normalidad. El peligro está en reducir los análisis a ecuaciones o a la simple adaptación a suposiciones meramente ideales. Las experiencias vivenciales no pueden reducirse a simple idealizaciones porque la convivencia está ligada a diferentes ámbitos de la vida social y con el complejo *hábitat* que conforma el ecosistema. Desde esas consideraciones, el texto desea señalar las exigencias de un con-vivir que no se aleja de la naturaleza. Por eso, la “nueva” normalidad debe garantizar el equilibrio entre los horizontes humanos, no humanos y con el ecosistema en general.

Palabras Clave: Normalidad. Regularidad. Estadística. Con-vivencia. Actores.

Entonces emergió el kuxan (la enfermedad, el dolor) en algún punto del wajontu mapu (alrededor del espacio, planeta) lentamente fue percibido y se fue extendiendo de cuerpo en cuerpo, de casa en casa, de poblado en poblado, de ciudad en ciudad, cubriendo los diferentes espacios (Quidel José Lincoleo, 2020).

1 INTRODUCCIÓN

El texto de Quidel – un señor mapuche del sur de Chile – diseña cómo la pandemia ha ido extendiéndose, alterando la normalidad de un estilo de vida ya colapsado. No lo esperaba nadie, pero ha cambiado las posibilidades humanas de actuar en el mundo. Sin dudas, la esfera pública se enfrenta a una polifonía, donde la normalidad implica en naturalizar las anomalías de un estilo de vida saturado por un antropocentrismo insostenible. O sea, para mucha gente, el Covid-19 es un actor que ha promocionado enfermedad, dolor y muerte. Para Habermas (2020), se trata de una

¹ Texto vinculado al Proyecto Institucional de la Universidad Federal de Pelotas, Ministerio de Educación de Brasil con número 38420422053/CAPES-PRINT782483P.

² Visiting Professor Senior in the Jaume I University (UJI, Spain); Profesor de la Universidad Federal de Pelotas (UFPe), Brasil, actuando en el post-grado en Educación y en el *Observatorio Global de Patologías Sociales* de la UFPe.

“experiencia nada común” cuyas marcas profundas seguirán presentes “en la conciencia pública.”

Este “actor” no humano exige, pues, una revisión de categorías y dinámica de la esfera pública. Además de generar una pandemia, todo indica la normalidad pre-pandemia ya no sirve, pues “nada será igual como antes”. Aunque todos los interrogantes sobre su procedencia, la pandemia subraya el hecho de que la *normalidad* resulta ser muy distinta de *regularidad*. La redefinición de las bases de la “nueva” normalidad supone, entre otras cosas, cambios significativos en las personas y en las instituciones. Por eso, el proceso exige readecuar la comunidad de sujetos coautores, todos ellos directamente relacionados a las tomas de decisiones.

Entre otras cosas, el texto se centra en la cuestión de la normalidad, una referencia para entender las anomalías de una pandemia con alcance mundial. La expresión supone un antes y un post-pandemia, con lo cual las formas de pensar el ser humano se han visto infringidas. El análisis indica, pues, un análisis crítico de la normalidad, pero con la intención de señalar la necesidad de garantizar una morada o un hábitat saludable para, entonces, con-vivir en la normalidad.

Para intentar aclarar esas cuestiones, la primera parte se centra en la intromisión de un “actor” inesperado, un agente que, apenas conocido, está ya determinando toda toma de decisiones (1). El punto dos se atiene a distinción y consecuencias entre las nociones de crisis y de colapso, de forma a entender la pandemia como una cuestión que exige cambios profundos, y no simplemente un arreglo superficial o momentáneo (2). El tercer punto trata de diferenciar normalidad de regularidad, indicando los límites de las interpretaciones o análisis estadísticos (3). El cuarto trata de explicar la normalidad como adaptación, una referencia a la transformación de juicios particulares en creencias con validez para todos (4). Por fin, las consideraciones finales señalan algunas exigencias relacionadas a la comunidad de sujetos participantes en las tomas de decisiones, por lo cual la normalidad no se limita confrontar estilos de vida, sino a asumir una ampliación de sujetos coautores.

2 ¿QUÉ SIGNIFICA AFRONTARSE Y CON-VIVIR CON UN “ACTOR” INESPERADO?

Por primera vez, la dinámica de la esfera pública se ha visto condicionada por un “actor” nada convencional. El virus se ha transformado en un actor de una situación inédita. Sus efectos ponen en jaque el antropocentrismo exagerado, de forma que la normalidad vivida ya no sirve para garantizar el equilibrio en la con-vivencia entre humanos, no humanos y la naturaleza. Por eso, volver a la normalidad anterior a la pandemia significa repetir los mismos equívocos de un modelo deficitario y, por eso, arriesgado.

Desde el comienzo de la pandemia, mucha gente está envuelta en el análisis del momento actual y de la dinámica de la esfera pública, las reacciones y tomas de decisiones. Una gran cantidad de periodistas, investigadores, politólogos, sanitarios y expertos de todo el mundo se preguntan lo que podrá pasar y cómo será la vida y el con-vivir post-pandemia. La preocupación no es desproporcional frente a las consecuencias de una pandemia con alcance mundial. Más que nunca, los análisis suponen una gramática capaz de dilucidar la profundidad, consecuencias y los alcances de los fenómenos relativos a la actual pandemia. Además, se trata de buscar posibilidades de actuar en el mundo.

En este sentido, no son pocos los que vienen insistiendo en un desequilibrio del medio ambiente y sus riesgos catastróficos. Además, las profundas desigualdades sociales y económicas entre las gentes se presentan como una situación perversa. El campo político aparece también como uno de los aspectos nocivos, pues la mayoría de los políticos están mucho más centrados en sus intereses particulares o partidarios, olvidándose de las cuestiones sociales, económicas y ecológicas. Al mismo tiempo, hay quienes manifiestan un menosprecio ante lo que está ocurriendo, como si eso se tratara de algo pasajero o eventual. Para estos, mejor volver pronto a la “normalidad” de hace unos pocos meses.

Este debate podría seguir adelante, con muchas otras formas de perspectivas, sean ellas de carácter sociológico, filosófico, económico-social, ideológico o, incluso, teológico. Por cierto, la cantidad de análisis ya supone un nivel de preocupación bastante significativo. O sea, son aportaciones que indican una situación extrema, sin entender exactamente el origen y las reales consecuencias del problema. Sin dudas,

la pandemia ya se ha tornado un problema global. Como dice Weiwei – en sintonía con Lincoleo –, “los desastres que hemos visto antes, incluyendo las guerras, eran de carácter regional. Esta es la primera vez que me topo con un desastre con carácter global” (2020, p. 3).

Según Habermas (2020), “hoy día, todos los ciudadanos están aprendiendo como sus gobiernos deben tomar decisiones con una nítida conciencia de los límites del saber de los virólogos que los aconsejan.” Los análisis son más que necesarios para, entonces, poder diseñar alternativas saludables hacia un futuro en condiciones razonables para con-vivir. O sea, la “nueva” normalidad supone cambios tanto en la forma de ver la vida y como en las posibilidades de actuar en el mundo.

Frente a eso, hay un primer aspecto concerniente a los análisis. La pregunta remite a ¿quiénes son los protagonistas de la “nueva” esfera pública? En este caso, la dificultad supone el reconocimiento de un actor no humano y, por tanto, un cambio en la noción del con-vivir. En efecto, el protagonismo no estaría en los humanos, sino en la naturaleza como un todo, aunque el actor generador de las anomalías son los humanos como tal.

Las discusiones Todos ellos señalan aspectos razonables, sea de un punto de vista o de otro. Pero ningún de ellos se acerca a la gramática pronominal. Más específicamente, el uso de los pronombres personales en la tercera persona son considerados neutros o indefinidos (Pizzi, 2019, p. 365). En el aspecto gramatical, ellos indican cosas, objetos o animales. Estos “seres” no alcanzan un nivel o no se encuentran en la misma esfera de los humanos, aunque el universo del mundo objetivo (material y demás seres vivos) haga parte del mismo *hábitat* de los humanos. Entonces, por sus características y calidades, utilizase siempre el pronombre *él* (o *ellos* en el plural) para designar los demás seres vivos, objetos o cosas, hechos o situaciones típicas a los fenómenos no humanos.

Así, desde una noción puramente gramatical, parece impropio considerar un elemento no humano como “actor”. Por eso, la analogía del virus como actor o agente realza su capacidad de influir en las decisiones humanas, modificando las posibilidades de comunicación. Evidentemente, no se trata de un actor que, en tesis, no tiene conciencia y autonomía, ni tampoco se puede exigirle reciprocidad. Por eso, aunque la noción de actor no indica un sujeto racional y, por eso, el reconocimiento de un “elemento singular” como el *Covid-19* sigue en la tercera persona.

Mientras tanto, ese *él* no es neutral, porque su presencia ha pasado a ser determinante. Además, se trata de un *alguien* conocido, por lo cual no puede permanecer ajeno a los humanos, como indiferente y, por tanto, que no tiene nada que ver con las vidas y las decisiones humanas. Entonces, no hay otra alternativa sino reconocerlo como un “sujeto” tan activo a punto de cambiar radicalmente la situación de la sociedad entera.

Además de la noción gramatical, hay un segundo aspecto significativo: los virus han estado siempre presentes en la naturaleza, y ni todos ellos se han transformado en un problema nefasto. Como se ha dicho al principio del texto, sería la primera vez que la humanidad se ha visto tan desbordada como ahora. En este sentido, Mari Douglas habla de la triquina (*Trichinella spirallis*), que afecta el ser humano y otros animales, pero que no se “llegó a observar hasta 1828, y hasta 1960 se la consideró inofensiva para el hombre” (1991, p. 28). Sin embargo, algunas tradiciones culturales incluían, en su culinaria, cuidados en la alimentación de carne de cerdos u otros animales. Hoy día, la toxicidad de determinados tipos de carne, por ejemplo, ha sido científicamente comprobada, mientras que otros siguen apenas como herencia cultural.³

La cuestión es que los virus asumen la personalidad de actores. Es decir, se trata de una analogía ante su poder de influenciar las decisiones humanas. En su carácter, ellos son considerados desde la supuesta neutralidad de las terceras personas. El Covid-19 se ha transformado en agente decisivo, pues interfiere en la vida individual y social de todos.

Por así decirlo, el *Covid-19* se presenta como un “alguien” que actúa y afecta decisivamente en las tomas de decisiones, pues aunque su fuerza puede ser refutable, su capacidad de influencia no puede ser negada y ni rechazada. La llegada del “actor” inesperado ha pillado de sorpresa a todos, sometiendo las decisiones políticas, económicas, familiares, entre otras, al carácter del virus, por lo cual las pretensiones de validez están directamente relacionadas su poder. Por eso, su carácter supone comprender las consecuencias desde un “saber explícito de nuestro no-saber” (Habermas, 2020). De ahí que los expertos utilizan medios para dar a

³ Mary Douglas se refiere a los peligros de contaminación, con lo cual el ritual de lavar las manos antes de comer podría haber inmunizado “a los judíos en las pestes” (1991, p. 28). Ella también recuerda que, en determinadas culturas, hay restricciones para comer, por ejemplo, carne de cerdos, perros, liebres, conejos, camellos, aves de rapiña o de peces sin aletas ni escamas (1991, p. 29)

entender su fuerza y, entonces, ofrecer alternativas de acción a las gentes e instituciones sociales.

Además, su presencia podrá permanecer y, entonces, los humanos tendrán que convivir con él. En efecto, no se trata solo de aprender a convivir con él, sino también replantear las formas o estilos de convivencia entre los humanos mismos y, principalmente, con el hábitat, o sea, la naturaleza con todos los elementos de un *humos* que garantiza la sostenibilidad de la vida humana y en general. De ahí que la remodelación hacina una “nueva” convivencia tendrá que hacer frente al “cambio climático y los mercados financieros descontrolados” (Habermas, 2015, p. 258).⁴

Este es el principal motivo de preocupación, pues las transformaciones no se vinculan solamente a la necesidad de convivir con este “sujeto” inesperado – porque la ciencia nos brindará con vacunas –, sino porque se hacen necesarias transformaciones sociales y políticas que se acercan y cambian la regularidad de nuestra normalidad. La insistencia en volver a la “misma” normalidad anterior a la pandemia significa, pues, la manutención de un estilo de vida nefasto. Este modelo de maximización de la eficiencia técnico-económica supone niveles de contaminación insostenibles, con riesgos imprevisibles.

De ahí, entonces, algunos interrogantes: ¿Qué cambios puede introducir esa pandemia? ¿Qué tipo de mudanzas? ¿Desea la gente realmente cambiar? Y, si es así, habría que preguntar quienes están realmente dispuestos a cambiar y quienes son los que resisten. Del punto de vista filosófico, hay otra cuestión que ultrapasa los límites antropocéntricos: ¿No se trata de una estupidez transformar un virus en sujeto? ¿A dónde nos lleva esta personalización?

En una comunidad de comunicación, los sujetos participan y las decisiones se basan en argumentos. La llegada del *Covid-19* significa que sus participantes deben seguir las condiciones de un saber ajeno al “nuestro no-saber”. Aunque los expertos sean escuchados, las decisiones se someten a un tercer actor, que no puede ser excluido. En el caso de la filosofía, la añoranza de una normalidad anómica conduce a un procedimentalismo cercano a una metafísica muy lejana de los presupuestos de la ética discursiva. Al mismo tiempo, algunos buscan refugio en un formalismo que no

⁴ El título original del libro es *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Replikent* (Surkamp Verlag, 2012). En esta obra, Habermas asume con más claridad la cuestión del cambio climático y sus consecuencias. De mi punto de vista, esta es un cambio significativo frente a planteamientos hasta entonces.

coaduna con las situaciones reales de la con-vivencia, considerando el *Lebenswelt* como lugar de una racionalidad impura y, por este motivo, sin plausibilidad consistente. Sin embargo, esa nueva situación ha generado cambios en las tomas de decisiones, lo que significa el colapso de los patrones admitidos hasta entonces. A continuación, deseamos profundizar las nociones de crisis y de colapso, una doble alternativa de análisis ante las nuevas exigencias de nuestro tiempo.

3 AL FINAL, ¿DE QUÉ SE TRATA? ¿DE UNA CRISIS O DE UN COLAPSO?

La pandemia es un hecho global y, por eso, transforma la dinámica de la con-vivencia. En otros momentos también hubo propagaciones intercontinentales. Lo más antiguo de nuestra civilización remite a lo que ha ocurrido en las Américas, con la llegada de los europeos, sembrando enfermedades y destruyendo la vida de millones de personas. Uno podría mencionar también otros casos, pero la cuestión central del texto no es esta. Ahora todo sucede mucho más rápido, no solo por su letalidad, sino principalmente porque representa un gran peligro a un sistema global y a la cultura acostumbrada a una normalidad supuesta y aceptada como normalidad, entendida como habitual y un “punto de referencia” considerado saludable y en condiciones de seguir viviendo y actuando.

Al ser así, la cuestión remite a los efectos del virus. O sea, si la pandemia ha generado una crisis o se trata de un colapso. Tanto las crisis como una situación de colapso suponen cambios, que ni siempre significan transformaciones sociales. Una crisis puede ser motor de cambio, pues afecta lo que ha sido considerado como normal. Todavía, la crisis ni siempre da impulso a cambios. Por eso, ante una pandemia con proporciones mundiales, la distinción entre crisis y colapso permite entender el alcance de sus consecuencias y, además, la necesidad de revisar un tipo de normalidad considerada como prototipo irreversible. El punto central se relaciona a ese “sujeto” inesperado exige tomas de decisiones, porque ha generado fracturas en diversas esferas de la con-vivencia. Nuestra tesis sostiene que las situaciones de crisis ni siempre significan daños irreversibles.

En relación a una situación de crisis,⁵ es evidente que ella indica un desequilibrio o un período eventual relacionado a un estado o manifestación lesiva, que puede agravarse, o quizá no. Su eclosión puede ser súbita o exhibirse en intervalos intermitentes, conforme el contexto y/o el tiempo histórico. El hecho de intercalar fases agudas y más suaves genera incertidumbres. En general, se considera una etapa previa, un momento de tribulación y con una carga más intensa y, por fin, una especie de epílogo. En esta última etapa final, el desenlace no significa la superación parcial completa del estado mórbido (o lesivo), sino el cese completo de todas las posibilidades.

En términos de coyunturales, la crisis aparece en situaciones de disparidades entre, por ejemplo, producción y consumo, con alteraciones de precios y/o moneda, generando desempleo, quiebras y desorganización de los sectores de la economía. Otra área bastante susceptible de crisis está relacionada con el sistema financiero, con serios riesgos no solo a la economía sino también a otros sectores de la sociedad. La medicina se vuelve al campo psíquico-somático, donde las manifestaciones pueden ser accidentales o permanentes, sean del tipo biológico, físico, psicológico, afectivo entre más.

La crisis no está vinculada, necesariamente, a una enfermedad o a una anomalía personal o social. En determinados casos, ella puede estar relacionada a nuevas situaciones o experiencias, como, por ejemplo, a mudanzas significativas en la vida (cambio de país, cultura, lazos familiares, cuestiones de maternidad o muerte, etc.). En este sentido, la crisis se refiere a una tensión resultado situaciones nuevas las cuales requieren enfrentarse a patrones muy distintos y, en muchos casos, nunca experimentados. Las alteraciones son decurrentes de expectativas muy fuertes, con una carga intensa frente a la posibilidad de éxitos venideros, sin caracterizarse propiamente en una patología. De ahí, entonces, la designación de crisis como una situación o estado de superación. Mientras tanto, el colapso no resulta ser tan esperanzador, como se detallará a continuación.

El vocablo colapso ha sido utilizado por guionistas de películas, autores de libros y pensadores para exponer el fin de una situación o de una era. Para el disidente chino Ai Weiwei, por ejemplo, vaticina también que “el capitalismo ha llegado a su fin”.

⁵ La noción de crisis se acerca al pensamiento de Edmund Husserl, una pérdida del “horizonte de sentido” de las ciencias ante la reducción puramente descriptiva de un “objetivismo” con graves consecuencias. Para una comprensión más detallada, ver J. Pizzi (2016).

Para él, no hay cómo sostenerlo ni moral o éticamente, porque “hace daño a las naciones pequeñas, se apodera de los recursos del planeta, saquea sin freno” (2020, p. 3). En sus consideraciones, Weiwei sigue utilizando, todavía, la noción de *crisis*, lo que supone que – según sus palabras – que “los desastres por venir ocurrirán más de una vez”.

Su examen parece confirmar la idea cíclica de crisis, es decir, turnos sucesivos. La noción de colapso no sigue esta secuencialidad. De origen latina, el sustantivo *collapsus* (*a,um,*) – en francés *collapse* – es sinónimo de destrucción, derrocada o ruina de una institución, sistema, estructura, etc. Literalmente, significa la implosión ante un problema agudo, pues acaece de cualquier posibilidad de reacción. Esa pérdida de sus capacidades llega, entonces, a colapsar todas las posibilidades de reaccionar. Las consecuencias son, por tanto, no tan esperanzadoras o promisoras.

El verbo colapsar significa tener una quiebra súbita en su fuerza vital, vigor o en su estado general y de autocontrol, motivado por causas físicas o psicogénicas, a punto de conducir a una postración profunda o provocar su fallecimiento. O sea, significa entrar en proceso de desintegración, aniquilarse, sin posibilidad de recuperar la energía que le garantizaba seguir adelante. Así, el turno posterior implica un cambio profundo.

De ahí que la noción de colapso parece ser más radical que una crisis, aunque la crisis – como ya hemos subrayado – puede llevar a la insuficiencia extrema de las energías y provocar una desintegración fatal. Por eso, ante la actual pandemia, cuestión de volver a la normalidad también se enfrenta al problema de una crisis o, entonces, ser una señal de colapso. No pocas veces, lo implícito al deseo de volver a la normalidad significa retornar al estilo de vida, niveles de producción y consumo y de contaminación anterior a la pandemia. De este modo, no tendrán sentido reiterados mensajes – iguales a la que reitera el señor mapuche – sobre transgresiones a “los diferentes espacios como los cerros, las aguas, los ríos, los lagos, mares, que se han destruido estos espacios, se han ensuciado, con ello, se han sacrificado a quienes vivían en esos espacios y quienes los sostenían” (Lincoleo, 2020).

En este sentido, hacerse de sordos tampoco parece ser una actitud razonable. Tampoco es saludable una *docta ignorantia* como excusa para quedarse plantado. Estos serían discursos engañosos y estériles, por tanto, sin ninguna responsabilidad sobre sufrimientos o molestias actuales o futuras. Aunque sabedores de los peligros,

la insistencia en volver a la normalidad puede descalificar las propuestas de cambios, pues significarían riesgos a un modelo y un estilo de vida ya reconocidos como generadores de patologías con alcances sociales y ecológicos sin precedentes.

Estas consideraciones remiten a un análisis de la noción de normalidad frente al concepto de regularidad, aspecto que será tratado en el punto a continuación.

4 LA NORMALIDAD COMO REGULARIDAD: LOS PELIGROS DE LAS ESTADÍSTICAS

La pandemia ha cambiado profundamente la noción de normalidad, por lo menos durante un determinado período. Al mismo tiempo, son muchas voces que desean volver a la normalidad. En este sentido, hay dos cuestiones importantes. En primer lugar, no hay como sostener estados de alarma y confinamientos *in aeternum* o, por lo que sea, un tiempo demasiado largo que representaría ser un colapso sin precedentes. En segundo lugar, salir de tal situación implica en dos alternativas: volver a la normalidad anterior o, entonces, buscar nuevos patrones. En otras palabras, la elección está en retroceder a los mismos niveles de consumo, contaminación, despilfarro y, de este modo, mantener los mismos patrones de una estandarización peligrosa. Ese tipo de añoranza indica la afición en un modelo y, por tanto, sin cualquier inclinación a cambios. Otra alternativa sería empezar transformaciones hacia una normalidad con diferentes nociones de convivencia social y, además, suponiendo otro dimensionamiento frente a la dinámica de la esfera pública y de convivencia social.

Para intentar discutir esa cuestión, este apartado trata de dilucidar el término normalidad, confrontándolo con la noción de regularidad. Se tratará de su etimología para, entonces, entender los alcances y debilidades de la relación entre normalidad y regularidad. Esa ambivalencia nos lleva a un tercer aspecto, que trata del análisis estadística de los datos e informaciones.

La primera consideración se atiene al significado y los usos del concepto de normalidad. Del latín *normális* (*e*), el vocablo normal significa hecho u análisis obtenida de una cosa que, por su naturaleza, forma o magnitud se ajusta a determinadas formas establecidas de antemano. Lo normal indica que sigue una norma o regla, que puede ser utilizada y aceptable para todos los casos, sea por su carácter o características, definiendo un patrón general. Eso se aplica tanto para las mediciones

del área de la física o matemáticas, como también para los campos de la economía, del desarrollo – entre otros – e, incluso, para el comportamiento humano y social. En este último caso, se dice de una calidad o estado aceptado como norma para evaluar y calificar actitudes, situaciones, procedimientos, mediciones etc.

La normalidad significa, entonces, el parámetro, es decir, el factor o la norma necesaria para el análisis o la evaluación de una determinada situación. De este modo, es posible darle un valor cuantitativo, con lo cual se puede apreciar los hechos observados y estudiarlos. Al realizar el análisis, puede también inferir las alteraciones, variaciones y características que no se encajan a los patrones de normalidad supuestos y definidos como regla general. Cuando, por ejemplo, hay modificaciones que no se ajustan a la normalidad, ellas pasan a ser consideradas como anormales y, en el caso de la salud, de una posible enfermedad o un trastorno. Según Honneth, solo se puede hablar de anormalidad o de enfermedad si “existen ciertas suposiciones sobre cómo tendría que ser constituidas las condiciones” de normalidad (2011, p 114).

La utilización de normalidad por parte de la medicina se acerca a la imagen que remite a situación biológica, física o psíquica ligadas a la anatomía (estructura) de los cuerpos y su fisiología (funcionamiento). En este sentido, la certificación de “manifestaciones anormales” encuentra, en la medicina, “una idea clínica de salud que, para simplificar las cosas, se refiere a menudo a la mera capacidad de funcionamiento del cuerpo” (Honneth 2011, p. 114). Desde la medicina, Honneth busca los conceptos de normal y sano para, entonces, desarrollar su planteamiento de patología social.⁶ Sin entrar en detalles, nos interesa esa referencia explícita a la suposición de una *vida normal*, es decir, que hay un cartabón de *normalidad* habitual, un “punto de referencia” considerado mayoritario o universal.

De este modo, la normalidad sostiene una “validez objetiva”, aunque a veces parece ser cuestión de gustos ni materia de opiniones. Para un médico, por ejemplo, la objetividad supone “que vivir es mejor que morir, o que la vida es mejor que la muerte” (Fromm, 1994, p. 21). Por eso, sus prescripciones suponen una determinación hacia lo mejor, o sea, algo aconsejable o, entonces, cuando se trata de una situación anormal, objetividad se refiere a un recetario obligatorio para asegurar

⁶ Según Honneth, “para poder hablar de una patología social, que según el modelo de la medicina debe ser accesible a un diagnóstico, hace falta una idea de normalidad que se refiera a la vida social en su totalidad” (2011, p. 115).

un equilibrio deseado. Así, si normalidad significa una situación de equilibrio, entonces se podría considerarlo como una idea reguladora entre un extremo y otro.

El segundo paso nos acerca a la noción de regularidad. No pocas veces, la normalidad es entendida como sinónimo de regularidad. E ahí está el equívoco, aunque a veces los dos vocablos sean utilizados como sinónimos uno del otro. Sin embargo, la distinción categorial posibilita aclarar los planteamientos en torno a lo que se dice sobre la “vuelta a la normalidad”, una preocupación persistente en tiempos de crisis o de colapso. Entonces, volver a la normalidad significaría regresar a los mismos patrones de desarrollo, contaminación, despilfarro y convivencia previos a la pandemia. En el nivel de medios de comunicación, programas con los mismos juegos de simulaciones, de idioteces, vanidades e infantilidades, con altos niveles de violencia y, por tanto, completamente des-educadores.⁷ En la política, entonces, la preocupación con los aspectos indómitos de grupos o partidos, sin compromisos con las aspiraciones sociales. Además, una economía volcada solamente a los réditos de una minoría de especuladores. De este modo, la normalidad significa que nada cambiaría – personal o institucionalmente – pues las características fijadas como punto de referencia persistirían como paradigma de un estilo de vida ya experimentado y, por tanto, consolidado en todas sus dimensiones.

Como se ha destacado anteriormente, la teoría de la adaptación a lo normal supone creencias y juicios supuestamente compartido por todos. Ese “todos” representan aquellos que se entienden desde un determinado paradigma. En este sentido, la adaptación – o su opuesto, la enajenación – se enfrenta a estilos de vida considerado como normal, aunque haya conocimiento de la diversidad.

En esta altercación, hay otro concepto que compite con la normalidad. Se trata de la idea de regularidad. Del latín *reguláris*, el vocablo tiene como sinónimos diversas términos: uniformidad, estabilidad, precisión, periodicidad, puntualidad, homogeneidad, exactitud, constancia y continuidad. Las expresiones más típicas aparecen relacionadas a fenómenos o hechos que se repiten con intervalos iguales o, entonces, figuras o formas con lados y ángulos iguales entre sí. Además, la regularidad está relacionada a los que siguen el paradigma del grupo, es decir, los

⁷ Sería interesante una encuesta para ver cómo han reaccionado las teles, por ejemplo. Es decir, si todo sigue igual o si hay intentos de cambios. De mi punto de vista, siguen con los mismos patrones y sin cambiar nada.

que se ajustan en su flexión o derivaciones, a las formas fijadas como modelo de un paradigma.

Lo interesante de todas esas expresiones está en el hecho que siempre hay un punto de referencia fijo, como si fuera una receta canónica para la interpretación de todas las situaciones o hechos. Es decir, la regularidad significa un patrón de análisis con intervalos y una precisión y uniformidad ya definidas. La realidad se resume en datos, gráficos, números, es decir, las fórmulas interpretan la realidad. Las personas y tampoco la realidad se sintetizan en números. Por eso, la regularidad supone constancia y continuidad, con lo cual las proporcionalidades permanentes se acercan al mecanicismo en torno a valores criterios para las decisiones.

Ese sería el problema de la regularidad, pues “el *concepto estadístico* de normalidad es manifiestamente inapropiado” (Habermas, 1989, p. 194). En primer lugar porque los datos están determinados por tablas algorítmicas. Aunque sean datos oficiales, no hay garantía que ellos sean verdaderos. Las informaciones pueden ser escasas o malas y, entonces, promocionar un análisis sin fundamento. Por ejemplo, la infografía – tan detallada por muchos periódicos – puede tener como base datos falsos, y eso ya sería motivo de una desconfianza en sus consideraciones.

En segundo lugar, un análisis desde tablas algorítmicas no permite otra alternativa sino las formas y las características de una serie de indicadores fijados previamente, traducidas en datos, gráficos y representaciones gráficas. En este sentido, hay datos que son considerados como prioritarios, mientras que otros no pueden ser interpretados, porque no entran en el rol de los indicadores definidos como esenciales. Como se ha señalado, no estamos nunca seguros de que el análisis no sea fruto de datos falsos, generando, por tanto, una permanente desconfianza a este tipo de descripción. El problema es que la regularidad apenas admite como normales aquellos datos e indicadores resultantes de las operaciones previamente definidas como ideales. Lo que huye a los patrones o al punto de referencia único pasa a ser considerado como irregular o anormal.

En términos epistemológicos, la normalidad corresponde a lo cuantitativo. De ahí que los análisis siguen patrones estadísticos, tratando de ver costes, gastos, inversiones etc. Para Fromm, las estadísticas “no son precisamente halagüeñas” (1994, p. 17). De hecho, ellas “reflejan simplemente números” que son fruto de métodos volcados a buscar “la mayor precisión de las observaciones” (Fromm, 1994,

p. 18). El análisis se atiene, pues, a estudiar si los indicadores tienen una constancia, uniformidad o estabilidad. En tesis, la mejora indica una estabilidad en la regularidad, y sus resultados son positivos, mientras que el empeoramiento de los indicadores señala que la secuencia presenta irregularidades y, por eso, debe ser averiguada y, entonces, encontrarle una interpretación desde el punto de referencia de la serie de secuencias previas.

La discusión sobre las controversias entre normalidad y regularidad podría seguir con más aspectos. Ahora nos interesa otro de los grandes problemas de los análisis en torno a la normalidad y lo patológico (o anormal). Por eso, el tercer punto se vuelve a un tipo de análisis relacionado a la científicidad de métodos puramente estadísticos. A mucha gente le gustan los números, pues las escalas de normalidad y regularidad confortan y garantizan una especie de seguridad. O, por lo menos, se tiene la impresión de que los datos no mienten y, entonces, alardea una supuesta “certeza total”. Evidentemente, no se puede rechazar la eficacia de un análisis estadístico.

Para Fromm, existe “una especie de pacto de caballeros” entre los investigadores en torno a la científicidad de las estadísticas. De hecho, hay una cuestión epistemológica, pues el patrón de racionalidad se centra en las fórmulas matemáticas, reduciendo todos los elementos a datos mensurables. La base está en una ciencia universal del orden y de las medidas que se basa en una racionalidad instrumental. Este modelo matemático se aplica a “todos los dominios: del universo físico al mundo moral, social y político” (Domingues, p. 33). Frente a eso, procede la desconfianza de Fromm, pues “como ocurre casi siempre, no sabemos qué hay detrás de los números cuando atendemos sólo a las estadísticas” (1994, p. 18). Es decir, el procedimiento meramente cuantitativo no pasa de un análisis relativista, principalmente cuando se propone interpretar el significado de los fenómenos y hechos relativos a las ciencias humanas y sociales.

En la interpretación de Habermas, el concepto mecanicista de las ciencias, con base en las matemáticas, se atiene al nexo entre los datos y las representaciones de los estados y sucesos descriptibles físicamente. Para él, esa explicación “conserva una cara de Jano” (2015, p. 37). De un lado, la conciencia de un sujeto que percibe, imagina y piensa y, de otro, las representaciones de los objetos o fenómenos. Dentro de la lógica matemática, el sujeto no hace nada más que una descripción objetivada científicamente. O sea, “los hechos históricos, sociales y culturales” no reciben otro

tratamiento sino un análisis “sistemático y científico” (Habermas, 2015, p. 41). En otras palabras, “si concebimos el mundo objetivo como totalidad de los estados y sucesos medibles físicamente, realizamos una abstracción objetivamente de modo que quedan eliminadas todas las cualidades mundovitales.” En consecuencia, continua Habermas, los demás horizontes de las experiencias son interpretados “como instrumento o impedimento, como veneno o alimento, como morada o entorno inhóspito” (2015, p. 46).

Esa unilateralidad de la objetivación científica – y consecuencia menosprecio de los demás ámbitos – provoca un “desencantamiento de la naturaleza” y, además, produce una disociación de los “imperativos económicos” de las exigencias normativas. El dominio cada vez mayor de esos imperativos “sobre las esferas privadas de la vida” intimida los individuos a buscaren refugio “en la burbuja del egoísmo racional”, aislándose aún más de su entorno (Habermas, 2015, p. 206). De este modo, sigue Habermas, las ‘redes de comunicación tanto pública como privadas del mundo de la vida y de la sociedad civil han sido confinadas a los márgenes de una sociedad diferenciada funcionalmente y condensada sistemáticamente” (2015, p. 206).

De este modo, “mientras enseñen en las universidades y los periódicos hablen de ellos, todo estará en orden” (Fromm, 1994, p. 79). Cada vez más, son los programadores los encargados para “encontrar el *método óptimo* – el algoritmo perfecto – para coordinar los movimientos mentales en relación a cualquier tarea del conocimiento” (Carr, 2011, p. 184). Sin dudas, ellos conducían cualquier la toma de decisiones. De este modo, la normalidad se acercaba a la regularidad, pero sus consecuencias son anómalas, lo que significa un riesgo enorme de generar patologías sociales. Lo relevante es que las ciencias en general, así como las personas y las instituciones están adaptadas a ese modelo. La normalidad como adaptación parece ser otro problema, aspecto de la discusión a seguir.

5 LA NORMALIDAD COMO ADAPTACIÓN: LA CREENCIA EN PATRONES GENERALES

Las nociones de normalidad y de anormalidad se enfrentan a un problema de interpretación. Para intentar aclarar la cuestión, el libro *La patología de la normalidad*,

Erich Fromm relaciona normalidad con adaptación. Fromm afirma que todos pensamos más o menos lo mismo “cuando se trata de qué es normal y qué no es normal” (1994, p. 20). Del punto de vista de la teoría de la adaptación, la noción de normalidad da por entendido que la sociedad como tal es normal, las desviaciones son casos con perturbaciones y esas anormalidades huyen de los patrones tradicionales y, por eso, son casos para ser acomodados con el fin de que no perturbe el orden social. Aunque no adaptado, uno no puede perturbar “el tejido social”.

Según Fromm, desde una teoría de la adaptación, hay elementos típicos de la normalidad que son generalmente compartidos por todos. Por eso, “creemos que nuestra familia, nuestra nación o nuestra raza son normales, mientras que la forma de vida de los demás no es normal” (1994, p. 20). En efecto, son nociones que “compartimos más o menos” todos, aunque a través del conocimiento se sepa que haya otras formas muy distintas de las nuestras. En general, persiste la comprensión de que lo uno cree es universal, o sea, son rasgos comunes “a toda la humanidad.” Como ejemplo, Fromm expone una anécdota:

Va un hombre al médico y empieza a hablarle de sus síntomas. *Bueno, lo que me pasa es que todas las mañanas, después de ducharme y vomitar...* El médico lo interrumpe: *Pero, ¿qué me dice?, ¿Qué vomita usted todas las mañanas?* A lo que el paciente le contesta: *¡Claro!, ¿no lo hacen todos?* (1994, p. 20).

En la interpretación de Fromm, hay rasgos que son “propios únicamente de nuestra familia, de nuestro país o de Occidente” (1994, p. 20). En este sentido, queda claro que la experiencia particular pasa a ser la referencia para ese “todos”. La contestación *¿no lo hacen todos?* está vinculada a una comprensión particular con la pretensión de universalidad. De ahí que la noción de normalidad se caracteriza por su provincialismo, algo ligado no apenas a la educación o a la forma de ser, sino también a una creencia filosófica que sirve de punto de referencia para todas las situaciones o casos.

Para Fromm, son “juicios” que se transforman en creencias, y los justificamos como si fueran “objetivamente válidos” (1994, p. 21). La objetividad significa, pues, la naturalización de las creencias como si fuera lo normal a todos. En este caso, es difícil romper con esta creencia, pues el punto de inflexión ajusta lo normal a los juicios de una regularidad según el paradigma del grupo a que uno pertenece. Los “mecanismos de filtración” van reforzando esa objetividad, al tiempo que se encargan de apartar las

ambigüedades o anomalías que turban o distorsionan “los supuestos establecidos” (Douglas, 1991, p. 36). Así, cualquier anomalía representa ser una amenaza, es decir, algo incómodo a la creencia de una validez universal, pero que, de hecho, no pasan de presupuestos concernientes a un grupo, cultura o de un sistema particular.

A su tiempo, Honneth también corrobora con la idea de naturalización de determinadas creencias presumiblemente universales. Al referirse al contexto europeo del siglo XVIII, su percepción apunta hacia patrones con rango de universalización. Para él, la construcción de la voluntad política ha seguido un proceso con origen en la voluntad individual de una clase de ciudadanos. Por eso,

La naturalidad con lo que solo los varones de la clase económicamente independiente participaban en los procesos mediadores de la construcción de la voluntad política no sólo llevaba a que los que surgía como común de las convicciones individuales siempre se considerara como lo correcto *universalmente* (Honneth, 2014, p. 343).

De este modo, “una sociedad estructurada puede existir sólo en tanto sus miembros adopten una actitud que garantice su buen funcionamiento”. En otras palabras, la tarea más importante de las instituciones sociales, culturales, educativas e, incluso, religiosas está en “formar un tipo de personalidad que quiera hacer lo que debe hacer, que no sólo esté dispuesto, sino que ansíe cumplir el papel que tal sociedad le pide para poder funcionar bien” (Fromm, 1994, p. 22). Los que se conforman al estilo de vida son considerados “normales”, mientras los que no se adaptan son simplemente tratados como anomalías, es decir, como patología. En una perspectiva étnico-social, este menosprecio se transforma en “rechazo, aversión, temor y desprecio” no solamente al pobre, pues significa también “una visión deformada y deformante” que, entre otras cosas, insiste en discurso de exasperación volcado a “naturalizar los discursos de odio” (Cortina, 2017, p. 52).

La indisposición o la simple crítica a los patrones del sistema social y/o cultural pasa a ser tratada como una anomalía, o sea, una patología. A veces, la fuerza de los imperativos son tan intensos que “algunas personas lleguen a sentirse físicamente enfermas” (Douglas, 1991, p. 37). De ahí que la no conformidad supone un atentado a la armonía del sistema. A veces traducido como inmovilismo, los mecanismos sostienen un conservadurismo desmedido.

Sin embargo, los cambios siempre ocurren, aunque los parones tradicionales “no pueden modificarse tan fácilmente” (Fromm, 1994, p. 22). En este sentido, las

transformaciones suponen cambios en la sociedad y en las personas, porque se trata de modificar “personalidades”. Fromm, al utilizar el plural, subraya que transformaciones no están solamente relacionadas a las personas individuales, sino también en las instituciones sociales. No pocas veces, los cambios en el carácter institucional pasan a ser entendidos como una amenaza a determinadas personas, grupos o asociaciones grupales o étnicas. Del mismo modo, las propuestas para cambiar el carácter de las personas, grupos o asociaciones pueden ser interpretados como una investida volcada a dañar y quebrantar el sistema como tal.

Lo expuesto hasta el momento subraya que la anormalidad se vinculada a la idea de desviación, al no habitual y anómalo. La irregularidad significa una clara amenaza a comportamientos, manifestaciones o vivencias concernientes a los cánones consagrados como tal. Estar fuera de lo habitual genera, por tanto, inquietudes o un frenesí ante lo que podría revocar los patrones considerados como exequibles para el desarrollo económico, social, político, individual, etc. Así, la noción de anormal indica un fenómeno, hecho o proposición deficiente, es decir, a una patología, y por lo tanto fuera de la normalidad.

Sin embargo, Fromm se refiere a la rebeldía como medio frente a patrones que son solamente creencias. O sea, la necesidad de nuevas adaptaciones – para utilizar la expresión de Fromm – va modificando la sociedad e introduciendo cambios a veces muy profundos. No son pocos los cambios que se han producido en la sociedad Occidental. Entre ellos, está el paso de la sociedad agraria para el modelo industrial. También se habla de transformaciones en el capitalismo, de forma que hoy día se habla de un capitalismo industrial, transformado en capitalismo tardío y, ahora, en un capitalismo financiero (ligado a los intereses privados capitalistas de ganancia).⁸ Además, otros cambios están relacionados a costumbres, modelos de familia, sexualidad, género, sociales, entre otros, de modo que la noción normalidad se enfrenta a una heterogeneidad de situaciones que ya sale de un patrón uniforme.

6 VOLVER A LA MISMA NORMALIDAD: ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

⁸ El libro de Michel Albert es una buena referencia para entender las diferencias inherentes al propio capitalismo. Cf. *Capitalismo contra Capitalismo*, Barcelona: Paidós, 1992. Habermas también tiene una obra interesante acerca del capitalismo, traducida como *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1981.

Ante las consideraciones que hemos realizado, la cuestión remite a la vuelta a la normalidad. Las interrogaciones exigen volver a una normalidad previa y ya conocida, porque a veces una persona o una sociedad no desean cambiar. Entonces, la irritación o el espanto ante la pregunta: ¿Otra vez a lo mismo? Es decir, ¿Nada de cambios? ¿Qué significa sostener una esfera pública cuya dinámica supone anormalidades patológicas?

Lo mismo significa volver exactamente a lo anterior. Es decir, con los mismos niveles de contaminación, de producción o consumo, de despilfarro, de pobreza etc. Para Fromm, hasta “las modas cambian” (1994, p. 21). Honneth a su vez afirma que los modelos europeos de democracia han sido fruto de una “serie de transformaciones sociales, políticas y jurídicas” (2014, p. 342). Es decir, han sido cambios que han modificado la “esfera familiar y la autoridad feudal” y, además, han proporcionado la admisión de varones de estamentos considerados marginales e, principalmente, las mujeres.

Entonces, las perspectivas se dividen entre la añoranza de un modelo ya conocido y la necesidad de cambios. Si buscamos reafirmar un procedimentalismo abstracto, la esfera pública no pasa de una noción impura. Todavía, si rescatamos la noción de *Lebenswelt* como horizonte de sentido, con lo cual es posible admitir que no humanos se transformen en actores fundamentales para el con-vivir. Son por tanto dos alternativas completamente distintas. De ahí, entonces, ¿Quién realmente desea una nueva normalidad? ¿Cuáles son sus presupuestos? ¿Cómo se quedan los que no quieren cambiar?

Para hacer frente a estas interrogaciones, volvemos a la gramática pronominal, pues una “nueva” normalidad no admite repetir lo mismo, lo que podría simplemente ser fatal. Los presupuestos de una “nueva” normalidad exigen, pues, una consideración a todos los sujetos participantes, para considerarlos, por tanto, como coautores en las tomas de decisión.⁹ No se trata de una cuestión simplemente técnica, porque la validez de un enunciado o de cualquier acto de habla se relaciona siempre a un pronombre personal, participante y participativo. Además de dar a conocer las justificaciones a las manifestaciones presentadas, él puede también exigir, de los

⁹ Una versión más detallada de esta cuestión pronominal está en Jovino Pizzi, “Democracias bajo efectos *clickbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad tecnocrática” (Chile, 2018).

demás, justificativas razonables. El reconocimiento de ese sujeto coautor está ligado a *alguien*, o sea, un sujeto con argumentos que no pueden ser desconsiderados en las tomas de decisiones.

En ese sentido, el “entrelazamiento de horizontes” supone “sujetos” inesperados – como es el caso del Covid-19 –, pues la comprensión pone frente a frente la perspectiva del “ello” (singular) con la “nuestra” y la “de los ellos” (plural) (Habermas, 1991, p. 174). Por más que suene raro, se trata de una interacción que exige una equidad entre los tres pronombres personales, donde el virus presenta argumentos indiscutibles. Por eso, las cuatro dimensiones diseñadas por Jean Marc Ferry sostienen una reconfiguración del con-vivir, de forma a incluir todos los participantes. Por eso, el “centro gravitacional está siempre en el *nosotros*” (Ferry, 1991, p. 190), sin eximir la multiplicidad de otros pronombres personales.

Bueno, ese *nosotros* – también señalado por Honneth, en su obra *El derecho de la libertad* – exige una reconfiguración de la comunidad de sujetos participantes. El eje de intersecciones pasaría a ampliarse y el punto de equilibrio exige, entonces, el reconocimiento de “sujetos” no humanos, sin por tanto separar los mundos de vida uno del otro. En general, los productos de la naturaleza – alimentos, por ejemplo – sólo los recordamos cuando están en la mesa. Pero el cambio frente a la “separación” con el mundo y a la naturaleza reclama una consideración moral a un complejo ecosistema, con una infinidad de seres vivos e inanimados, por el simple hecho que son esenciales a los humanos y al ecosistema como un todo.

En este sentido, el modelo de la medicina también nos ayuda a entender esa vinculación. Los análisis clínicos buscan identificar, en los humanos, elementos de la naturaleza que están – o no – interfiriendo en el equilibrio normal de nuestra salud. La relación permite comprender como determinados elementos son fundamentales para la salud humana: el calcio, magnesio, litio, hierro, sal y tantos otros minerales. La fortaleza de una vida saludable de los humanos y demás animales depende del equilibrio entre diferentes elementos, por lo cual habría que pensar una forma de convivencia que evite la destrucción del equilibrio de una normalidad existente en la biosfera – y sus distintos niveles – vital para todos. Entonces, el *nosotros* son *quienes* directa o indirectamente participan de una comunidad de vida y de con-vivencia.

Por simple que sean, esas consideraciones suponen la vuelta a una nueva normalidad, pero superando el modelo que ha sido reconocido como devastador.

Entonces, repensar principios que se creía inamovibles no es una tarea de unos pocos, pues el futuro de nuestras vidas y del planeta está directamente vinculado a recrear estilos de vida saludables y, por lo tanto, imprescindibles a una perspectiva futura más esperanzadora. Así, una de las tareas inmediatas supone la redefinición del rol de las profesiones. No serían los políticos, economistas o expertos los grandes actores de las decisiones, pues otros y nuevos sujetos aparecen ahora como actores esenciales en las tomas de decisión.

Está claro que los virólogos y expertos en el área de la salud tienen un lugar especial, así como los biólogos, geólogos, oceanógrafos, meteorólogos, es decir, una cantidad enorme de expertos en todas las áreas. En una democracia, no interesa garantizar únicamente Ministerios para gestionar diferentes áreas de la vida social, pues la gestión pública exige una ampliación de la comunidad de sujetos coautores – humanos y no humanos – para, entonces, garantizar “los derechos de las *gentes*” sin más (Cf. Pizzi; Amaral, 2020). Por eso, el papel de investigadores académicos – o de otras instituciones o movimientos de ecologistas – no se limita a promocionar eventos o publicar artículos como si fueran acólitos de un saber ajeno a los horizontes políticos, económicos y sociales.

Al mismo tiempo, no se trata de rechazar las concepciones de libertad como tal, pues es fundamental mantener sus principios y consolidarlos en su perspectiva social, política y ecológica. En este sentido, no hay como sostener una concepción del mundo objetivo como simple “totalidad de los estados y sucesos medibles físicamente”, porque supone una abstracción, de forma a transformar la morada o el hábitat en un “entorno inhóspito.” En otras palabras, esa interpretación matemática y cuantitativa avala una noción puramente instrumental, transformándose en “veneno o alimento” que contamina las experiencias mundovitales (Habermas, 2015, p. 46). Por eso, la normalidad de la con-vivencia mundovital exige rendirse a las exigencias determinadas por actor ajenos a los humanos, porque ellos no son neutrales ni tampoco anónimos a la vida humana y al ecosistema como tal. En efecto, todos los sujetos son directamente participantes en las tomas de decisiones. Las consideraciones morales no se refieren solamente al reconocimiento de “sujetos de derechos”, sino también en la posibilidad de garantizar una morada o un hábitat saludable para, entonces, con-vivir en la normalidad.

REFERÊNCIAS

CORTINA, A. **Aporofobia**: el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia. Barcelona: Paidós, 2017.

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

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**: o problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Loyola, 1991.

DOUGLAS, M. **Pureza y peligro**. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. 2. ed., México; Madrid; Bogotá: Siglo Veintiuno, 1991.

FERRY, J. M. **Les puissances de l'expérience**. v. I: Le sujet et le verbe. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

FERRY, J.-Marc. **Les grammaires de l'intelligence**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

FROMM, E. **La patología de la normalidad**. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, 1994.

GARCÍA-MARZÁ, D. y Otros. Introducción. *In*: GARCÍA-MARZÁ, D. y Otros. **Homenaje a Adela Cortina**. Ética y filosofía política. Madrid: Tecnos, 2018, p. 11-14.

HABERMAS, J. **Problemas de legitimación del capitalismo tardío**, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1981.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989.

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

HABERMAS, J. **Fios do tempo**: “precisamos agir com o saber explícito de nosso não-saber”. Disponível em: <https://ateliadedhumanidades.com/2020/04/12/fios-do-tempo-precisamos-agir-com-o-saber-explicito-de-nosso-nao-saber-entrevista-com-jurgen-habermas/>. Acesso em 20 de jul. 2020.

HONNETH, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.

HONNETH, A. **El derecho de la libertad**. Buenos Aires: Katz Editores; Madrid: Clave Inelectual: 2014.

ONIDA, P. P. Macellazione rituale e statuso giuridico dell'anilale non umano. **Revista Lares**. Firenze, Ano LXXIV, n. 1, jan-abr. de 2008, p. 147-177.

PIZZI, J. **El mundo de la vida**: Husserl y Habermas, 2. ed., Santiago de Chile: Ediciones Silva Henríquez, 2016.

PIZZI, J. Democracias bajo efectos clickbait. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad tecnocrática. **Veritas Revista de Filosofía y Teología**. Santiago de Chile, n. 39, abr. de 2018, p. 33-53.

PIZZI, J. Democracias sin sujetos: la espiral de la virtual-tecnocracia frente a la gramática pronominal. *In*: GONZÁLEZ-ESTEBAN, E. y Otros. **Ética y democracia desde la razón cordial**. Granada: Editorial Comares, 2019, p. 363-369.

PIZZI, J.; AMARAL, F. Los derechos de las *gentes* en la Constitución brasileña: un análisis desde la noción del constitucionalismo habermasiano. *In*: FAUNDES PEÑAFIEL, J. J.; RAMÍREZ, S. (Ed.). **Derecho fundamental a la identidad cultural**: abordajes plurales desde América Latina. Santiago: Ril editores, 2020, p. 231-247.

WEIWEI, Ai. **El capitalismo ha llegado a su fin**. Ideas. Disponible em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-04-05/ai-weiwei-o-capitalismo-chegou-ao-seu-fim.html>. Acesso em: 21 abril de 2020.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo: O trabalho investiga o estado da arte acerca da relação entre esfera pública, religião e secularização. Segundo Marcel Gauchet, assistimos a um duplo processo acerca do religioso na contemporaneidade: de um lado, a *saída da religião* do espaço público; de outro, a *individualização do crer*. Gauchet argumenta que a emergência da democracia no Ocidente só pode ser compreendida no quadro de um processo de saída da religião do espaço público. Isso seria algo irreversível, uma vez que não há como voltar aos fundamentos incondicionais das religiões em sociedades democráticas, secularizadas e pluralistas. A política, por exemplo, deveria, diz John Rawls, pautar-se por valores públicos e políticos, e não metafísicos. Charles Taylor, todavia, enfatiza que a religião ainda se relaciona com a formação das diversas identidades culturais e políticas dos sujeitos, à medida que exerce, ao mesmo tempo, uma perspectiva de reconhecimento, mesmo em sociedades modernas e secularizadas, propondo uma outra perspectiva para a era secular, que se abra para as vozes das religiões na esfera pública. Já para Jürgen Habermas, as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões. Os religiosos, diz Habermas, no âmbito de seu pós-secularismo, não podem ser privados de se expressarem em sua própria linguagem na esfera pública. Contudo, eles devem traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular no parlamento. Posto isso, pretendemos debater como a relação entre esfera pública, religião e secularização é refletida nos autores referidos.

Palavras-chave: Esfera pública. Religião. Secularismo. Democracia.

1 INTRODUÇÃO

O artigo investiga o estado da arte acerca da relação entre esfera pública, religião e secularização. Segundo Marcel Gauchet (1985, p.92), assistimos, nos dias de hoje, a um duplo processo acerca do religioso na contemporaneidade: de um lado, a *saída da religião* do espaço público; de outro, a *individualização do crer*. Com a modernidade, houve uma saída da religião do espaço público, estando ela restrita ao âmbito individual. Para Gauchet, é possível compreender, assim, tanto a saída da religião do espaço público como também sua permanência, mas apenas nas esferas individuais.

Gauchet argumenta que a emergência da democracia no Ocidente só pode ser compreendida no quadro de um processo de saída da religião. Isso seria algo

¹ Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) com bolsa Capes e Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). julianocordeiro81@gmail.com

irreversível, uma vez que não há como voltar aos fundamentos incondicionais das religiões em sociedades democráticas, secularizadas e pluralistas: “Deus está separado. Ele não intervém nos assuntos políticos dos homens” (GAUCHET, 1998, p.61). Não podemos falar, porém, no desaparecimento das religiões nas sociedades modernas. “Isso não significa que o religioso deva parar de falar aos indivíduos” (GAUCHET, 1985, p.292). A religião não perdeu, apesar da secularização, sua condição de reserva de sentido para vários sujeitos, inclusive como parte constituinte de suas identidades e narrativas de vida.

Há também aqueles que defendem uma possível volta do religioso, inclusive, na esfera pública e na política institucional, não estando mais a religião restrita ao âmbito do privado, como se pensou no passado. Nos países do Leste Europeu, nos Estados Unidos e na América Latina, movimentos religiosos ganharam força e começaram a reivindicar poder na política (THOMPSON, 2001). Porém, tal qual demonstra Ernst Tugendhat (1997, p. 14), o crente não pode mais fundamentar suas normas morais unicamente em suas crenças religiosas, caso ele respeite o não crente ou aquele que possui uma crença diferente da sua: “Como podemos, como devemos nos posicionar em relação à ética, depois que a fundamentação religiosa deixou de existir?”.

John Rawls (2011), por exemplo, argumenta que uma das características do tempo atual é o *fato do pluralismo*. Vivemos num contexto em que várias doutrinas abrangentes, ou seja, diversas concepções de bens e orientações morais, reivindicam um lugar de pertencimento e reconhecimento no mundo, como as religiões. Entrementes, a política deveria, diz Rawls, pautar-se por valores públicos e políticos, e não metafísicos.

Charles Taylor, por sua vez, enfatiza que a religião ainda se relaciona com a formação das diversas identidades, à medida que exerce, ao mesmo tempo, uma perspectiva de reconhecimento dos sujeitos, mesmo em sociedades modernas e secularizadas. Taylor articula teórica e filosoficamente a relação entre identidade e reconhecimento, tendo a religião como uma fonte moral e uma instância essencial para a construção das identidades dos sujeitos.

Taylor é um dos nomes fundamentais do chamado comunitarismo, que defende o papel determinante que a comunidade exerce em nossa identidade e reconhecimento. Não seríamos um eu originário e desengajado. Em realidade,

seríamos fruto de nossas relações com os outros, nossa cultura, linguagem e comunidade. Tais instâncias nos fornecem os elementos essenciais que orientam nossas vidas, constituindo nossas subjetividades, como as tradições religiosas em determinados contextos.

Já Jürgen Habermas defende que são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma determinada tradição ou religião. Ele argumenta que seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica de bem, tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos (crentes e não crentes). Em Habermas, as religiões precisariam traduzir, no parlamento, suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular.

Não se trata do que é bom para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é correto e justo para todos, seculares e religiosos. Habermas insiste, ao contrário de Taylor, na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Essa é a principal divergência que há entre Habermas e Taylor que debateremos também ao longo deste artigo, enfatizando como a relação entre secularismo e religião é discutida na esfera pública.

2 TAYLOR E A RELIGIÃO NA ERA SECULAR

Para Taylor, seria ilusória a tentativa secular de estabelecer a prioridade de seu discurso frente ao religioso, no sentido de uma neutralidade ética de valor, como pretende o liberalismo político e seu ideal de secularização moderna, que defende uma separação estrita entre a esfera pública secularizada e as instâncias privadas do crer, em que as religiões estariam, no máximo, restritas às esferas individuais. “Concorda-se geralmente que as democracias modernas devem ser ‘seculares’: (...) um certo etnocentrismo está entrelaçado a esse termo” (TAYLOR, 2012, p.166). Sobre o secularismo, Taylor explica que a maneira secular de ver o mundo, separando algo terreno e deste mundo de algo transcendente, é parte apenas do nosso modo de ver as coisas como ocidentais: “Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma

distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história” (TAYLOR, 2010, p.31).

Nesse sentido, como contextualiza também Taylor, o secular tem a ver com o “século”, isto é, com o tempo profano, contrastando com o eterno e o sagrado. Há um significado de secularização que data da sequência da Reforma, a partir do momento em que certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos. Do século XVII em diante, argumenta Taylor, uma nova possibilidade aparece gradualmente, a saber: uma concepção de vida social na qual o secular era tudo o que havia, sem qualquer referência ao sagrado. Na era secular, afirma Taylor, torna-se inaceitável qualquer forma de religião pública:

(...) a chegada da secularidade moderna, a meu ver, foi coincidente com o surgimento de uma sociedade na qual, pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente tornou-se uma opção amplamente disponível. Quero dizer com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade. (TAYLOR, 2010, p.31).

Na era secular, a fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentes, derivadas da Revelação. Outrora, segundo Taylor, Deus estava ligado às únicas fontes morais que os homens podiam conceber. “Uma “era de crença” é uma era em que todas as fontes morais dignas de confiança envolvem Deus” (TAYLOR, 2013, p.402). Porém, com a secularização, Deus perdeu o monopólio no que diz respeito a ser o único combustível que alimentaria as fontes morais. “A cultura moral moderna é uma cultura de fontes múltiplas. (...) O fato de as direções serem múltiplas contribui para nossa sensação de incerteza” (TAYLOR, 2013, p.409).

Taylor é crítico de uma determinada concepção do secular, à qual ele se opõe, por não levar em conta as religiões como fontes morais fundamentais para a constituição de diversos sujeitos. Podemos afirmar, portanto, que as religiões são instâncias de articulação das fontes morais para vários indivíduos, que se formaram em contextos diversos da visão tradicional de secularismo, que relega a religião a uma dimensão apenas privada.

A ideia tradicional do secular diz respeito à saída completa da religião do espaço público. Todavia, a era secular não pode, diz Taylor, ser reduzida ao seu significado europeu moderno. Taylor propõe um novo entendimento da era secular que abra espaço para um maior diálogo com as religiões, a partir da existência de múltiplas modernidades, e não apenas a modernidade europeia. As religiões podem, por exemplo, figurarem nas identidades políticas da modernidade, como no caso da democracia americana que, embora moderna e secular, nunca excluiu a religião como parte de seu próprio *ethos*, como exemplifica Taylor.

A modernidade secular, argumenta Taylor, não pode ser reduzida à perspectiva de que a religião deva ser excluída do espaço público, como uma não componente das identidades políticas dos indivíduos. Para ele, é possível, em diversos contextos, pensar uma era secular em que a religião pode ocupar um determinado lugar, compatível com o tempo profano das democracias.

Se, por um lado, Taylor, com razão, conceitua como as religiões, mesmo em sociedades modernas e secularizadas, ainda possuem uma relevância determinante na constituições das identidades dos indivíduos, por outro lado, cabe interrogar a Taylor como, mesmo considerando o pluralismo dos modos de vida, seria possível fundamentar princípios normativos num mundo marcado por várias concepções de bens, e não apenas um bem ou doutrina abrangente em particular. Agora, avaliaremos algumas das críticas a Taylor, como aquelas vindas de Habermas e seu pós-secularismo.

3 HABERMAS E O MODELO PÓS-SECULAR DE ESFERA PÚBLICA

A palavra *secularização* teve, a princípio, explica Habermas (2013), o significado jurídico de uma transferência dos bens da Igreja para o poder público secular. Esse significado foi transmutado para o surgimento da modernidade cultural e social como um todo. Desde então, diz ele, apreciações opostas têm sido associadas à secularização, a saber: uma de caráter plenamente otimista, com o modelo progressista de uma modernidade desencantada; e outra pessimista, vinda de religiões fundamentalistas, que consideram a modernidade como uma época desamparada.

Para Habermas, as duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivistas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes conservadores da religião. Essa imagem não é adequada para uma sociedade pós-secular e pluralista que se ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante. Habermas se afasta de uma concepção *secularista* ou *laicista* de sociedade, no sentido de um tipo de secularismo que barre qualquer diálogo com as religiões. No entanto, ele preserva o ganho histórico da concepção secular de Estado, ou seja, a separação entre Estado e religião, incluindo as religiões no debate pública, algo denominado por ele, como veremos, de *pós-secular*.

Habermas (2007) defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar no debate público acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada pós-secular em sua filosofia, que veremos no decorrer deste tópico, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia. 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.

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. Isso não significa, porém, que as religiões sejam deixadas de lado nos debates públicos. Ele propõe o conceito de pós-secularismo, como ainda veremos, à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos. Assim, ele evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas, mesmo advogando a neutralidade de visão de mundo das instituições do Estado democrático de direito.

Ele explica que a interpenetração histórica entre cristianismo e metafísica grega não produziu apenas a figura da dogmática teológica, ela promoveu também uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos, a saber: responsabilidade, autonomia, justificação, história, recordação, recomeço, inovação,

retorno, emancipação, completude, renúncia, incorporação, internalização, individualidade e comunidade. Habermas (2007) fala acerca de conceitos bíblicos que foram traduzidos, ao longo do tempo, para um público em geral de crentes de outras religiões e também de não crentes, ultrapassando os limites de uma comunidade religiosa particular.

Ele cita como exemplo a tradução da ideia de que o homem é semelhante a Deus para a ideia da “dignidade do homem”, de todos os homens, a ser respeitada de modo igual e incondicionado (fundamento dos Estados democráticos de direito). Outro exemplo é o conceito religioso de tolerância, que, no decorrer dos séculos XVI e XVII, “[...] passa a ser um conceito do direito” (HABERMAS, 2007, p. 279). Em Kant, afirma Habermas (2007), a tradução da ideia do Reino de Deus sobre a Terra para o conceito de uma república de leis virtuosas diz respeito a uma relevância cognitiva de conteúdos conservados nas tradições religiosas.

Habermas, então, defende que o pensamento pós-metafísico deve incluir as tradições religiosas e metafísicas em sua genealogia. Seria irracional, diz ele, colocar de lado tais tradições por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas explica 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.

O pensamento pós-metafísico de Habermas (2007, p. 162) assume, portanto, uma dupla atitude perante a religião: “[...] ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender”. Para Habermas (2007), as religiões mantêm viva a sensibilidade para o que falhou no mundo secular, preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis. Habermas (2007, p. 116) destaca que as ordens liberais dependem da solidariedade de seus cidadãos e que suas fontes podem “[...] secar no caso de uma secularização descarrilhadora da sociedade em seu todo”.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuíam 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.

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. Habermas defende que a tradução do idioma religioso para o secular não implica uma separação rígida entre identidade religiosa e não religiosa, privada e pública.

Para Habermas (2002), o que está em jogo é a legitimidade de expectativas e reivindicações que nós impomos não somente como participantes da situação específica, mas também como alheios a ela, isto é, para além das grandes distâncias geográficas ou históricas, culturais ou sociais. Não se trata do que é bom para nós como membros de uma coletividade (caracterizada por um *ethos* próprio), mas sim do que é correto e justo para todos, seculares e religiosos. O que importa é que os argumentos, quando propõem valores como fundamentos para regulações universais,

possam ser traduzíveis em argumentos universais, como no caso da religião em diálogo com o secularismo.

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, podem manifestar-se em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas, seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados. É preciso lembrar que Habermas separa as dimensões da esfera pública e do parlamento em seu modelo de democracia.

Em *Direito e democracia*, Habermas (1997) diz que a esfera pública é um “fenômeno social elementar”. Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea se compõe de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública. A estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita sobre os problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo do que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais.

A esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida, de outro. Habermas explica que, em sociedades complexas e pluralistas, aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas às outras. Essas redes se articulam objetivamente, de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc.

Assumem também a forma de esferas públicas “mais ou menos especializadas”, porém ainda acessíveis a um público de leigos, por exemplo: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, entre outras. Além disso, a esfera pública ramifica-se, na atualidade, em três outras modalidades, levando-se em consideração a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance comunicacional, são elas: esfera pública episódica (bares, cafés, encontros na rua), esfera pública da presença organizada (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e esfera pública abstrata, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares, espalhados globalmente).

Em Habermas (1997), o sistema político deve estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento. O conceito de democracia deliberativa, em Habermas, abrange também uma exigente relação entre esfera pública e parlamento, algo fundamental para o debate sobre o diálogo entre secularismo e religião na democracia. No parlamento, segundo Habermas (2007), 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 (OLIVEIRA, 2018). 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). Habermas, através de seu pós-secularismo, propõe um diálogo entre tradições seculares e religiosas na democracia, mantendo, ao mesmo tempo, o caráter secular das instituições, o que não significa dizer que os seculares tapem seus ouvidos para as vozes das religiões na esfera pública.

No pós-secularismo de Habermas, 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.

Habermas (2007), assim, 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. 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 consequências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

Como destaca Habermas (2002), a unidade da razão fundamenta-se na pluralidade de suas vozes, na inclusão de todos no debate público, sejam crentes ou não. Para ele, é intrínseca a ideia de uma razão que una, sem reduzir o que é distinto ao denominador comum, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro a sua particularidade.

Segundo Habermas, não há, nas éticas do bem, como o comunitarismo de Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de

Taylor é a de que legitimam a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Aqui, podemos dizer que o modelo pós-secular de esfera pública habermasiana se diferencia essencialmente da proposta de Taylor, como veremos a seguir.

4 A QUERELA ENTRE HABERMAS E TAYLOR

Apesar de Habermas reconhecer a importância das intuições religiosas nos debates públicos, desde que traduzidas para uma linguagem pública e secular, ele preserva o não nivelamento entre fé e saber, distinguindo entre discursos religiosos enquanto específicos das diferentes confissões de fé, que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo mesmo que com pretensões universalistas (em se tratando das grandes religiões), de discursos válidos para todos à luz de argumentos seculares ou traduzidos para uma linguagem pública e secular. “A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa” (HABERMAS, 2001, p. 127).

Habermas insiste na diferença entre fé e saber, uma vez que o discurso teológico é dependente das verdades reveladas, ao passo que o filosófico é fundamentalmente de caráter argumentativo. Essa é a principal divergência que há entre Habermas e Taylor sobre o tema da religião e do secularismo, claramente exposta num debate entre os dois (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011).

Habermas reforça a ideia de que o pensamento pós-metafísico não necessita recorrer a um Deus ou a um absoluto. Já para Taylor (2011), como vimos antes, seria ilusória a tentativa de estabelecer uma prioridade de um discurso (secular, por exemplo) frente a algum outro, mesmo Habermas destacando o papel positivo que as religiões podem desempenhar na democracia, quando traduzem suas intuições fundamentais para uma linguagem pública e secular.

Taylor é crítico, como vimos, da exigência de argumentações secularizadas nos debates públicos, pois nem todas as sociedades passaram por processos de secularização, em que as identidades de tais sujeitos não foram formadas à luz de uma visão de mundo secular. O que está subjacente a Habermas, critica Taylor (2012, p. 185), é algo como uma distinção epistêmica, havendo supostamente, nas éticas do justo, uma razão secular que todos pudessem usar e tirar conclusões, tal qual uma

esfera neutra: “Portanto, a razão religiosa ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado”.

Sobre Habermas, Taylor diz que, apesar de ele reconhecer o papel e a importância das intuições religiosas nos debates públicos, sendo uma mudança significativa na obra de Habermas, este ainda conferiria vantagem ao modelo secular de ética, na sua forma de argumentação e justificação pública. Dessa forma, o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro.

Segundo Taylor, a democracia requer que todo cidadão utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. Já para Habermas, é essencial a tradução do idioma religioso para o secular, em busca de uma forma de justificação pública e deliberativa. Isso, para Taylor (2010, p. 626), constitui uma “[...] imposição intolerável à fala cidadã”. Taylor (2012) destaca que Habermas reserva uma posição especial para a razão secular, como se apenas em tal esfera fosse possível resolver problemas de legitimidade normativa entre culturas e visões de mundo diversas.

Para Taylor (2012), a proposta de Habermas, ao escolher um determinado conjunto de condições a serem preenchidas para a validade das normas morais, estaria se vinculando, ela mesma, a um *ethos* particular. A reflexão habermasiana estaria permeada de valores constituídos historicamente por um tipo de sociedade cujas práticas não seriam, de fato, universais, mas sim resultado também de uma determinada cultura. Taylor afirma, como vimos ao longo deste livro, que o contexto de justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, forma um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros.

Em Taylor (2012), somente no interior desse horizonte de valores seria possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. Dessa forma, princípios de justiça resultariam de um dado contexto comunitário, como uma religião que forma as identidades e valores dos sujeitos. Todas as tentativas de fundamentação deontológica de normas fundadas em procedimentos formais, como em Habermas, diz Taylor, permaneceriam externas e estranhas aos contextos, sendo uma imposição do modo de vida secular, violentando a autocompreensão de sujeitos que se formaram a partir de um horizonte religioso.

Afinal, Taylor defende uma ontologia moral, isto é, uma teoria do bem, a fim de que haja uma conexão entre sentidos do eu e visões morais, ou seja, entre identidade e bem. Assim, a distinção entre questões morais e de boa vida, como igualmente a prioridade do justo sobre o bem, destinadas a estabelecer os limites entre as exigências de validade universal e os bens variáveis segundo as culturas, tornam-se, para Taylor, distinções contraditórias, pois elas seriam motivadas por fortes ideais, como liberdade, altruísmo e universalismo, que estão entre as aspirações morais modernas e seculares, portanto também contextuais.

Nessa perspectiva, qualquer tentativa de apelar para princípios universais seria algo sem sentido, assim como defender uma prioridade do justo sobre o bem, tal qual Habermas o faz. Para Taylor, o projeto do secularismo de justificar uma moralidade independente fracassou. O que está em jogo, contudo, para Habermas, é a questão de como justificar normas a partir do fato do pluralismo moderno e simbólico.

A teoria de Taylor, porém, não oferece nenhuma saída para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada? Taylor, apesar de apontar para uma dimensão determinante, qual seja, os contextos intersubjetivos formadores das identidades coletivas (as religiões, inclusive), não consegue propor uma saída para os dilemas do relativismo cultural, ou seja, como fundamentar normas num mundo plural. Ele não explica como seria o procedimento de definição da concepção de bem mais valiosa para uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de valores e crenças.

5 CONCLUSÃO

A nosso ver, não há, em Taylor, uma resposta satisfatória que mostre como uma determinada visão de bem seria capaz de abrigar o pluralismo de nosso tempo. A crítica a posturas como a de Taylor é a de que esta legitima a ideia de que todas nossas valorações são fundamentalmente dependentes de uma tradição cultural determinada. Como, então, estabelecer critérios de julgamento para sociedades pluralistas e diferenciadas na perspectiva de Taylor? Ou como comparar as diferentes tradições culturais? São indagações a que Taylor não responde.

Habermas defende que são fundamentais os procedimentos deliberativos, e não propriamente um determinado conceito de vida boa ou conteúdos valorativos de uma

determinada tradição ou religião. Habermas aponta que seria injusto privilegiar uma ou outra noção ontológica de bem (porque como transcendental qualquer ontologia é impossível), tendo como horizonte o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos (crentes e não crentes). Segundo ele, a concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado em termos de secularização das instituições. Entretanto, isso não significa, como vimos antes, uma generalização política de uma visão de mundo secularista, tal qual uma ideologia.

Na perspectiva habermasiana, o comunitarismo de Taylor não pode defender um tipo de preservação de culturas e identidades, pois a manutenção de um contexto cultural permanece, no pluralismo moderno, uma opção para as pessoas, não uma obrigação, como Taylor parece defender. Habermas opta por um modelo pós-secular que, ao contrário de Taylor, estabelece critérios de como as argumentações religiosas devem entrar no parlamento, à luz da tradução do idioma religioso para uma linguagem pública e secular.

REFERÊNCIAS

GAUCHET, M. **Le désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, M. **La religion dans la démocratie**: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

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

HABERMAS, J. **Textos e contextos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

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

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

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

MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University, 2011.

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

RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TAYLOR, C. **Uma Era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAYLOR, C. Why We need a radical redefinition of secularism. *In*: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University, 2011, p. 34-59.

TAYLOR, C. O que significa secularismo? *In*: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 157-195.

TAYLOR, C. **As Fontes do Self: a constituição da identidade moderna**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

THOMPSON, J. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

DAS CONDIÇÕES DE VALIDAÇÃO (OU NÃO) DA COMUNICAÇÃO DA NOVA ERA DA DESINFORMAÇÃO

Luciana de Souza Gracioso¹

Resumo: O texto de Bruce Albert "A floresta poliglota" nos leva a um espaço/tempo comunicativo já pouco vivenciado na contemporaneidade. A partir deste movimento, o deslocamento para a discussão sobre as condições de significação de palavras e conceitos em formas de vida é apresentado. É incluída, nesta costura, a tecnologia na sua interface com a construção da era da pós-verdade, evidenciando, das características deste evento, a aceleração e a conseqüente perda do contexto de enunciação e escuta nas trocas comunicativas. Soma-se a esta aceleração, a quantificação excessiva de informação criando o ambiente propício para a perda das tessituras necessária para a construção dos sentidos. Neste conturbado espaço de comunicação, pretensões de validação são fragilizadas, ao mesmo tempo em que a demanda de autenticidade, deslocada da atmosfera pragmática, passa a representar a condição de verdade, passando a ser entendida equivocadamente como a pretensão suficiente para criação de novos juízos. Deste ponto, se irá refletir sobre as condições de validação (ou não) da comunicação e ao final se refletirá sobre um possível desfecho destes processos na configuração de uma web *poliglota*.

Palavras chave: Comunicação. J. Habermas. Desinformação.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo de seus itinerários de caça ou coleta, os Yanomami mantêm um diálogo constante com a multiplicidade de vozes da floresta. Sua escuta da biofonia florestal é, dessa forma, objeto de atenção constante, sendo eles sempre rápidos com o mimetismo sonoro em resposta aos seus interlocutores não-humanos. Além disso, essa concentração acústica extrema é duplicada pela decodificação permanente de um elaborado sistema de correspondências sonoras que eles associam à noção de *heã*.

Com esse termo os caçadores designam os cantos, gritos e chamados de um grande número de aves (mas também de anfíbios e certos insetos) que eles consideram como índices acústicos que podem revelar a presença na floresta de presas, frutas ou plantas que lhes estejam associadas. [...]

Nesse sistema de correspondências sonoras, o arrulhar de um papa-formiga-barrado é assim tido como revelador da presença de uma anta, e o canto ondulado do surucuá-de-cauda-preta anuncia um rebanho de pecaris. A aproximação dos macacos-aranhas é indicada pelos dois tons estridentes dos pequenos papagaios de cabeça azul, a passagem de um veado-mateiro pelo trinado espasmódico do arapaçu-pardo, enquanto o assobio do pinto-do-mato-carijó denuncia a proximidade de um tatu-galinha. (ALBERT, 2018, [s.p]).

¹ UFSCar. Doutora em Ciência da Informação (IBICT/UFF). E-mail: luciana@ufscar.br.

A introdução desta reflexão tem início com a descrição da floresta poliglota tal como apresentada por Bruce Albert, pois, em nosso entendimento, pensar critérios de validação da informação no contexto da desinformação, é pensar a significação de palavras, signos e sinais, entendendo que a complexidade de tal ação, demandaria a mesma imersão nos biomas sociais e ambientais, tal como vivenciados pelos Yanomamis, respeitando as devidas particularidades de nossa constituição social. Somam-se a isto, as novas relações sociais e comunicativas que foram estabelecidas e reestruturadas em decorrência das exigências de isolamento físico vivenciados globalmente por conta da pandemia Covid19, declarada em março de 2020, pela Organização Mundial da Saúde. Mesmo não sendo esta pandemia, o fenômeno que nos orienta na presente discussão ela em si potencializou um grande cenário coletivo de compartilhamento de ações de informação via web, o que nos sugere continua reflexão sobre seus fluxos e os seus usos. Outra perspectiva discursiva necessária, em caráter introdutório, é a de falamos do lugar da Ciência da informação, campo que se ocupa e tem como elemento de ação e intervenção no mundo, a linguagem. Assim, os objetivos deste texto são os de apresentar, em uma perspectiva reflexiva, os desafios recentes sobre as condições de significação de palavras e conceitos em formas de vida, incluindo, nesta tecitura, a tecnologia na sua interface com a construção da era da pós-verdade, evidenciando, das características deste evento, a aceleração e a conseqüente perda do contexto de enunciação e escuta nas trocas comunicativas. Soma-se a esta aceleração, a quantificação excessiva de informação e fecha-se então um ambiente propício para a perda das conexões necessárias para a construção dos sentidos. Neste conturbado espaço de comunicação, pretensões de validação são fragilizadas e na tentativa de entender algumas das causas da proliferação da desinformação, recorreremos a J. Habermas. Não se vislumbra apresentar revisões sistemáticas da literatura, sobre tais fenômenos, sendo apenas, objetivo deste texto, tecer algumas ponderações que relacionam alguns fenômenos e eventos comunicativos, resignificando-os a partir de orientações habermasianas.

2 ALGUMAS DAS CONDIÇÕES DE VALIDAÇÃO, OU NÃO, DA INFORMAÇÃO

Muitas das prerrogativas, mas também dos entraves já experimentados por transitarmos em vias tecnológicas comunicativas foram impulsionados e expandidos

recentemente. Neste fluxo, nada fixo, evidenciou-se uma natureza da linguagem, dentre muitas que a constituem: a pragmática. A simples palavra Máscara, foi ressignificada. Na cultura brasileira, o imaginário remetia, até pouco tempo atrás, a múltiplas representações derivadas do termo máscara: carnaval; assaltante; máscara facial estética, filme infantil e também, uso hospitalar. Mas em questão de dias, foi necessário a este conjunto de significados serem reconfigurados para que então, o ato performático “Use Máscara” fosse então incorporado com uma nova prática social, um novo hábito. No entanto, todo o *Jogo de linguagem* precisou ser construído socialmente. Segundo Wittgenstein (1889-1951) há uma relação indissociável entre as formas de vidas, construção e uso das regras de vidas, das gramáticas da vida, que se inter-relacionam via semelhanças de família entre conceitos e palavras que criamos e significamos a todo momento. Para Cabrera (2003), propiciar uma significação para o mundo não é apenas descobrir condições linguístico-conceituais para conhecê-lo e descrevê-lo e sim, identificar e construir as condições para agir nele, interagir com ele e usufruir dele. Assim, este panorama orientado pela pragmática parece nos oferecer o espaço e a flexibilidade argumentativa necessária para a continuidade das reflexões necessárias para refletir sobre as condições de validação ou não da informação atualmente.

Deste cenário ampliado e brevemente exposto, acrescentamos a intensificação no uso de tecnologias, que se configuram cada vez mais dentro do paradoxo enquanto ferramentas emancipatórias e de controle e que agora não só intervêm nas formas de comunicação, como nas novas ordens de ação social.

Na última década, vivenciamos sensivelmente, a extrapolação dos limites das esferas privadas e públicas, via digitalização da vida. Temos a entrada do digital, no espaço privado e a saída do espaço privado, via digital, para o espaço público. A fragilização das fronteiras das situações ideias de fala (por não se saber mais os limites das esferas de ação comunicativa, os modos como temos tido que aferir sentido, significado, as nossas ações comunicativas, ou ainda, as nossas ações, tem se tornando ainda mais instáveis). Este ambiente tem estimulado a criação de um conjunto de inseguranças e instabilidade nos planos de ação comunicativa. As trocas comunicativas, deveriam se dar, a partir de um reconhecimento, de uma definição da situação de fala, e os planos de ação comunicativa, seriam constituídos e compartilhados, uma vez que se quer alcançar o entendimento. Mas o mundo vigente,

pós-industrial, da tecnocracia e do hipercapitalismo, tem interferido na configuração das ações comunicativas, que tem sido estratetizadas, instrumentalizadas e cada vez mais colonizadoras do mundo da vida. Vivemos no contexto da pós-verdade – da colonização do mundo dos sistemas automatizados sobre os sistemas humanos. “A ordem do capitalismo globalizado está afinada com as ideias de exclusão, nacionalismo exacerbado, xenofobismo e conflito interétnico” (PRADO, 2014, p. 17). As mutações do capitalismo que foram intensificados a partir de 1970, também foram escoltadas em alguma medida pelos avanços de uma revolução científica, tecnologia (informatização, robótica, nanotecnologias, nanomedicina, dentre outras).

A pós-verdade, por uns foi entendida como a segunda onda da pós-modernidade. Era complexa que congrega algo de pós-marxismo, pós-colonial e pós-estrutural. Tem, como uma de suas principais características a suposição da autoridade. É funcional, icônica, acelerada. Tais atributos tem, como uma de suas principais consequências sociais, a perda da experiência da fala, em seu ciclo completo de enunciação (DUNKER, 2017).

O contexto de produção de sentidos é sensível e por vezes, ausentes nos processos comunicativos que se estabelecem de modo efêmero na instantaneidade dos fluxos de contatos e de trocas de informação potencializados pelas tecnologias. E justamente essa ampliação das condições de aumento na produção e circulação da informação, promovidos por estes meios, que se gera as condições que justamente, são responsáveis por intensificar a produção de lacunas de sentidos, espaço fértil para a desinformação. Neste ambiente, vivenciamos e presenciamos um novo narcisismo que impede sujeitos de aceitarem que o argumento contrário ao seu, possa estar certo, uma vez que nesta era, se entende, em geral que esta contrariedade irá desestruturar a minha identidade. (DUNKER, 2017).

A cultura da convergência de Henry Jenkins, que converte o uso de múltiplas mídias, a produção colaborativa da cultura e a inteligência coletiva (Pierre Levý), derivam também outras culturas, como a recente cultura de cancelamento. Sujeitos aleatórios são vítimas de recriminações públicas, em geral pouco fundamentadas, e tem seu mundo da vida desestruturado, em função do cancelamento coletivo sofrido. É a construção de consensos, por vezes destrutivos, resultantes de uma cadeia de processos de alienação individuais e coletivas.

Cherobini (2015) no ajudou a retomar István Mészáros, filósofo húngaro, que estudou *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Karl Marx de 1844.

Para Marx, por causa das mediações capitalistas que se afirmam sobre o controle do metabolismo social, o homem se torna alienado: 1) da *natureza* (como própria *realidade sensível* e como produto transformado do trabalho); 2) de si mesmo (de sua *atividade*); 3) de seu *ser genérico* (seu ser como membro da espécie humana); e 4) dos *outros homens* como tais. Como resultado, tudo se torna “coisificado” e passível de ser transformado em mercadoria. (CHEBRONI, 2015, p.1).

Nesse contexto, continua o autor, deixamos de realizar nossa especificidade humana, de sermos capazes de praticar a automeadiação. (CHEBRONI, 2015).

Neste contexto cogitamos que a base da pragmática universal de Habermas, a comunicação, esta adoecida, em processo de alienação, pois “A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática” (HABERMAS, 2002, p. 100). Mas boa parte do complexo comunicativo parece estar corrompido em alguma perspectiva e uma das suas causas, seria a intensificação no uso das tecnologias que por vezes fragmentam a informação, que por sua vez são cada vez mais orientadas e controladas pelos interesses instrumentais do mundo dos sistemas, sendo que suas estruturas meta informacionais ficam cada vez mais suggestionadas pelas grandes corporações financeiras.

A aproximação a Habermas neste momento, parece auxiliar na compreensão de alguns eventos que tem emergido de modo ainda mais acelerado, em decorrência da migração radical de boa parte da população global, para as práticas comunicativas mediadas por plataformas interativas virtuais, durante a pandemia. Habermas é comprometido com uma teoria crítica social alicerçada na práxis emancipatória, que se ancora nos movimentos políticos – democráticos construídos via arranjos comunicativos. O autor nos oferece uma propedêutica para pensarmos as ações sociais, via linguagem, pois é ela que é constitutiva das ações de comunicação, sendo estas por sua vez, o ponto de partida para as ações sociais. Uma imbricação que parece fazer cada vez mais sentido e que, ao mesmo tempo, parece estar justamente sendo fragilizada mediante ao uso intensificado de tecnologias (de vigilância) sobre as ações de informação.

A teoria de Habermas, que é uma teoria do agir, construída a partir da teoria dos atos de fala (dentre outras teorias que compõe a matriz do autor estão – hermenêutica, filosofia analítica e a própria pragmática, para destacar somente estas, neste momento), tem que o ponto de partida do falar é agir e a força ilocucionária, performática, do ato de fala, é o que é determinante na construção dos entendimentos. O social em Habermas é produto dos atos de fala, é pragmática e não semântica.

“Em Habermas, as estruturas gerais do mundo vital não estão presentes como condições subjetivas necessárias das experiências do mundo social, ou seja, a intersubjetividade do mundo vital não é gerada monadologicamente. A relação sujeito/objeto é substituída pela relação intersubjetiva entre sujeitos que compartilham do mundo vital. A análise fenomenológica cede lugar a uma pragmática formal em que a ênfase é dada ao compartilhar, à cooperação intersubjetiva entre sujeitos capazes de linguagem e de ação” (PRADO, 2014, P. 23).

Nisto, identificamos uma tensão, que diz respeito aos pré-requisitos para que teorias democráticas deliberativas possam explicar a configuração dos critérios emergentes de validação da informação circuladas na Web via plataformas interativas. O princípio introduzido por Habermas, em sua teoria do agir comunicativo, sofreria impactos determinantes para a construção de entendimentos entre sujeitos participantes da comunicação.

As reflexões feitas até aqui sugerem que se atribua a racionalidade de uma exteriorização à sua disposição de sofrer críticas e à sua capacidade de se fundamentar [...] quanto melhor se puder fundamentar a pretensão de eficiência ou de verdade proposicional associada a elas, tanto mais racionais elas serão (HABERMAS, 2012, p. 34).

A teoria do discurso de Habermas, derivada de sua teoria do agir comunicativo, tem como princípios, a construção da igualdade entre as pessoas. Tem como pontos orientadores, que seriam pressupostos do discurso a inclusão, a igualdade, a sinceridade (crer no que se está dizendo) e a não coerção (onde só a força argumentativa apresentada seria considerada). Neste ensejo a linguagem é o horizonte estruturante dos processos comunicativos, ora sociais. É ela que viabilizará a relação interpessoal, intersubjetiva, a busca pelo entendimento, pela concordância, mediará a construção de outros comportamentos.

Mas o espectro da pós-verdade, impulsionada pelas questões de ordem do capitalismo global, colaboram para a construção de identidades individualizadas e

isoladas, intensificando a rejeição do outro, ou, do argumento do outro. Vivencia-se um aumento sobre as condições de enfeitiçamento da Linguagem (Wittgenstein).

Oliveira (2020) nos ajudou a pensar, sobre os impactos destes abalos comunicativos no âmbito da Ciência. Segundo a autora é possível identificar três abordagens direcionadas ao entendimento deste cenário de desinformação:

[...] uma instrumental e classificatória sobre a verdade, através de ferramentas de checagem de fatos; uma normativa, devedora das teorias democráticas deliberativas, que defende que os cidadãos possuem competências para tomar decisões racionais a partir de suas próprias buscas por informação; e a esperança na educação, a partir de ações de letramento midiático e informacional. (OLIVEIRA, 2020, p. 8).

A chamada ao trabalho de Oliveira se deve, neste momento, pelo fato da autora apresentar os impactos nocivos que podem haver, em relação a própria sobrevivência humana, quando as implicações da desinformação e da fragilização dos processos de validação da informação, se estendem para a contexto de legitimação científica intensificando a “descrença sobre as instituições epistêmicas”. (OLIVEIRA, 2020). Concordamos com a autora no sentido de que, para além da visão tecnicista que sugere centralizarmos a origem da crise de racionalidade e da comunicação na infraestrutura das plataformas digitais, estão também a proliferação de instrumentos de comunicação que se sobrepõe, invalidando uns aos outros, sugerindo uma obsolescência programada para toda a vida que será compartilhada nestes meios. Soma-se a esta incerteza quanto ao meio, à desconfiança construída propositadamente por alguns sistemas políticos, para que a insegurança se dê em relação as intencionalidades das ações dos mundos dos sistemas (Imprensa, Ciência, Educação e até mesmo, das Artes).

Existem condicionantes para a validação das ações comunicativas que não estão tendo o tempo necessário para serem respeitadas. A aceleração da hipermodernidade sobrepõe processos essenciais para que arranjos comunicativos sejam minimamente estruturados para que um processo comunicativo válido se estabeleça. Dá-se a crise da racionalidade, se se pensarmos na racionalidade tal como Habermas a define: “Também é assim chamado de racional quem segue uma norma vigente e se mostra capaz de justificar seu agir em face de um crítico, tratando de explicar uma situação dada à luz de expectativas comportamentais legítimas.” (HABERMAS, 2012, p. 43-44).

Os atos de fala ilocucionários, que hoje se dão via plataformas interativas na web, corporificam a racionalidade. O verbo, núcleo performático da expressão, vai determinar a ação de linguagem que será exposta pelos interlocutores, irá indicar a ação propriamente. Neste momento as pretensões de validade são lançadas intersubjetivamente sobre a ação de comunicação que se está realizando. As intenções dos atos das falas serão expressas pelas expressões linguísticas, representando estados de coisas e de sentimentos.

Se buscaria, com essas ações comunicativas, o entendimento mútuo, o acordo e o consenso sobre algo a partir de um processo interativo dinâmico, justo, equilibrado, onde todos os interlocutores teriam igual oportunidade de expressão. Esses pré-requisitos seriam decisivos para que a meta ilocucionária, isto é, o entendimento, aconteça. O equilíbrio entre as condições de participação, de argumentação, de contraposição e defesa de pontos de vista, precisaria ser respeitado como condição para continuidade da comunicação. Falantes e ouvintes performariam em igualdade. Assim, somente as razões apresentadas pelo falante serão consideradas no processo comunicativo, como determinantes para concordância ou não dos argumentos apresentados. Nenhum outro tipo de coerção, seja por questões sociais ou da ordem das vigilâncias digitais, poderiam interferir nesta cadeia de construção de entendimento. A racionalidade então é a todo momento orientada performaticamente pelas pretensões de validade, sendo que o entendimento pleno só seria possível uma vez que tais pretensões se realizassem. (GRACIOSO, 2009).

Contudo, frente aos contextos brevemente expostos neste texto, o que vivenciamos de modo mais contundente nas práticas performáticas na Web, são ações comunicativas em seu sentido fraco, uma vez que presenciamos entendimentos sendo criados a partir de expressões e posições unilaterais orientados pela política, pelo capital e pela própria tecnologia. Defendemos ter que nos movermos para a construção de ações comunicativas fortes, em que razões normativas são respeitadas na seleção da própria finalidade da comunicação e os interesses pessoais, estratégicos e instrumentais não são necessariamente priorizados ao longo do processo.

No entanto a migração para as plataformas interativas para mediação dos nossos processos comunicativos, tem promovido fissuras nas fronteiras entre as

ações que competem a um ou a outro espaço. Mesmo reconhecendo vantagens deste movimento, destaca-se a preocupação sobre a perda de legitimação do espaço público, da esfera pública, como lugar de discussão, comunicação, proposição e crítica. A indeterminação sobre estas esferas pragmáticas de comunicação abre espaço para manifestações comunicativas desprovidas de fundamentos e de força argumentativa. Esta confusão cria precedentes para que a pretensão de uma suposta autenticidade do emissor possa ser suficiente para que se confunda o teor de sua fala com o teor de verdade do que está sendo dito.

E a comunicação por sua vez, tem a força de existir enquanto articulações sociais no plano da vida compartilhada, como também é quem dá as condições para articulação de sistemas de controle da vida. A excessiva instrumentalização do mundo da vida convertendo-o em mundo dos sistemas, somados ao crescente tecnoautoritarismo embutido sem muitas condições de escolha, nas nossas práticas cotidianas, promovem um desarranjo desterritorializante, tornando sufocados qualquer perspectiva de agenciamentos coletivos de enunciação como vislumbrados por Guatarri [...] “o agenciamento coletivo de enunciação une os fluxos semióticos, os fluxos materiais e os fluxos sociais, muito aquém da retomada que pode fazer dele um corpus linguístico ou uma metalinguagem teórica.” (GUATARRI, 1985, p.178).

A comunicação continua acontecendo no ambiente Web, isto é, situações ideais de fala estão sendo estabelecidas em alguma medida e os compromissos ilocucionários estão sendo assumidos de modo que as pretensões mínimas de validação comunicativa ocorram. Mas as convergências constituintes da vigente pós-verdade, estão ocasionando o esvaziamento das condições de pretensão de validade em sua completude, tornando a ação comunicativa descoordenada e presa fácil para entrada abrupta das ações estratégicas e instrumentais no mundo da via. Assim, no mundo institucionalizado, cada vez mais são os meios que coordenam as ações de comunicação e não seus participantes. O fato é que isto não necessariamente propicia o controle da significação. E a proposta wittgensteiniana dos *Jogos de linguagem* é quem nos permite assumir que este controle não é de todo, possível. Tal configuração cria então, as condições comunicativas ideais para a produção da desinformação. Fragilidade no ciclo de validação da comunicação somada a imposição de estratégias, pelo mundo dos sistemas, que contaminam as ações comunicativas genuínas a partir

de seus ideais estratégicos, e a própria natureza da linguagem, que não se aprisiona a todas estas imposições e segue construindo e reconstruindo os Jogos possíveis.

3 REFLEXÕES FINAIS

Sem o objetivo de fazer prospecções, o diagnóstico reflexivo que se lançou aqui, objetivou parametrizar alguns dos fenômenos que estão, em diferentes doses, impactando nas esferas de construção dos sentidos, das verdades e das validações comunicativas. A floresta poliglota dos Yanomanis, nos exemplifica a relação cosmológica e ancestral que fazem parte da nossa essência comunicativa. Nos comunicamos com todos os meios e com todos que participam destes meios. A construção de sentidos é resultado de toda essa ecologia. Dra. Maria Nélide González de Gomez, durante sua arguição durante o Simpósio Internacional de Filosofia e História da Ciência da informação, ocorrido em novembro de 2020, faz um conjunto de análises sobre os fenômenos ora expostos, mas dentre muitas das concatenações profundamente estabelecidas pela autora, especialmente orientadas pelos italianos Maurizio Ferraris ('novo realismo') e Luciano Floridi, recuperamos então um de seus indicativos que diz respeito ao quinto movimento argumentativo a favor do novo realismo, no qual o conceito de ambiente é isolado no sentido de ser ele o lócus da significação e não necessariamente a linguagem, nem a mente (GONZALEZ DE GOMEZ, 2020). Longe de avançarmos nas discussões feitas com toda a completude e intensidade que são características da autora, nós apoiamos neste seu indicativo, arriscando vislumbrar, mesmo reconhecendo que ainda estamos vivenciando a fase embrionária e pouco legitimada das dinâmicas comunicativas e de ação produzidas via rede, que ela, enquanto ambiente, poderá desdobrar-se futuramente em uma web *poliglota*.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. **A floresta poliglota**. Traduzido por: Vinícius Alves. 2018. Disponível em: <https://subspeciealteritatis.wordpress.com/2018/11/05/a-floresta-poliglota-bruce-albert/>. Tradução de: La forêt polyglotte. Acesso em: 22. jul. 2020.

CABRERA, J. **Margens das filosofias da linguagem**: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

CHEROBINI, Demétrio. **A teoria da alienação em Marx, de István Mészáros**. Disponível em: www.correiocidadania.com.br. Acesso em: 28 de fevereiro de 2015.

DUNKER, C. Subjetividade em tempos de pós-verdade. *In*: DUNKER, C. *et al.* **Ética e pós-verdade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

GOMEZ, Gonzalez de. Apresentação oral. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSOFIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO. Rio de Janeiro, 17 e 18 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vBfSxtmwPA>. Acesso em 20. Jul. 2019.

GRACIOSO, L. de S. Considerações sobre filosofia da linguagem e ciência da informação: jogos de linguagem e ação comunicativa no contexto das ações de informação em tecnologias virtuais. *In*: FREIRE, G. H. de A. (org.). **A responsabilidade social da Ciência da informação**. João Pessoa: Ideia, 2009.

GUATARRI, Félix. Micropolítica do fascismo. *In*: **Revolução molecular**: pulsões políticas do desejo. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1985.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1.

MORAES, S. C. B.; ALMEIDA, C. C.; ALVES, M. R. L. Informação, verdade e pós-verdade: uma crítica pragmaticista na ciência da informação. **Encontros Bibli**: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Ciência da Informação, v. 25, p. 1-22, 2020.

OLIVEIRA, T. M. de. Como enfrentar a desinformação científica? Desafios sociais, políticos e jurídicos intensificados no contexto da pandemia. **Liinc Em Revista**, 16 (2), e5374. 2020.

PARRET, H. **A estética da comunicação**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997. (Coleção repertórios).

PRADO, J. L. A. **Habermas com Lacan**: introdução crítica a teoria da ação comunicativa. São Paulo: EDUC, 2014.

SPANIOL, W. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento. São Paulo: Loyola, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

FAKE NEWS, HIPER INFORMAÇÃO, DESINFORMAÇÃO, FETICHISMO E PANDEMIA NA WEB

Márcia Tavares¹

Rodrigo Silva Caxias de Souza²

Bruna Heller³

Patrícia Valerim⁴

Resumo: Discute o problema das práticas informacionais que geram desinformação aproximando-o da noção de semiformação cultural (semicultura), a partir da referência a Teoria Crítica da Informação e Comunicação. Detecta práticas sociais de produção intencional de desinformação que impõem ao cidadão/receptor/usuário, a responsabilidade pela checagem das informações. Atenta para funções que se multiplicam e podem ser identificadas em relação a diferentes atores sociais, dentre os quais o Estado. Metodologicamente, trata-se de um estudo teórico exploratório de abordagem qualitativa que alicerçou a observação espontânea, seguida de análise de conteúdo e interpretação hermenêutica de um *corpus* de *fake news* do site do Ministério da Saúde do Brasil, cujos resultados empíricos estão apresentados em outro artigo. Conclui que é do Estado a obrigação de informar com efetivas ações de informação. De modo contrário, as práticas desinformacionais intencionais a partir de estamentos estatais são formas estratégicas que corroem e pauperizam a democracia.

Palavras-chave: Desinformação. COVID-19. Semicultura. Teoria Crítica da Informação e Comunicação. Práticas informacionais.

1 A CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA

“Desinformação é menos sobre o valor de verdade de uma ou mais informações e mais sobre como essas peças se encaixam para servir a um propósito específico.” (STARBIRD; ARIF; WILSON, 2019, p. 20:4)

Adorno, no texto “*O Fetichismo na música e a regressão da audição*” (1991)

¹ Professora adjunta do Departamento de Ciências da Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre e Doutora em Ciência da Informação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Professor Adjunto III do Departamento de Ciências da Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Educação pela Universidade de Passo Fundo. Doutor em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

³ Aluna do Mestrado em Ciência da Informação - PPGCIn pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Especialista em Tecnologias da Informação e Comunicação na Educação Universidade Federal do Rio Grande. Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande.

⁴ Bibliotecária. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Mestrado Ciência da Informação. Especialização em Gestão Estratégica de marketing Universidade Feevale.

aponta para a instrumentalização das interpretações estéticas, advindas das racionalidades engendradas a partir da indústria cultural em relação ao empobrecimento do gosto musical, em virtude da incorporação da dinâmica de produtividade capitalista ao processo de formação cultural dos indivíduos. Esses processos semiformativos são articulados de distintas maneiras, a partir dos aparatos tecnológicos que incidem sobre a sociedade, conformando práticas sociais no cotidiano do mundo da vida (HABERMAS, 1984; 1997).

Neste estudo, de forma análoga, problematizamos o quanto práticas (informacionais) de desinformação – práticas desinformativas estratégicas pauperizantes - contribuem para a edificação de processos semiformativos, considerando a desinformação como uma das novas estratégias conformadoras do capitalismo cognitivo. Essa discussão aponta para a conjuntura onde ocorre uma escolha político-informacional, na qual a categoria informação é relativizada, tendo como marco desconstrutivo a retomada da polarização política em escala global.

Habermas apontava em 1961 a relevância histórica da discussão de informações sobre a coisa pública em uma esfera pública que se constitui lentamente a partir da Modernidade como fator fundamental para a construção das democracias ocidentais. E percebia, naquele início de década, os riscos, que se confirmariam em virtude da oligopolização dos meios de comunicação de massa. Nos anos 2000, vemos a discussão de uma esfera pública mediatizada pelas plataformas eletrônicas. Aquilo que já era percebido como problema, agora está ampliado para um contingente de produtores, receptores e replicadores anônimos com todos os riscos de produção e reprodução “espraiada” de informação não validada, quer por critérios editoriais, quer pelos critérios de conformidade a paradigmas científicos. Não mais oligopólios de informação ao modo empresarial, mas uma rede disforme de muitos nós de informação.

Neste contexto de danificação e ruptura das formas de produção simbólica de informações, quer nos parecer que o uso indiscriminado de (des)informação com o propósito de manipular e distorcer a opinião pública, torna-se estratégia preponderante de um *modus operandi* estratégico de parte de alguns destes nós espraiados. Como consequência, entram em risco a democracia, as mais honestas práticas informacionais e amplia-se o *gap* informacional, que se torna um dos determinantes do alto número de mortes, tendo Brasil e EUA como exemplos nefastos

da prática de disseminação de *fake news* (KAKUTANI, 2018), por inidentificáveis agentes públicos, dentro os quais os estamentos de primeiro escalão do Estado.

Especificamente em relação à pandemia e à COVID-19 (RICARD; MEDEIROS, 2020), podem ser observadas práticas informacionais de desinformação (WARDLE, 2017; 2019; WARDLE; DERAKHSHAN, 2017) estabelecidas a partir da superestrutura estatal. Os anônimos desinformadores espalham-se em IPs alocadas a partir dos próprios prédios do poder central.

Ocorre que, simetricamente e na mesma proporção da facilidade e velocidade de espraiamento de uma notícia falsa, o cidadão representado vê-se onerado com a responsabilidade de verificar a veracidade e precisão das informações, sobretudo neste período pandêmico, conforme relatam Mesquita et al. (2020), já que a desinformação se espalhou pelo mundo desde os primeiros casos do novo vírus. Nossa discussão está aqui estruturada a partir de contribuição que busca imbricar conceitos da Teoria Crítica da Informação aos estudos de práticas informacionais. A desinformação compreendida como produto cultural reificado se conforma como categoria central.

Uma análise assim proposta requer que possamos compreender que a fetichização da desinformação, em especial das *fake news*, consiste tanto na depreciação dos conteúdos, da linguagem adotada, dos elementos retóricos e argumentos de composição das mensagens, quanto na projeção de exacerbado sobrevalor às notícias.

Mas, de quem é a responsabilidade pela disponibilização de conteúdos nas plataformas e redes? Segundo González de Gómez (1999), em quaisquer sistemas de informação, realizam-se “ações de informação”, todas, desde os primeiros processos, marcadas pelo seu “caráter seletivo”. A mais evidente e primeira destas ações, é a chamada “seleção”, propriamente dita. Mas o caráter seletivo não é só o ponto de partida do movimento processual daquilo que vai ser recebido e entendido como informação em uma base de dados, um arquivo, um portal. O caráter seletivo instaura e constitui todas as demais fases do processo (qual descritor usar, qual a melhor expressão de busca, são exemplos das sucessivas seleções nos processos que permitem o tratamento e a recuperação da informação nos diferentes sistemas de recuperação da informação). De modo análogo, ao analisarmos não só a recuperação, mas a produção de conteúdo para publicação em páginas da web,

podemos afirmar que as *fake news* consolidam-se através de processos em que a desinformação é intencionalmente selecionada e disponibilizada por sujeitos, agentes públicos, caracterizando-se, no entanto, como uma “patologia social” (TARGINO; CAVALCANTE, 2020).

2 PRÁTICAS SOCIAIS DE DESINFORMAÇÃO E SEMICULTURA

A necessidade de informação verdadeira e fidedigna é condição *sine qua non* para a vida boa aristotélica e fundamental para a construção democrática, já que esfera privada (individual) e pública supõem-se e intercomplementam-se na visão de Hannah Arendt (2002). Nesta perspectiva, legitimidade e correção das informações produzidas e compartilhadas pelos órgãos públicos configuram-se como um direito *minimum* à informação e deveriam pautar-se pelo cumprimento da obrigação de informar do Estado,

A fórmula “direito à informação verídica sobre os acontecimentos públicos” defendida também por Carvalho (1994) encontra apoio teórico em Kant desde 1795, em Habermas (1997) que vê o Direito como força integradora e em Hannah Arendt, na leitura de Celso Lafer (1991), para quem a informação verdadeira tem força estabilizadora na Política, sobretudo nas democracias. (LIMA, 2013, f. 16)

Entretanto, nova forma de depreciação da informação, dos conteúdos e dos processos de comunicação, “as *fake news* não se constituindo apenas um erro jornalístico ⁸[...]. Elas têm um elemento adicional: a intenção de enganar, e enganar com um propósito específico. *Fake news* são a mentira intencional a serviço de alguma escusa.” (PINHEIRO, 2019, p. 88). Neste sentido, as *fake news* configuram-se como a versão contemporânea da prática comunicativa estratégica (HABERMAS, 1989) da mentira e do segredo (BOBBIO 1996; ARENDT, 1999) categorias contrárias do direito à informação. As práticas da mentira e do segredo obliteram o “juízo” (categoria de Arendt) e as possibilidades de agir comunicativo no mundo da vida (HABERMAS, 1992), ambos fundamentais para o exercício de uma racionalidade emancipatória e em busca de compreensões que, pautadas na ética, se apresentam de forma comprometida. Neste sentido,

Hoje sabemos que nossa mente não é especialmente talhada para se comportar de maneira racional. Somos levados espontaneamente a todo tipo

de falácia lógica em nosso pensamento: conclusões indevidas, crença na autoridade e, acima de tudo, viés de confirmação. Se acreditamos em algo, nossa mente trabalha dobrado para valorizar informações que confirmem essa crença e invalidar informações que a contradigam." (PINHEIRO, 2019, p. 90)

Outro aspecto comprometedor está relacionado à produção excessiva de informações, a hiperinformação, em virtude do abismo informacional advindo da impossibilidade de acesso e compreensão dos conteúdos, fruto de interesses ideológicos (TARGINO; CAVALCANTE, 2020) que fundamentam e comprometem a ética balizadora dos processos de comunicação.

Aspecto de não menos importância, diz respeito à atmosfera de fetichismo atribuída à categoria desinformação. Isso por que a desinformação se articula atualmente como cerne de processos comunicativos depauperados. A exacerbação do valor à desinformação implica em práticas condicionadas pelo uso de distintas linguagens, recursos hipermidiáticos, artifícios retóricos, dentre outros aspectos.

Entendemos aqui a noção de desinformação, segundo a perspectiva trazida por Floridi (2010), Fallis (2015), Wardle (2017; 2019), que a percebem como “engano intencional, informação imprecisa que pode enganar as pessoas”. É importante considerar que, conforme mencionam Ripoll e Matos (2020), no inglês existe uma subdivisão dos conceitos de desinformação. Floridi e Fallis consideram apenas a *disinformation*, como o conceito que abarca a informação imprecisa com a intenção de enganar, enquanto os termos *misinformation* e o *mislead*, conforme os autores explicam abaixo (RIPOLL; MATOS, 2020).

É importante perceber que a palavra ‘desinformação’, em português, muitas vezes é usada enquanto a tradução tanto de ‘disinformation’, como de ‘misinformation’, duas palavras que são conceitualmente distintas na língua inglesa. Conforme menciona Fallis (2010), ambas remetem ao contexto da informação imprecisa/incorrecta (*innacurate*) e enganosa/ilusória (*misleading*). No entanto, *misinformation* corresponde a um engano originado na fonte emissora de forma não proposital (*honest mistake*), enquanto que na palavra *disinformation* existe uma intenção consciente da fonte em enganar (*intended to deceive*). O autor comenta que, sendo assim, é mais difícil identificar uma *disinformation*, já que ela é justamente produzida com a intenção de não ser identificada como tal. (RIPOLL; MATOS, 2020, p. 97)

É necessário, ainda, compreender perspectivas distintas que consideram a produção da informação segundo intencionalidades excusas subjacentes. Neste trabalho, a desinformação será assumida como atitudes subjetivas ou coletivas

pautadas em ações que intencionam a pauperização do ato de informar, conforme evidenciam Ripoll e Matos (2020). Ademais, Starbird, Arif e Wilson (2019), compartilham da perspectiva de que a desinformação se caracteriza como um conjunto de operações – ações, portanto - estratégicas que visam estabelecer formas de manipulação nos ambientes *online*.

As operações de informação estratégica, e em particular a desinformação, funcionam para minar a integridade do espaço de informação e reduzir a agência humana, sobrecarregando nossa capacidade de dar sentido às informações. Eles, portanto, atingem o âmago de nossos valores. E eles afetam coisas que nos importamos sobre, por exemplo, encontrar informações que salvam vidas durante um evento de crise, organização online para mudança política e proteção dos espaços online contra intimidação e assédio. (STARBIRD; ARIF; WILSON, 2019, p. 20:2, tradução nossa)

A desinformação e as *fake news*, muitas vezes, são compreendidas como construtos simplistas de informação que visam o engano a algum receptor, mas assumem um escopo mais amplo ao representar algo que os próprios indivíduos fazem cotidianamente (STARBIRD; ARIF; WILSON, 2019). O fenômeno caracteriza-se por dinâmicas e produtos pautados em racionalidades instrumentais, que se articulam ao mundo da vida (HABERMAS, 1984), como a manipulação calculista (STARBIRD; ARIF; WILSON, 2019), em razão do uso das tecnologias da informação como forma deliberada e proposital de confundir a opinião pública (KAKUTANI, 2018), característica fundamental da pós-verdade.

A chamada “era da pós-verdade”, com todos os cuidados e provisoriedade da noção, trata-se de uma conjuntura em que fatos importam menos do que a opinião pública (D’ANCONA, 2018), uma vez que há uma forte tendência em acreditar naquilo que catalisa reações sentimentais e emotivas em relação às pessoas. Decorre desta perspectiva o sucesso das *fake news* como uma forte arma para a desinformação: geralmente envolvem um contexto em que se opõem bem ou mal, direita ou esquerda, entre outros contrastes.

Encontramo-nos diante de um impasse ético a ser desvelado, em razão de que o “[...] projeto ideológico subjacente ao avanço das *fake news* ameaça o significado da ética da informação 2.0 junto ao imaginário social. Assim, é imprescindível enfrentá-lo como fenômeno social.” (TARGINO; CAVALCANTE, 2020, p. 33).

Especificamente em relação ao tema deste estudo, as *fake news* elencadas no

site do Ministério da Saúde, é necessário enfatizar que essas manifestações de hiperinformação articulam composições de conteúdos que interseccionam política, religião e ideologia.

Defendemos o argumento de que conjuntura articulada a partir da pandemia demonstra que o governo brasileiro (ou parte dele) optou por ações que se pautaram na racionalidade instrumental da desinformação. O predomínio de uma racionalidade instrumental estruturou-se em razão de questões políticas que se propagam na sociedade, estabelecendo práticas informacionais “confusionantes” (SFEZ, 1992; 1996) em cadeia a partir de um governo que engendra articulações que ora apresenta declarações fundamentadas no cuidado das populações embasadas no saber científico, ora disponibiliza *fake news* (inverdades), ora desmente-as e outras vezes ainda onera o cidadão/leitor/usuário no confronto com outras fontes para a validação de informações. É possível refletir também, que há fortes indícios de quebra de hierarquia e empoderamentos pessoais nos estamentos inferiores da burocracia.

Isso ocorre em razão de que as práticas informacionais acabaram por se imbricar à lógica do capital, perdendo importância a informação diante dos subprodutos oriundos dos processos de desinformação, ao imprimir à conjuntura da pandemia a sensação de desordem informacional (WARDLE, 2017; 2019).

Neste contexto de desinformação surge a noção de infodemia, termo que foi cunhado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) para categorizar o excesso de informações que dificultam o acesso a orientações sobre COVID-19, compreendido como uma dentre outras formas de desinformação (Organização Pan-Americana de Saúde, 2020). Essa produção concomitante de informação e desinformação por parte de um mesmo emissor sobre a doença e a pandemia gera um ambiente de incertezas e um terreno fértil para a manipulação da informação com intenções duvidosas. Poderíamos destacar como Bobbio (1996), que se forma um subgoverno.

Habermas já afirmava em 1961, na “*Mudança estrutural da esfera pública*”, que, na contemporaneidade, a verdade é dependente da validação de argumentos racionais na esfera pública. Como consequência de circuito de ações informacionais seletivas que geram produtos ofertados para serem recebidos e reconhecidos como informação, é propagada uma cultura na qual as formações discursivas já desvinculadas das referências éticas inquestionáveis das culturas tradicionais, encontram e ancoram sua aura de creditação na autoridade científica, ao mesmo

tempo que se pactuam na esfera da Política como acordos. Neste contexto, a validação e o caráter de verdade da informação passam a depender 1) de seu confronto com o saber legitimado pela Ciência e 2) do crivo do juízo sobre a pluralidade de fontes de informações disponíveis/ofertadas/utilizadas pelo receptor/usuário/cidadão. A produção e divulgação deliberada de *fake news* de acordo com uma racionalidade instrumental estratégica quebra o frágil sistema de crenças na ordem de uma racionalidade democrática e claramente viola o direito do cidadão de receber informações fidedignas e confiáveis do Estado, que tem, por sua vez, a obrigação de informar (SEELAENDER, 1991). Lembremos que Giddens (1991) afirmava que a confiança é uma das categorias basilares para o funcionamento do Estado contemporâneo.

O argumento de autoridade é uma falácia notória, mas é dele que dependemos para que a vida em sociedade funcione. Confiamos nos cientistas, nos professores universitários, nos jornalistas, nos institutos públicos. Essa crença nas autoridades é racional. Temos bons motivos para acreditar na ciência, no jornalismo etc. Eles existem num mundo que erros de um são explorados por seus rivais, gerando um incentivo virtuoso. Seguem um método científico que poderia ser reproduzido, trabalham segundo balizas e códigos de ética profissionais que filtram os equívocos mais grosseiros; são transparentes e estão abertos a críticas. Mesmo assim, se alguém estiver decidido a acreditar que as principais instituições da sociedade estão unidas num megacomplô para enganar sistematicamente o cidadão comum, não há como provar de maneira definitiva que ela está errada. Um certo ato de fé - ou melhor, de confiança - é necessário. (PINHEIRO, 2019, p. 92-93)

A partir da contribuição de Habermas evidenciamos também que a verdade se estabelece com base em justificadas proposições ofertadas à discussão pública. Não há uma verdade *a priori*. Nós aqui reunidos construímos a verdade que se postula publicamente sob crivos da razoabilidade. Dizendo de outra forma, a validação dessas informações requer que ampliações sejam realizadas no que se refere às formas de interpretação de conteúdos quer na web, quer nas relações *off-line* no mundo da vida. Isso porque o mencionado circuito calcado no trinômio produtividade-checagem-validação compromete as possibilidades e interpretações acerca de entendimento de informações que circulam na esfera pública. Há uma inversão ética, uma quebra cínica da obrigação de informar do Estado.

Produto dessa inversão ética que, na atualidade, de forma contumaz, relativiza o cerne dos processos de comunicação, a desinformação consubstancia a conformação do que pode ser compreendido como semiformação cultural. A

semiformação implica na formação do indivíduo por meio da standardização da cultura, na qual bens simbólicos têm esvaídas sua aura e essência culturais, em razão da incorporação da lógica do mercado aos processos que os efetivam. Diante desse empobrecimento a informação e as práticas informacionais são transformados pela lógica semicultural em meras mercadorias. Assim, os produtos da semicultura servirão de conteúdo formativo para a sociedade de massa. Este processo formativo denomina-se “semiformação” (IOP, 2009, p. 21).

Araújo (2009) afirma que, do ponto de vista da Teoria crítica, é do tensionamento e embate entre distintos interesses relacionados à produção, uso e compartilhamento da informação que emergem das possibilidades de concretização dos processos emancipatórios. O entendimento entre os atores/agentes sociais sobre os atos comunicativos materializa-se em subprodutos de informação, em razão de que a suplementação argumentativa de tais embates se edifica no âmbito das práticas sociais. Isso porque

Toda prática social é uma prática informacional (grifo nosso) – expressão esta que se refere aos mecanismos mediante os quais os significados, símbolos e signos culturais são transmitidos, assimilados ou rejeitados pelas ações e representações dos sujeitos sociais em seus espaços instituídos e concretos de realização (MARTELETO, 1995, p. 92).

Alves (2019), no mesmo sentido, articula que com a desinformação, coloca em risco a autonomia dos sujeitos, embora a liberdade de informação, conseqüentemente o direito à informação, esteja categoricamente defendida no artigo 5º da Constituição Brasileira de 1988, incisos XIV e XXXIII assim como em todo um conjunto de normas supranacionais representado pelas convenções e acordos dos quais o Brasil foi signatário (CEPIK, 2000).

O cidadão tem um direito-crédito de ser informado pelo Estado com informações verdadeiras e mais do que o superado direito a ser informado pela simples comunicação de fatos. O “direito ao fato”, envolveria um direito crédito à explicação, no sentido de que necessária uma permanente “tradução” da complexificada gestão tecnocrática do Estado contemporâneo para que se tornem inteligíveis ao homem comum (SEELAENDER, 1991). Em relação à contribuições superestruturais, o Estado tem a obrigação positiva de informar e minimizar a circulação de desinformações, o que requer um conjunto de ações práticas que objetivem a emancipação informacional, o fácil acesso de informações, políticas

públicas de combate a desinformação, entre outros. Em meio a pandemia por COVID-19, todos estes aspectos (ou a despeito de que saibamos deles) têm sido utilizados pelos disseminadores de *fake news*, direcionando o foco das notícias para interesses circundantes à doença. Isso por que as pessoas no mundo da vida encontram-se influenciadas por ambições e tensionamentos que as conduzem a formas de comportamento padronizado de forma instrumental (HOPF et. al, 2019).

A checagem da informação caracteriza-se como o conjunto de procedimentos como forma de analisar a qualidade e veracidade de informações, de acordo com distintas práticas sociais. Atualmente encontramos-nos diante da ampliação e de uma nova ordem não apenas relativas às atribuições, mas, sobretudo, aos agentes sociais que as efetivem, visto que a verificação da desinformação se consagra como cerne de uma lógica comunicativa que pauta a desinformação.

Isso implica em que a produção, compartilhamento e validação da informação se manifeste como procedimento efetivado por sujeitos, instituições e o governo. Targino e Cavalcante (2020), a esse respeito, são categóricos ao afirmar que o combate de parcela do poder governamental às inverdades em diferentes esferas, concretiza-se como contribuição merecedora de aprovação uma vez que, pelo menos, aparentemente, contribuem para processos formativos que visam o esclarecimento das coletividades quanto ao rechaçamento de em relação à circulação de desinformações e a seus produtores, haja vista que [...] ações de controle e classificação normativa sobre a veracidade da informação emergem tanto no cenário do jornalismo, quanto no da ciência (OLIVEIRA; QUINAN; TOTH, 2020) como verdadeiras práticas de contra-informação.

3 UMA PERSPECTIVA PARA ROER/DESCREVER DISCURSOS

Neste estudo compusemos um processo que buscou analisar, explorando inicialmente, a perspectiva panorâmica das notícias sobre COVID-19 arroladas no site do Ministério da Saúde do Brasil, as *fake news* arroladas naquele espaço.

Assumida esta empreitada, nos propusemos a aproximar conceitos advindos dos Estudos de Usuários de Informação à contribuições da Teoria Crítica da Informação e Comunicação. Para tanto, apresentamos os conceitos de práticas informacionais, desinformação e semiformação cultural (semicultura) os

compreendendo como elementos constituintes indiciais, mas reveladores da conjuntura de desinformação na qual estamos imersos em meio à pandemia. Em virtude dessas aproximações, defendemos que a sociedade brasileira, especialmente, encontra-se diante de um dilema ético, em razão de que a publicização de informações tendenciosas se consagra como inusitado circuito de produtividade que onera o cidadão, sujeito ativo do direito de ser informado com a responsabilidade de checar a veracidade das informações de fontes públicas que têm a obrigação de informar.

O conteúdo transmutado em notícia é disseminado por meio de uma variedade de estratégias persuasivas, artifícios retóricos, recursos hipermídias combinados; envolvendo distintas temáticas, formas de apresentação e destaque, variado conjunto de signos linguísticos e imagéticos, referências a autoridades; dentre outros elementos que se constituem em marcas discursivas que conferem aparente credibilidade a notícias.

Em outro trabalho (SILVA et al., 2020), realizamos uma análise de conteúdo que permitiu detectar e descrever tais marcas que revelam que o Ministério da Saúde, para além de sua função maior como órgão de Estado que é de “elaboração de planos e políticas públicas voltados para a promoção, a prevenção e a assistência à saúde dos brasileiros” (BRASIL, 2020, não paginado), vem promovendo uma politização da doença, ao colocar em pauta conteúdos que são fruto de um tensionamento entre Ciência, Política, Economia e Religião, comprometendo o entendimento sobre a pandemia e o combate à crise sanitária.

Este processo de desinformação intencional tem, também, nuances de complexidade, porque diferentes sujeitos agem e diferentes atores atuam na seleção e produção daquilo que virá a ser disponibilizado, oferecido e recebido como informação em razão da necessidade de esclarecer a população sobre a pandemia.

Com as redes sociais, essas informações tendem se alastrar ainda mais rapidamente. Esse ambiente faz referência a um enorme aumento de informações não confiáveis sobre o coronavírus, a pandemia, bem como engendra sua multiplicação exponencial e incontrolável. Mais uma vez recorrendo à metáfora da rede: é (quase) impossível desatar os nós da mentira de uma fake news.

Longe de qualquer dúvida, uma política desinformacional - modelada quer por racionalidade instrumental, quer por irracionalidade, quer por desrazão (por loucura

ou maldade) exemplarmente demonstrada por práticas discursiva desinformativas (e deformantes) - adoce a sociedade e a democracia, solapa a credibilidade nas autoridades políticas, arruína, enfim os princípios éticos sobre os quais se pauta a representação dos poderes constituídos e as crenças no sistema democrático que tenta construir há mais de três séculos, no sempre inacabado projeto da Modernidade.

Como forma de compreendermos os estranhos conteúdos entre *fake news* arroladas pelo governo brasileiro, optamos pela análise triangulada com recursos de três técnicas que, ao descrever, desvelam e revelam. E, face a esta análise qualitativa (sempre uma análise, porque está longe de ser a única e definitiva), os discursos onipotentes, têm sua fragilidade revelada. “Discurso em vários níveis: do factual ao supostamente factual; da mentira consciente ou subliminar, sempre veiculador de mitos”. Nada mais fizemos do que descrever tais discursos em sua efemeridade de escrita de um tempo que há de passar, elevando-os à categoria de monumentos exemplares para a história de um discurso, no futuro. Quem os construiu, quem os escreveu? “Pouco importa!” - diria Foucault. Os sujeitos desaparecem e os discursos onipotentes aparecem em seu lugar.

É imprescindível um conjunto de ações das autoridades executivas e judiciais frente à pandemia de desinformação, porque, a par da possibilidade da COVID-19 terminar, o impacto das informações falsas pode perdurar. Já existem meios para identificar e responsabilizar IPs. É necessário descrever discursos. É necessário roê-los por dentro. É necessário descrever práticas desinformativas, denunciá-las e coibi-las. E é necessária uma compreensão mais profunda do Estado democrático de Direito. Sabemos, dependemos de uma democracia radical atinja as instituições se quisermos uma democracia real no país.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. O fetichismo na música e a regressão da audição. *In*: ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Textos escolhidos**. Tradução de Zejko Loparic *et al.* 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 165-191. (Coleção Os Pensadores, 16).

ADORNO, T. W. **Teoria da semicultura**. São Paulo: Zahar, 1966. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/adorno/ano/mes/teoria.htm>. Acesso em: 15 ago. 2020.

ARAÚJO, C. A. A. Correntes teóricas da ciência da informação. **Ciência da**

informação, Brasília, v. 38, n. 3, p. 192-204, dez. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-19652009000300013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 abr. 2020.

ARAÚJO, C. A. A. O que são práticas informacionais? **Revista Informação em Pauta**, Fortaleza, v. 2, n. esp., p. 217-236, out. 2017.

ARENDT, Hannah. A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono. *In* ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 9-48.

ARENDT, Hannah. As esferas pública e privada. *In*: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020. p. 31-88.

BOBBIO, Norberto. A democracia e o poder invisível. *In*: BOBBIO, Norberto. **O Futuro da democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 83-106. (Pensamento crítico, 63)

BRASIL. Brasil. Ministério da Saúde. **Institucional**. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/aceso-a-informacao/institucional>. Acesso em: 12 jun. 2020.

CEPIK, Marco. Direito à informação: situação legal e desafios. **Informática Pública**, v. 2, n. 2, p. 43-56, dez. 2000.

CARVALHO, E. As humanidades e o uso social da ciência. **Estado da arte: revista de cultura, artes e ideias**. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/humanidades-ciencias-eros/>. Acesso em 12 set. 2020.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade**: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. Barueri: Faro Editorial, 2018.

FACHIN, J., ARAÚJO, N.C., SOUSA, J. C. Credibilidade de informações em tempos de COVID-19. **Revista Interamericana de Bibliotecología**, [S.l.], v. 43, n. 3., 2020. Disponível em: DOI: 10.17533/udea.rib.v43n3eRf3. Acesso em: 20 de set. 2020.

FALLIS, D. What is disinformation? **Library Trends**, v. 63, n. 3, p. 401-426, 2015. Disponível em: <https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/2142/89818/63.3.fallis.pdf?sequence=2>. Acesso em: 06 jan. 2020.

FLORIDI, Luciano. **Information**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GADAMER, H. **Hermenêutica em retrospectiva**: a virada hermenêutica. 2. ed. Petrópolis: Vozes; 2007. v. 2.

FALLIS, Luciano. Exercícios do pensamento. **Novos estudos - CEBRAP**, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000300012. Acesso em: 14 abr. 2020.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996. 79 p.

Aula inaugural no Collège de France proferida em 02 de dezembro de 1970. Primeira edição francesa de 1971.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M.N. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, v. 5, n. 2, p. 7-31, 1999. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/handle/123456789/126>, Acesso em: 20 set. 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 143-236. (Coleção Tempo Universitário, 84)

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 398 p. (Biblioteca Tempo Universitário, v. 76)

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v. (Biblioteca Tempo Universitário, v. 101-102)

HABERMAS, Jürgen. Empleo del language orientada al éxito y empleo del language orientada al entendimiento. el puesto de los efectos perlocucionarios. In HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la accion comunicativa**: racionalida de la accion y racionalización social. 4. ed. Taurus, 2003. v. 1, p. 367-378.

HOPF, Henning; KRIEF, Alain. Goverdhan MEHTA, and Stephen A. MATLIN. Fake science and the knowledge crisis: ignorance can be fatal. **Royal Society Open Science**, London, v. 6, n. 5, 2019. Disponível em: <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsos.190161>. Acesso em: 12 de jun. 2020.

IOP, E. Formação cultural, semicultura e indústria cultural: contribuições de Adorno sobre a emancipação. **Revista Espaço Pedagógico**, v. 16, n. 2, 27 jan. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.5335/rep.2013.2212>. Acesso em: 20 de set. 2020.

LIMA, M. H. T. F. **O estatuto teórico epistemológico do direito à informação no contemporâneo**: das dimensões aos limites. Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação, v. 7, n. 1, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/119493>. Acesso em: 24 set. 2020.

KAKUTANI, Michiko. **A morte da verdade**: notas sobre a mentira na era Trump. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 406 p.

MARTELETO, R. M. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. **Ciência da Informação**, [S.l.], v. 24, n. 1.

MESQUITA, Claudio Tinoco et al. Infodemia, Fake News and Medicine: **Science and The Quest for Truth**. Disponível em: <http://publicacoes.cardiol.br/portal/ijcs/>

ingles/aop/2020/AOP_editorial-fake-news_i.pdf. Acesso em: 17 set. 2020.

OLIVEIRA, T., QUINAN, R., & TOTH, J. Antivacina, fosfoetanolamina e Mineral Miracle Solution (MMS): mapeamento de fake sciences ligadas à saúde no Facebook. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, v. 14, n.1., 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29397/reciis.v14i1.1988>. Acesso em: 12 jun. 2020.

ORGANIZAÇÃO Pan-Americana da Saúde. **Entenda a infodemia e a desinformação na luta contra a covid-19**. [S.l.]: OPAS/OMS, 2020. Disponível em: https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52054/Factsheet-Infodemic_por.pdf?sequence=14. Acesso em: 19 de jun. 2020.

PINHEIRO, Joel. Fake news e o futuro da nossa civilização. *In*: BARBOSA, Mariana (org.). **Pós-verdade e fake news**: reflexões sobre a guerra de narrativas. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019. p. 87-95.

RICARD, J., MEDEIROS, J. Using misinformation as a political weapon: COVID-19 and Bolsonaro in Brazil, The Harvard Kennedy School (HKS) **Misinformation Review**, [S.l.], v. 1, n. 2., 2020. Disponível em: Acesso em: 04 abr. 2020

RIPOLL, L., MATOS, J. C. O contexto informacional contemporâneo: o crescimento da desinformação e suas manifestações no ambiente digital. **Inf. Prof.**, Londrina, v. 9, n. 1, p. 87 – 107, jan./jun. 2020. Disponível em: DOI: 10.5433/2317-4390.2020v9n1p87. Acesso em: 20 de set. 2020.

SEELAENDER, Airton. O direito de ser informado: base do paradigma moderno do direito de informação. **Revista de Direito Público**, v. 25, n. 99, p. 147-159, jul./set. 1991.

SFEZ, Lucien. **A comunicação**. Lisboa: Instituto Piaget, [1992?]. 156 p. (Epistemologia e sociedade, 26)

SFEZ, Lucien. Informação, saber, comunicação. **Informare**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 5-13, jan./jun. 1996.

SOUSA, Rodrigo Silva Caxias de; VALERIM, Patrícia; HELLER, Bruna; LIMA, Marcia H. T. de Figueredo. Fetichismo da desinformação na web: uma pandemia agravada. **Revista Tomo**: Revista do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Dossiê Dossiê Cidade, Memória e Cotidiano em tempos de pandemia. 30 f. No prelo.

STARBIRD, Kate; ARIF, Ahmer; WILSON, Tom. Disinformation as collaborative work: surfacing the participatory nature of strategic information operations. **PACM Journal Name**, v. X, n. CSCW, Article Z, 2019. Disponível em: <https://faculty.washington.edu/kstarbi/Disinformation-as-Collaborative-Work-Authors-Version.pdf>. Acesso em: 16 set. 2020.

TARGINO, Maria das Graças; CAVALCANTE, Anderson Victor Barbosa. Admirável mundo novo da ética da informação 2.0 em tempos de fake news. **Informação em**

Pauta, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 33-53, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.36517/2525-3468.ip.v5i1.2020.43238.33-53>. Acesso em: 19 de jun. 2020.

WARDLE. C. **Disinformation Gets Worse**. 2017. Disponível em: <https://www.niemanlab.org/2017/12/disinformation-gets-worse/>. Acesso em: 22 set. 2020.

WARDLE. C. **Understanding information disorder**. EUA: First Draft, 2019. e-book. Disponível em: https://firstdraftnews.org/wp-content/uploads/2019/10/Information_Disorder_Digital_AW.pdf?x76701. Acesso em: 18 fev. 2020.

WARDLE, C.; DERAKHSHAN, H. **Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policy making**. [S.l.]: [s.n.], 2017. e-book. Disponível em: <https://shorensteincenter.org/wp-content/uploads/2017/10/PREMS-162317-GBR-2018-Report-de%CC%81sinformation.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2020.

O DEBATE HABERMAS VS. APEL SOBRE ÉTICA DO DISCURSO. RECONSIDERAÇÃO DAS RAZÕES DA DIVERGÊNCIA¹

Marina Velasco²

Resumo: No debate entre Habermas e Apel a respeito da fundamentação da ética do discurso muitas coisas aparecem misturadas. O artigo reconsidera o debate, analisa a forma do argumento pragmáticotranscendental e distingue duas grandes questões em confronto: questões sobre pressuposições argumentativas e questões sobre obrigações morais. Tenta-se mostrar que, feitas as distinções apropriadas, na primeira questão Apel tem mais razão que Habermas, e que, na segunda questão, Habermas tem mais razão que Apel. As implicações de cada posição são consideradas. **Palavras-chave:** Apel. Habermas. Ética do discurso. Argumento pragmático-transcendental.

1 INTRODUÇÃO

Na década de setenta, na Universidade de Frankfurt, dois filósofos – colegas e amigos – ministraram conjuntamente alguns memoráveis cursos nos quais discutiam muito calorosamente questões ligadas ao que começava a ser chamado de Ética do Discurso [Diskursethik]. A ideia de que a prática coletiva de uma argumentação racional – mesmo aquela levada a cabo pelos cientistas naturais – pressupõe normas que têm conteúdo moral tinha sido antecipada no pragmatismo americano – na ideia de Peirce de uma comunidade de pesquisadores que buscam a verdade –, mas foi Apel quem estendeu a comunidade dos pesquisadores para a comunidade de interação dos sujeitos socializados da comunicação cotidiana, abrindo assim a porta para uma nova perspectiva que permitiu pensar em uma “ética do discurso”.

Em um longo artigo publicado em julho deste ano de 2020, em ocasião de uma homenagem a Apel, Habermas reconhece que sem Apel não teria havido ética do discurso³. Foi Apel quem abriu uma dimensão na análise da linguagem e, com isso, completou a “virada linguística”: “Ele realizou a transição da semântica formal, que se concentra na estrutura dos enunciados, para a pragmática ‘transcendental’ da

¹ Este texto foi publicado na Revista Ethic@, no Dossiê “O pensamento de Karl-Otto Apel” (v. 19 n. 3 [2020], 678-697).

² Professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: marina.isa.velasco@gmail.com

³ “Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik – Karl-Otto Apels ursprüngliche Einsicht”, Topologik International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences, Vol 26, II, Dec 2019-Jan 2020, 66-88.

linguagem, centrada nas propriedades formais do uso e da interpretação das expressões linguísticas. Desta forma, ele lançou as bases para uma ética do discurso” (p.1). A seguir, Habermas faz uma curiosa observação:

Infelizmente, nas últimas décadas de sua carreira, o próprio Apel deslocou a atenção de seus colegas do tema central da filosofia da linguagem e do caminho em direção à ética do discurso para o tema secundário de sua “fundamentação última”. (p. 1, ênfase minha)

Se a questão da fundamentação da ética do discurso é um “tema secundário”, fica pelo menos estranho que Habermas tenha dedicado tanto esforço ao longo dos anos para rejeitar a plausibilidade da fundamentação “última” defendida por Apel. Em minha opinião, o debate em torno do alcance do argumento usado na fundamentação da ética do discurso – chamado de argumento “pragmáticotranscendental” – foi “inflacionado” por ambos os autores, e a razão é que aparecem misturadas na discussão questões que são muito diferentes: questões sobre argumentos que provariam pressuposições argumentativas e questões sobre argumentos que provariam obrigações morais. Gostaria de reconsiderar, de minha perspectiva, as razões da divergência a respeito da fundamentação da ética do discurso⁴. Rejeitarei a pretensão de Apel de fundamentar obrigações morais a partir do reconhecimento de pressupostos argumentativos, e argumentarei – contra o que me parece ter sido um pressuposto de Habermas – que não precisamos negar o caráter puramente conceitual ou lógico do argumento pragmático-transcendental para negar que este possa fundamentar obrigações morais.

2 O PONTO DE PARTIDA

A *ética do discurso* recebe este nome pelo fato de ser uma teoria moral que tenta fundamentar um princípio moral nas argumentações. A ideia de que a prática da argumentação racional pressupõe normas que têm conteúdo moral não é tão estranha assim. Tal prática coletiva de troca de argumentos implica a aceitação de múltiplos compromissos: respeitar as regras lógicas, dizer a verdade, fornecer razões para as afirmações que fazemos e dar atenção a todas as objeções que nos sejam feitas. A busca cooperativa da verdade, ou da correção de nossas pretensões ligadas a

⁴ Abordei o tema no livro *Ética do Discurso: Apel ou Habermas?* (2011).

normas, precisa se apoiar em certas idealizações da situação epistémica que envolvem o reconhecimento de todos os participantes enquanto interlocutores com os mesmos direitos. Trata-se de “pressuposições inevitáveis”. As controvérsias começam na hora de interpretar qual a força de tais “pressuposições inevitáveis” de conteúdo normativo desvendadas por meio do argumento pragmático-transcendental (a seguir: APT). Quais implicações se seguem do reconhecimento dessas regras “morais” dentro das argumentações para o agir social fora das argumentações? Conduzem as pesquisas sobre a *Ética do Discurso* a uma ética substantiva que coloca para nós obrigações morais enquanto argumentadores racionais, e especialmente enquanto filósofas ou filósofos? Ou se trata de uma teoria da moral sem pretensões de guiar diretamente a conduta?

3 O DEBATE HABERMAS VS. APEL: DUAS QUESTÕES EM CONFRONTO QUE APARECEM MISTURADAS

Na minha opinião, no debate entre Apel e Habermas sobre a ética do discurso há duas grandes questões em confronto, e é muito importante distingui-las: (I) A primeira constitui um problema da razão teórica. O que se discute é se o APT é um tipo de argumento transcendental “bem-sucedido”; isto é, se é capaz de estabelecer pressupostos de forma conceitual ou lógica, ou se, quando muito, é apenas um mecanismo heurístico proveitoso para formular hipóteses linguísticas muito gerais. (II) A segunda questão está ligada à *razão prática*. A tentativa de fundamentar regras que tenham autêntico conteúdo “moral” enquanto pressupostos necessários das argumentações tem que provar uma conexão necessária entre os discursos e as ações: Mesmo que a prova do reconhecimento necessário de regras de conteúdo moral na argumentação fosse bem-sucedida, o que deve ser mostrado é que aquelas regras necessariamente reconhecidas pelos que argumentam, no momento que argumentam, têm validade para o agir *fora* das argumentações. Eu creio que, feitas as distinções apropriadas, na primeira questão Apel tem mais razão que Habermas, e que, na segunda questão, Habermas tem mais razão que Apel.

Trata-se de duas questões bem diferentes. Acontece que aparecem misturadas na discussão. Apel crê que o APT auto-fundamenta a razão teórica e a razão prática em um ponto único, então, para ele, provar a primeira questão é também provar a

segunda. Mas podemos interpretar o APT como um tipo de argumento conceitual ou lógico (i. e., não empírico), no sentido em que foi compreendido em geral na longa discussão sobre *transcendental arguments* na filosofia anglo-saxã contemporânea, e não admitir que ele possa provar tudo o que Apel acredita que prova. O APT, mesmo interpretado como uma prova conceitual, portanto *a priori*, estabeleceria apenas regras ou pressupostos argumentativos, não normas morais. Não precisamos negar o caráter “transcendental” do argumento para negar que por meio dele possamos fundamentar obrigações morais.

Assim, creio que a estratégia de fundamentar uma ética por meio do APT, no sentido pretendido por Apel de fundamentar uma obrigação moral a um cético meta-ético, não pode escapar ao *dilema discurso teórico-discurso prático/moral*: não parece difícil provar normas de reconhecimento recíproco como pressupostos necessários do discurso teórico, mas não se vê por que poderiam aspirar a ter validade fora das relações estritamente discursivas, i. e., não teriam autêntica validade moral; e se se tentasse prova-las como pressupostos do discurso moral (talvez junto com algum outro suposto) poderia se obter delas um princípio de relevância moral semelhante a U, mas este só teria validade para quem participa dos discursos morais, não precisamente para os céticos meta-éticos.

Dividirei a exposição em duas partes, correspondentes às duas grandes questões que distingo no debate. Na parte final, refletirei sobre o que creio ser a verdadeira motivação para a bifurcação dos caminhos teóricos de ambos os autores após o debate sobre o alcance do APT.

4 I - O ARGUMENTO PRAGMÁTICO TRANSCENDENTAL

4.1 KANT, OS TRANSCENDENTAL ARGUMENTS E ARISTÓTELES

Foi Apel quem desenhou o famoso argumento pragmático-transcendental. Trata-se de um tipo argumento anti-cético, de uma prova “indireta”, não dedutiva, que procura justificar pressuposições linguísticas mostrando-as como condições necessárias do uso da linguagem. O argumento está dirigido a um cético que tenta negar essas pressuposições. Apesar do adjetivo “transcendental” se referir à filosofia kantiana, o argumento desenhado por Apel, como veremos, tem muita mais afinidade

com a defesa aristotélica do princípio de não contradição do que com a argumentação transcendental kantiana.

Para Kant, os *princípios transcendentais* possuem um status especial com relação ao conhecimento em geral, pois exprimem as condições que têm que ser satisfeitas para que qualquer conhecimento empírico seja possível. Estas proposições transcendentais são, para Kant, juízos sintéticos *a priori*: pretendem enunciar verdades *a priori* (universais e necessárias) que não são meramente conceituais (analíticas), mas verdades sobre objetos (como as outras proposições sintéticas). Elas não podem ser fundamentadas nem empiricamente, nem só por meio da análise de conceitos, mas exigem um tipo de prova especial que chama de “dedução transcendental”. Não é fácil delimitar que foi exatamente para Kant uma dedução transcendental. Os argumentos de Kant estão tão entremeados com conceitos próprios da sua filosofia que se torna difícil separar uma forma típica do que seria uma prova transcendental.

Após a proposta de reconstrução “austera” da argumentação kantiana, realizada por Strawson (1966), produziu-se uma avalanche de artigos sobre *transcendental arguments* na filosofia anglo-saxã. (Stroud, 1968; Walker, 1989; Hacker, 1972; Harrison, 1989) Poderíamos caracterizar o argumento transcendental “pós-kantiano” como um tipo de prova indireta, um argumento anti-cético que tenta reconstruir a argumentação kantiana despida de seus pressupostos idealistas. De maneira geral, o argumento se constrói considerando uma alternativa para a posição cética e demonstrando a incoerência interna dessa alternativa. Nos polos extremos do debate temos, de um lado, aqueles que consideram que pode haver argumentos transcendentais válidos capazes de estabelecer conclusões sintéticas e *a priori* (Förster, 1989) e, de outro lado, aqueles que os consideram meros argumentos “de parasitismo”, pois a única coisa que poderiam pretender é mostrar a um cético que as noções que ele utiliza são parasitárias de noções convencionais mais fundamentais. (Rorty, 1971) Na esteira de Kant, a maior parte dos argumentos discutidos neste corpus tenta provar condições de possibilidade de nosso conhecimento do mundo externo contra um cético que admite ter experiências subjetivas, mas nega o nexos necessário delas com o mundo externo. Poucos focam em pressupostos do uso da linguagem.

O argumento transcendental de tipo *pragmático* desenhado por Apel é mais parecido com a defesa aristotélica do princípio de não-contradição, que está dirigido contra um cético que duvida de uma regra da linguagem: nada menos que do princípio de não-contradição. Contra ele, Aristóteles articula uma autêntica refutação transcendental. Como é obvio, o princípio não pode ser demonstrado dedutivamente sem incorrer em petição de princípio, porque é um pressuposto de toda e qualquer demonstração. A estratégia do argumento usado por Aristóteles consiste em substituir a demonstração impossível por uma refutação: fazer valer o fato de que o próprio oponente cético, que quer negar o princípio, o pressupõe desde sempre. (Met. IV 4 1006a5-b34)

Note-se que para provar “o mais certo dos princípios”, Aristóteles não pode neste caso, como acontece geralmente nos diálogos socráticos, pôr em evidência uma contradição lógica na tese de do oponente, porque este é um cético muito radical, que coloca em dúvida o próprio princípio de não contradição.

O ponto de partida do argumento é algo que o cético *não pode recusar*. Aristóteles pede tão-somente para o seu interlocutor cético que enuncie uma expressão linguística que possua um significado público: “que signifique algo para ele mesmo e para outro”. Então, poderá lhe mostrar que ele pressupõe de antemão o princípio. O princípio enuncia uma *condição necessária* de toda linguagem significativa. Se não for aceito, não há linguagem possível. A prova parece tão contundente porque parte de um requisito mínimo que o interlocutor cético não poderia rejeitar. Tal como Aristóteles desenha a prova, a única opção que resta ao cético é se refugiar no silêncio permanente. Mas um cético que não fala não é sequer um cético: “tal homem não seria mais que um vegetal”, diz Aristóteles. Se abandonar a linguagem, sequer pode questionar o princípio. Se, em contrapartida, se comunica com os outros, o argumento parece atingi-lo.

A prova mostra, em resumo, que:

- O princípio é um pressuposto *inevitável*, que é preciso aceitá-lo (explicitamente) porque já o aceitamos (implicitamente) toda vez que falamos.
- Só existem *duas alternativas*: ou bem o cético renuncia à linguagem, ou bem fala significativamente e, então, aceita as regras do discurso.

A maior parte das questões em confronto no debate entre Apel e Habermas sobre o alcance do APT está cifrada nesta cena aristotélica. Uma questão muito discutida é a de se o APT pode excluir que existam *outras alternativas* para os pressupostos argumentativos provados por meio do argumento. Será que há mesmo apenas *duas* alternativas: ou ser membro pleno da comunidade dos falantes ou ser mera planta?⁵

Para *aquela que quer provar o princípio*, obviamente, só existem duas alternativas. Trata-se de *duas possibilidades lógicas* que decorrem da tentativa de negar o princípio proposto. Parece “inevitável” para quem quer provar o princípio supor um cético racional e conseqüente como interlocutor de seu argumento — tão conseqüente que seria capaz de deixar de falar para sempre somente para “cumprir sua palavra”. Mas é claro que *para o cético*, ou melhor, para um cético *real*, sempre existe uma terceira possibilidade: falar de modo significativo, mas sem se comprometer explicitamente com a aceitação de nenhum dos princípios ou regras implicados no discurso. Não interessa quão contundente possa ser a prova, o cético sempre pode continuar a fazer uso da linguagem. O cético também *pode* argumentar, ou pelo menos tentar fazê-lo. E, geralmente, é o que os céticos fazem. O cético sempre pode aduzir que falar com sentido não o constrange a aceitar nenhum princípio ou regra “inevitável”. Para quem quer provar o princípio, sem dúvida, este é um cético bastante “mau”: alguém que ousa mostrar com sua conduta que as plantas podem falar. A possibilidade deste tipo de conduta de parte do cético parece complicar as coisas no debate entre Apel e Habermas, porque não se sabe muito bem se há que considerá-la ou não no argumento. Um argumento deste tipo deixaria de ser conclusivo face à possibilidade de ser rejeitado por este cético “mau”? Tudo parece depender de que tipo de pressupostos o argumento pretenda provar, se regras argumentativas ou obrigações morais. Por isso a importância de distinguir as duas questões de debate apontadas acima.

É verdade que eficácia deste tipo de argumentos depende bastante do que o cético esteja disposto a aceitar. Contudo, algo parecido acontece com qualquer argumento. Se o cético não aceitar pelo menos o *modus ponens*, não se poderá provar nada para ele, uma vez que ele nunca iria aceitar que as premissas de um argumento

⁵ Barbara Cassin (1990) identifica neste modelo argumentativo a origem de toda exclusão totalitária do insensato: o “outro”, que fala sem sentido, é reduzido ao “nada”.

possam implicar a conclusão. Não há argumento que atinja um cético totalmente irracional, pois os seus movimentos seriam imprevisíveis. No entanto, não deveríamos supor um cético irracional como interlocutor de nenhum argumento. A eficácia *ad hoc* de um argumento nada tem a ver com sua validade. A validade de um argumento de prova de pressupostos argumentativos não depende de sua *efetiva* aceitação pelos céticos. No caso de um argumento desenhado para convencer um cético determinado, importa partir daquilo de que o cético não duvida: daquilo sobre o qual ele constrói sua dúvida. Por isso, é importante caracterizar de modo adequado o cético de cada argumento transcendental. Vejamos agora como Apel constrói sua prova face ao seu oponente cético.

Apel inventou o APT – e lhe deu o viés pragmático, não-dedutivo, que o caracteriza – em seu debate contra o racionalismo crítico, a perspectiva teórica que sustenta justamente a impossibilidade de fundamentar princípios “últimos” baseando-se na impossibilidade demonstrá-los de modo dedutivo. Albert, o representante do racionalismo crítico com quem Apel debate, apresentou o problema na forma de um trilema (chamado “de Münchhausen”). Dado que a dedução só serve para explicitar aquilo já foi pressuposto como válido, toda e qualquer tentativa de fundamentar princípios últimos conduz a um trilema: ou bem um regresso ao infinito, ou bem a um círculo lógico, ou bem ao estabelecimento de determinados princípios como axiomas não justificados. Baseando-se no trilema de Münchhausen, o racionalismo crítico sustenta a impossibilidade em geral de se fundamentar princípios de modo não dogmático. De acordo com isto, sustenta um princípio falibilista — ou de crítica ilimitada —, segundo o qual todos os enunciados devem ser considerados como sendo hipóteses falíveis. Não pretende fundamentar tal princípio, porque isso demonstrou ser impossível. Aconselha, em contrapartida, tomar uma *decisão* a favor dele; uma decisão que não é racional, mas moral. (Albert, 1968).

Apel quer defender a existência de princípios induzíveis, “últimos”, porque seriam pressupostos ou condições de possibilidade de outros enunciados. Qualquer tentativa de demonstração dedutiva incorreria em uma petição de princípio, porque os princípios estariam pressupostos por qualquer demonstração. A estratégia de Apel consiste em provar que o oponente que nega isso se autocontradiz. O que mostra é que a tese falibilista não pode ser afirmada sem contradição, pois ela incorre num paradoxo semelhante ao do *mentiroso*: ao se tratar de um enunciado que enuncia

uma condição para *todos* os enunciados, resulta paradoxal quando se aplica essa condição a si mesmo. Se o enunciado que enuncia o princípio do falibilismo (“Todos os enunciados são falíveis”) é ele mesmo uma hipótese falível, então não contradiz verdadeiramente a tese de que pode haver enunciados “não-falíveis”, motivo pelo qual se contradiria. E se o enunciado do princípio do falibilismo não é uma hipótese, se deve ser afirmado como válido *a priori*, então é falso, porque ele mesmo afirma que *todos* os enunciados são hipóteses (Apel, 1976).

Conclusão: o enunciado do princípio do falibilismo deve ser corrigido por ser paradoxal. A afirmação de que todos os enunciados são falíveis não pode ser aplicada ao próprio enunciado que a prescreve. Para conservar o sentido que a tese falibilista pretende, a possibilidade de que todos os enunciados sejam submetidos à crítica deve ser afirmada como sendo válida *a priori*; de outra maneira sequer pode haver “falibilismo”. O princípio do falibilismo só pode ter sentido e validade se for restringido de tal modo que ele mesmo fique excluído da crítica.

4.2 A CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA

Note-se a forma do argumento anti-cético usado por Apel contra o racionalismo crítico: O proponente não somente aceita o ponto de partida do oponente, mas se apropria da mesma forma de objeção cética para sustentar precisamente o contrário. Aí onde o oponente vê *impossibilidade*, o proponente quer mostrar necessidade: a possibilidade da dúvida cética se funda na *necessidade* de aceitar o princípio proposto. Do debate com Albert, Apel extrai a fórmula da prova:

Se eu não posso contestar algo sem autocontradição atual e nem, ao mesmo tempo, fundá-lo dedutivamente sem petição de princípio lógico-formal, então isto pertence precisamente àqueles pressupostos pragmático-transcendentais da argumentação que é preciso haver reconhecido sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido. (Apel, 1976: 166)

Esta autocontradição “atual” é a que ficou depois conhecida como autocontradição “performativa”. Em formulações posteriores fica mais claro o caráter dialógico da prova. Pressupostos invitáveis são “Todos os pressupostos da argumentação que cumprem a condição de que *não podem ser negados por nenhum oponente* sem autocontradição atual e que não podem ser demonstrados sem *petitio*

principii [...]". (Apel, 1980: 154; ênfase minha). A contradição que se procura produzir no oponente é uma contradição *performativa*.

Depois, Apel estende esta forma da prova de pressupostos a outros elementos da situação argumentativa. A prova requer algumas sondagens. Ela não permite gerar automaticamente princípios. É preciso propor enunciados "candidatos a inevitáveis". É preciso imaginar objeções céticas para cada regra ou pressuposto candidato a inevitável e comprovar se não se produz uma autocontradição performativa ao tentar negá-los. A prova estende-se assim a todos aqueles pressupostos argumentativos que não podem ser negados por um oponente sem que se produza uma contradição entre o que se afirma e o ato de afirmar.

Assim, usando esta fórmula da autocontradição performativa, Apel extrai um sistema de regras ou de pressupostos *inevitáveis* dos atos de fala argumentativos: (a) **as regras de uma lógica mínima** (ou seja, os princípios da lógica formal); (b) determinados **pressupostos de existência**, tais como a existência da linguagem e dos sujeitos que argumentam; (c) as regras que regulam a interação dos que argumentam enquanto falantes, ou seja, as **quatro pretensões de validade** que tinham sido formuladas inicialmente por Habermas. Um cético que afirmasse que não tem nenhuma pretensão de **inteligibilidade**, de **veracidade**, de **verdade**, ou de **correção normativa** para seus proferimentos estaria contradizendo performativamente sua própria ação linguística. Assim, por exemplo, o falante não pode dizer (sem se autocontradizer) "Afirmo *p* mas não creio que *p*; minto". Este é o paradoxo do mentiroso. O falante não pode negar perante o ouvinte sua própria *pretensão de veracidade*.

Neste ponto parece controversa a pretensão de Apel de que os enunciados que expressam pressuposições inevitáveis não são analíticos (1984: 21). Apel parece pensar num tipo de relação necessária que não é dedutiva, mas *reflexiva*, e com isso apelar para certa evidência "de consciência". Apel pensa a linguagem natural como uma meta-linguagem última que já não pode ser objetivada. A contradição performativa seria uma contradição entre o afirmado num ato linguístico e um "saber do agir" de tipo reflexivo implícito na realização desse ato⁶. Eu entendo que a

⁶ Apel insiste em postular um tipo de evidência de consciência — "fenomenológica" — que não parece ser muito compatível com a pretensão simultânea de se manter num nível meramente linguístico. Cf. especialmente 1987: 92 n60, em que qualifica os juízos reflexivos ao respeito do saber performativo do agir como "juízos perceptivos não sensíveis". Às vezes tem-se a impressão de que é sua insistência em interpretar a contradição performativa também enquanto evidência de consciência o que o leva a

contradição performativa não é outra coisa que uma contradição lógica entre duas proposições. A contradição lógica se torna evidente quando o proponente faz lembrar ao cético o que ele está fazendo pragmaticamente. Na hora de “prová-la” a um oponente aquilo que é compreendido numa atitude performativa é traduzido naquilo que pode ser constatado do ponto de vista de uma terceira pessoa. Naturalmente, o cético sempre pode não aceitar que esteja cometendo uma contradição. O que o argumento mostra é a *impossibilidade de recusar* determinadas regras. Qual o status desse tipo de argumentação?

4.3 AS OBJEÇÕES DE HABERMAS

Como é sabido, Habermas questiona a pretensão de que o APT possa ser considerado como uma prova *a priori* à luz de sua concepção de “ciência reconstrutiva”, um tipo de ciência que estaria a meio caminho entre as ciências empírico-analíticas e as ciências hermenêuticas, a qual só poderia oferecer fundamentações transcendentais “fracas” ou “quase-transcendentais”. Não vou entrar na questão do status epistemológico que deveria ser atribuído a esse tipo de saber. Parece-me que a recusa de parte de Habermas da pretensão de Apel de fundamentar obrigações morais a partir do APT, com a qual estou de acordo, independe dessa questão. Mesmo que o APT fosse bem sucedido em provar pressupostos argumentativos de forma *a priori*, deles não poderíamos derivar obrigações morais, como pretende Apel.

Contudo, se a reconstrução do argumento de Apel que realizei acima é correta, o APT tem que ser entendido como argumento de tipo puramente conceitual, não empírico. Se esse é o caso, a pretensão de Habermas de que a afirmação de que não existem alternativas para os pressupostos candidatos a inevitáveis “tem que ser verificada sobre a base de casos, do mesmo modo que qualquer hipótese de uma lei” (1989, 120) não se sustenta. Se o que se pretende é desvendar regras que reproduzam corretamente intuições de falantes, e se o critério para as estabelecer é a consulta aos falantes competentes, as regras assim reconstruídas nunca poderão

ênfatar o caráter moral dos pressupostos argumentativos. Neste ponto, a objeção de Habermas, agora reiterada no artigo de 2020, é acertada: Apel parece chamar a atenção para a identificação reflexiva de uma operação realizada previamente e modo intuitivo “tãosamente sob as condições da filosofia da consciência”. Isso estaria vedado no momento em que nos movêssemos no plano analítico da pragmática da linguagem (Habermas 1983: 119).

ser interpretadas como condições necessárias⁷. Não parece fazer sentido mostrar que um pressuposto é uma condição necessária (impossível de ser negada sem contradição) e esperar que algum dia possa vir a ser refutado pelos fatos: estaria se afirmando simultaneamente sua “inevitabilidade” e sua “não-inevitabilidade”. Da mesma forma, parece não fazer sentido esperar que uma reconstrução empírica de regras pudesse algum dia prová-las como condições necessárias. Entendo que considerar o APT como um argumento que estabelece regras argumentativas de maneira conceitual não impede que outras tarefas reconstrutivas possam vir a ser realizadas a respeito das normas morais, especialmente enquanto processos de aprendizagem histórica⁸. Essa tarefa é levada a cabo por Habermas em seu último livro. (2019).

A reconstrução de regras realizada pelo APT é “falível”, mas não no sentido de poder ser refutada pelos fatos. É falível porque qualquer um pode se equivocar, mas o único modo de recusá-la é mostrando sua inconsistência lógica: se os pressupostos “candidatos a inevitáveis” são aqueles “que não podem ser negados sem contradição”, o único modo de refutá-los é mostrar que eles “podem ser negados sem contradição”.

Uma outra objeção apresentada por Habermas, que já aparecia de forma recorrente no debate sobre os argumentos transcendentais na filosofia anglo-saxã, é a objeção de que o APT apenas provaria a impossibilidade de recusar determinados pressupostos e que, por isso, a prova não pode excluir que outras alternativas possam ser válidas. Desde a resposta dada por Eva Schaper, a réplica a esta objeção é que o argumento coloca só duas alternativas contraditórias. (Körner, 1967; Schaper, 1972). Segundo tentamos mostrar, para provar que uma condição determinada é “inevitável”, o APT procede considerando uma alternativa, mas não qualquer alternativa: só a negação da condição. E esta anula o campo de possíveis alternativas a esta condição. (Ph. Griffiths, 1975; Förster, 1989; Harrison, 1989) Trata-se de duas

⁷ Apel não nega que a individualização dos pressupostos “candidatos a inevitáveis” exija investigações sobre os argumentantes empíricos, porém estas investigações teriam um valor meramente heurístico (1987: 121), pois aquilo que ele se propõe levar a cabo não é uma teoria descritiva, que pode ser mais ou menos adequada aos fatos que quer descrever — e, por isso, “empiricamente falível” —, e sim uma análise dos pressupostos “inevitáveis” da argumentação no sentido lógico de ser impossíveis de ser negados sem contradição.

⁸ No arcabouço teórico de Habermas, a pragmática formal é a principal ciência reconstrutiva. Ela reconstrói de maneira horizontal o sistema de regras que possibilita o acordo entre sujeitos socializados linguisticamente. Essa tarefa não impede, contudo, que um outro tipo de reconstrução vertical possa ser realizada, que considere a evolução de estruturas normativas em processos de aprendizagem. (Nobre & Repa, 2012, 26).

alternativas *contraditórias* — e não simplesmente *contrárias*. Se alguém acreditar que existem *outras* alternativas, deve tentar prová-las como condições necessárias. A prova pretende mostrar, justamente, a impossibilidade de negar os pressupostos “inevitáveis”.

Em resumo: O APT é um tipo de argumento conceitual. Dado que é uma prova dialógica indireta, o argumento precisa começar com um cético que negue a proposição que para o/a filósofo/a transcendental é um pressuposto inevitável. A seguir o/a filósofo/a transcendental lhe mostra que está se contradizendo com uma implicação do seu proferimento: “Se A então B”. O argumento coloca duas alternativas: ou bem o cético aceita o pressuposto em questão, ou bem não argumenta com sentido. Se não há razões lógicas que mostrem a inconsistência desta afirmação do proponente, isto é, se de fato esse pressuposto “candidato a inevitável” não pode ser negado sem contradição, então, o pressuposto inevitável estaria provado. O cético teria que aceitar a afirmação do proponente como uma implicação inevitável daquilo que já aceitou como justificado. Obviamente, o cético sempre poderá negar que B se segue de A, por mais que para o filósofo transcendental esta ligação pareça de uma clareza meridiana. De um modo geral, em qualquer argumento deste tipo efetivamente oferecido, a discussão se emperra neste ponto, e isso pode ser muito desmotivador. Porém, caso o cético continue participando da argumentação, só lhe resta a possibilidade de contra-argumentar: tentar provar que A é possível sem pressupor B.

A importante questão que deve ser esclarecida neste debate é se podemos pretender fundamentar algo a mais do que obrigações argumentativas por meio do APT, i. e. obrigações morais categóricas. De fato, o principal motivo pelo qual Habermas recusa a forma de fundamentação transcendental tem a ver com a pretensão de fundamentar uma ética por esta via. E nesse ponto as suas razões parecem muito mais convincentes.

5 II - A TEORIA MORAL

Então, independentemente do status a priori ou empírico dos pressupostos “inevitáveis” de conteúdo normativo das argumentações racionais, a questão que deve ser respondida é *Por que as regras que regem a cooperação entre filósofos ou*

cientistas poderiam pretender regular o agir também fora das argumentações? E, em primeiro lugar, deve-se esclarecer *Qual a relação que existe entre as regras “de conteúdo moral” que regulam a argumentação e as normas propriamente morais, que regulam as ações fora das argumentações?* Note-se que, a respeito desta última questão, a resposta de Apel e de Habermas é a mesma: Ambos pensam que nas primeiras (nas regras argumentativas) está suposto o *critério* para justificar as segundas (as normas propriamente morais). Este é o cerne da ética do discurso. Contudo, Apel e Habermas seguem caminhos opostos. A prova da conexão necessária entre ações e discurso é realizada por Apel *a partir* do discurso (de cima para baixo) e, por Habermas, *a partir* das ações (de baixo para cima). E o significado dado por cada um deles à prova da conexão entre discursos e ações será radicalmente diferente. Para Apel, a filosofia fundamenta a moral; para Habermas, a filosofia fundamenta uma teoria (falível) das justificações morais.

O caminho de Apel é intrincado, altamente especulativo, e também mais breve. É um caminho “de cima para baixo”. Apel pretende, em um mesmo movimento, provar o princípio da ética do discurso como um pressuposto inevitável das argumentações e como uma norma moral obrigatória, válida para todo falante — como uma norma que exige aos falantes a realização de discursos em cada conflito de relevância prática na práxis vital. Só no discurso — por meio do APT — poderiam ser provadas a necessidade teórica e a necessidade prática de aceitar o que ele chama de “norma ética fundamental”.

Mas é possível fundamentar — no mesmo ato — a necessidade prática de reconhecer pressupostos que se revelam como necessários só teoricamente? Vale lembrar o dilema discurso teórico - discurso prático que mencionamos acima. Se o cético moral do APT é alguém que sustenta que as normas não são passíveis de justificação discursiva, não podemos pretender provar para ele as regras “morais” da argumentação como pressuposições do discurso moral, isto é, como pressuposições de uma forma de discurso em que já se subentende que as normas morais poderiam ser justificadas. Este cético metaético não participa de discursos morais. Ao contrário, participa de um discurso teórico, e pede razões (teóricas) para participar de discursos morais.

O que Habermas coloca em questão é a pretensão de se obter normas éticas — válidas para o agir — diretamente a partir de pressupostos *inevitáveis* das

argumentações. Por meio do APT podemos provar apenas regras inevitáveis das argumentações. E as regras que são inevitáveis dentro dos discursos não podem — imediatamente — pretender ter validade fora do âmbito das relações estritamente discursivas, pois o discurso está, justamente, “libertado da pressão do agir”. O lugar da moral não é — primariamente — o diálogo argumentativo, mas a vida cotidiana. As obrigações morais e as questões a respeito da validade de ações e normas são questões da vida cotidiana; elas aparecem *antes de qualquer forma de reflexão filosófica*. Só se mostrarmos que o discurso está embutido na estrutura do agir teleológico mediado pela linguagem poderemos pretender mostrar, depois, que as normas podem ser justificadas discursivamente. Ao final, as relações de reconhecimento recíproco que têm que ser supostas no discurso são pressupostos pragmáticos que o discurso — enquanto forma refletida de comunicação — “toma de empréstimo” ao agir comunicativo.

Por isso o caminho de Habermas é um caminho “de baixo para cima”. Nele a teoria do agir comunicativo desempenha um papel central. O ponto de partida é uma teoria do agir social e o ponto de chegada, uma teoria da argumentação moral. A primeira tarefa é mostrar que o agir social não é apropriadamente concebido como uma interação estratégica, mas como um agir orientado por pretensões de validade, ou seja, que as pretensões de validade *normativas* estão implícitas nas ações sociais e necessariamente apontam para uma resolução discursiva; depois, o argumento pragmático-transcendental pode “provar” “U” como uma regra da argumentação dos discursos práticos⁹. Mas não pode prová-lo apenas pressupondo regras argumentativas. É necessário que o oponente do argumento já tenha sido socializado, saiba o que significa ter obrigações morais, e possa vincular esse saber às obrigações argumentativas. Apenas se essas condições estão dadas, ao participar de um discurso moral, poderá aceitar a exigência de considerar imparcialmente os interesses

⁹ Habermas, 1980: 444; 1983: 79 e ss., 111, 122, 161-2, 138 n 64. Os passos são os seguintes: (I) A investigação tem como ponto de partida uma análise de tipos de ações sociais (teoria da ação) na qual se mostra que o agir social não pode ser concebido como uma interação estratégica, mas como uma ação orientada para o entendimento, ou comunicativa, em que os atores se orientam por pretensões de validade ligadas aos atos de fala. Este passo depende, por sua vez, de uma análise do uso comunicativo da linguagem (tese do parasitismo). (II) A pragmática universal (ou “teoria do significado pragmático-formal”) desempenha esta última tarefa: explica o significado das pretensões de validade normativas (em analogia com as pretensões de verdade), apelando para seu resgate ou resolução discursiva. (III) Chega-se assim à teoria da argumentação moral — ou lógica do discurso prático. Neste contexto, postula-se o princípio de universalização (“U”), entendido como uma regra da argumentação que permite chegar a um acordo nos discursos práticos. (IV) O passo seguinte é a prova de “U”. É neste ponto — e só neste ponto — que Habermas reconhece usar o APT.

de todos e poderá adotar uma atitude autocrítica com respeito a seus próprios interesses. Mas a força da obrigação moral provém das normas que são introduzidas nos discursos prático-morais pelo fato de ter se tornado problemáticas. O dever moral está, para Habermas, nas normas moralmente vinculantes que operam como mecanismo para coordenar as interações no mundo da vida. São essas normas sociais que podemos examinar criticamente do ponto de vista moral nos *discursos prático-morais*, discursos estes que, na concepção de Habermas posterior a *Facticidade e Validade*, após a revisão da arquitetura da teoria, devem ser estritamente distinguidos de outros tipos de discursos práticos, e muito especialmente dos discursos jurídicos.

6 CONCLUSÃO

Em conclusão, e voltando para a importância de distinguir as duas grandes questões do debate que coloquei no início, o problema central do debate entre Habermas e Apel sobre a ética do discurso não é se o APT é um argumento conceitual ou empírico, o problema central é se, em condições metafísicas, qualquer argumento, seja conceitual, seja empírico, pode fundamentar obrigações morais categóricas. Nesse ponto, entendo que Habermas tem razão: a resposta é negativa.

O debate entre os dois filósofos com respeito à fundamentação da ética do discurso perpassou diferentes etapas. A época do maior acordo começou a se desmanchar justamente na hora de tentar determinar o alcance do APT. Parece-me, contudo, que a motivação mais importante para a bifurcação dos caminhos empreendida por Habermas tem a ver com um problema já não podia ser mantido naquele momento como telão de fundo, e que exigia confirmar ou redefinir a “arquitetura” das teorias, qual seja: dar conta de maneira adequada da relação da moral com o direito.

Parece-me que foi Albrecht Wellmer quem melhor expressou esse problema:

“A ligação do direito com a moral no princípio U consegue-se ao preço de uma assimilação conceitual dos problemas morais aos problemas jurídicos. No princípio U “misturam-se” um princípio moral universalista com um princípio de legitimidade democrática, e o fazem de uma maneira tão confusa que ao final de contas não fica convincente nem como princípio moral nem como princípio de legitimidade.” (Wellmer, 1986, 154).

Em 1992 Habermas publica *Facticidade e Validade*, livro no qual redefine a arquitetura da teoria. O princípio moral de universalização já não aparece no topo da construção teórica, e não pretende já ser também um princípio de legitimidade. O princípio do discurso (D) exprime a ideia de imparcialidade nos juízos práticos, mas de uma maneira neutral, ainda indiferente à distinção entre moral e direito. Ele tem que ser especificado em cada caso para que possa servir de critério de correção, respectivamente, das normas morais ou das normas jurídicas: no primeiro caso, adota a forma do princípio moral de universalização U; no segundo, adota a forma do princípio da democracia. Evita-se assim uma implausível subordinação iusnaturalista do direito à moral, algo que se segue da posição de Apel.

Habermas não apenas quer evitar a subordinação iusnaturalista do direito à moral, mas também recusar a tese positivista da separação completa entre direito e moral. Uma compreensão adequada das condições da vida social no estado moderno exigiria levar a sério a separação entre moral e direito como diferentes domínios de normas de ação, mas ao mesmo tempo dar conta da relação que existe entre ambos os domínios. Não parece tão clara, contudo, ao menos para mim, a tese da “complementariedade” entre direito e moral que passou a defender a partir de então, especialmente a concepção da moral ali pressuposta. Parece que a concepção que a Ética do discurso tem da justificação moral, tão fortemente “normativista” (a ideia de que nas controvérsias morais discutimos primariamente sobre a validade de normas, e não sobre “maneiras de agir na situação à luz de normas”), fica ainda menos plausível nessa nova configuração.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Hans. **Traktat über kritische Vernunft**. Tübingen: Möhr, 1968.

APEL, Karl-Otto. Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentales Sprachpragmatik: versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’. In: KANITSCHIEDER, B. (ed.), **Sprache und Erkenntnis**. Innsbruck, pp. 55-82. (Trad. esp.: “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una Pragmática Trascendental del Lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”. In: *Dianoia*, XXI 21 (1975) 140-173), 1976.

APEL, Karl-Otto. Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: KANELLOPOULOS, P. (ed.),

Festschrift für K. Tsatsos, Athen, pp. 215-75. (Trad. esp., em *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 105-173), 1980.

APEL, Karl-Otto. Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen. *In*: SCHNÄDELBACH, H. (ed.), **Rationalität**. Frankfurt, pp. 5-31. (Trad. esp., em *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 9-26), 1984.

APEL, Karl-Otto. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, em *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp. (Trad. esp. "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última". *In*: **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona, Paidós/I.C.E.- U.A.B., 1991), 1987.

APEL, Karl-Otto. Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. *In*: **Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, J. Habermas zum 60 Geburtstag**, hrsg.v. A. Honnet, Th. McCarthy, Cl. Offe u. A. Wellmer, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.

ARISTÓTELES, **Metafísica**. [s.l.]

CASSIN, Barbara. **Fala se tu és um homem em ensaios sofísticos**. São Paulo: Siciliano, 1990.

FÖRSTER, Eckart. How are Transcendental Arguments Possible?. *In*: SCHAPER E; VOSENKUHL, W. (ed.), **Reading Kant**. NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989. pp. 3-20.

HABERMAS, Jürgen. **Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln**, Frankfurt: Suhrkamp. (Trad. port., *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989), 1983.

HABERMAS, Jürgen. Was heißt Universalpragmatik. *In*: **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HABERMAS, Jürgen. Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik: Karl-Otto Apels ursprüngliche Einsicht. **Topologik International Journal of Philosophy; Educational and Social Sciences**, v. 26, II, dec 2019-jan 2020, 66-88.

HACKER, P. **Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism?** *American Philosophical Quarterly*, 1972.

HARRISON, Ross. Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History. *In*: Schaper, E.; Vossenkuhl, W. (ed). **Reading Kant**. NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989. pp. 43-54.

KÖRNER, Stephan. The impossibility of Transcendental Deductions. *In: The Monist*. 1967, 51, pp. 317-331.

NOBRE, M.; REPA, L. (org.) **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012.

PHILLIPS GRIFFITHS, A. Ultimate moral principles: their justification. *In: The Encyclopedia of Philosophy*. London: McMillan Publishing Co., v. 8, pp.177-182.

PHILLIPS GRIFFITHS, A. Transcendental Arguments. *In: Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. 43, pp. 165-180.

RORTY, Richard. “**Verificationism and transcendental arguments**”. *Nous*, 1971. pp. 3-14.

RORTY, Richard. Transcendental arguments, self-reference and pragmatism. *In: Bieri, P.; HORTSMANN, R.; Krüger, L. (ed.), Transcendental arguments and Science: essays in epistemology*. Dordrecht (Holland): Reidel Publishing Company, 1979. pp. 77-103.

SCHAPER, E. **Arguing transcendently**. *Kant-Studien*, 1972. pp. 101-16.

STRAWSON, P. F. **The bounds of sense**. London: Methuen & Co., 1978.

STROUD, Barry. Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, LXV, 1968. pp. 241-256.

VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

WALKER, Ralph C. S. Transcendental arguments and scepticism. *In: Schaper, E.; Vossenkuhl, W. (ed), Reading Kant*. NY/Oxford: Basil Blackwell, 1989. pp. 55-76.

WATT, A. J. Transcendental Arguments and Moral Principles”. *In: Philosophical quarterly*, 1975, pp. 40-57.

WELLMER, Albrecht. **Ethik und dialog**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Resumo: Pensamos de maneira caótica, hipertextual e temos dificuldade em manter nossa concentração – de maneira variada de pessoa para pessoa. As conversas internas, as reflexões não podem prescindir da relação com o mundo e com as pessoas. Nossas ideias se constroem, se organizam, quando lemos, escrevemos, debatemos, ouvimos etc. Estamos sempre em diálogo com outras ideias e, ao mesmo tempo, nossas ideias são fruto da interação entre outras ideias. Quando leio um livro, discuto com o autor, mesmo que este não me responda, ou melhor, além dos limites do texto, além do que está posto no texto, eu deduzo as respostas dele e esse exercício colabora com a ordenação do meu pensamento, do meu conhecimento. A mesma situação se dá quando assisto a uma palestra, converso com colegas, ministro uma aula, vejo um fato, tomo conhecimento de um acontecimento etc. É essa relação com o mundo que permite a construção do meu conhecimento – que se dá de maneira individual, mas sempre, necessariamente, na relação.

Palavras-chave: Desinformação. Exclusão. Conhecimento.

1 INTRODUÇÃO

Pensamos de maneira caótica, hipertextual e temos dificuldade em manter nossa concentração – de maneira variada de pessoa para pessoa. As conversas internas, as reflexões não podem prescindir da relação com o mundo e com as pessoas. Nossas ideias se constroem, se organizam, quando lemos, escrevemos, debatemos, ouvimos etc. Estamos sempre em diálogo com outras ideias e, ao mesmo tempo, nossas ideias são fruto da interação entre outras ideias. Quando leio um livro, discuto com o autor, mesmo que este não me responda, ou melhor, além dos limites do texto, além do que está posto no texto, eu deduzo as respostas dele e esse exercício colabora com a ordenação do meu pensamento, do meu conhecimento. A mesma situação se dá quando assisto a uma palestra, converso com colegas, ministro uma aula, vejo um fato, tomo conhecimento de um acontecimento etc. É essa relação com o mundo que permite a construção do meu conhecimento – que se dá de maneira individual, mas sempre, necessariamente, na relação.

¹ Doutor e Mestre em Ciências da Comunicação, pela ECA/USP. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da UNESP/Marília. Professor Associado do Departamento de Ciência da Informação do CECA/Universidade Estadual de Londrina. Professor colaborador no Mestrado Profissional em Biblioteconomia da UFCA. É mantenedor do site “Infhome” (www.ofaj.com.br). E-mail: ofaj@ofaj.com.br.

Podemos pensar o ato da formação de conhecimento – embora ele, de fato, aconteça em um processo, não se valendo de um único e isolado momento – e, a partir dele, tentar identificar atitudes e habilidades que facilitem essa construção. Seria uma tarefa não exatamente fácil, mas menos complexa se pensarmos, como dito acima, não em um momento, mas em um processo. E esse processo tem pontas, ou seja, parte é desenvolvido pela contínua relação do ser informacional com o mundo – gerando um momentâneo conhecimento – e parte tem origem com o contato desse mesmo ser informacional com o, para ele, desconhecido.

Essas discussões se dão no âmbito das Competências em Informação e do Comportamento Informacional, mas muitos dos textos que trabalham o assunto, deixam de lado e não incluem nos estudos, tanto a informação em si como o seu conteúdo. É importante pensar em atitudes e habilidades na lida com a informação, mas é necessário, também, incluir nesses questionamentos a informação, o que está sendo veiculado e disseminado.

Nas reflexões e textos sobre desinformação, fake news, contrainformação, pós-verdade e outros termos correlatos, aparece uma evidente tentativa de combatê-los, embora talvez esse não seja um bom termo, através do ensino de práticas para descobrir quando uma informação é falsa se utilizando de ferramentas presentes na web e que têm esse objetivo. Tais textos e reflexões não concretizam as ideias defendidas em práticas ou formas de viabilizar o seu uso. Para os usuários de informação – e esse é um termo bem genérico – se prevenirem das informações enganosas, devem recorrer a determinados sites ou plataformas virtuais. Essa estratégia precisa ser utilizada todas as vezes em que o sujeito entender ou acreditar que há algo errado entre a informação veiculada e a realidade; deve ser utilizada todas as vezes que a pessoa sentir estar sendo ludibriada.

No entanto, é preciso pensar em outros aspectos do problema, como, por exemplo, a origem da informação enganosa e, principalmente, os que veiculam essa informação.

É importante ter um espaço para disseminar as reflexões que, mais recentemente, estamos desenvolvendo e ainda estão em construção. Poucos são os espaços que temos para isso e parte deles não possuem uma linguagem apropriada para um texto mais longo. A linguagem da internet, por exemplo, está voltada para a leitura rápida. A mesma coisa se dá com os aplicativos, com as ferramentas presentes

e comumente utilizadas nos celulares. O que é veiculado através deles exige a síntese, nada pode ser longo ou aprofundar um debate. Pouco espaço para apresentar, explicar, discutir um ponto de vista não é suportado nos aplicativos, pois as pessoas têm pressa e se cansam em ler algo extenso. As informações veiculam slogans, frases que sintetizam um pensamento e são facilmente reproduzidas e disseminadas.

As informações enganosas trabalham com esses slogans esperando que sejam eles apropriados e divulgados entre os contatos das pessoas que surgem no caminho dessas informações. Além disso, o slogan é elaborado, se utilizando de uma linguagem manipuladora, de uma linguagem mais palatável e que dissimule as pretensões dos que o construíram. Ele se vale de concepções que não são específicas nem atuais, pois vêm sendo utilizadas há muito pela propaganda e publicidade, por exemplo (BRETON, 1999).

Quando questionada, por outros ou por si mesma, a pessoa responde com o slogan. Não é preciso refletir, não é preciso fazer confrontos, não é preciso se aprofundar: a ideia básica está previamente determinada e satisfaz ao que dela faz uso.

Não sou, empregando aqui a primeira pessoa para realçar o que vou dizer, um pesquisador específico de desinformação ou de exclusão. No entanto, como trabalho com Informação e Sociedade, esse tema é amplo e permite – e até exige – a relação com vários segmentos dos interesses, estudos e pesquisas da área da Ciência da Informação, da Arquivologia, da Biblioteconomia e da Museologia.

Assim, a proposta deste texto é vincular esses dois temas, partindo da ideia de que há uma relação muito grande entre eles. Em qualquer discussão sobre desinformação deve-se abordar, em algum momento, a concepção de inclusão e de exclusão, dentro das bases que serão expostas mais à frente neste texto.

2 INFORMAÇÃO

O conceito de informação aqui advogado é:

Uma construção, elaborada em um processo, constituída de ações, elementos, interferências, situações, interesses, embates e memórias, gerada pela explicitação de segmentos de conhecimentos e que, em um continuum, durante seu ciclo de vida, recebe significados e tende a criar

conflitos nos conhecimentos e certezas supostamente constituídos.
(ALMEIDA JUNIOR, 2019)

Esse conceito atende às exigências de uma concepção social da informação e das bases da mediação da informação.

No conceito, alguns tópicos devem ser destacados, como a ideia de que não é ela, informação, algo concreto, tangível, coisa, matéria, mas que é construída em seu ciclo de vida. Até mesmo o final desse ciclo pode ser questionado, uma vez que, talvez, a informação não se transforme simplesmente em conhecimento, mas se mantenha viva, tencionado as relações do indivíduo com o externo a ele.

Da mesma forma, a informação quando produzida e exteriorizada, traz com ela significados, não sendo vazia ou isenta. A informação carrega em seu bojo interpretações do mundo construídas pelo produtor e receberá significados durante todo o processo em que estiver “viva”. Sendo assim, a ideia de “dados” deve ser questionada, posta em dúvida.

A informação não nasce neutra, sem significado. É importante que isto seja enfatizado. Ao contrário, ela já carrega interesses, ideologias, certezas e propostas que querem ser partilhadas e aceitas.

Esta concepção pode ser denominada como dialógica, focando o indivíduo apropriador, mas diluindo a importância dos personagens presentes no processo informacional. Todos são importantes e fazem parte da construção da informação.

Depois de exteriorizada, a informação se espalha, se desdobra e vai atingindo sujeitos informacionais de maneira diferente. Será ela apropriada por inúmeros indivíduos e, em cada um, de forma diferente, com várias interferências no caminho. Assim, a informação terá acumulado significados e as apropriações serão diferenciadas, apesar de manter as bases com as quais foi produzida.

O termo “produção” não é o mais adequado para ser empregado em relação ao surgimento da informação, pois leva à ideia de consumo, contrariando nossa defesa pela existência da interferência e da “produção”, agora sim, presente durante a apropriação dela por parte do indivíduo.

Durante o ciclo de vida da informação, há momentos de materialidade, que podem não ser físicas, observáveis.

Outro ponto a destacar, e enfatizar, é o conflito gerado pela informação no conhecimento da pessoa. O conflito ocorre na medida em que a informação abala as supostas certezas das quais se vale o indivíduo para interagir com o mundo.

A partir desse conceito, fica mais clara a defesa de que a informação gera dúvidas. Ela é a responsável pela criação de dúvidas, necessidades, interesses, desejos e demandas de informação. Não dirime dúvidas e não cobre lacunas cognitivas, ou seja, não resolve problemas, mas, ao contrário, os cria. Do mesmo modo, a informação não atende nem supre necessidades. Demandas de informação fazem surgir novas demandas. O contato com o desconhecido, na medida em que mais conhecemos, é muito maior, acarretando dúvidas e interesses antes não imaginados.

Com esse perfil, trabalhar com a informação, no âmbito dos equipamentos informacionais, torna-se inviável, pois a informação inexistente como matéria, como coisa. Assim, Almeida Junior (2015) defende que o fazer dos que atuam nesses equipamentos, em verdade, está relacionado a uma quase informação, uma talvez informação, uma quem sabe informação, uma possível informação, denominado por ele pelo termo protoinformação.

3 DESINFORMAÇÃO, FAKE NEWS, PÓS VERDADE...

As preocupações com a desinformação e contrainformação não são atuais. O autor deste texto fez algumas palestras sobre esses temas em meados da década de 2000.

Durante as últimas guerras, esses foram temas recorrentes, assim como no período da guerra fria. Ainda hoje, embora não de maneira ostensiva, há ofensivas e contraofensivas de informações, construídas a partir da defesa de determinadas ideias.

A colonização, seja política, econômica, educacional, cultural etc., vale-se da veiculação de informações que atendam aos interesses do colonizador. Ele consegue impor suas verdades, determinar fatos históricos que apoiam seus pontos de vista. A história é sempre contada pelo vencedor. Aos vencidos, cabe a resistência, a veiculação de informações pelos subterrâneos da sociedade, pelas brechas que foram esquecidas pelos dominadores ou abertas pelos dominados.

Na edição de 2018 do Colóquio Habermas e Colóquio de Filosofia da Informação, uma palestrante advogou o uso do termo “informação enganosa” no lugar de fake news. De fato, no Brasil, fake news tem seu significado perdido ou amenizado quando empregado fora do âmbito acadêmico. Se a intenção da academia é também chegar à sociedade e permitir que toda ela se aproprie de suas ideias e reflexões, é mais apropriado o emprego do termo informação enganosa, pois ele permite, de maneira mais adequada, o entendimento do significado que se pretende veicular.

O termo fake news é recente. A jornalista Patrícia Campos Mello, em seu livro (um livro reportagem, auto biográfico) *A máquina do ódio*, afirma que: “Se antagonizar a imprensa é um traço comum a muitos governantes, Donald Trump fez da guerra à mídia parte essencial de seu estilo de governar, tendo sido o pioneiro no uso da expressão “fake news” – que, no léxico trumpista, descreve qualquer notícia desfavorável.” (2020, p.176-177)

A ideia presente na fake news existe há muito. Sempre houve informações veiculadas com interesses que levavam e levam a deturpar ou moldar a informação para que ela atinja o que é pretendido. Tais informações tinham um caráter explícito ou implícito. Mas, há fake news veiculada e propagada de maneira ingênua, sem intenção de mentir ou falsear uma situação.

A desinformação, ao contrário, sempre tem o interesse de construir uma realidade, uma situação, via informação, de maneira a moldá-la para atingir determinados interesses.

Três livros podem ser citados como exemplos de como a desinformação e as informações enganosas foram tratadas por dois grandes autores.

O primeiro deles é um livro que compila textos de George Orwell, todos com o olhar desse autor sobre a “verdade”. Vários dos capítulos são interessantes, mas um deles se sobressai para as discussões de fake news: “Guerra é paz”, em que faz apontamentos sobre o livro “1984” (ORWELL, p. 174-179).

Os dois outros livros são de Umberto Eco: “O cemitério de Praga” e “Número Zero”. Muito difícil deixá-los de lado quando falamos de informação enganosa e pós verdade. As tramas desses livros, criadas por um especialista na história da Idade Média, em comunicação, em semiótica e outros temas, versam sobre jornais que criam suas próprias notícias ou especialistas que forjam verdades e que dão rumos diferentes para a história.

Discute-se muito, hoje, a desinformação, a pós-verdade, a fake news. Mas, as discussões e debates não ultrapassam o âmbito da academia e não chegam até a sociedade como um todo. As universidades vivem cercadas por muros – sim, mais de um – que as impedem, muitas vezes, de enxergar além deles, de entender o que ocorre nos espaços externos a seus campi. A sociedade, para muitas dessas universidades, não passa de um campo para pesquisa. É tal campo analisado, mas nada lhe é devolvido.

Os resultados das pesquisas, o produto das análises e reflexões desenvolvidas nos espaços das universidades exigem posturas da sociedade que não representam, necessariamente, seus interesses ou que postulam ações que não são possíveis de serem executadas.

Em relação às fake news, por exemplo, exige-se da população que ela venha a se valer de sites especializados ou que procure locais e pessoas que possam confirmar a veracidade de uma determinada informação. No entanto, a maioria da sociedade não tem conhecimento e, pior, recursos para verificar se uma informação é falsa ou não. E, provavelmente, a falta do emprego do uso das formas apontadas para saber se uma informação é enganosa, gera, por parte da academia, a conclusão de que a própria sociedade é culpada por propagar fake news.

As formas utilizadas pela população para determinar a veracidade de uma informação não acompanha o proposto pela academia. O entendimento de que falsas informações circulam nem sempre está presente no conhecimento dos cidadãos. A relação deles com o que é veiculado está calcada em outros parâmetros.

Desde pequenos, delegamos a algumas pessoas ou entidades o direito de nos dizer o que é verdade ou como nos relacionamos com o mundo.

Nossos pais, parentes, professores – quando dos momentos escolares – colegas – principalmente na adolescência – companheiros e companheiras, um conhecido que tem um tipo de vida que almejamos etc., representam os detentores da verdade.

As instituições, entidades e organizações, também. A escola, meios de comunicação – como o rádio, jornal, televisão -, espaços na internet e nas redes – blogueiros, youtubers etc. -, entidades nacionais e internacionais etc., também são investidos de portadores da verdade e tudo o que é oriundo deles é aceito como verdadeiro.

O livro também está presente nesse universo de possíveis veículos da verdade. O que está escrito, o que está registrado, é verdadeiro. A Bíblia, chamada de livro dos livros, contém, para os que creem, a palavra de Deus e, assim, a verdade.

No WhatsApp as pessoas têm contato com parentes, colegas, amigos, exatamente aqueles em que elas confiam e a quem delegam o poder de falar por elas. Se uma informação é proveniente deles, de certo é verdadeira e pode – e deve – ser difundida, propagada.

Paulo Freire, em inúmeros textos – apontado aqui apenas um deles (2005) – afirma que é preciso dar a palavra às classes populares, sob pena dessas classes reproduzirem as falas dos dominantes, de reproduzirem as ideias e conceitos dos dominantes. O dominado, ainda no pensar de Paulo Freire, hospeda o dominador e exterioriza os interesses deste.

Na consulta ao WhatsApp a pessoa encontra uma informação sendo divulgada por um amigo, parente ou alguém a quem ela tem uma relação próxima, alguém a quem ela deposita confiança. Não motivos para que ela questione o conteúdo da informação, pois ela está sendo enviada por uma pessoa de confiança. Mesmo que a informação cause estranheza e tenha indícios de não ser verdadeira ela é aceita pela sua procedência. Mais do que ser aceita, provavelmente, ela será repassada para outras pessoas que, a exemplo dela também aceitarão a informação como verdade e a repassarão.

As informações veiculadas por redes de televisão ou de rádio, se forem estas consideradas como confiáveis, também serão aceitas, independente de seu conteúdo.

A linguagem dessas informações, como já dito, é intimista, simples, se vale de um sentimentalismo – como vários dos vídeos divulgados pelas redes – que pode não estar vinculado ao conteúdo da informação, ao conteúdo da mensagem, e, principalmente, espera que a proximidade entre o que dissemina e o que recebe a informação possa impregná-la de veracidade. A verdade, assim, não está atrelada ao conteúdo da informação, mas ao seu invólucro, à sua vestimenta.

É preciso que se alerte, no entanto, que as pessoas não são meras depositárias e propagadoras de interesses, compreensão e visão de mundo dos dominadores, sem criticidade ou não exercendo um mínimo de análise sobre as mensagens a que estão expostas. Apesar de todos os subterfúgios, das roupagens e embalagens utilizadas para que as informações sejam aceitas; embora a tentativa de cooptar a população

para determinadas formas de pensar o mundo seja o objetivo dessas informações; mesmo considerando a tentativa de, usando uma expressão popular, “fazer a cabeça” das pessoas, nem todos recebem cegamente e se apropriam dos conteúdos das mensagens.

Na academia, muitos veiculam a ideia de que todos aceitam passivamente as informações veiculadas, apesar de conteúdos claramente enganosos. Dentro do todo da população, uma pequena parte faz parte desse grupo. A maioria pondera sobre a informação recebida e faz críticas sobre ela.

Os que passaram muitos anos pela educação formal, que cursaram graduação e pós-graduação, que se consideram isentos da possibilidade de serem enganados, mesmo atentos e não o desejando, também são enganados. Mensagens sub-reptícias; o emprego do atendimento aos desejos ou entendimentos comuns; ideias políticas coincidentes, enfim, uma gama de artimanhas é utilizada para que as pessoas concordem com o que está sendo veiculado.

Não temos total poder sobre as informações. Não estamos alerta a todo momento. Não somos críticos a tudo que recebemos. É bem provável que somos críticos a muito pouco do que é proveniente dos meios de comunicação, das pessoas, da natureza. Muitas das informações são apropriadas inconscientemente e influenciam o pensamento das pessoas. O ser informacional é constituído de informações apropriadas consciente e inconscientemente.

A afirmação acima não determina para todos uma única forma de pensar, mas implica em uma interferência da informação no conhecimento da pessoa, de forma desejada ou não.

Os pesquisadores e estudiosos também veiculam fake news, também disseminam informações enganosas.

4 INCLUSÃO E EXCLUSÃO

O termo exclusão é muito genérico. Refere-se a qualquer tipo de exclusão, podendo ser ela ampla ou específica. O termo também aponta para o entendimento de que podemos ser excluídos de algo e incluídos em outros. Exclusão direciona a compreensão das pessoas para coisas isoladas, mesmo que amplas, ou seja, as exclusões parecem ser independentes do contexto vivido por um indivíduo.

Os termos inclusão e exclusão surgem, na visão aqui defendida, para se opor a outros termos como marginalização, por exemplo. As palavras podem amenizar os conceitos. Este é um desses casos.

Uma pessoa pode ser excluída da educação, mas as discussões sobre essa exclusão não buscam integrá-la com outras exclusões, como a exclusão econômica, cultural, social etc. Não há uma exclusão isolada, mas essa é a ideia que está presente nos discursos que defendem o conceito de inclusão e de exclusão. Todo excluído educacional também é excluído economicamente, na maioria dos casos. E será um excluído cultural, um excluído informacional.

A desinformação é uma forma de exclusão ou leva a uma exclusão. O acesso à informação não é democrático como se propaga. Para ter acesso a ela é preciso ter um mínimo de condições financeiras para custear a entrada na internet; é preciso ter um celular que comporte essa entrada; é preciso uma certa habilidade com a leitura. São muitas as exigências para que alguém tenha acesso à informação e possa analisá-la e criticá-la.

O excluído da informação não o é apenas dela.

Com a informação, queremos chegar no conflito, mas a proposta da desinformação é a de criar slogans que devem ser apenas disseminados, compartilhados e não questionados. Desinformação e fake news não se relacionam com a crítica, pois, uma vez colocadas em xeque, as características principais da desinformação e das fake news desaparecem. Claro que tanto a desinformação como a fake news podem continuar existindo após uma crítica, mas a tendência é elas se transformarem.

A ideia de desinformação se dá não apenas no âmbito restrito do WhatsApp, por exemplo, ou apenas nos interesses políticos. Ela acontece em várias mídias e replica interesses dos mais variados.

Dentro da visão exposta, a desinformação é base e consequência da exclusão informacional e esta, a exclusão informacional, é também base e consequência para a existência da desinformação.

Seguindo o que foi dito anteriormente, não se pode analisar a exclusão informacional partindo apenas da ideia de falta de acesso à informação ou dificuldades para entendê-las. Qualquer tipo de exclusão não é isolado. A exclusão informacional está relacionada com a exclusão educacional, com a exclusão cultural, com a

exclusão econômica, com a exclusão política. Quando são realizadas análises específicas das exclusões, há uma grande probabilidade de os resultados serem falhos ou amenizarem e suavizarem os problemas que originaram as análises. Estudos e pesquisas sobre exclusão informacional, sempre que desenvolvidos apenas tendo ela como objeto, correm o risco de apoiar e reproduzir concepções que visam departamentalizar os olhares e especificar os problemas gerados pelas exclusões.

As pesquisas sobre desinformação devem considerar a exclusão informacional e as pesquisas sobre exclusão informacional devem considerar a desinformação. Ao mesmo tempo, ambas devem considerar todo o entorno, devem considerar o contexto, e estudá-las e analisá-las a partir de uma visão holística.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA JÚNIOR, Oswaldo Francisco de. Mediação da informação: um conceito atualizado. *In*: BORTOLIN, Sueli; SANTOS NETO, João Arlindo; SILVA, Rovilson José da (org.). **Mediação oral da informação e da leitura**. Londrina: ABECIN, 2015. 278p. p. 09-32.

ALMEIDA JUNIOR, Oswaldo Francisco de. **O que é informação?** Abril de 2019. Infohome [Internet]. Marília: OFAJ, 2019. Disponível em: http://www.ofaj.com.br/colunas_conteudo.php?cod=1177. Acesso em: 01 jun. 2019.

BRETON, Phillippe. **A manipulação da palavra**. São Paulo: Loyola, 1999.

ECO, Umberto. **O cemitério de Praga**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

ECO, Umberto. **Número zero**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

MELLO, Patrícia Campos. **A máquina do ódio**: notas de uma repórter sobre fake news e violência digital. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ORWELL, George. **Sobre a verdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ENTREVISTAS COM PESQUISADORES DE GRUPOS DEDICADOS A ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS NO BRASIL

Ana Carolina de Gouvêa Dantas Motta¹

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como objetivo fazer uma aproximação sobre as temáticas desenvolvidas no campo crítico nos estudos organizacionais, por determinados grupos de pesquisadores, bem como analisar tendências dessas abordagens contemporâneas. Por meio da aplicação da metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) na análise de entrevistas, procurou-se conhecer as propostas críticas da atualidade e refletir sobre seus principais pressupostos. A pesquisa evidenciou que o conhecimento produzido por esses grupos tem em um caráter libertador e que influencia na transformação de práticas organizacionais, por meio da conscientização dos atores envolvidos sobre as relações de poder nas organizações, contribuindo, mesmo que, de maneira ainda muito restrita, para a emancipação do sujeito na sociedade.

2 METODOLOGIA

Em 2012, foram realizadas oito entrevistas com seis dos sete grupos escolhidos. Para tanto foi utilizado um roteiro com 11 perguntas sobre variados assuntos, abrangendo desde aspectos conceituais e teóricos das abordagens críticas utilizadas por esses pesquisadores, perpassando aspectos sobre ética e obstáculos encontrados para desenvolver suas investigações e para expor suas argumentações perante a academia; como também o impacto gerado por suas reflexões e atuações no corpo discente e na sociedade. Por fim, os entrevistados expõem suas sugestões e perspectivas sobre esse campo de estudo.

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

¹ Doutora em Engenharia de Produção - COPPE/UFRJ. Professora Adjunta do PPGA/PROPEG/ UNIGRANRIO
Contato: E-mail: anacarolinadegouvea@gmail.com.

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

Entrevistado: José Henrique de Faria

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

- **Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS**

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

- **Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS**

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

- **Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora**

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquilha

- **Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento**

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

- **Grupo 7- Estudos Organizacionais**

Não foi possível realizar entrevista com membros desse grupo.

Não foi possível realizar entrevistas com pesquisadores do último grupo pela ausência de respostas aos contatos realizados por e-mail.

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

O roteiro de entrevista utilizado nas entrevistas foi o seguinte:

Perguntas específicas sobre o grupo em si:

- 1) Qual é o **conceito de crítica** adotado pelo grupo?
- 2) Quais são as **questões centrais** trabalhadas pelo grupo?
- 3) Quais são os **principais autores e teorias** que norteiam seus estudos?
- 4) Quais são as **principais realizações** do grupo e quais suas **aspirações ainda a realizar**?
- 5) Como o grupo é **reconhecido** na área de administração? Como este grupo **influencia** a comunidade acadêmica da área de administração?

- 6) Quais são as **expectativas** que o grupo tem em relação ao desenvolvimento dos estudos organizacionais críticos no contexto da sociedade? (Tanto em relação ao trabalho do grupo, como o da área de um modo geral).
- 7) Como se **relacionam as questões teóricas** dessa abordagem **com a práxis** no sentido da aplicação da teoria em pesquisas ou trabalhos diversos de consultorias contratadas por instituições governamentais ou empresas?
- 8) Nos estudos organizacionais críticos, quais são **os problemas de relação entre teoria e prática**, em particular, **no caso de aplicações em pesquisa ou consultoria contratada** por instituições governamentais ou empresas?

Perguntas específicas sobre a área:

- 9) O que **significa ser crítico** na área de administração?
- 10) Qual é o **impacto dessas publicações** em estudos organizacionais críticos na área de administração?
- 11) Quais são os **principais limites e controvérsias** dos estudos organizacionais críticos?

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

De acordo com esses autores, o modo tradicional que tem sido utilizado para se conhecer o que uma determinada coletividade pensa, sente ou crê sobre um tema tem sido a pesquisa quantitativa, por meio da aplicação de uma série de questões fechadas com alternativas de respostas. Os pesquisadores que optam por esse tipo de pesquisa objetivam verificar, dessa maneira, a quantidade ou a dimensão que um determinado atributo se encontra na população pesquisada (LEFÈVRE, 2005, p.9).

No entanto, Lefèvre (2005) considera este método quantitativo inadequado quando se trata de examinar o pensamento coletivo, porque não abrange esse pensamento como objeto de investigação. Para o autor, a pesquisa que tem como propósito investigar pensamentos coletivos, deveria rever a aplicação de métodos clássicos de investigação:

(...) no quadro da pesquisa tradicional, de base puramente quantitativa, o objeto: pensamento fica severamente deformado na medida em que, para se enquadrar nos moldes quantitativos, precisa ser previamente reduzido à escolha (forçada) de uma alternativa de resposta dentro de um rol de alternativas arbitrariamente prefixadas, para que as mesmas escolhas por indivíduos diferentes possam ser somadas (LEFÈVRE, 2005, p.9).

Lefèvre (2005) afirma que para se conhecer o pensamento de uma comunidade sobre um determinado assunto, é necessário que a pesquisa inicial seja qualitativa, para se ter acesso aos pensamentos e expressões da subjetividade humana que passam pela consciência humana. O autor enfatiza que, apenas por meio de pesquisas qualitativas, de base indutiva, torna-se possível reaver e resgatar os pensamentos produzidos na consciência. Sobre a necessidade do caráter qualitativo na aplicação da pesquisa com este fim, Lefèvre argumenta que: “essas pesquisas devem ser, necessariamente, qualitativas porque tais pesquisas têm justamente como objetivo a geração ou reconstrução de qualidades, como é o caso do pensamento coletivo” (LEFÈVRE, 2005, p.9).

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

Poderiam ser citados aqui três obstáculos epistemológicos, popularizados, mas que não consideram a discursividade, que é justamente o fator constitutivo do pensamento coletivo, como fato empírico (LEFÈVRE, 2005, p.10).

Começando pelo estudo da “requantificação dos discursos/ depoimentos pela análise de conteúdo dos discursos”, no qual se conta o número de vezes que aparecem certas palavras na fala dos entrevistados. O problema identificado para esta aplicação é que o entendimento dos significados fica comprometido, uma vez que o método desconsidera a discursividade e enfoca nos elementos do discurso de modo parcial (LEFÈVRE, 2005, p.10-11).

A outra seria a “requantificação dos discursos/ depoimentos pelo mecanismo da categorização”. Neste, com base nas respostas, se identifica um termo que traga em si o significado do discurso presente na resposta. O objetivo é reunir significados semelhantes em um termo geral, a categoria. O conjunto dos discursos são reunidos em quantas categorias forem necessárias ser criadas, a fim de se requantificar a

qualidade do discurso e apresentá-lo de modo quantitativo. O risco dessa opção seria o de se eleger a categoria correspondente a cada discurso de forma precipitada, sem levar em conta suas especificidades, empobrecendo a totalidade do sentido presente nesses discursos (LEFÈVRE, 2005, p.10-11).

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

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

Para conhecer o pensamento de uma coletividade, o DSC propõe uma forma de organização e tabulação de dados qualitativos, obtidos, por exemplo, a partir de depoimentos, cuja análise é feita com base nas ideias centrais ou ancoragens e suas correspondentes expressões-chave, a fim de se compor um ou mais discursos-síntese na primeira pessoa do singular. O sujeito coletivo é a reunião das sínteses de cada um dos discursos individuais, expressando ideias coletivas (LEFÈVRE, 2005, p.15-16). Detalhando o procedimento, tem-se que a partir de discursos em estado bruto, inicia-se o trabalho analítico de composição, que consiste na seleção das principais ancoragens e/ ou ideias centrais identificados em cada um dos discursos individuais. Uma vez reunidos, esses relatos incidirão na reconstituição discursiva de uma determinada representação social (LEFÈVRE, 2005, p.20).

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

3 ENTREVISTAS

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

1 - Qual é o conceito de crítica adotado pelo grupo?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
<p>Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i></p>	<p>O referencial da teoria crítica tal como elaborado por Horkheimer no texto clássico, Teoria Crítica e Teoria Tradicional, foi uma inspiração para FARIA iniciar seu trabalho, mas escolheu por adotar primordialmente o referencial marxista. O Entrevistado ressalta a importância de se conservar suas interpretações próprias dessas teorias.</p>	<p>"Tenho muita coisa da Escola de Frankfurt, mas rigorosamente a crítica nossa é marxista, [...], então, a gente diverge de muitas críticas ao marxismo feitas pela teoria crítica, embora a gente tenha uma vinculação com a teoria crítica, a gente não concorda em totalidade com a teoria crítica [...]".</p>
<p><i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i></p>	<p>Meneghetti afirma ser marxista, não de ideias muitas vezes, mas de compreensão da realidade, por seguir o materialismo histórico. O entrevistado declara não ter uma posição contrária às outras correntes, apesar de ter se tornado senso comum dizer que os pesquisadores da teoria crítica são refratários a outras concepções teóricas. O grupo do qual faz parte prioriza a crítica, sem, no entanto, tornar-se dogmático. Enfatiza que a teoria crítica visa a felicidade do sujeito, por meio da melhora social. O grupo realiza uma crítica, mas sem ser dogmática, sem adotar uma atitude totalitária ou reacionária.</p>	<p>"Eu também acho que na teoria crítica a gente tem de fazer as pessoas mais felizes, porque esse é o sentido da vida, a teoria crítica não precisa ser necessariamente uma coisa pesada para as pessoas, um muro de lamentações, mas um olhar sobre a realidade, que possibilite o sujeito ir além daquilo que vive, então, é encontrar um caminho diferente para ele poder viver melhor".</p>
<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i></p>	<p>Paula pondera que há vários entendimentos acerca de crítica e que não é possível definir o conceito de crítica mais verdadeiro de todos. A entrevistada reconhece a influência de Kant, para quem a crítica consiste na saída da minoridade, a busca pela autonomia do sujeito, que foi a referência para Horkheimer relacionar a crítica à busca da emancipação, por meio da práxis. Há de se considerar também que conceito de crítica adotado por outras vertentes das ciências sociais, como o funcionalismo, que mesmo com cunho determinista, se posicionou criticamente em seu contexto.</p>	<p>"Adorno não opõe positivismo à crítica, ele opõe positivismo à dialética. Então, crítica, dialética, emancipação são coisas que vão estar muito vinculadas dentro da perspectiva da escola de Frankfurt".</p>
<p>Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i></p>	<p>A tentativa em se agrupar diferentes conceitos de crítica, pode resultar num reducionismo ao se tentar reunir tantas acepções diversas.</p> <p>Tenório afirma que sua crítica é dirigida às contradições observadas no interior das organizações e delas com a sociedade, que refletem essencialmente a racionalidade instrumental. O grupo dedica-se essencialmente à análise das contradições.</p>	<p>"[...] aquele quadrante do Morgan falando sobre os paradigmas, ele cria estrangulamentos, na minha opinião, que são muito difíceis de serem superados e que tem proporcionado controvérsias que nem sempre são muito instrutivas [...]".</p> <p>"Essa é a preocupação nossa, identificar as contradições apresentadas pela estrutura organizacional, pelo processo de tomada de decisão, pela relação que o capital tem com o trabalho, pela relação que a instituição ou a empresa tem com a sociedade e com o</p>

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Essencialmente, esse grupo, do qual faz parte a entrevistada, se define como anticapitalista. Bem distante da noção hegemônica que surge a partir de Taylor e Fayol, se interessam pelos "dispositivos organizacionais" empregados no âmbito das lutas sociais, que visam realizar a ação libertadora, por meio de processos e práticas territorializadas e orientadas pela razão estratégica crítica, cujo pensamento crítico é influenciado pelo historiador colombiano, Renan Veja Cantor.

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Goulart trabalha com uma ideia de crítica, no sentido, da crítica na ação, a crítica para transformação, para a mudança social, para mudança radical.

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

A abordagem de Junquillo não é da teoria crítica, da Escola de Frankfurt, está mais alinhada ao pensamento do sociólogo francês, Michel de Certeau, que trabalha com as práticas, a fim de dar voz aos atores sociais, observar como no dia-a-dia, por meio de suas ações ordinárias, até mesmo por um gesto inconsciente, sem ter planejado uma ação determinada, como esses atores sociais estão resistindo ao sistema. As abordagens teóricas dos pesquisadores do grupo são diversas, mas sempre no sentido de se realizar crítica ao sistema dominante.

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

Serva explicou que, em termos gerais, para esse grupo de pesquisa, a crítica é um meio de expressar o contraponto aos processos macro ou microsociais que permitem e efetivam a opressão, em todas as suas manifestações, sobre pessoas e grupos, com destaque para o ambiente social do trabalho.

mercado. [...] nossa preocupação é mais no sentido de análise das contradições. A crítica vai neste fundamento. E, daí, a questão central para nós é o tema da racionalidade instrumental que é o que permeia todas as instituições."

"Nós desenvolvemos estudos sobre movimentos sociais, interessados na organização de lutas anticapitalistas, no sentido mais concreto".

"Não é uma crítica pela crítica, nem uma crítica diletante, mas uma crítica que procura ir na raiz, é o que é que aquela crítica pode nos informar como meio de transformação".

"(...) o que estou preocupado mesmo é em perceber como é que esses atores agem no dia-a-dia, como é a construção dessa vida cotidiana, se isso está errado ou certo, se isso vai chegar à sociedade emancipada ou não, não estou preocupado com isso".

"(...) o pesquisador vai a campo, minimamente tem de ter uma abordagem etnográfica, para perceber como são as relações no dia-a-dia das pessoas e como o sujeito consegue escapar da vigilância do sistema".

Quanto ao conceito de crítica adotado pelo grupo, as respostas dos primeiros entrevistados convergiram declaradamente para **o referencial marxista da Teoria Crítica, da Escola de Frankfurt**, embora se constate ao longo das entrevistas que esse referencial seja adotado pela maioria dos entrevistados.

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

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

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

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

2 - Quais são as questões centrais trabalhadas pelo grupo?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
	<i>Sem resposta</i>	
Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i>	A centralidade do grupo é o trabalho, com foco na gestão e nas organizações. Também são abordadas a produção do conhecimento e a epistemologia.	"A centralidade do grupo é estudar o trabalho, especificamente, as formas de controle no trabalho, o trabalho no sistema capitalista de produção, a influência da gestão de uma organização sobre o trabalhador, ou seja, sobre o trabalho que ele exerce".
<i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i>		
Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS	Paula explica que o grupo de pesquisa NEOS se dedica a três linhas principais: uma epistemológica, outra prática e outra mais voltada ao ensino. O que tem em comum entre essas	"Quem está dentro de um posicionamento mais crítico, psicanalítico, está interessado não no padrão, mas nos detalhes, naquilo que escapa, no refugio, nas coisas que as

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

linhas de pesquisa é o referencial em autores críticos para a discussão e reflexão acerca da realidade em que cada uma das questões pesquisadas se insere. Seus orientandos demonstram predileção por desenvolver pesquisas acerca da condição do sujeito no ambiente de trabalho. Os referenciais fundamentais para desenvolver pesquisas com grupos: a metodologia psicanalítica e a pesquisa-ação.

pessoas, em geral, não prestariam atenção [...] que vem de uma perspectiva que é muito da psicanálise, porque é isso o que se faz na escuta, você escuta as pessoas falando coisas padronizadas, você vai ter de cada paciente uma fala padrão e você vai estar interessado nas falhas, porque aí é que você tem acesso ao inconsciente".

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Considerando o conceito de crítica adotado pelo grupo, para quem a crítica representava essencialmente a análise das contradições nas organizações, bem como as delas em relação à sociedade, Tenório apontou como questão central para o grupo a racionalidade instrumental, uma vez que permeia todas as instituições [...].

"Ao invés da gente fazer aquela leitura do tradicional capital versus trabalho, que é o que você encontra nas referências bibliográficas, a gente inverte esta posição, querendo dar o protagonismo ao trabalho, ao trabalhador. Ou seja, a gênese do ser social numa leitura lukacsiana. Essa leitura [...] está significando que a gente está privilegiando o trabalho e não o capital. [...]. A outra leitura é ao invés de estado versus sociedade, usar sociedade versus estado, privilegiando a sociedade na relação com o estado, mas com o foco em cidadania deliberativa".

Sem resposta

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Goulart cita o tema desenvolvimento, mas começando pelo questionamento do próprio conceito de desenvolvimento, cunhado no âmago do sistema capitalista.

"no Brasil, 90% das pesquisas são produzidas na universidade pública, que financia, então, as pesquisas e os pesquisadores, dá bolsa para a gente se formar e tal, depois, este mesmo corpo, nos exige publicação. As publicações mais valorizadas são as publicações nos periódicos internacionais indexadas A1 e A2. Alguns deles já estão cobrando por páginas para publicar, cobrando do autor, por quantidade, não basta ele ser aprovado na cognição, mesmo aprovado, eles ainda cobram um "x" por página lá, para você publicar. Bom, quem paga isso geralmente são as fundações e, tudo mais, né, o próprio governo. Depois eles indexam tudo e publicam e a Capes vai lá e compra a assinatura. Entende? É muito esquisito".

O termo desenvolvimento é usado, por falta de um outro que não seja oriundo do capitalismo.

Dedicam-se a conhecer os modos de produção do conhecimento e as concepções em disputa, que é fundamentalmente orientada pelas perguntas: "para quê ou para quem nós produzimos conhecimento? Para que serve o conhecimento que a gente produz"?

"O que interessa para a administração isso: se eu não conheço o mundo oculto da ação desse sujeito, eu não sei como lidar com ele, não poderia gerir uma organização se eu quisesse, mas entender aquilo que está oculto,

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

Junquillo conta que dentro do seu observatório, a questão central é o cotidiano da gestão escolar.

Mas há pesquisadores do Grupo NETES dedicados a questão das relações de gênero [...]. Outra linha

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

trata das relações de trabalho, mas na visão crítica, na abordagem marxista, resgatando aspectos da ergonomia e o associando às relações de trabalho, suas relações de poder.

Junquillo prioriza a averiguação de como o sujeito usa a tática para subverter a ordem que o oprime.

Serva respondeu que as questões centrais trabalhadas pelo grupo são aquelas que norteiam as quatro linhas de pesquisa que são pertinentes ao Núcleo ORD, a saber: Economia social, gestão e desenvolvimento; Epistemologia e sociologia da ciência da administração; Organizações e desenvolvimento territorial sustentável e Racionalidade nas organizações.

nas relações cotidianas, então, eu tenho de estar lá com esses atores para entender e perguntar o que está significando [...]”.

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

Aparecem como questões mais citadas a epistemologia, a produção do conhecimento, prática e ensino, aqui sendo mencionadas metodologias participativas como pesquisa-ação e pesquisa-intervenção, além do uso de metodologia psicanalítica para se compreender melhor os problemas vivenciados pelos trabalhadores nas organizações. Também consta a sociologia da ciência da administração como tópico de interesse em pesquisas. Em seguida, constam problemas inerentes à gestão, como gestão escolar e as implicações da racionalidade instrumental na gestão. Também foram citadas: a economia social e o desenvolvimento territorial sustentável. Uma entrevistada respondeu que o tema principal que circunda suas pesquisas é o desenvolvimento, mas tecendo várias ponderações sobre as vinculações do conceito tradicional do termo, justificando seu uso por falta de um termo mais adequado.

3 - Quais são os principais autores e teorias que norteiam seus estudos?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i>	<i>Sem resposta</i>	
<i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i>	Meneghetti citou Theodor Adorno, Karl Marx, Sigmund Freud, Maurício Tragtenberg, e José Henrique de Faria. [...], mencionou a importância das obras de Kant. Mas seus interesses vão além das questões do	

trabalho e são variados, por exemplo, os últimos avanços da física, bem como tem se dedicado a leituras acerca dos campos de concentração e organizações totalitárias. Meneghetti assiste aos programas religiosos na televisão, que tem um sistema de dominação impressionante. Considera que a civilização começa com a barbárie, que ainda não foi superada, por isso, a modernidade não teria se completado.

Paula enfoca os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin. Ultimamente, com a aproximação com a psicanálise. A entrevistada tem trabalhado com obras de Freud e Lacan e destaca entre os autores críticos nacionais em cujas obras mais estudou: Fernando Prestes Motta, Maurício Tragtenberg e Guerreiro Ramos.

Tenório relatou que tem utilizado mais esses autores específicos, da primeira geração da Escola de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse; já outros autores desta fase não têm sido tão utilizados por ele, como: Walter Benjamin e Eric Fromm. Tenório também recorre aos autores da segunda geração, Habermas e de Claus Offe e da terceira geração, começou a estudar Axel Honneth.

Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Sem resposta

Goulart declara que, em seu grupo, os pesquisadores têm se aprofundado muito na corrente marxista de pensamento. Particularmente, investe muito no estudo e na crítica de autores brasileiros, começando por Celso Furtado e Milton Santos. Também tem estudado Ruy Mauro Marini, a teoria marxista da Dependência; David Harvey, pela leitura bem interessante que faz do capitalismo, e, entre os autores brasileiros, Álvaro Vieira Pinto. Na apresentação do EnANPAD que havia feito naquela semana, Goulart discutiu a relevância de Manoel Bonfim, um autor do começo do século, 1903 foi quando ele escreveu "Males de origem", o livro que inspirou o Darcy Ribeiro, cujas obras também tem lido. Dos autores latino-

"Eu não sou marxista de formação, eu sou estudiosa, eu estudo, eu, nesse momento, estou estudando o marxismo, porque, para mim, para eu abraçar uma forma de pensar, uma forma de produzir conhecimento, eu tenho de ter aquela visão de mundo, eu ainda não consigo olhar o mundo dialeticamente, a lógica formal ainda meio que predomina na minha forma de pensar, então, eu sou, assim, uma estudiosa crítica, eu tenho um pé na realidade crítica, mas ainda minha forma de olhar para isso ainda é preliminar [...]"

Grupo 5- Núcleo de Estudos em

Tecnologias de Gestão e Subjetividades – NETES

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

americanos contemporâneos, destaca Atílio Boron, que começou a estudar recentemente.

Junquillo reafirma sua predileção pela linha cotidianista, de Michel de Certeau, a qual tem encontrado autores mesmo no âmbito da administração convergentes com essa questão de entender as práticas cotidianas. Também se apoia em Michel Foucault e Anthony Giddens, que se dedica à questão de como o sujeito enfrenta a opressão, no entanto, sem pretensão de mudar o mundo. Usa um pouco de Gramsci, mas reconhece que a noção de *habitus*, de Bourdieu, poderia contribuir com essas questões de pesquisa, embora não o utilize.

"[...] o Anthony Giddens, que de certa maneira está preocupado com o fazer do sujeito, ora reproduzindo, ora subvertendo uma dada ordem, a ideia dele é a teoria da estruturação. O uso do Giddens reforça a ideia de que o ator pode subverter uma determinada ordem, sem necessariamente querer mudar o mundo".

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

[...] indicou as obras de Guerreiro Ramos, Jurgen Habermas, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Hannah Arendt, Edgar Morin, Ignacy Sachs, Benoît Lévesque e do próprio Maurício Serva.

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

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

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

4 - Quais são as principais realizações do grupo e quais suas aspirações ainda a realizar?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
<p>Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i></p>	<p>Segundo Faria, o grupo pretende construir uma epistemologia crítica, com base no materialismo histórico, para a produção crítica do conhecimento. Além disso, aprofundar pesquisas acerca da psicossociologia, [...]. Outro desafio é utilizar as categorias de análise de justiça, as três primeiras originalmente elaboradas por Nancy Fraser: o reconhecimento social, a redistribuição igualitária da riqueza, a participação paritária no processo de decisão e a realização emocional, esta última incluída pelo grupo. Faria pretende apreender melhor os aspectos afetivos e emocionais do sujeito em relação ao trabalho e a sua luta política. Por fim, Faria aponta para os problemas conceituais do emprego do termo "autogestão". <i>Sem resposta</i></p>	<p>"Por isso, entendo que uma epistemologia crítica é uma necessidade que precisamos consolidar, [...]. A partir da definição dessa epistemologia crítica é que podemos trazer para a discussão contribuições como, por exemplo, a do Enriquez com a psicossociologia, a do Pichon-Rivière com a teoria do vínculo, Vygotsky com a psicologia social, Dejours com a psicodinâmica do trabalho e assim por diante. Este é um grande desafio, pois cada uma destas contribuições tem suas virtudes e seus limites. [...].</p>
<p><i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i></p>		
<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i></p>	<p>O grupo atualmente encontra-se numa fase de consolidação. Por mais de uma década, o grupo acumulou pesquisas sobre diversos autores e abordagens críticas e, portanto, Paula considerou oportuno formalizar, neste momento, essa ampla reflexão que tem sido feita sobre esse material, que começou com o estudo dos pensadores críticos nacionais, passando pelo CMS, também por esses campos de aplicação na gestão pública, economia solidária, ensino. Paula pretendeu neste trabalho oferecer uma alternativa para sair dessa visão paradigmática de Gibson Burrell e Gareth Morgan.</p>	
<p>Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i></p>	<p>Tenório respondeu que quanto às realizações do grupo é possível encontrá-las na página do grupo "Programa de estudos em Gestão Social", situada no site do EBAPE ou em seu currículo Lattes. No entanto, o entrevistado adiantou que são basicamente publicações e pesquisas.</p>	<p>"Agora mesmo está saindo um livro que estou fiz com o Rogério, aqui no SAGE, chamado "Fábrica de Software", que é uma crítica à produção de software. A gente mostra que a empresa que produz software é uma linha de montagem fordista".</p>

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Misoczky ressaltou que o grupo não tem meta e que uma das características do trabalho do grupo é que ele é muito pouco organizado e discutem improvisadamente.

Misoczky reafirma a importância de se respeitar a autonomia do autor, a autonomia do sujeito de encontrar o seu jeito, seu status, que é seu, e isso representa a qualidade do trabalho deles e tem feito com que esse grupo esteja sendo muito produtivo. Quanto à direção que o grupo vai ela disse não ter a menor ideia, porque é o mundo real que indica por onde seguirão.

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Para Goulart, uma grande aspiração é se dedicar à extensão popular, já participa do Grupo de Trabalho Universidade Popular – o GETUP, na UFRGS, mas está afastada atualmente, devido ao excesso de atividades docentes.

Tem surgido a vontade de apresentar, aos seus alunos, realidades e possibilidades de gestão além daquelas do mundo empresarial, como os modos de organização de produção em um assentamento rural, em cidade vizinha à da universidade. Outro anseio de Goulart é ver diversificada a semana acadêmica, que ocorre todos os anos, na faculdade de administração a qual integra, organizada pela ala mais conservadora do curso, apenas com empresários de sucesso, sem considerar as pessoas que se destacam na administração pública e social.

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

Dentre as principais contribuições do grupo, Junquillo cita as pesquisas sobre a gestão escolar, no âmbito da administração pública, como espaço de construção, de resistência, aonde o sujeito a partir de suas práticas participa ativamente dessa realidade. [...] o referencial teórico de Michel de Certeau, [...] ainda é pouco conhecido e a partir de suas pesquisas ganha um pouco mais de visibilidade no âmbito dos estudos organizacionais.

Ainda à realizar, de acordo com Junquillo, por exemplo, ampliar a base de pesquisas, de modo a desenvolver mais e aprofundar o estudo da gestão escolar, como também a questão de gênero.

Dentre as principais realizações, Serva mencionou o Colóquio Internacional de Epistemologia e Sociologia da Ciência

"Se nosso grupo, denominado "organização e práxis libertadora" fizesse isso [excesso de reuniões, painéis] e tivesse uma prática autoritária, talvez isso representasse uma certa resistência interna".

"A gente tenta aproximar mais do campo crítico, digo, da realidade crítica mesmo, nas dissertações e teses, mas ainda é pouco, porque o aluno vai lá, muitas vezes ele não se envolve muito, e fica pior a emenda do que o soneto, porque, às vezes, instrumentaliza o objeto e tal".

"(...) não estou dizendo que é isso é que está certo, tudo está permeado de uma lógica, que é capitalista, claro, nesse mundo que a gente vive; mas que pelo menos são outras maneiras de ver, para os alunos, para diversificar, mas eu não sei, vai ser bem difícil a gente conseguir alcançar. Mas o meu objetivo é esse, estou trabalhando e estudando e tentando sempre encontrar essa outra forma, e, inclusive, de ir mais para a rua, mas isso depende de várias coisas..."

"Eu acho que a fazer, no meu caso, de escola, acho que a gente está começando a trazer uma contribuição interessante para a área da administração pública da ANPAD, por exemplo, por estudar a gestão a partir das práticas, do espaço, que o sujeito constrói no dia-a-dia. O Certeau mesmo ainda é pouco usado nos estudos organizacionais".

"A educação é uma organização complexa que requer um gerenciamento próprio".

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

da Administração (anual); a criação da Rede ORD de pesquisadores, [...]; os Seminários de Pesquisa abertos à comunidade acadêmica; as pesquisas em cooperação internacional com centros de pesquisa no exterior; as teses de doutorado e as dissertações de mestrado elaboradas no âmbito do Núcleo.

Quanto às aspirações a realizar, citou o lançamento da revista "Ciências em Debate", [...] e o desejo de continuidade das realizações citadas anteriormente.

Dentre as aspirações a realizar, parte dos entrevistados respondeu que pretende ampliar e aprofundar suas bases de pesquisas já existentes e explorar novos desdobramentos correlatos. Um entrevistado mencionou a expectativa do lançamento, previsto para 2013, de uma revista editada pelo programa de pós-graduação o qual coordena, dedicada à área de estudos organizacionais.

Uma entrevistada constatou a necessidade de consolidar as pesquisas realizadas ao longo de uma década, que abrangeram diversas temáticas no âmbito dos estudos críticos, a fim de extrair reflexões mais aperfeiçoadas que possam constituir uma alternativa consistente a visões paradigmáticas sociológicas reducionistas, presentes na área de estudos organizacionais.

Houve quem defendesse que as direções que as pesquisas do grupo irão tomar sejam de acordo com as necessidades que identificarem na sociedade, não há planos, nem definições, o importante é que os pesquisadores tenham liberdade e autonomia de escolher o objeto de pesquisa. Enquanto outra entrevistada expressou sua vontade de voltar a se dedicar aos projetos de extensão popular, apresentar ao corpo discente outros modos de organização e de gestão e incluir no perfil conservador dos palestrantes da semana acadêmica, pessoas que se destacaram na administração pública e social, ao lado daqueles considerados empresários de sucesso.

Dar visibilidade a um autor não conhecido na área de administração, no caso, Michel de Certeau, foi considerada uma realização importante para um entrevistado. Poucos entrevistados discorreram sobre os seus feitos. Um deles me orientou a verificar pela Internet a página do grupo e ali colher informações, tendo sido possível desta forma constatar inúmeras publicações de artigos em revistas de destaque na área, livros, apresentações em congressos, entre outros. Enquanto outro entrevistado destacou dentre as realizações do grupo: a realização anual de seminários, a

formação de rede de cooperação internacional entre pesquisadores e a orientação de inúmeras teses e dissertações pelo seu núcleo de pesquisas.

5 - Como o grupo é reconhecido na área de administração? Como este grupo influencia a comunidade acadêmica da área de administração?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
<p>Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i></p>	<p>Faria ressalta a importância de se publicar estudos críticos na própria área da administração, embora haja mais facilidade e até melhor pontuação em se publicar em outras áreas. Faria questiona o que se chama de critério de impacto no mundo acadêmico, [...] De acordo com Faria, a medida de impacto é acima de tudo o reflexo de quanto o seu trabalho é usado como referencial na sociedade, [...] o foco principal não deveria ser apenas publicar para se obter pontos.</p>	<p>"É mais fácil publicar fora do que dentro da área, embora a gente insiste em publicar na área de administração, porque a gente entende que tem de entrar por dentro da estrutura e ir minando a estrutura, então, tem de colocar mesmo nas revistas dos administradores [...]". "hoje preocupo-me cada vez menos com os critérios de publicação CAPES, CNPq, etc. Estou mais preocupado [...] em fazer o que o Maurício Tragtenberg fazia, que é publicar seus textos para o trabalhador ler. [...]"</p>
<p><i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i></p>	<p><i>Sem resposta</i></p>	
<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i></p>	<p>Para Paula há cada vez mais projeção da área crítica em eventos importantes, tais como o EnANPAD e o EnEO, ambos realizados pela ANPAD, mas a área ainda é vista como marginal. O que atrapalha a possibilidade de uma convivência mais proveitosa é a questão da vaidade, que causa um racha na área. Ainda teve artigos recusados por publicações importantes na área, não por falta de mérito, mas pela falta de interesse em tornar certas discussões públicas. Paula receia que esse cerceamento acabe por esvaziar a discussão nessa área que se propõe crítica.</p>	<p>"Então, eu tenho que simplesmente ler tudo que está por aí, engolir os equívocos, deixar que se continue disseminar um texto que tem graves problemas, e que está formando pesquisadores, simplesmente porque essa discussão não vale a pena ser feita".</p>
<p>Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i></p>	<p>Tenório declarou nunca ter sofrido nenhuma discriminação por se inserir em uma área estudos críticos, tanto que tem recebido financiamentos para vários projetos seus. E, ainda, que nas instituições em que trabalha ou colabora no Brasil ou na América Latina. Tenório ressalta a importância de se equilibrar o ensino de teorias funcionalistas acompanhadas de discussões críticas. Tenório acredita que facilita a aceitação de seu trabalho não se restringir ao pensamento crítico numa leitura tradicional ou do marxismo ortodoxo, por isso, a importância de ter como referência principal o pensamento frankfurtiano</p>	<p>"Olha, [o grupo] é reconhecido até pelo apoio financeiro que tem recebido da CAPES, CNPq e FAPERJ. No momento, a gente está com dois projetos FAPERJ e um projeto CAPES. Então, eu acho que isso é um reconhecimento. Mais o apoio da FGV. Eu tenho um centro de pesquisa que recebe financiamento, orçamento direto da própria FGV para meus estudos". "Por isso, eu penso que o pensamento frankfurtiano, pela sua característica da interdisciplinaridade, ele favorece a você fazer discussões, coisa que se você for por uma linha mais ortodoxa</p>

que favorece a interdisciplinaridade nas discussões.

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Misoczky explicou que não há nenhuma barreira de publicação, mesmo publicando exclusivamente na administração, afirma que não faz qualquer concessão em seu conteúdo. Quando criticada, defende a importância de se fazer esse embate, colocar o outro contra a parede, não se eximir da discussão. O grupo se assusta quando vê seguidores que deturpam o que escrevem e usam suas referências teóricas de maneira equivocada.

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Em suma, para Goulart o fato de ser crítico e estar no ambiente da administração, por mais controverso que possa ser, há reconhecimento de seu trabalho e ampla aceitação de seus artigos para publicação e apresentação em congressos da área. Quanto a questão da influência, considera difícil mensurá-la, mas entende que acaba por exercer tanta influência, quanto a recebe de outros pensadores e movimentos sociais. [...]. Goulart ressalta que uma das características de seu grupo é atender satisfatoriamente às regras determinadas pelas instâncias educacionais do governo, mesmo que não concorde do modo como algumas são exigidas. Por fim, ressalta a importância de as únicas disciplinas obrigatórias nos cursos de mestrado e doutorado serem ministradas por pesquisadores críticos.

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

Junquillo constata que a influência cada vez maior dos trabalhos que produzem na área em que atua e o reconhecimento da academia, pela boa aceitação dos artigos dos membros desse grupo, para publicação em periódicos bem pontuados, como também pelo interesse criado pelas temáticas desenvolvidas por eles, além de premiação para trabalhos.

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

[...] acredita que o grupo é reconhecido pela seriedade e profundidade do trabalho que realiza [...]. Em termos de influência, Serva afirma que o Núcleo pode ser uma referência de trabalho científico sério e construtivo no âmbito do paradigma crítico na administração.

ou do marxismo ortodoxo dificulta um pouco pelo dogmatismo."

"Usar Enrique Dussel em uma abordagem de negócios, quando Enrique Dussel é um autor anti-sistêmico é um crime. E estas coisas estão começando a pipocar. Isso a faz pensar: o que estão fazendo, o que estão produzindo?"

"Se é reconhecido na academia? Olha, a gente frequenta os espaços, os espaços "top" aí, temos publicações nas revistas importantes da área e tal. Assim, o espaço não é fácil, mas nossa lógica não é: "isso não é do nosso campo, vamos nos afastar dele". Não, a gente insiste, a gente quer estar aqui, a gente poderia estar trabalhando em outras escolas, mas estamos na escola de administração, o que sempre gera alguns transtornos".

"Quando eles [os alunos do Grupo de extensão em universidade Popular - GETUP] querem fazer alguma formação (...), a gente está lá junto com eles, mas eles não fazem nem mestrado, nem doutorado em administração, mesmo sendo para trabalhar com a gente. Porque pesa no currículo de um militante um mestrado ou um doutorado em administração, porque ela já é instrumentalizada por nascença."

"Então, nosso grupo é crítico no sentido, como falamos, de denúncia, de mostrar a realidade, como estão se produzindo ou reproduzindo as relações de poder, até que ponto as relações de gênero estão reproduzindo ou não as relações dadas de poder".

Quanto à questão de o grupo ser reconhecido na área, as respostas em geral se pautaram pela aceitação de seus trabalhos para publicação em periódicos. Houve quem defendesse a postura de não se fazer concessões em seus textos, no sentido de minimizar o conteúdo crítico, para facilitar pareceres favoráveis de revistas; mas, pelo contrário, para estimular o debate. Mesmo assim, esta postura foi de uma entrevistada que declarou não ter obstáculos para publicação, enquanto outra, que defende também o embate crítico, constatou um cerceamento a determinadas discussões e reclamou do fato de seus artigos serem seguidamente rejeitados, com justificativas inconsistentes feitas pelos pareceristas. Um entrevistado, que declarou ter facilidade para publicar seus textos, considera que a natureza interdisciplinar da Teoria Crítica favorece a aceitação de seus trabalhos, mais do que uma linha mais ortodoxa, mais dogmática.

Um outro entrevistado mencionou que, embora tenha espaço para publicar na própria área de administração, há mais aceitação em periódicos de outras áreas, o que acaba por penalizá-lo de alguma forma pelo fato de a classificação de publicações fora da área ser geralmente inferior na Base Qualis. A Base Qualis consiste em uma lista dos periódicos estratificados com o critério de qualidade conforme estabelecido por uma comissão, responsável por cada área, da CAPES, utilizada como referência pelos programas de pós-graduação para divulgar sua produção intelectual.

Esse argumento o leva a criticar também os critérios da CAPES para estabelecer o fator de impacto (FI) das publicações, que só considera a medida no âmbito acadêmico, enquanto o impacto da leitura de seus textos na sociedade, na vida dos trabalhadores, dos alunos, não é avaliado. Portanto, nesse depoimento, o entrevistado alega que lhe é mais gratificante que seus textos levem à reflexões que transformem para melhor a vida das pessoas, em vez de publicá-los exclusivamente em revistas de circulação restritas pelo interesse pragmático de gerar pontuação de produtividade acadêmica. Sabe-se que um dos problemas do fator de impacto (FI) é que pesquisadores acabam deturpando a intenção da CAPES de medir a frequência em que um texto é citado como referencial nos trabalhos acadêmicos, combinando entre si citações recíprocas, a fim de elevar a qualquer custo, dessa maneira artificial, seus indicadores de produção. Além disso, constata-se nas publicações em administração o excesso de referência a determinados textos de autores *best sellers* extremamente citados, mas que são considerados superficiais por

pesquisadores mais exigentes, do que se pode apreender que a frequência a qual um texto é citado não lhe confere qualidade.

Os entrevistados reconhecem que tem aumentado o espaço para a publicação e apresentação em congressos de trabalhos que se inserem na temática crítica, embora, por sua vez, ainda seja visto de maneira marginal na academia. Embora, em um depoimento tenha sido mencionado que as únicas disciplinas obrigatórias dos cursos de mestrado e doutorado, em administração, de uma universidade federal, sejam ministradas por pesquisadores críticos.

Os entrevistados que afirmaram não sentir qualquer tipo de discriminação, relataram receber financiamento para vários projetos e convites para palestras e trabalhos fora do Brasil. Um deles acrescentou que o suporte da instituição de ensino é fundamental para se desenvolver linhas de pesquisa crítica na área de administração, geralmente, universidades confessionais e públicas apoiam mais esses estudos, enquanto em universidades privadas é mais raro se observar essas iniciativas, já que estas instituições priorizam o ensino para o mercado, na maioria das vezes.

Sobre a questão de como o grupo influencia a comunidade acadêmica, poucos responderam explicitamente. Uma entrevistada expressou preocupação com a compreensão deturpada de suas ideias, mas como também a de outros autores que utiliza, o que a deixa perplexa ao se deparar com erros grosseiros de compreensão de texto em trabalhos de outros pesquisadores. Então, nesse caso a entrevistada reconhece que influencia sim, mas o que surpreende é o alerta quanto à leitura feita no registro errado de suas obras por alguns.

De uma maneira uníssona, os entrevistados consideram fundamental realizar a crítica principalmente nos espaços mais renomados de publicações e encontros da administração, a fim de gerar reflexões que ajudem efetivamente a trazer mais consciência ao administrador dos percalços oriundos dos modelos prescritos de gestão amplamente propalados na área e a exercer uma administração mais apreciável.

A seriedade e integridade com que os trabalhos são realizados faz com que os entrevistados se sintam reconhecidos na comunidade acadêmica e seguros em manifestar que são referência em estudos críticos em administração.

6 - Quais são as expectativas que o grupo tem em relação ao desenvolvimento dos estudos organizacionais críticos no contexto da sociedade?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
<p>Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO Entrevistado: José Henrique de Faria</p>	<p><i>Sem resposta</i></p>	
<p>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</p>	<p>Meneghetti cita uma situação pela qual passou e que ilustra bem isso, ao orientar a dissertação de mestrado de uma aluna, que escolheu como tema a violência no trabalho, ela problematizou especificamente como a prática gerencial imputa violência, ou seja, o gerente é responsável por gerar violência, mas ele também é violentado nessa relação, [...] Por outro lado, Meneghetti receia que orientadores de mestrado e doutorado possam tolher a subjetividade de seus alunos, por impor temas de maneira obtusa.</p>	<p>"A pesquisa deve ser capaz de mudar para melhor a vida das pessoas, é para isso que serve o conhecimento, deveria ser só para isso; mas as pessoas perdem os limites, acho que esse é o grande problema que nós enfrentamos no geral. Acho que é uma teoria crítica para a felicidade do sujeito e uma melhora social". [...] "Acontece na academia, a exterminação da subjetividade do sujeito, que é o que muitos doutores aqui [EnANPAD] fazem com seus orientandos, com as pessoas que se apresentam aqui, [...]".</p>
<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</p>	<p>Paula ressalta que a Teoria Crítica ela não está desvinculada da prática tanto que recorre frequentemente no plano da metodologia à pesquisa-ação e à pesquisa-intervenção, o que aproxima os pesquisadores da sociedade. Paula destaca a importância do pensamento de Habermas, na esfera pública, como um espaço para se minimizar as assimetrias ou distorções dos discursos e reforçar o sentido de auto-gestão.</p>	<p>"Eu vejo assim que nós somos muito cobrados em relação a dar esta resposta, afinal de contas: qual é a utilidade do trabalho de vocês? Qual é a repercussão que ele tem na sociedade? E eu penso que como é que a gente faria para a gente resolver internamente esses nossos problemas, porque se a comunicação é distorcida entre nós, como é que a gente pode pretender gerar trabalhos que vão eliminar a comunicação distorcida nos grupos. Então, como é que fica isso? Então, eu vejo assim, eu vejo caminhos."</p>
<p>Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</p>	<p>É otimista a expectativa do grupo do Tenório em relação ao desenvolvimento dos estudos organizacionais críticos no contexto da sociedade, em função do aumento de conscientização das implicações sociais na gestão. Tenório enfatizou que o enfoque trabalhado em sua linha de pesquisa dá o protagonismo a sociedade em vez de ao mercado, e que esta posição se confirma com a atuação da sociedade cada vez mais atuante e reativa aos ditames do mercado. Essa transformação requer um olhar interdisciplinar das</p>	<p>"(...) a sociedade está dizendo, ela está assumindo [o papel] de protagonista, (...), a gente começou justamente invertendo essas categorias, deixando o mercado como não sendo determinante para nossas análises, (...). Mesmo hoje, com a crise na Europa, por exemplo, a sociedade não está com os braços cruzados e eu acredito que mais adiante ela vai assumir o seu papel com cada vez mais ênfase. No caso, as crises organizacionais que não se apoiarem numa linguagem mais interdisciplinar, numa linguagem menos determinada pelo mercado, não vão ter capacidade,</p>

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

organizações para lidar com situações de crise.

Sem resposta

não vão ter potencial de entender as organizações".

Goulart inverte a questão, para a entrevistada, interessa mais saber como é que a sociedade entra nos estudos organizacionais críticos, para isso acontecer, os problemas reais da sociedade devem ser objetos de pesquisa na área.

Esse conhecimento gerado retorna para a sociedade por meio do comprometimento com projetos de extensão popular, (...) nesse processo, é fundamental a participação do que chama de intelectual militante.

Para Junquilha, é necessário usar o referencial teórico crítico para relatar os problemas da sociedade em que está inserido, até mesmo fazer denúncias, essa aproximação com a realidade torna a pesquisa mais relevante do que fazer estudos críticos pela abstração. Com o tempo, Junquilha constatou que artigos críticos que relatam experiências reais são cada vez mais bem aceitos para apresentações em congressos e publicações em revistas da área.

"A universidade popular, ela só é popular se o povo estiver dentro dela, se o povo vier para ela, só assim se transforma a universidade. Não tem jeito de transformar a universidade: "ah, vamos fazer um projeto de universidade popular!". Não. E é igual a realidade, tem de entrar dentro dos estudos organizacionais, ou seja, os problemas dos estudos organizacionais devem ser os problemas da sociedade, só é assim que funciona".

"Uma coisa é você fazer uma abordagem muito crítica teoricamente, do contra, reivindicando coisas, outra coisa é você denunciar coisas da sua realidade, mostrar que tem espaço para os autores, ainda que eu não queira mudar a realidade da sociedade. Eu acho que a gente tem uma coisa interessante aí para pesquisar, que está mais visível hoje, a gente não tem tanta dificuldade como tinha há dez anos atrás para se colocar na ANPAD, para ter artigo aceito em revista".

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquilha

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

A principal expectativa do grupo, segundo Serva, é que tais estudos levem em conta que a administração é uma área em que a ação é fundamental. [...] esperam que o paradigma crítico não se limite a estudos teóricos e que auxilie o processo de recomposição de uma sociedade em crise profunda [...].

Uma sensação de otimismo prevalece em relação ao desenvolvimento dos estudos organizacionais críticos, em decorrência da experiência de cada um dos entrevistados, que perceberam o aumento da conscientização das implicações sociais na gestão entre seus alunos e demais pesquisadores.

Esse conhecimento volta para a sociedade por meio de projetos de extensão popular e de consultorias baseadas em metodologias participativas.

Isso se deve ao fato de esses pesquisadores aliarem o referencial teórico que adotam à práxis, definindo como objeto de pesquisa problemas reais da sociedade.

Pesquisas com base empírica têm obtido cada vez mais reconhecimento e espaço para publicações em periódicos e apresentações em congressos.

Por isso, a preocupação com a orientação inadequada de trabalhos científicos de alunos ainda na graduação, muitas vezes acabam ficando tolhidos, em um pensamento instrumental abstrato com pouca correspondência com a realidade. Os entrevistados enfatizam que a sociedade tem de se tornar a protagonista nas pesquisas, em vez de o mercado, para que se consiga realmente entender o que acontece nas organizações, realizar denúncias e auxiliar no processo de recomposição de uma sociedade em profunda crise.

7 -Como se relacionam as questões teóricas dessa abordagem com a práxis no sentido da aplicação da teoria em pesquisas ou trabalhos diversos de consultorias contratadas por instituições governamentais ou empresas?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
<p>Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i></p>	<p>Faria explica que o seu grupo presta algumas consultorias para sindicatos. Para empresas, são convidados para realizarem palestras, especialmente, sobre assédio moral, que hoje faz parte das preocupações de empresas. Faria afirma não ver nenhum conflito nisso, que antes de tudo uma oportunidade de fazer os dirigentes de empresas refletirem sobre suas práticas.</p>	<p>"Eu acho que eles não nos convidariam, por aquilo que a gente faz, mas se eles convidarem, eu acho que é um bom lugar para você ir colocar suas ideias, ou seja, para causar a dúvida onde se tem a certeza, ao contrário da oração do Francisco de Assis, que é onde se tem dúvida que eu leve a paz, nós queremos levar, na verdade, é o questionamento onde se tem uma crença estabelecida. Eu não vejo nenhum conflito. Como também não vejo nenhum conflito que eles paguem para isso. [...]". "Eu não vou enriquecer com isso, [...] eu vivo bem como professor, estou num padrão de vida que acho adequado; inadequado para professor, pela importância que o professor tem, mas, enfim. [...] eu cobro caro, bem caro, porque eu acho que esse dinheiro não tem de reverter para mim, ele tem de reverter para o trabalho de pesquisa [...]".</p>
<p><i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i></p>	<p><i>Sem resposta</i></p>	
<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i></p>	<p>Paula defende que a consultoria deve ser um trabalho a ser construído coletivamente, em que os membros elenquem os problemas vividos e, a partir disso, busquem como resolver. As consultorias em que os trabalhadores não estão envolvidos geram resultados insatisfatórios.</p>	<p>"Eu não consigo acreditar nisso [se haveria casos em que os atores sociais não deveriam responder por eles próprios]. Sempre tem a possibilidade sim de autonomia. Muitas vezes ela não é levada adiante porque é o caminho mais penoso, ou porque se tem muita pressa, ou porque</p>

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Consultoria e exercício da crítica são compatíveis, tanto que a entrevistada realiza consultorias de maneira coerente com a postura crítica que defende, estimulando a participação dos atores locais com vistas à obtenção da autonomia desse grupo.

Para Tenório, a teoria crítica não apontará técnicas a serem aplicadas na prática a fim de aumentar a eficiência operacional ou o lucro, a não ser que se considere que abordar problemas que geralmente são ocultados, que geram contradições, tais como a liberdade, a igualdade, a solidariedade ou a justiça social, possam ser transformadas para criar melhores condições sociais ao trabalhador e ao ambiente organizacional como um todo. [...]

Olhar as contradições que vivemos é encarar as situações que geram danos a todos os envolvidos nesse ambiente organizacional atual, provavelmente ocasionados pelo excesso de preocupação com a "racionalidade instrumental".

De acordo com Tenório, a importância crucial da universidade sobressai nesse contexto, por trazer à luz uma discussão tão incômoda, como esta dos danos sociais gerados no interior das organizações.

simplesmente as pessoas não foram ensinadas a ver as coisas desta perspectiva".

"(...) não existe esta prática, no sentido de que, você não vai encontrar em teóricos críticos o "como fazer", mas o "por quê". Então, se você for buscar em um teórico crítico como melhorar a eficiência, a efetividade e a produtividade de uma empresa ou de uma organização, serve de que? "

"(...) o produto não morre quando ele é colocado na prateleira do supermercado. Ele dali passa de noite, de madrugada, você está dormindo lá na tua casa toda coberta etc, a chuva não está te pegando, mas tem um trabalhador de madrugada recolhendo/ pegando restos de produtos que foram vendidos e colocados no mercado à noite, como latinhas de cerveja, garrafas pet etc etc, que vão ser recicladas e vão ficar como matéria-prima. Mas esse trabalhador não existe, ele não tem um emprego decente, pelo contrário, ele é visto como mendigo, ele é visto como marginal, sabe, ele não é visto como trabalhador".

"Se depender das organizações privadas, só haveria pesquisas que fossem ao encontro de seus interesses particulares".

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Sempre relacionaram questões teóricas à práxis. Mas não são contratados para consultorias. Submetem projetos às agências de fomento e recebem financiamentos, agora estão com um projeto da fundação de apoio do Estado, dois projetos da Capes, submeteram mais um para o CNPq.

Goulart (...) tenta identificar (...) os problemas de uma dada situação e associar aos elementos certos da teoria que irão ajudar a compreender a prática ou usar a prática para "fertilizar" a teoria.

Relata o caso da consultoria no Haiti, iniciado pela Misoczky (...) que foi convidada a fazer parte de um projeto de ajuda internacional, logo após o terremoto catastrófico que houve em 2010.

O Brasil, por meio do Ministério de Saúde, se mobilizou para levar ajuda

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

internacional, gerando o memorando tripartite, Brasil, Cuba e Haiti, onde os três países por via de seus ministérios de saúde, têm uma proposta de fortalecimento do sistema público de saúde no Haiti. (...) houve o cuidado em se preservar uma visão de buscar contribuir na formação do sistema público de saúde do Haiti, um país paupérrimo, (...) tem o sistema de saúde privatizado quase em sua totalidade.

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

Junquillo comenta que seu grupo não tem feito consultoria, mas projetos de pesquisa financiados por entidades do governo. O projeto atual, visa a comparar escola “de branco” com escola indígena. A pesquisa de campo na escola indígena se pretende fazer em uma colônia de terra indígena grande, que reúne cerca de dez aldeias distintas, (...). Embora sejam todos índios, Junquillo reafirma a enorme diferença cultural entre as etnias e discorre sobre a diversidade regional do país, considerando que há um modelo único de gestão escolar para atender todo o território brasileiro.

"Atualmente, nosso grupo não tem feito consultoria. A gente tem projetos de pesquisa, estou com um agora no CNPq, [...]"

"[...] aí você tem uma escola que tem a mesma lei que vale para a escola do Leblon do Rio de Janeiro, que vale para a Barra da Tijuca, vale para a escola da aldeia indígena de Aracruz, que vive isolada do mundo, porque não tem transporte para chegar nela, [...]"

"Quando eu fui pedir autorização para o projeto, pedir para morar ali, ficar por ali, conversei com um sub pajé, que iria tentar convencer o pajé. Então, a estrutura de poder é muito bem dada, de sociedade tradicional que choca essa sociedade ocidental moderna, é um sistema de democracia totalmente diferente, o cacique define, é a autoridade mais velha, [...], só que a lei é a mesma"

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

[...] buscam levar à práxis os conhecimentos teóricos que adotam e os que produzem [...].

De acordo com esses depoimentos, apreende-se que **não há interesse** por parte das empresas em se **contratar consultorias com base em abordagens críticas. Examinar os problemas ocultos** é o primeiro passo para se gerar melhores condições para o trabalhador e para o ambiente organizacional, aonde o excesso de valorização da racionalidade instrumental gera danos às pessoas a ela submetidas.

O que predomina nessas consultorias demandadas por empresas é o atendimento aos seus interesses particulares: aumento da eficiência operacional ou lucro. Objetivos esses que não convergem com os objetivos prioritários das abordagens críticas.

Uma entrevistada argumenta que **a consultoria**, em órgãos públicos ou mesmo em empresas, pode **criar condições para os funcionários alcançarem sua autonomia** no ambiente organizacional, quando inclui a participação coletiva em todo o processo de identificação e resolução dos problemas. Dessa forma, aliando a consultoria ao exercício da crítica.

Outro entrevistado mencionou que embora não seja convidado para fazer consultorias em empresas, tem sido cada vez mais chamado para ministrar palestras em empresas sobre temas próprios das abordagens críticas, notadamente sobre assédio moral.

Outros entrevistados disseram que não realizam consultorias, mas integram projetos financiados de pesquisas empíricas relacionando teoria crítica e outras abordagens críticas à *práxis*. Com isso, enquanto a teoria oferece subsídios para se compreender situações reais, por meio da prática é possível tornar a teoria mais consistente.

Foi relatada a realização de consultorias frequentes prestadas a diversos sindicatos de trabalhadores.

O papel da universidade foi mencionado como sendo fundamental por constituir um meio isento aonde discussões tão incômodas acerca dos danos sociais causados no interior das organizações são trazidas à tona.

8 - Nos estudos organizacionais críticos, quais são os problemas de relação entre teoria e prática, em particular, no caso de aplicações em pesquisa ou consultoria contratada por instituições governamentais ou empresas?

GRUPO/ ENTREVISTADO

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

Entrevistado: José Henrique de Faria

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

IDEIAS CENTRAIS

Faria conclui que não entende como conflito de interesse dessa maneira como descreveu as possíveis consultorias. Mas alerta que seria intolerável se o caso fosse aconselhar às empresas como explorar melhor seus empregados e voltar esse conhecimento contra o oprimido.

Sem resposta

Paula detalha que mesmo a vertente funcionalista das organizações, que apresenta um caráter mais prático, tem correntes teóricas que a fundamentam, apesar de ter a ideologia também. A entrevistada acredita que toda prática é

EXPRESSÕES-CHAVE

"A gente sabe como eles fazem, e sabe até como poderia ensinar a eles fazerem mais do que eles fazem, mas isso para nós é eticamente inaceitável, eticamente, praticamente e teoricamente inaceitável".

"Agora, como é que o gerente possa bancar Deus em um mundo que é completamente complexo e uma vez que ele sai da posição técnica que ele tinha antes e ele vai se afastando cada vez mais desse conhecimento"? [...] "Mintzberg faz um uma discussão

fundamentada em algum tipo de teoria. Assim, tudo o que se faz está fundamentado em algum tipo de explicação da realidade. Diz ainda que a gestão deve ser considerada como um processo e não uma simples técnica. Muitos erros são cometidos em função do distanciamento daqueles que estão em cargos de chefia em relação a seus subordinados. Mintzberg faz uma discussão sobre isso, em seu livro "*Management*".

Sem resposta

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Sem resposta

Para Goulart esta questão do distanciamento entre teoria e prática passa pela coerência do estudioso em relação a como se posiciona em sua vida, pessoal, acadêmica e profissional; caso contrário, agrava a fragmentação desses polos. Com isso, a pesquisadora aponta para uma necessidade de equilíbrio também, ao atender às regras exigidas pelas instâncias educacionais do governo, mesmo que discorde de algumas, faz parte conviver até certo ponto com um sistema produtivista, para defender o pensamento crítico e atuar na transformação gradual do sistema educacional.

muito interessante num livro novo chamado *Managing*, onde ele mostra justamente alguns paradoxos da gestão, quanto mais você se afasta da grande frente, menos lucidez você tem em relação ao que acontece, mais humilde você deveria ser para entender o que essas pessoas realmente fazem, você deveria realmente aumentar o nível de comunicação".

"O problema é em geral o distanciamento, [...] a gente tenta não ter, mas é muito pressionado, não é só a questão de ser pressionado, a gente não segue uma lógica produtivista, a gente se orienta pelas regras do jogo e a gente tenta cumprir, fazer o mínimo da pontuação para se manter, não tem jeito, para mim, há uma dimensão muito importante na vida, que é o tempo, o tempo é inelástico, coisas de se fazer em 48 horas não cabem em 24 horas, não tem jeito, acaba isso dificultando".

"você vê muitos estudiosos críticos que escrevem peças maravilhosas, mas que não tem nenhuma posição nem no condomínio do prédio, (...), isso para mim é teoria e prática, está fragmentado, você está o tempo todo trabalhando, mas o que você é e o que você pensa e faz".

"[...] agora, se você é empresário, popularmente falando, do limão você faz a limonada, porque ele [o pesquisador crítico] traz uma fotografia daquilo que se opõe a mim, eu como empresário, se eu sou um bom empresário e que quero dominar essa coisa que é contra mim, isso me ajuda ou me atrapalha? Isso me ajuda".

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquilha

Junquilha acredita que os estudos críticos não tem como finalidade a consultoria, que seriam um incômodo para os empresários, embora se estivessem dispostos a enxergar os conflitos oriundos de uma gestão, na maioria das vezes, opressora, exploradora e dominadora, talvez pudessem criar condições para uma gestão mais humanizada.

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

Dentre os problemas de relação entre teoria e prática, no caso de aplicações em pesquisa ou consultoria contratada por instituições governamentais ou empresas, Serva respondeu da seguinte maneira: "o

excesso de abstração teórica, o não compromisso com a ação, o medo de pôr à prova o seu discurso”. [...] os pesquisadores com essas características “não conseguem sequer dialogar com instituições governamentais ou empresas”.

Esta questão pretendeu abordar possíveis problemas entre teoria e prática no caso de aplicação em consultorias, houve quem voltasse a afirmar que consultorias sob a ótica de estudos críticos só teriam a contribuir com as organizações a fim de se criar condições para uma gestão mais humanizada, temática que geralmente incomoda aos empresários. E que utilizar a teoria para prestar consultoria contra o trabalhador, mostrando ao empresário como agravar os mecanismos de exploração contra o oprimido é algo inadmissível.

O pesquisador em estudos críticos tem de ter uma postura coerente em sua vida em relação aos textos que redige; às vezes se constata uma ênfase crítica maior em textos teóricos de determinados autores, do que em sua participação ativa na sociedade. Isso gera um agravamento entre esses polos, afirma uma entrevistada. Em outro depoimento, um entrevistado afirma que pesquisadores com esse perfil, distanciado da realidade, não estão aptos a dialogar com instituições governamentais nem empresas públicas ou privadas.

Enfim, apareceu em outro relato que toda prática administrativa está calcada em alguma teoria ou pelo menos em alguma explicação da realidade e ressalta que mesmo a vertente funcionalista possui um lastro teórico. Citando Mintzberg, essa mesma entrevistada afirmou que, como consequência do afastamento dos executivos em relação ao nível operacional nas organizações, resta pouca percepção para a tomada de decisões estratégicas, por falta de comunicação na estrutura organizacional e por não entender que gestão é um processo e não simples aplicação de técnicas.

Enfim, uma entrevistada discorre sobre sua postura crítica diante de exigências educacionais impostas pelo governo, que, embora discorde de algumas, especificamente, quanto à lógica produtivista, procura cumpri-las de modo a estar apta a defender o pensamento crítico na academia e a influenciar o sistema educacional em busca de uma transformação gradual em prol de uma formação relevante de qualidade em administração.

9 - O que significa ser crítico na área de administração?

GRUPO/ ENTREVISTADO

IDEIAS CENTRAIS

EXPRESSÕES-CHAVE

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

Entrevistado: José Henrique de Faria

[...] Faria e os pesquisadores do Grupo EPPEO consideram que a administração abrange qualquer tipo de organização, formal ou não, porque administrar ou gerir, não depende do tipo de organização. Faria ressalta que ser crítico na área de administração é revelar os problemas decorrentes do pensamento dominante na administração.

“Significa ser crítico com a ideia de administração”.

“Ser crítico hoje, é ser crítico desse tipo de postura que nega a administração para, por exemplo, a administração de movimentos populares [...]”.

“Ser crítico hoje é ser crítico ao *mainstream* que está aí, ser crítico ao *business*, ser crítico ao gerencialismo”

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

Para Meneghetti é crucial fazer a crítica inserido na área, a fim de impulsionar as mudanças necessárias. O entrevistado percebeu que entre seus orientandos aqueles com perfil executivo, dono de empresa, têm um discurso pronto, fruto de uma racionalidade formada para, inclusive, incutir a racionalização do mal. Mas esses alunos ao se darem conta do que estão fazendo, sentem o peso emocional dessa atitude. Meneghetti tem especial apreço em orientar alunos com esse perfil, por viverem a contradição, embora não fosse comum a predileção dos demais professores por esses alunos. Meneghetti acredita que as pessoas precisam ser mais felizes [...]. Infelizmente, o sistema que nós vivemos hoje não permite a humanização, ou seja, não tem o pressuposto da humanização.

“Você tem de entrar nas entranhas do monstro para conseguir mudar as coisas.” [...] “que mundo é que nós estamos criando, que mundo estamos vivendo”?

Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

Paula comenta que essa é uma pergunta recorrente e menciona um artigo que defende equivocadamente a saída do CMS das escolas de negócio no Reino Unido, a fim de calar a crítica.

“Afinal, administração e crítica podem conviver”?

“Eu não vejo como pressão, eu não acho que seja por acaso que essa crítica tenha surgido nas *business schools*, eu não acho que é hora dela sair dela, muito pelo contrário, eu penso que se existe um lugar aonde se necessita fazer esta discussão é nas escolas de administração. Porque daqui saem as pessoas que vão continuar reproduzindo essas práticas que, na minha opinião, muitas vezes são deletérias, perversas e equivocadas, porque aqui elas não tiveram uma outra noção de que era possível fazer diferente”.

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Tenório conta que depende da instituição em que se esteja trabalhando, no caso estrito do ensino, diz que “a sobrevivência é pouca”. Mas reconhece que, aonde trabalha, na FGV, é uma instituição de

[...] o espaço para essa discussão é pequeno, porque hoje em dia, o ensino das universidades privadas parece ser que eles vão muito numa linha de preparar para o mercado e, se você for colocar alguma discussão

ensino na qual há espaço para estudos críticos. [...] Mas, em geral, acredita que o espaço para isso é bem limitado nas universidades, principalmente pela pressão em se formar os alunos para o mercado de trabalho.

Segundo Tenório, é possível em cursos de mestrado inculcar reflexões mais críticas de modo a contrabalançar o currículo de perfil mais funcionalista.

O problema é que há universidades privadas do Brasil que tendem a importar os referenciais bibliográficos para a graduação, sem questionar a ideologia que os sustenta, e, às vezes, sem fomentar pesquisas próprias.

Misoczky começou respondendo que ser crítico na administração é “o samba do crioulo doido”. Por isso, nesse texto que me entregou, fez questão de apontar sua aceitação de crítica, ponderou que na área de administração basta pensar um pouco para se auto intitular crítico. A entrevistada alerta seus alunos para não confundirem uma disciplina de cunho crítico, quando na verdade se trataria apenas de uma disciplina com postura reflexiva. Por isso, é importante precisar esses conceitos.

Para Goulart, ser crítico na área de administração é ter um olhar questionador em relação aos acontecimentos ao seu redor.

Goulart explica que a escolha da bibliografia nos cursos que ministra à distância, pela UAB - Universidade Aberta do Brasil, dependendo da seleção feita pode constituir um ato político, ao trazer questionamentos críticos à medida que se avança nas teorias administrativas, com conhecimento de causa, ao ler textos completos originais.

Goulart não dispensa aos seus alunos a leitura dos textos originais aos quais se pretende criticar, por mais improlíficos que sejam, para que a crítica seja feita com embasamento, (...) E não fazer crítica com base, exclusivamente, em pontos de vista de terceiros".

Sem resposta

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

que mostra as contradições desse tal mercado, acho que não é aceito".

"Inclusive, já tiveram casos em universidades privadas, cujos donos disseram que pesquisa não fazia sentido nenhum. Eu não sei lá eles mantêm ainda essa mesma atitude. "inconveniente, [...] por exemplo, cursos de MBA, esses cursos de especialização, aí não há espaço para a crítica, aí é racionalidade instrumental pura, [...], o indivíduo está ali para pegar um diploma que vá acrescentar entre aspas “valor” ao seu diploma de graduação, para estar bem no mercado...agora crítica no sentido de análise da sociedade? Isso não, não, nem pensar".

"Não há segregação, a gente tem de se bancar, tem de ter competência teórica, a gente tem de trabalhar em sala de aula com a pluralidade do que é a administração".

"Significa olhar o mundo querendo compreender, saber, perguntando por que isso é assim, que pode ser de outro modo".

"ser crítico, para mim, é isso, fazer seu trabalho o tempo todo com muita consciência, com muita responsabilidade, sabendo para onde, o que você pode fazer com aquilo, o que você está querendo fazer com aquilo, ter esta responsabilidade com os estudantes que estão ali, sabe".

"Eu não quero que vocês [os alunos] façam crítica daquilo que vocês [eles] não conhecem".

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

Entrevistado: Gelson Silva
Junquillo

**Grupo 6- Organizações,
racionalidade e
desenvolvimento**

Entrevistado: Maurício
Roque Serva de Oliveira

Serva acredita que ser crítico na área significa elaborar uma crítica consistente ao paradigma dominante na administração, notadamente o paradigma funcionalista, expressão do liberalismo na administração

Diversas respostas se assemelham ao considerar que ser crítico na administração significa: ser crítico ao pensamento gerencialista dominante na área que é revelar os problemas decorrentes desse tipo de pensamento; ou, em outras palavras, elaborar uma crítica ao paradigma dominante, a saber: o paradigma funcionalista, expressão do liberalismo na administração. Em outro depoimento, a entrevistada fornece uma definição mais ampla: ser crítico na área é ter um olhar questionador em relação aos acontecimentos ao seu redor, fazer o seu trabalho o tempo todo com consciência e responsabilidade.

Uma entrevistada considera caótico o entendimento do que seria ser crítico na administração pela imprecisão de critérios ou referenciais que causam confusão e levam as pessoas a interpretar equivocadamente linhas de pensamento apenas reflexivas como sendo críticas.

Destaque para a necessidade de se fazer a crítica ao pensamento dominante com conhecimento de causa, com base em leituras em textos originais, a fim de não se incorrer no erro de fazer crítica sem conhecimento de causa.

Outros dois depoimentos ressaltam a importância de se fazer a crítica estando na própria área de administração, especificamente conforme mencionado, “nas entranhas do mostro”, para que seja possível mudar essas práticas que são muitas vezes lesivas e que proliferam discursos que incutem a racionalização do mal nas ações dos executivos. Foi mencionado um artigo de um autor inglês que de maneira sarcástica insta a linha “*Critical Management Studies*” a sair das escolas de administração, o que foi considerado bem inadequado pela entrevistada, por reafirmar que as críticas às práticas gerenciais precisam ser elaboradas, sobretudo, no interior da área da administração.

Embora, também se reconheça que há pouco espaço nas universidades para este tipo de reflexão. Ressaltou-se, inclusive, que há instituição privada que não possui centro de pesquisa e adota exclusivamente referencial bibliográfico sugerido por editoras internacionais, na faculdade de administração. Sobre essa questão do referencial bibliográfico foi recorrente a afirmação por outros entrevistados, ao longo das entrevistas, que

a formulação, a escolha das obras que serão lidas e discutidas com os alunos é acima de tudo um ato político.

Enfim, tem-se como pano de fundo o anseio pela transformação das práticas gerenciais lesivas por meio da conscientização dos futuros gestores, de que é possível se fazer diferente, pois, de acordo com os entrevistados, o sistema hoje não permite a humanização.

10 - Qual é o impacto dessas publicações em estudos organizacionais críticos na área de administração?

GRUPO/ ENTREVISTADO

IDEIAS CENTRAIS

EXPRESSÕES-CHAVE

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

Entrevistado: José Henrique de Faria

Faria percebe que os executivos, os gestores, eles também sofrem. Apesar de serem cruéis muitas vezes, por praticamente ao longo de uma vida, porque eles acabam representando a crueldade e exercendo o papel da perversidade na organização; mas sofrem um dia, exatamente com a mesma crueldade a qual imputaram aos outros.

Faria comenta que a empresa tem uma lógica própria, muitas vezes injusta, e acredita que as pessoas não deveriam se surpreender com isso.

Sem resposta

"Então, ser crítico é isso o que a gente faz. Então nosso espaço é muito pequeno. [...] mas o impacto que a gente tem lá no meio é muito grande, porque é insuportável para eles lerem aquilo que a gente escreve, porque de alguma maneira, toca neles, [...] ele se sente culpado. [...]".

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

Para Paula há pessoas que recebem bem a abordagem de estudos críticos, principalmente quando se aproximam da temática no âmbito acadêmico. Mas há aqueles que demonstram desrespeito acentuado com as diferenças de posicionamentos teóricos, mesmo sem conhecer adequadamente os trabalhos realizados. Há aqueles que ao ter a oportunidade de esclarecer suas divergências, ao final, acabam encontrando pontos de concordância, porque no fundo a discussão toda se trata da preocupação com o bem-estar da coletividade.

Quanto à atualidade da revolução, Paula diz que mesmo na crítica hoje há várias maneiras de se pensar isso, desde a mais ortodoxa que parte para a luta armada até a revolução particular.

Tenório respondeu de maneira bem sucinta ao dizer que tanto tem impacto que eu estou aqui pesquisando isso.

"[...] porque na verdade, a demanda que eu tenho em relação à crítica, como ela tem um viés bastante humanista, ela está em todo mundo, se você pensar: ah, eu quero o bem estar da sociedade, eu quero o bem estar das pessoas, eu quero a autonomia das pessoas. Quem em sua consciência seria contra isso?"

"Tem impacto, tanto que você está estudando isso, se não, você não estaria estudando".

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando
Guilherme Tenório

**Grupo 4- Organização e
Práxis Libertadora**

Entrevistada: Maria Ceci
Araújo Misoczky

Há uma orientanda da iniciação científica que se propôs a fazer a análise do discurso sobre o consumo, outro aluno optou por pesquisar as práticas organizacionais do Levante Popular da Juventude. Misoczky considera que os manuais não devem ser usados no ensino de graduação, ela adota os textos clássicos com leituras de obras completas, não apenas textos selecionados.

Entrevistada: Sueli Maria
Goulart Silva

Goulart não sabe ao certo o alcance de textos críticos na graduação em administração de outras universidades, mas nas disciplinas que ministra na UFRGS adotou textos dessa ordem de autores. A entrevistada revela para seus alunos que muitas ideias em voga na administração, são na verdade, extraídas de obras bem mais antigas, sem o devido reconhecimento.

Há resultados surpreendentes dos trabalhos dos alunos, que se apropriam de uma maneira autêntica dos textos desses autores críticos nacionais e narram seus pensamentos com muita criatividade.

“É absolutamente deslumbrante a qualidade do trabalho que esses meninos têm feito” [sobre os trabalhos dos bolsistas de iniciação científica orientados por docentes do programa de pesquisa do qual faz parte]”.

“Esse aqui, coisa que você encontra nas livrarias dos aeroportos, como se fosse a última moda, foi escrito lá em 1958 pelo Barnard, que falava essas coisas aqui, ou foi escrito pelo Guerreiro Ramos”.

“Guerreiro Ramos é um autor que chega na graduação e muitos deles se encantam, é muito engraçado, eu fico impressionada, na graduação eu faço seminário dos autores brasileiros, e já digo lá para eles, tem de ler o Guerreiro, o Motta, o Tragtenberg, às vezes eu coloco um Celso Furtado, um Milton Santos, um desses assim para variar um pouco, e digo que pode fazer a apresentação do jeito que quiser, pode fazer teatro, pode apresentar de modo convencional, do jeito que quiser”.

Sem resposta

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

Entrevistado: Gelson Silva
Junquillo

**Grupo 6- Organizações,
racionalidade e
desenvolvimento**

Entrevistado: Maurício
Roque Serva de Oliveira

Para Serva, os impactos dessas publicações na área são basicamente o de gerar reflexões nos gestores que impliquem em mudanças de mentalidade da gestão e trazer mudanças nos currículos das universidades a fim de aprimorar a formação do administrador e de ampliar sua visão da organização [...].

Uma das respostas mais impressionantes foi quanto ao impacto que essas publicações causam nos executivos, que sofrem ao compreender a função perversa que acabam exercendo sobre as pessoas nas organizações, da qual inevitavelmente serão vítimas e que isso faz parte de uma lógica própria da empresa, que não deveria surpreender mais tanto as pessoas por pior que pareça. Outro entrevistado corrobora essa posição

afirmando que o impacto dessas publicações é o de aprimorar a formação do administrador e tornar humanizada sua visão da organização.

As outras respostas se dirigem ao impacto no próprio ambiente acadêmico, em que há embates e, às vezes, demonstrações de desrespeito por trabalhos da linha crítica. Mas quando há a chance de se esclarecer os problemas examinados pelo viés das abordagens críticas, que em última instância visam ao bem-estar da coletividade, então, são estabelecidos pontos convergentes e a compreensão dessas abordagens torna-se mais aceitável para os estudantes e pesquisadores de tendência pragmática. Enquanto outras pesquisadoras relataram resultados surpreendentes dos alunos de graduação que têm realizado pesquisas de iniciação científica com base em pensadores críticos de maneira bastante competente e criativa.

Uma entrevistada levantou a questão acerca da atualidade da revolução, afirmando que há várias possibilidades para se pensar que vão desde a luta armada até a revolução particular

Por último, ainda teve quem apontasse para mim e concluísse que um dos impactos dos estudos críticos seria o fato de uma administradora estar hoje dedicada a uma tese de doutorado, sobre ao assunto.

11 - Quais são os principais limites e controvérsias dos estudos organizacionais críticos?

De acordo com as respostas acima, foram apontados dois aspectos quanto ao limite editorial nos estudos organizacionais críticos: a evitação da discussão teórica na publicação de artigos científicos em periódicos nacionais e o favorecimento de temáticas com alto teor apelativo de mercado para publicação de livros. Assim, restando a opção aos autores com esse perfil mais marginal de recorrer às editoras especializadas em assuntos críticos. No entanto, reconhecem que avançaram os debates em congressos na área de administração

Outro entrave identificado é a questão curricular da graduação em administração que não tem como costume incluir disciplinas que estimulem uma discussão crítica acerca da visão organizacional que se constrói ao longo do curso.

Duas entrevistadas do mesmo grupo consideram que os estudos organizacionais muitas vezes estão colonizados pelo arcabouço e ideologia do *management*, por pesquisadores que ignoram a herança intelectual de nossos movimentos sociais e a importância do respaldo empírico nas pesquisas que desenvolvem.

GRUPO/ ENTREVISTADO
Grupo 1- Economia
Política do Poder em
Estudos Organizacionais
- EPPEO

Entrevistado: José Henrique de Faria

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

IDEIAS CENTRAIS

Sem resposta

Meneghetti ressalta a importância de um cargo de poder ser exercido por pessoas que tenham forte senso ético, além de competência, mas que a integridade seja um valor primordial. Meneghetti teme que uma pessoa capacitada, mas sem integridade moral, tome as atitudes totalitárias em um cargo em que há a gestão da violência, com o da polícia ou da justiça.

EXPRESSÕES-CHAVE

“Não é o mais inteligente que precisa estar no poder, é o mais íntegro, o mais ético, o sujeito bom. A crise do mundo moderna é esta, que estamos querendo colocar os mais inteligentes que não necessariamente vem acompanhados de uma ética boa para sociedade, muitas vezes ele é individualista; por mais que a gente pague com um amadorismo ou uma falta de conhecimento, porque isso se compensa com o tempo”. [...] “um sujeito assim na polícia ou na justiça pode provocar muitos estragos por haver chances de se exceder em atitudes totalitárias”.

Grupo 2- Núcleo de
Estudos Organizacionais
e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

Paula explica que a crítica já é controversa por si mesma, por isso, acredita que as pessoas às vezes ficam tão reticentes, principalmente, no Brasil, aonde prevalece a cultura da evitação de conflito. O entendimento de que o conflito é algo necessariamente negativo deveria mudar, porque o conflito é gerado por diferenças que não são inegociáveis, não são irreconciliáveis.

Espera que as pessoas comecem a lidar melhor com as diferenças e a debater as coisas dentro de uma posição racional, de modo semelhante ao previsto por Habermas, na teoria da ação comunicativa. Houve avanços na área de administração no que tange ao estímulo ao debate sobre as pesquisas em congressos, embora ainda haja as dificuldades relatadas, já quanto aos periódicos nacionais, Paula constata uma evitação de discussão teórica.

"[...] é o que Habermas defende, que ele vai falar da esfera pública, ele vai falar da ação comunicativa, ele vai falar justamente da possibilidade do consenso fundado, que é um consenso que se estabelece entre pessoas que realmente possam estabelecer argumentações sólidas, válidas e verdadeiras, então, é a isso que ele se apegar".

“Posições mais contundentes de críticas de determinados autores são muito comuns na filosofia, na sociologia, e esse trabalho que eu escrevi não causaria o escândalo que causou em outras áreas, seria considerado uma coisa normal, aceitável [...]”.

Grupo 3- Programa de
Estudos em Gestão Social
- PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Tenório cita como primeiro limite o próprio limite editorial, explica que as editoras priorizam textos que tenham apoio de mercado, que vão para as prateleiras das livrarias de aeroporto. Há editoras que trabalham com essa linha crítica, que aceitam esse tipo de publicação, mesmo no Brasil, [...]

"[...] talvez um caminho que você pudesse fazer para ilustrar isso era, por exemplo, fazer uma amostra, no Rio de Janeiro ou só no município do Rio de Janeiro, e verificar nas universidades públicas, nas confessionais, na FGV e nas instituições privadas, para verificar se

Também discorre sobre a questão curricular, que considera um entrave, [...]; mas sugere a necessidade de uma pesquisa voltada para a análise curricular, [...] a fim de se certificar se realmente há omissão na estrutura curricular em relação às discussões críticas.

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Misoczky mencionou seu texto, que foi objeto de polêmica com o Rafael Alcadiapani da Silveira e o Alexandre de Faria, que está na RAC, “Uma crítica à crítica domesticada nos Estudos organizacionais”, segundo a entrevistada, ali estão indicados os limites. E esse limite principal é que os estudos organizacionais muitas vezes estão colonizados pelo management. [...] A entrevistada ressalta a importância de se buscar a herança intelectual, de se trabalhar com a herança das lutas sociais, mas não de modo anacrônico, sempre trabalhando a partir do empírico, voltando para a teoria e qualificando a realidade.

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Goulart sugere a leitura de um texto da Misoczky, intitulado “Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais”, em que a autora aponta os problemas de se fazer críticas sem o respaldo necessário na experiência. Goulart também critica outra postura do pesquisador, quando se torna hiperativo na área, não tem o tempo necessário para aprofundar questões emergentes no contexto da sociedade e acaba se tornando uma opinião pronta para consumo imediato pela mídia.

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

Entrevistado: Gelson Silva Junquillo

Junquillo acredita que os estudos críticos não tem como finalidade a consultoria, que seriam um incômodo para os empresários, caso estivessem dispostos a enxergar os conflitos oriundos de uma gestão, na maioria das vezes, opressora, exploradora e dominadora, talvez pudessem criar condições para uma gestão mais humanizada.

Junquillo defende que uma abordagem crítica pode beneficiar sim o empresário, mas que não há abertura para incluir este tipo de pensamento para reflexão no mundo empresarial. Por conseguinte, também não há espaço para a realização de consultorias com enfoque crítico.

esse tipo de discussão aparece, porque talvez eu possa estar falando uma coisa errada, porque eu nunca falei isso, mas é bom, para não fazer uma crítica sem fundamento”.

“Acho que a gente tem de aprender, acho que está dado por uma atualização do pensamento social brasileiro latino americano, na sua vertente marxista, mas também na sua vertente liberal mais crítica”. [Misoczky afirma que as possibilidades de crítica no *management* são dadas por uma maior aproximação com o espaço concreto das ciências sociais e aponta a atualização dos fundamentos marxistas para a compreensão da realidade]

"[...] uma colega me disse uma vez: “você têm implicância, você têm problema com o Boaventura”. Porque uma vez fizemos uma crítica ao Boaventura, porque ele está em tudo, ele escreve sobre tudo, não é possível, ele tem um volume de produção enorme, não é possível, o cara não refletiu, ele viaja, está em todos os congressos, isso tem efeitos sobre a obra dele, tem de ter uma certa restrição, porque é um tipo de crítica que acaba sendo muito midiática, acaba aprisionando”.

" [...] eu estou preocupado em transformar o aqui e agora e começar na ação a me rebelar. Alguns críticos desprezam a opinião de outros que não consideram “críticos”, tem uma postura, por princípio, antidemocrática. Como é que eu contesto a relação de poder se eu mesmo sou autoritário demais e deselegante? Muitos colegas que são de carteirinha da teoria crítica tem tido uma postura deselegante com os pares na ANPAD, de desdenhar do trabalho do outro. Como é que eu posso ser crítico de um sistema que eu quero abolir, se eu ao criticar estou reproduzindo o sistema dizendo que você não tem o direito à liberdade de fazer uma coisa que não tem nada a ver comigo? Essa seria uma crítica

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

O entrevistado menciona a dificuldade da convivência entre os pesquisadores críticos no Brasil, [...] Junquillo discorre sobre o conflito desnecessário entre os pesquisadores críticos, quando se começa a imaginar uma escala de "criticidade", como se fosse possível, [...]

Serva entende que as controvérsias são muitas, dada a variedade das correntes dentro de um grande paradigma crítico na atualidade. [...] para Serva a falta de contato com a práxis, o apego dogmático a certas teorias, sem atualização do pensamento desses autores de obras consideradas como clássicos, além da falta de abertura para novas reflexões são os maiores obstáculos nos estudos organizacionais.

que eu faria aos críticos de carteirinha".

Outro problema apontado, mas que não é uma exclusividade da área, é em relação ao excesso de atividades de autores renomados que acabam por comprometer a reflexão mais profunda e consistente dos problemas contemporâneos.

Outro entrevistado apontou como limite para o enfoque crítico a relutância por parte de gestores de empresas sobre a possibilidade de contratação de consultoria com base na vertente crítica, que, se não fosse vista como uma ameaça; poderia contribuir com essas empresas, ao prover um meio de reflexão para tornar a gestão mais humanizada.

Aliás, também foi mencionado que se deve conciliar a competência técnica de gestão à integridade moral como requisito para se ocupar cargos de poder. Mas, acima de tudo, priorizar na seleção esse segundo aspecto quanto ao comportamento ético e sensato, de pessoas com bons princípios; a fim de se evitar atitudes totalitárias nas organizações por pessoas capacitadas, porém individualistas. Pessoas essas que poderiam cometer atos desastrosos em cargos responsáveis pela gestão da violência, por exemplo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto às perspectivas conjeturadas pelos pesquisadores em questão, acerca dos rumos das correntes de pensamento crítico em estudos organizacionais no Brasil, foram abordadas por meio de entrevistas individuais, com base em um roteiro de perguntas. Com isso, perscrutou-se aspectos relacionados às perspectivas sobre

essas vertentes, como também se explorou questões elencadas no tópico acerca dos objetivos intermediários, de maneira mais incisiva quanto aos cinco últimos itens.

Dessa maneira, mostrando aspectos da dinâmica desses grupos na área de administração, desde o modo como relacionam questões teóricas dessas abordagens críticas com a práxis, os limites e controvérsias com as quais se deparam na própria área de estudos organizacionais críticos, suas principais realizações até o modo como percebem a influência e o impacto de seus trabalhos no meio acadêmico. As conclusões mais detalhadas acerca das análises das obras e das entrevistas estão ao final dos respectivos capítulos. Isso permite que as considerações neste último capítulo sejam mais amplas.

Nesse ínterim, surgiram respostas surpreendentes que merecem ser destacadas. Os entrevistados demarcaram as referências teóricas que seguem, como também explicitaram os autores dos quais discordam, justificando seus motivos. Prevaleceu a preocupação em se preservar um espaço para a discussão e a reflexão acerca das teorias que versam sobre as organizações, confrontando essas correntes de pensamento, a fim de se enriquecer o conhecimento científico. Dessa maneira, evitando, uma postura que fosse condizente com a construção de modelos dogmáticos baseados em crenças e ideologias para a investigação científica. Mesmo os pesquisadores mais radicais defendem a necessidade de se inteirar adequadamente acerca dessas teorias das quais discordam enfaticamente.

Valorizam a crítica como um meio que conduz à emancipação do sujeito. Alguns pesquisadores se posicionaram de maneira mais radical. Por exemplo, se solidarizando com o engajamento de trabalhadores e cidadãos na confrontação das grandes corporações, em última instância, do sistema capitalista; com vistas a transformação radical da sociedade, pela ação libertadora de lutas sociais. Há abordagens que não visam a revolução em última instância, defendem a importância das ações construídas cotidianamente pelo sujeito como meio de burlar o sistema de poder que o oprime, em determinadas situações em que a dignidade humana é atingida, acreditam que devem ser feitas denúncias públicas contra essas práticas de exploração contra o trabalhador. Segundo uma das abordagens apresentadas, há a compreensão de que a consciência crítica conduz à libertação do sujeito, no sentido inclusive de buscar um modo de se realizar, sobretudo, de ser mais feliz. Os

pesquisadores concordam que a crítica não basta em si mesma, sobretudo, deve ser um instrumento para a transformação social.

Ana Flávia Rossi¹Charles Feldhaus²

Resumo: o presente artigo busca abordar a origem da *ideia de razão pública* que, de acordo com John Rawls, remete à concepção de sociedade democrática constitucional, em que há uma relação fundamental de cidadania e uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais. Diante desse pluralismo razoável, as diferenças entre os cidadãos podem impedir que se aproximem de um consenso mútuo, e, assim, surge a dúvida de como podem ser obrigados a honrar a estrutura da sociedade democrática constitucional e consentir com os estatutos e leis nela decretados quando estão em jogo questões políticas fundamentais. Nesse sentido, Rawls propõe que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade e direito sejam substituídas por uma ideia de politicamente razoável, de forma que apenas as doutrinas incompatíveis com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática sejam criticadas. A fim de ser considerada razoável, a doutrina deve aceitar o regime democrático constitucional e, conseqüentemente, o ideal de lei legítima que lhe é inerente. Por fim, apresento o conceito de ideia de razão pública, que, segundo o autor, especifica quais os valores morais e políticos que devem definir a relação de um governo democrático constitucional para com seus cidadãos e dos cidadãos entre si, abordando também os cinco aspectos que definem sua estrutura e os motivos por que é dita pública.

Palavras-chave: Filosofia política. John Rawls. Razão pública.

1 INTRODUÇÃO

A origem da *ideia de razão pública* está intimamente ligada à concepção de sociedade democrática constitucional bem-ordenada. Isso porque, de acordo com John Rawls, é da cultura de livres instituições, característica básica dos regimes democráticos, que resulta um pluralismo de visões abrangentes e conflitantes que dificulta o consenso mútuo entre os cidadãos. No intuito de fazê-los honrar a estrutura dessa sociedade, consentindo com as leis nela promulgadas, é que surge a razão pública tal como pensada por Rawls.

Nesse sentido, o presente texto busca explorar, inicialmente, o conflito entre doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes que levou ao surgimento da ideia de

¹ Graduanda do curso de Direito da Universidade Estadual de Londrina/PR. E-mail: anaflaviarossi2@gmail.com.

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/PR. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com.

razão pública, da qual também serão discutidos o conceito, a forma e o conteúdo, o que será feito a partir de uma reconstrução do texto *A Ideia de Razão Pública Revista*, publicado como apêndice da obra *O Direito dos Povos* e da edição expandida de *Liberalismo político*, sendo abordados também os requisitos por que uma doutrina é considerada razoável e a questão da substituição das doutrinas abrangentes de verdade e direito pela ideia do politicamente razoável na razão pública.

Na sequência, serão tratados individualmente os cinco aspectos diferentes atribuídos por Rawls à razão pública, reconstruindo o que Rawls chamou de *critério da reciprocidade* e como este serve de base para a ideia de legitimidade política. Também serão abordados conceitos como *fórum político público*, além de devidamente analisada a separação feita pelo autor entre ideia e *ideal de razão pública* e discutidos os três sentidos que delimitam o porquê a razão é considerada pública, contrapondo-a às *razões não públicas* presentes no que o autor denominou *cultura de fundo*, a fim de responder, por fim, de que maneira é possível fazer com que os cidadãos respeitem a estrutura do regime democrático constitucional e aquiesçam às leis e aos estatutos nele decretados quando questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais estejam em jogo.

2 DA IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA SEGUNDO JOHN RAWLS

2.1 ORIGEM, CONCEITO E CONTEÚDO DE IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

Uma sociedade democrática constitucional bem-ordenada, assim como é chamada por Rawls, abarca necessariamente uma pluralidade de visões abrangentes de todos os tipos, que, apesar de consideradas razoáveis, podem vir a conflitar entre si. Assim é que a democracia tem como uma de suas características mais elementares o que o autor chamou de *pluralismo razoável*, traduzido nas numerosas doutrinas abrangentes, sejam elas de cunho religioso, filosófico ou moral, razoáveis e conflitantes entre si, que surgem normalmente a partir da cultura democrática das livres instituições.

Nesse sentido, a ideia, o conteúdo e a forma da razão pública fazem parte da própria ideia de democracia, vez que é diante desse conflito de doutrinas que os cidadãos, ao perceberem a impossibilidade de compreensão mútua e, por

consequência, de se chegar a um acordo, precisam ponderar acerca de quais razões podem fornecer uns aos outros, de maneira razoável, quando estão sendo discutidas questões políticas fundamentais³ (RAWLS, 2004, p. 174).

É na razão pública, então, que Rawls propõe serem as doutrinas abrangentes de verdade ou direito substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos, passo este que, segundo o autor, é imprescindível para que seja estabelecida uma base de raciocínio político passível de compartilhamento entre todos os cidadãos, na condição de livre e iguais entre si (RAWLS, 2004, p. 224).

O politicamente razoável, então, ao contrário do que ocorre com as doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, pode ser compartilhado por todos os cidadãos, aqui considerados pessoas razoáveis, livres e iguais⁴, munidos dos poderes morais referentes à *capacidade de uma concepção de justiça* e à *capacidade de uma concepção do bem* (RAWLS, 2005), de modo que representa uma solução do autor à impossibilidade de consenso mútuo até então verificada.

É necessário entender que uma sociedade democrática constitucional abrange incontáveis e diferentes doutrinas, todas em atividade e dotadas de certa influência, e que tais doutrinas podem divergir quando de uma para outra sociedade (RAWLS, 2004, p. 174). Todavia, não são todas as que se consideram razoáveis – para isso, a doutrina precisa aceitar um regime democrático constitucional e, por conseguinte, a ideia de lei legítima que o acompanha.

Assim, se a doutrina abrangente rejeita a concepção de sociedade democrática constitucional, resta também preterida a própria ideia de razão pública nela inclusa. Segundo o autor, são criticadas, portanto, apenas as doutrinas incompatíveis com os componentes essenciais do regime político-democrático acima listados e, conseqüentemente, da razão pública em si.

Define-se a ideia de razão pública, então, como a razão de cidadãos iguais que integram um corpo coletivo e, mediante decisões, exercem poder político uns sobre os outros (RAWLS, 2005, p. 213), evidenciando os valores morais e políticos que devem estabelecer a relação entre o governo democrático constitucional e seus

³ Ver item 2.2.

⁴ É cediço que em uma sociedade democrática também existam diversas doutrinas consideradas irrazoáveis; todavia, no texto *A Ideia de Razão Pública Revista* o autor adota uma concepção normativa ideal de governo democrático, em que se pressupõe que as condutas adotadas pelos cidadãos razoáveis e os princípios por estes seguidos não só sejam predominantes, como, também, estejam no controle.

cidadãos e destes entre si, auxiliando-os na deliberação a respeito de quais razões devem ofertar uns aos outros, a fim de buscar um entendimento comum, quando estão em jogo perguntas políticas consideradas fundamentais. Nesse tocante, explica Denis Coitinho Silveira:

A razão pública não opera com as ideias de verdade ou correção que seriam inferidas de doutrinas abrangentes, mas, antes, faz uso da ideia do politicamente razoável que afirma valores morais-políticos normativos a partir do critério de reciprocidade, a saber: dever de civilidade, que implica a defesa da virtude de amizade cívica e de um ideal de cidadania democrática, que toma por base a legitimidade da lei, o que significa a defesa dos princípios de tolerância e liberdade de consciência, assegurando os direitos, liberdades e oportunidades básicas dos cidadãos na estrutura básica da sociedade (SILVEIRA, 2009, p. 13).

Aos valores morais políticos normativos citados por Rawls, como o *dever de civilidade mútua (duty of civility)*, a *amizade cívica (civic friendship)* e o ideal de *cidadania democrática (democratic citizenship)*, é conferida uma espécie de valor inerente, isto é, não constituem apenas obrigações jurídicas dos cidadãos, mas sim deveres cujo caráter é absoluto e intrinsecamente moral, como, por exemplo, os deveres políticos, e, portanto, possuem significação própria, independentemente de suas relações com outras coisas, de modo que as liberdades e direitos básicos sejam defendidos a partir dos princípios da tolerância e da liberdade de consciência.

Assim é que a ideia de razão pública esclarece que, a partir de um *consenso sobreposto (overlapping consensus)* entre diversas doutrinas abrangentes razoáveis, são endossados, por todos os cidadãos, valores políticos a partir dos quais se afirmam as questões de justiça política fundamental – que mais adiante serão divididas em *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (basic justice)*, de modo que sejam estabelecidas condições políticas mínimas e se priorize a justiça, visando sempre ao bem comum (SILVEIRA, 2009, p. 2).

Outrossim, as liberdades religiosas e artísticas, o ideal de equidade, solidariedade e bem comum são expressos em termos de valores políticos e, assim, constituem princípios substantivos de justiça, que, por sua vez, integram a família de concepções políticas de justiça que compõe o conteúdo da razão pública (SILVEIRA, 2009, p. 12).

Pode-se dizer, dessa forma, que ao deliberar acerca de uma concepção política razoável, utilizando-se para isso de valores políticos compartilhados pelos demais

cidadãos que são livres e seus iguais, o cidadão fará uso da ideia de razão pública, satisfazendo, assim, o mencionado *critério de reciprocidade*⁵. Nesse sentido, a ideia de razão pública faz referência ao “tipo de razões em que os cidadãos baseiam seus argumentos políticos no processo de justificação de normas que, referidas a elementos constitucionais essenciais e a questões de justiça básica, invocam o emprego efetivo da coerção pública pelo poder político” (ARAÚJO, 2011, p. 4-5).

As condições históricas e sociais da sociedade podem, contudo, provocar alterações no conteúdo da razão pública, vez que esta deve sempre abarcar e discutir temas que, naquele determinado tempo e espaço sociais, tenham sido reivindicadas, de modo a conferir não só a estabilidade social, como, também, a segurança do estabelecimento dos princípios de justiça (BONFIM e PEDRON, 2017, p.10).

2.2 ASPECTOS DA IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA

A estrutura da ideia de razão pública comporta cinco aspectos bem definidos, que, caso ignorados, fazem com que sua aplicação pareça inverossímil. Os aspectos listados por Rawls são: i) as questões políticas fundamentais a que a razão pública se aplica; ii) as pessoas a quem a razão pública se aplica, mais especificamente os funcionários do governo e os candidatos a cargos públicos; iii) o conteúdo da razão pública, dado por uma família de concepções políticas razoáveis de justiça; iv) a aplicação dessas concepções em discussões de normas coercitivas a serem decretadas na forma de lei legítima para um povo democrático; e v) a verificação pelos cidadãos de que os princípios derivam das suas concepções de justiça que satisfazem o critério de reciprocidade (RAWLS, 2004, p. 175).

A respeito do primeiro aspecto, isto é, das questões políticas fundamentais às quais a ideia de razão pública se aplica, Rawls discorre que estas se dividem em elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Estas últimas compreendem não só questões em matéria de justiça social e econômica, como, também, matérias não disciplinadas em uma constituição, enquanto os primeiros abrangem direitos e liberdades de cunho político, que podem estar inclusos em uma constituição (BONFIM e PEDRON, 2017, p. 11). A razão pública estaria limitada,

⁵ O critério de reciprocidade será discutido mais adiante, por ocasião dos cinco aspectos da razão pública listados pelo autor, no item 2.2.

portanto, por aquilo que, após obtido mediante consenso mútuo, se constata nos princípios constitucionais.

Não estão abarcadas, porém, todas as discussões políticas de questões fundamentais, e sim apenas aquelas a que chamou *fórum político público* (RAWLS, 2004, p. 176). Tal fórum restou dividido em três partes, em razão de a ideia de razão pública não ser aplicada da mesma maneira aos três casos discutidos, nas quais será tratado o segundo aspecto da ideia de razão pública – as pessoas a quem esta é aplicada, em um âmbito público, incluindo funcionários do governo (poderes legislativo, executivo e judiciário) e candidatos a cargos públicos.

A primeira parte diz respeito ao discurso dos juízes em suas discussões e, especialmente, dos juízes de um tribunal supremo, aos quais a ideia de razão pública é especialmente aplicada, de modo mais estrito (RAWLS, 2005, p. 216). Isso porque no poder judiciário, em particular o Supremo Tribunal, os magistrados precisam sempre fundamentar suas decisões de acordo com a constituição – circunscrevendo as sentenças, portanto, a questões constitucionais essenciais – com os estatutos relevantes e com os precedentes judiciais, estão sempre envolvidas também as questões de justiça básica, de modo a exemplificar perfeitamente a aplicação da ideia de razão pública.

Nesse sentido, Vinícius Silva Bonfim e Flávio Quinaud Pedron sustentam:

[...] ao Judiciário caberia, sobretudo, garantir o devido processo constitucional. Isso significa que, entre os processos de efetivação de direitos, em um ordenamento jurídico composto por normas – regras e princípios –, a atividade jurisdicional não pode ser discricionária; quer dizer, não podem as convicções pessoais do decisor, por mais que sejam determinadas por um horizonte histórico de sentidos, definir subjetivamente o conteúdo da decisão. É preciso que se atente a todo um contexto de aplicação e de justificação das normas no ordenamento jurídico. Nesse sentido, cada vez mais a doutrina tem encontrado amparo em princípios constitucionais que regem a atividade jurisdicional, haja vista o dever da fundamentação das decisões, hoje, ser compreendido como norma constitucional² primeiro, por expressa disposição; segundo, por ser um desenvolvimento do princípio do contraditório – que desde muito sob a lógica da cooperação, mostra-se como verdadeiro dever de participação e influência sobre a decisão –, além de estar conectado com os princípios da eficiência, da não surpresa, do duplo grau de jurisdição e com os princípios institutivos do processo, entre tantos outros (BONFIM e PEDRON, 2017, p. 2).

O papel da deliberação é fundamental, portanto, quando se trata das decisões de um tribunal, vez que estas tem de ser tomadas a partir da reflexão sobre valores políticos de justiça e razão pública (AFONSO DA SILVA, 2009, p. 209). Os

magistrados não podem levar em consideração ideologias pessoais, religiosidades, ou ainda, suas próprias moralidades na justificação e fundamentação das sentenças, razão por que o tribunal é, por excelência, o local da deliberação racional e da aplicação da ideia de razão pública.

A segunda parte faz referência aos discursos dos funcionários do governo, em especial aqueles que ocupam funções executivas, como, no caso do Brasil, o presidente da república, e também os que são membros do poder legislativo. Nesse tocante, em que pese a razão pública não opere no sentido de determinar ou solucionar questões que aludam especificamente a leis ou políticas públicas, é ela quem estipula as razões que devem ser utilizadas ao serem tomadas decisões no âmbito das instituições públicas (BONFIM e PEDRON, 2017, p. 17).

A deliberação e a exigência de que sejam apresentadas as razões que fundamentaram tais decisões é o atestado de que as estruturas das instituições estão sujeitas à inspeção e a verificação de que os valores políticos que as norteiam não tenham sido distorcidos. A justificação pública tem por objetivo, portanto, delimitar a ideia de justificar apropriadamente as concepções políticas de justiça em uma sociedade democrática constitucional marcada pela pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis. Seu endereçamento é, sempre, “aos outros que discordam de nós e, conseqüentemente, deve sempre proceder para algum consenso, isto é, para premissas que nós e os outros publicamente reconhecemos como verdadeiras” (SILVEIRA, 2007, p. 2). Nesse sentido:

A exigência de dar razões na justificação pública coloca frontalmente a pessoa política diante da construção e da concepção de um regime democrático e do sentido político de justiça, que prevê a participação política do cidadão, o diálogo e uma interação pública na construção dos sentidos normativos (BONFIM e PEDRON, 2017, p. 9).

A terceira parte, por fim, alude ao discurso dos candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, mormente no discurso público, nas plataformas de campanha e declarações políticas (RAWLS, 2004, p. 176). Ainda, é de se ressaltar que, nessa subdivisão, o autor traça um limite entre a) candidatos, b) administradores de campanha e c) cidadãos politicamente engajados em geral, estabelecendo que os dois primeiros devem ser considerados responsáveis pelo que é dito ou feito em nome dos candidatos, enquanto estes últimos não.

No que se refere ao terceiro, quarto e quinto aspectos da ideia de razão pública, Rawls especifica duas características especiais da relação política fundamental de cidadania presente nas sociedades democráticas constitucionais, quais sejam: a relação que os cidadãos possuem com a estrutura básica da sociedade e a relação de cidadãos livres e iguais. Na visão do autor, tais características seriam responsáveis por dar início ao questionamento a respeito de como cidadãos assim relacionados poderiam honrar a estrutura da democracia constitucional em que vivem, aquiescendo aos estatutos e leis nela promulgados, quando questões políticas fundamentais estão em pauta?

É de se ressaltar que o pluralismo razoável de doutrinas abrangentes acaba por fomentar ainda mais essa discussão, uma vez que, como já explicitado, as diferenças entre os cidadãos podem fazer com que suas visões sejam conflitantes e, por conseguinte, impedir que se reconciliem e cheguem a um consenso. No intuito de responder à questão, Rawls entende que os cidadãos, compartilhando igualmente o poder político último que lhes é conferido, devam delimitar mediante quais princípios ou, mais precisamente, por quais ideias deverão exercer tal poder a fim de que as decisões políticas estejam justificadas de forma minimamente razoável para todos (RAWLS, 2004, p. 179).

Nesse sentido, as razões serão consideradas razoáveis quando ofertadas pelos cidadãos que, inseridos em um sistema de cooperação social durante algumas gerações, e enxergando a todos como livres e seus iguais, ofertam uns aos outros termos de cooperação justos, de acordo com aquilo que entendem a concepção mais razoável de justiça. Ademais, isso também é verificado se, à custa de seus interesses particulares, os cidadãos acordam agir na medida dos termos escolhidos.

O conteúdo da razão pública, então, conforme preconiza o terceiro aspecto, é dado por uma família de concepções políticas de justiça, na qual são inclusas, também, visões religiosas, como as já citadas ideias de bem comum e da solidariedade, desde que estas estejam traduzidas em termos de valores políticos. Sobre o tema, Rawls discorre:

[...] doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não-religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes – para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam. Refiro-me a essa injunção de apresentar razões políticas adequadas como *provisio*, e ela

especifica a cultura política pública em contraste com a cultura de fundo. É importante também observar que a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas e seculares, contanto que o *provisio* seja cumprido, não mude a natureza e o conteúdo da justificativa na própria razão pública. Essa justificativa ainda é dada em função de uma família de concepções políticas razoáveis de justiça (RAWLS, 2004, p. 200-01).

Tais concepções políticas, usadas nas discussões acerca das perguntas políticas fundamentais, no fórum político público, possuem três características: (i) seus princípios têm aplicação na estrutura básica da sociedade; (ii) podem ser apresentados de forma autossustentada (sem fundamentação em doutrinas abrangentes); (iii) podem ser elaborados a partir de ideias fundamentais da cultura política de um regime constitucional (SILVEIRA, 2009, p.12).

De acordo com o quinto e talvez mais importante aspecto da razão pública, os cidadãos devem, posteriormente, verificar se os princípios que derivam de suas concepções de justiça satisfazem o critério de reciprocidade, que, por sua vez, ordena que os cidadãos, ao ofertarem os termos de cooperação justa que considerem ser os mais razoáveis, levem em conta que estes também o sejam para outros cidadãos, que, como eles, na condição de livres e iguais, possam aceitá-los, sem que estejam sofrendo qualquer forma de dominação, manipulação ou pressão referente a ocuparem posição política ou social tida como inferior (RAWLS, 2004, p. 180).

Em que pese os cidadãos possam vir a discordar acerca das concepções políticas que pensem ser as mais razoáveis, o critério de reciprocidade garante, então, que todas sejam minimamente razoáveis para todos, de modo que seu aceite seja política e moralmente obrigatório aos cidadãos, vez que, como todos expuseram e votaram suas visões daquilo que era considerado, no mínimo, razoável por todos, o dever de civilidade foi cumprido e, também, a ideia de razão pública foi honrada.

Se todos os cidadãos pensam, portanto, como se legisladores fossem, e todos os funcionários governamentais seguem e agem de acordo com a ideia de razão pública quando estão em debate perguntas políticas fundamentais, aquilo que, disposto juridicamente, denote a opinião da maioria, será considerado lei legítima (RAWLS, 2004, p. 181). Isso porque se acredita que o exercício do poder político restou adequadamente demonstrado e suficientemente fundamentado a partir das razões ofertadas, o que serve de base, dessa forma, para a ideia de legitimidade política.

Sobre o critério de reciprocidade, pode-se dizer que seu papel seria o de delimitar a amizade cívica como sendo a natureza da relação política existente em uma sociedade democrática constitucional, além de estabelecer valores como a cidadania democrática e a ideia de lei legítima de uma maneira mais profunda na democracia deliberativa, vez que, ao deliberar sobre determinada questão política pública, os cidadãos debatem suas razões que, naturalmente, denotam suas diferentes opiniões (SILVEIRA, 2009, p. 12).

Ainda, Luiz Bernardo Leite Araújo explica que a razão pública pensada por Rawls não acusa a necessidade de os cidadãos se desfazerem de demais valores que prezam, como os religiosos, ao adentrarem o fórum político público a fim de discutir perguntas políticas fundamentais (ARAÚJO, 2011, p. 5). É necessário, apenas, que a avaliação por eles realizada seja restrita ao que se considere por argumento passível de ser aceito sem supor a verdade de qualquer concepção de vida boa ou abrangente, isto é, tido como, no mínimo, razoável, pelos demais cidadãos.

Se aos cidadãos, portanto, não se confere a oportunidade de apresentação dos fundamentos, isto é, das razões que consideram ao menos razoáveis, resta violado o critério de reciprocidade, essencial à ideia de legitimidade política presente na democracia deliberativa. As manifestações que ocorrem nos fóruns políticos públicos, em que os cidadãos explicitam suas razões, é a base para a construção da legitimidade da ideia de razão pública.

Outra distinção importante trazida por Rawls é a entre a ideia de razão pública e o *ideal de razão pública*. Este último, diferentemente da razão pública estruturada a partir dos cinco aspectos já discutidos, é concretizado quando os funcionários governamentais, juízes, membros principais do executivo e do legislativo e, também, os candidatos a cargos públicos, pensam e, conseqüentemente, agem em conformidade com a ideia de razão pública, explicando aos demais cidadãos sobre que razões suas posições políticas fundamentais se sustentam, levando-se em consideração a concepção política que acreditam ser a mais razoável (RAWLS, 2004, p. 178-79).

As ações em consonância com a ideia de razão pública devem ser mostradas de maneira contínua, não só na conduta diária dos juízes, membros do executivo e

legislativo e candidatos, como, também, nos discursos que proferirem, de forma a satisfazer o já mencionado dever de civilidade mútua e para com os cidadãos.

O ideal de razão pública também pode ser satisfeito pelos cidadãos que não ocupam cargos governamentais, na medida em que, ao discutirem e decidirem questões políticas a respeito de interesses essenciais, devem

[...] pensar em si mesmos como se fossem legisladores, e perguntar a si mesmos quais estatutos, sustentados por quais razões que satisfaçam o critério de reciprocidade, pensariam ser mais razoável decretar. Quando firme e difundida, a disposição dos cidadãos para se verem como legisladores ideais e repudiar os funcionários e candidatos a cargo público que violem a razão pública é uma das raízes políticas e sociais da democracia, e é vital para que permaneça forte e vigorosa. Assim, os cidadãos cumprem o seu dever de civilidade e sustentam a idéia de razão pública fazendo o que podem para que os funcionários do governo mantenham-se fiéis a ela. Esse dever, como outros direitos e deveres políticos, é um dever intrinsecamente moral (RAWLS, 2004, p. 179).

Cabe, portanto, aos cidadãos, uma espécie de verificação do cumprimento da ideia de razão pública, questionando sempre se o critério de reciprocidade é satisfeito por determinada lei ou estatuto e se os representantes políticos, por sua vez, a seguem ao justificar suas posições em função da concepção política que consideram como a mais razoável.

Assim restará cumprido o dever de civilidade, impedindo que os funcionários governamentais se afastem da ideia de razão pública e, por conseguinte, que as concepções sejam distorcidas. Pode-se dizer, portanto, que a defesa do ideal de razão pública por parte dos cidadãos, numa sociedade democrática constitucional, ocorre não por motivos de disputa política e, sim, em razão de suas doutrinas razoáveis (SILVEIRA, 2009, p.4).

O ideal de razão pública concretizado por meio dos cidadãos deve ser entendido, portanto, como aquele em que as discussões a respeito de perguntas políticas fundamentais sejam conduzidas em conformidade com o que cada um deles considera como concepção política de justiça baseada em valores de cunho político, ofertando razões que todos considerem minimamente razoáveis e que, portanto, são passíveis de aceitação coletiva.

2.3 POR QUE A RAZÃO É PÚBLICA?

Segundo Rawls, são três as maneiras por que a razão é considerada pública, quais sejam: i) como razão de cidadãos livres e iguais, é razão do público; ii) seu tema é o bem público na medida em que diz respeito a questões políticas fundamentais, isto é, aos elementos constitucionais essenciais e às questões de justiça básica; e iii) sua natureza e seu conteúdo são públicos (RAWLS, 2004, p. 175).

Assim é que, como razão do público, a ideia de razão pública faz menção ao corpo coletivo formado pelos cidadãos que, iguais entre si, exercem o poder político último que possuem uns sobre os outros ao discutirem questões políticas fundamentais. Nesse sentido, apenas valores de cunho político devem ser utilizados nesses atos decisórios, que buscam esclarecer e delimitar, por exemplo, perguntas como quem teria direito ao voto, ou ainda, como deve ser garantida a igualdade equitativa de oportunidades – questões fundamentais que, por si só, já especificam qual o objeto da razão pública.

A razão pública não é, portanto, delimitada por uma concepção política em particular, e sim por uma variedade de concepções políticas variável no tempo e no espaço, que buscam atender demandas sociais de uma determinada época. A proposta é que a estrutura e o conteúdo das bases sociais fundamentais sejam caracterizados, então, pela própria ideia de razão pública, por cidadãos que, unidos em um corpo coletivo, compartilham condições iguais de cidadania. Nesse sentido:

A razão pública capacita a democracia constitucional a reconhecer direitos e a legitimar a formação política das instituições públicas. Ela se configura como a razão dos cidadãos, que, como corpo coletivo, exercem o poder político uns sobre os outros ao aprovar leis e emendar sua Constituição, aplicando-se somente a questões que envolvem os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (BONFIM e PEDRON, 2017, p. 10).

No intuito de diferenciar e delimitar ainda mais a ideia de razão pública, é importante registrar a separação que Rawls faz entre a razão pública e as razões não públicas. Segundo o autor, ainda que a ideia de razão pública e as inúmeras formas de razões não públicas sejam compatíveis, estas últimas são aquelas compartilhadas no interior das diversas associações presentes na sociedade civil (RAWLS, 2004, p. 205).

A razão pública, como já dito anteriormente, é aplicada estritamente ao que Rawls denominou fórum político público, quando estão em jogo questões de justiça básica e elementos constitucionais essenciais – o que implica dizer que somente se aplica à cultura política pública, e não à cultura de fundo (*background culture*), que, conforme será explicado, abarca as numerosas razões não públicas.

Nesse sentido, as razões não públicas podem ser definidas como aquelas de caráter social, englobando, portanto, as razões das igrejas, das organizações da sociedade civil, das universidades e demais instituições de aprendizado de todos os níveis, como, por exemplo, as escolas profissionais e as sociedades científicas, e, também, dos grupos profissionais. Não são, entretanto, consideradas privadas, vez que constituem a cultura de fundo da sociedade e, assim, fornecem os valores e princípios da cultura política pública. Esta, por sua vez, constitui o objeto das deliberações públicas e da aplicação da própria ideia de razão pública.

Acerca das razões não públicas, Silveira explica que estas

[...] utilizam critérios e métodos diferentes e dependem da maneira de interpretar a natureza, o problema e o objetivo de cada associação e as condições com que procuram alcançar os seus fins. Rawls ressalta que em uma sociedade democrática os cidadãos, considerados como livres e iguais, endossam visões abrangentes, quer sejam religiosas, filosóficas ou morais, e isto está no âmbito da competência política, especificada por direitos e liberdades constitucionais que fundamentam a concepção política liberal (SILVEIRA, 2009, p. 4).

Assim é que as razões não públicas fazem parte do âmbito cultural que é pano de fundo da sociedade democrática constitucional. A cultura de fundo, portanto, se encontra apartada do fórum político público, ao qual, como visto, a ideia de razão pública é aplicada. O que se entende por cultura política não pública é responsável, outrossim, pela mediação entre a cultura política pública e a cultura de fundo (RAWLS, 2004, 177).

É natural, também, que em uma sociedade democrática constitucional, berço das mencionadas e numerosas doutrinas abrangentes razoáveis, o pluralismo de agentes e associações que compõem a vida interna seja assegurado por uma estrutura legal, em que são protegidas as liberdades de expressão e, obviamente, de associação. Por esse motivo, é nítido que a cultura de fundo não é guiada por ideias ou princípios centrais, de caráter político ou religioso.

Em que pese já se tenha afirmado que a ideia de razão pública é passível de aplicação apenas no debate de questões naquilo que se chamou fórum político público, é importante frisar que aquela não se aplica à cultura de fundo, tampouco possuindo aplicação no que tange aos meios de comunicação de todo e qualquer tipo que nela se encontram abarcados, sejam eles jornais, revistas, televisão, rádio etc.

Nesse sentido:

Uma outra característica fundamental da razão pública é que seus limites não se aplicam às deliberações e reflexões individuais sobre as questões políticas, isto caracterizando a cultura de fundo de uma sociedade, aplicando-se especificamente aos cidadãos, quando atuam em uma argumentação política em um fórum público (SILVEIRA, 2009, p. 3).

A importância da cultura de fundo se manifesta na medida em que as discussões envolvendo a ideia de bem e interesses comuns dificilmente se iniciam no âmbito legislativo, ou, ainda, político – é na sociedade civil que tais debates se desenrolam de forma livre, como, por exemplo, dentro das universidades, no espaço jornalístico e, ainda, nas próprias comunidades religiosas, componentes estes que, primariamente, sustentam o valor cultural (HOLLENBACH, 1994).

O motivo dessa não aplicação da ideia de razão pública está explicitado no simples fato de que as diversas doutrinas abrangentes, seguidas e praticadas nos espaços que lhes são conferidos pela sociedade civil, possuem diferentes conceitos do que seja o bem, e assim, os cidadãos, nesse âmbito intersubjetivo, advogam em prol de interesses específicos e particular que prescindem de justificação pública, a qual, por sua vez, não pode ser reduzida apenas à argumentação considerada válida, e sim ser entendida como a argumentação que se dirige ao outro (RAWLS, 2005, p. 465).

A justificação que ocorre no espaço do fórum político público, como já mencionado, deve ser por meio de razões que todos os cidadãos possam, ao menos considerar razoáveis e, por conseguinte, cogitem aceitá-las – dessa forma, é dirigida ao outro que, apesar de ostentar igual *status* de cidadania, diverge quanto à questão política fundamental em discussão. Mais que claro, portanto, o porquê de não ser aplicada às manifestações das razões não públicas que integram a cultura de fundo, em que o interesse é a defesa de um ponto de vista subjetivo, ainda que a argumentação utilizada para tal possa ser considerada válida.

3 CONCLUSÃO

As sociedades democráticas constitucionais naturalmente asseguram diversas liberdades, como a de expressão e a de livre associação, de modo que os diferentes agentes que a integram acabam por professar diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas de cunho religioso, filosófico ou moral, além, obviamente, das demais doutrinas irrazoáveis, não abarcadas na *Ideia de Razão Pública Revista* por se adotar uma concepção normativa ideal de governo democrático, isto é, em que a conduta e os princípios seguidos pelos cidadãos considerados razoáveis sejam predominantes.

Em que pese sejam razoáveis, as diferentes doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos de uma sociedade democrática constitucional podem ser irreconciliáveis, impedindo, portanto, que estes se aproximem de um consenso mútuo. A ideia de razão pública surge, portanto, como uma espécie de solução ao problema da persistência natural em uma sociedade sob instituições livres da impossibilidade de se alcançar um acordo unânime ou uma conciliação nas doutrinas abrangentes razoáveis, buscando atingir a concordância a partir de um mínimo politicamente razoável que, ofertado por meio de termos de cooperação, é passível de aceitação por todos os cidadãos. A ideia de razão pública, todavia, permite um tipo de acordo no que diz respeito aos valores políticos que fazem parte das doutrinas ou concepções abrangentes razoáveis, a que Rawls chama de consenso sobreposto.

Não é, de nenhuma forma, uma tentativa de apagar as doutrinas abrangentes razoáveis que florescem na cultura de fundo da sociedade civil, em componentes como as instituições de ensino e as comunidades religiosas, que constituem importante valor cultural, na medida em que iniciam os debates acerca do que são considerados interesses e bem comuns. É, por outro lado, assumir que tendo todos os cidadãos exposto e votado de maneira minimamente razoável, ofertando termos de cooperação que consideravam os mais razoáveis, a decisão jurídica tomada a partir da opinião expressa da maioria ostentará a qualidade de legítima.

Portanto, em que pese cada qual individualmente possa discordar acerca de qual razão é a mais legítima e, ainda, sustentar internamente que aquela por ele ofertada deveria ter sido escolhida pelos demais, todos, na forma de corpo coletivo que exerce um poder político último, concordarão com a obrigatoriedade moral e

política da decisão tomada, porquanto tenha sido deliberada em conformidade com a ideia de razão pública e satisfeito o critério de reciprocidade.

Assim é que os cidadãos, quando do debate referente às questões de justiça básica e aos elementos constitucionais essenciais, respeitarão e honrarão a estrutura da sociedade democrática constitucional, e, por conseguinte, aquiescerão aos estatutos e leis nela promulgados.

REFERÊNCIAS

AFONSO DA SILVA, Virgílio. O STF e o controle de constitucionalidade: deliberação, diálogo e razão pública. **Revista de Direito Administrativo**, n. 250, 2009, p. 197-227.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. **Dissertatio**, Pelotas, n. 34, 2011, p. 91-105.

BONFIM, Vinícius Silva; PEDRON, Flávio Barbosa Quinaud. A razão pública conforme John Rawls e a construção legítima do provimento jurisdicional no STF. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 54, n. 214, abr./jul. 2017, p. 203-223. Disponível em: <https://goo.gl/sVz2P7>. Acesso em: 12 fev. 2021.

HOLLENBACH, David. Civil society: beyond the public-private dichotomy. **Responsive Community** 5 (Winter, 1994-95), p. 15-23.

RAWLS, John. A ideia de razão pública revista. *In* RAWLS, John **O direito dos Povos**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 2005.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A justificação por consenso sobreposto em John Rawls. **Philosophos**. 12 (1): 11-37, jan./jun. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/4764>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SILVEIRA, Denis Coitinho. O papel da razão pública na Teoria da Justiça de Rawls. **Filosofia Unisinos**, v. 10, n. 1, p. 65-78, jan./abr. 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5005/2258>. Acesso em: 16 maio 2017.

André Luiz Souza Coelho¹Vitória Sinimbu de Toledo²

Resumo: Pretende contrapor as visões de Seyla Benhabib e Iris M. Young sobre o potencial de inclusão e participação democrática das mulheres da ética discursiva. Enquanto Benhabib defende a conciliação do ponto de vista do outro generalizado com o do outro concreto, Young suspeita do mecanismo de reversibilidade de perspectivas e do princípio de simetria devido ao risco de obscurecimento da diferença e de distorção do ponto de vista do outro. Ao considerar as críticas de Young, Benhabib reforça a importância do princípio de simetria para resguardar uma instância de igualdade de posição entre os sujeitos no espaço democrático, e defende a reversibilidade de perspectivas como disposição prévia para compreender e acolher o ponto de vista do outro.

Palavras-Chave: Diferença. Ética do discurso. Feminismo. Iris Young. Seyla Benhabib.

1 INTRODUÇÃO

A ética do discurso tem sofrido uma crise de fundamentos. Os intercâmbios críticos entre a ética do discurso e as abordagens feministas estremeceram um consenso liberal de fundo: de que éticas universalistas baseadas em regras públicas e razões abstratas são igualmente inclusivas para todos os temas e indivíduos afetados. Considere-se o caso das mulheres. Se o raciocínio moral universalista, público e abstrato, que ignora contexto, afetos e relações e pressupõe um sujeito moral descorporificado, for de fato, como sugerem as feministas, inerentemente masculinista, a ética do discurso se tornaria incapaz de acolher mulheres, suas narrativas, conflitos, valores etc. no debate moral relevante. Mais grave ainda: Nenhuma ética, discursiva ou de outro tipo, que mantivesse de pé o muro entre público e privado e ignorasse que o sistema sexo/gênero codifica diferentemente a experiência corporal de homens e mulheres seria capaz de proporcionar às mulheres um ambiente igualitário de participação. Ela estaria contaminada pela raiz com um perverso favoritismo de gênero.

¹ Professor da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: prof.andrecoelho@gmail.com.

² Graduação em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará. E-mail: vitoriasinimbu@gmail.com.

Seyla Benhabib e Iris M. Young nos proporcionam um recorte particularmente instrutivo deste debate. Elas discutem se são promissoras as soluções de conciliação entre universalismo e particularismo, regras e narrativas, razões e afetos, procedimentos e relacionamentos que Benhabib propõe. Senão, vejamos. Benhabib acredita que a inclusão dos temas privados e relacionais no foco público, a consideração da codificação corporal sexo/gênero, a audição de narrativas e experiências pessoais etc. podem servir como estágio preparatório para um melhor entendimento entre participantes homens e mulheres pautado pela simetria e pela troca de perspectivas. Já Young suspeita que a exigência de simetria apague a diferença e particularidade, salte por cima da impossibilidade ontológica de troca de perspectivas entre sujeitos diversamente socializados e negligencie a dominação e a opressão que atravessam as relações entre os diferentes, com consequências políticas que joguem contra o propósito de superação das injustiças, de gênero ou de outra natureza. Daí a necessidade de reconstruir, ainda que resumidamente, os termos e argumentos deste debate.

2 BENHABIB E O OUTRO CONCRETO

2.1 AS CRÍTICAS DE GILLIGAN A KOHLBERG

In *a different voice* (1982), de Carol Gilligan, pode ser considerado um primeiro ponto de inflexão. Em sua crítica à teoria de Lawrence Kohlberg do desenvolvimento moral dos indivíduos segundo estágios progressivamente maiores de abstração, Gilligan apontou que a vantagem dos meninos sobre as meninas nos testes dos estágios mais abstratos não se devia à superioridade de seu raciocínio moral. Devia-se, sim, ao viés masculinista dos testes e da teoria de fundo. Homens, explicou Gilligan, socializados para o espaço público e para a competição individual, tendem a separar os casos de seus contextos, raciocinar sobre indivíduos independentemente das relações entre eles, basear suas decisões em regras e princípios abstratos e fazer escolhas trágicas entre princípios ou interesses rivais. Já as mulheres, socializadas para o espaço privado e para a colaboração coletiva, tendem a ver os casos enraizados em seus contextos, raciocinar sobre as pessoas e suas redes de relações, basear suas decisões na composição da melhor manutenção dessas relações e tentar

conciliar os vários princípios ou interesses em jogo de modo que todos sejam devidamente apreciados. Ao medir o sucesso de meninas em testes desenhados para meninos, Kohlberg teria transformado em verdade empírica o preconceito masculinista que embasara sua teoria desde o princípio.

Benhabib explora as consequências destas críticas para a ética do discurso. Cognitivista, universalista, formal e procedimental, a ética do discurso considera válidas as regras que poderiam ser aprovadas pelos afetados num discurso racional prático marcado por condições de liberdade, igualdade, inteligibilidade e inclusão, com as conclusões resultando de consensos obtidos sem outra coerção que não a do melhor argumento. À primeira vista, tudo muito igualitário e inclusivo. Porém, explica Benhabib, se Gilligan estiver certa, a aposta da ética do discurso em regras e razões que indivíduos examinam independentemente de seus contextos, biografias e relações, adotando o ponto de vista universal de colocar-se no lugar de todos os demais, é suficiente para que mulheres, cujo raciocínio moral típico se afasta deste padrão, não sejam igualmente ouvidas e levadas em conta. Além disso, na medida em que a ética do discurso se orienta para as questões da convivência no espaço público, mas deixa as configurações do espaço privado por conta da autonomia dos indivíduos, ela subscreve a uma divisão que exclui diversas injustiças da estrutura patriarcal (relativas ao corpo, à sexualidade, à violência, ao trabalho doméstico etc.) do âmbito do escrutínio moral legítimo. Tratar-se-ia de (mais uma) ágora em que as mulheres não são bem-vindas.

2.2 O OUTRO CORPORIFICADO

Éticas universalistas negligenciam as diferenças corporais. Não apenas consideram que os indivíduos comparecem ao debate moral como intelectos fantasmagóricos desprovidos de sangue e carne, mas ainda se orgulham de sua indiferença pelos corpos como a virtude que supostamente as tornaria imunes a preconceitos de raça, gênero e capacidade. Não percebem que, desta forma, normalizam o ponto de vista das subjetividades dominantes. Pois são aqueles cujos corpos não os transformam de pronto em vítimas da opressão, cujos corpos não os vocacionam para certas funções nem os impedem de ter acesso a várias outras, cujos corpos não são objeto de violência, cobiça, exploração, interferência, julgamento e

desprezo, que podem pensar-se como intelectos separados e não definidos por sua condição corporal. Para os demais, que aprendem desde a infância que a cor de suas peles, o arranjo de seu aparelho reprodutivo ou as diferenças de suas anatomias e capacidades serão o primeiro e principal traço de distinção com que serão tratados, terão peso decisivo em suas chances na vida e na qualidade destas vidas e gerarão expectativas de status e de comportamento para cuja manutenção as subjetividades dominantes não hesitarão em recorrer à humilhação e à força, a descorporificação é não apenas o apagamento de suas identidades e biografias de sofrimento. É também uma violência a suas formas constituídas de pensar, sentir e viver.

Em *Situating the Self* (1992), Benhabib chama atenção para a codificação corporal da experiência. Mulheres, explica Benhabib, têm sua experiência no mundo atravessada pelo código sexo/gênero, que, desde antes de seu nascimento, liga à sua constituição corporal um papel social de gênero que informa todos os aspectos de como elas veem a si mesmas e são vistas pelos outros. O que pensam, querem ou decidem, o fazem a partir de sua condição de mulheres. Exigir delas que, no discurso racional prático, se dispam de sua condição corporal, raciocinando como sujeitos sem sexo e sem gênero, ou vendo outros desta maneira, aderindo ou rejeitando regras que se aplicariam a todos indistintamente, decidindo como se comportar com outros sem saber que relações os ligam ou que posições os definem, é impor-lhes um raciocínio masculino que em nada faz jus à sua experiência no mundo. Somente uma ética que veja os indivíduos a partir de sua codificação corporal no sistema sexo/gênero, abrindo espaço para que homens raciocinem moralmente como tais e mulheres raciocinem moralmente como tais, acolhendo de modo igualitário as experiências, critérios e considerações relevantes para ambos os tipos de participantes satisfaria critérios feministas de inclusão e consideração da diferença, abandonando o perfil masculinista que costuma definir as éticas de pretensão universal. Daí a necessidade de que a ética do discurso “recorporifique” seus sujeitos.

2.3 O OUTRO RELACIONAL

Éticas universalistas também desconsideram as relações entre os indivíduos. Falam, por exemplo, do dever de não mentir sem levar em conta os distintos regimes e consequências de dizer a verdade entre pais e filhos, professores e alunos, médicos

e pacientes, patrões e empregados, sacerdotes e fiéis, governantes e governados, amigos, namorados ou cônjuges ou cidadãos da mesma república. Ignoram papéis, expectativas e relacionamentos construídos. Adotam a perspectiva do espaço público, em que todos são cidadãos e deles se espera que sua lealdade pública à lei se sobreponha a todas as lealdades privadas. Este é mais um aspecto em que as mulheres acabam desconsideradas, pois estas formam seu raciocínio moral a partir da identificação de papéis e relações, com atenção especialmente voltada para desvios dos papéis e rupturas das relações, bem como para formas correspondentes de curar as expectativas frustradas, as lealdades desfeitas e os afetos agravados. Uma ética feminista deve ser capaz de acolher papéis e relações no mesmo status que princípios e regras.

2.4 O OUTRO NARRATIVO

Há também um lugar considerável a ser ocupado pelas narrativas. Benhabib considera não apenas que narrativas, ao lado de descrições, explicações, argumentos e julgamentos, comunicam experiências e convicções morais de modo inteligível e rico de empatia, tornando o outro menos opaco, mas também que narrativas definem a situação do self no mundo, fornecendo a explicação última de sua identidade e a justificação última de seus pontos de vista e compromissos fundamentais. Calar narrativas é apagar os sujeitos do discurso.

A primeira parte, de narrativas como veículos de comunicação moral, é amplamente confirmado na discussão de temáticas feministas. É comum que homens, socializados na sociedade patriarcal e acostumados a um raciocínio moral universal, descorporificado e não-relacional, rejeitem as ideias da proibição da pornografia, da criminalização da prostituição, da descriminalização do aborto, das medidas contra o assédio no trabalho e na rua e do combate à cultura do estupro, quando defendidas na base de princípios abstratos e impessoais. Menos comum, infelizmente, mas auspiciosamente recorrente é que os mesmos homens se tornem mais receptivos ao ouvirem certo número de relatos semelhantes das mulheres vitimizadas, que os tiram da zona de conforto do raciocínio abstrato e lhes dão uma amostra, mesmo que pontual e limitada, de como é ser uma mulher no mundo atual. Bem como do pouco

que seria necessário para tornar este mundo um lugar mais seguro e acolhedor para todas elas.

A segunda parte, de narrativas como constitutivas das identidades, é uma tese mais ambiciosa – mas nem por isso menos pertinente. Vai bem além do truísmo de associar a identidade com uma biografia relatável narrativamente. O que Benhabib sugere é que o self é definido por sua situação numa rede interconectada de narrativas, em que a narrativa de como alguém veio a tornar-se quem agora é, que ajuda a compreender suas crenças, desejos, expectativas e valores, se vê atravessada pelas narrativas do irmão que não prosperou, da mãe que precisa de cuidado, do casamento que deixou de ser, do filho que precisa sustentar e educar, da profissão que se viu forçado a seguir, da comunidade devastada pela pobreza, da igreja que cresce em poder e influência, da empresa que ameaça livrar-se dele, da economia que não dá sinais de recuperar-se, da nação que foi dividida pela guerra e centenas de outras, nas escalas macro e micro, de que talvez nem o próprio self se dê conta inteiramente. Entender sua contribuição ao debate moral não é apenas ouvir seus argumentos: é também visualizar a rede narrativa dentro da qual seu ponto de vista faz sentido. Eis por que a ética do discurso, além de princípios e razões, deve acolher narrativas, como meios de justificação e de entendimento.

2.5 TENSÃO E COMPLEMENTARIDADE ENTRE OUTRO GENERALIZADO E OUTRO CONCRETO

Todo o exposto pode dar a entender que Benhabib quer abandonar a ética do discurso. Nada mais distante da verdade. O que Benhabib quer é combinar, de modo complementar e construtivo, as abordagens do outro generalizado (ética do discurso) e do outro concreto (feminismo), abrindo o generalizado para o concreto e testando o concreto nas lentes do generalizado. Quer dizer, combinar os princípios universais abstratos e impessoais da ética do discurso com as contribuições particulares concretas e relacionais das mulheres de carne e osso, trazidas via testemunho e narrativa – mas sempre com vista à ampliação do descentramento, orientada por preocupações de simetria e troca de perspectivas. Este ponto é crucial para entender não apenas a proposta de Benhabib, mas também a crítica de Young.

A despeito de todos os déficits de inclusão e consideração que resultam de excluir o outro concreto, Benhabib teme que renunciar ao outro generalizado implique na perda de capacidade crítica perante o real, em que a linha divisória entre acolher o diferente e justificar o injustificável se apague e cada self narrativo se veja desobrigado de avaliar criticamente suas ações e pretensões à luz do olhar do outro e da comunidade. Afinal, o abusador, o assassino de aluguel, o torturador, o conspiracionista, o fascista – todos eles têm suas narrativas também, que, se contadas, podem ajudar a compreendê-los e abrir as portas da empatia com suas ações, mas isto não quer dizer que estas se tornam por isso justificadas ou imunes à crítica. É papel da ética, mesmo da ética feminista, distinguir entre as narrativas que abrem nossos olhos para experiências de injustiça e sofrimento ignoradas ou desvalorizadas, ampliando a perspectiva do outro generalizado, e as narrativas que, à luz dessa mesma perspectiva, se mostram problemáticas e carentes de crítica, revisão, punição ou reparação. Sem o outro concreto, o discurso prático não é suficientemente inclusivo; sem o generalizado, não é suficientemente crítico. Em ambos os casos, fica aquém dos requisitos do discurso moral.

Esta combinação (tensão) entre outro generalizado e outro concreto, que formula, como vimos, uma série de exigências para a ética do discurso, também impõe, por sua vez, limites e requisitos à abordagem feminista. A diferença de codificação corporal será levada em conta, mas não a ponto de que deixem de existir regras sociais universais que se apliquem igualmente para homens e mulheres. Os papéis e relações serão considerados, mas não a ponto de que a satisfação de uns e a manutenção de outros sacrifique princípios gerais de respeito, dignidade, liberdade e reciprocidade. As interações do espaço privado serão passíveis de escrutínio público e discursivo, mas não a ponto de que a autonomia pessoal desapareça e a comunidade possa ditar nos mínimos detalhes como cada um deve aproveitar seu tempo livre ou vivenciar sua intimidade. As narrativas e testemunhos pessoais serão acolhidos, mas não a ponto de que dispensem justificção ou usem do escudo da diferença para se tornarem imunes à crítica. É precisamente para diferenciar a ampliação de horizontes da perda de sentido crítico que Benhabib pensa ser necessário reforçar o sentido de simetria e de troca de perspectivas.

Para Benhabib, isso significa que o self que, por meio de testemunho e narrativa, se fez entender pelos demais em sua alteridade, obtendo que eles se

colocassem em seu lugar e vissem sua situação e seus interesses pelos seus olhos, deve em seguida conceder aos demais o mesmo esforço moral. Descentrando-se o bastante para adquirir o ponto de vista dos demais e da comunidade como um todo, deve avaliar se estaria disposto a conceder a todos os demais, em circunstâncias semelhantes, a permissão que invoca para si, ou se estaria disposto a suportar sobre si mesmo, sob condições equivalentes, a restrição das ações de outros que ele requer. Sem este requisito de descentramento bilateral, de mútua troca e assunção de perspectivas, os deveres de inclusão e de entendimento se tornariam assimétricos, sempre sacrificando os interesses e objetivos coletivos à diferença individual.

Como veremos, Young, na crítica que dirige às propostas de Benhabib, colocará em dúvida se esta troca de perspectivas é mesmo possível quando feita de cima para baixo (pelo opressor) e se é justo ou desejável exigir que seja feita de baixo para cima (pelo oprimido).

3 RECIPROCIDADES ASSIMÉTRICAS: AS CRÍTICAS DE YOUNG A BENHABIB

Apesar das tentativas de Benhabib em desenvolver os fundamentos para uma ética discursiva que elimine a cegueira de gênero e que seja sensível às diferenças substantivas dos indivíduos que compõem a esfera pública, sua teorização não restou livre de críticas. Em *Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self* (1992) e *Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder and enlarged thought* (1997), Iris Young aponta para as insuficiências de que, em sua visão, padece o conceito do outro concreto enquanto inserido no projeto de uma ética que adota para si o sujeito corporificado e narrativamente situado desenvolvida em *Situating the Self*. Mais especificamente, Young acredita que “identificar o respeito moral e reciprocidade com simetria e reversibilidade de perspectivas tende a fechar a diferenciação entre os sujeitos” (1992, p. 167), impedindo o efetivo reconhecimento da diferença e da particularidade, questão fundamental que orienta Benhabib em sua reformulação de uma ética discursiva.

Young defende que compreender o respeito moral como sendo tomar o lugar do outro, em vez de ampliar o reconhecimento às diferenças, acaba por distorcer e ocultar essas diferenças e, por conseguinte, reproduzir a dominação que existia previamente a essas trocas. Contra a ideia de que os sujeitos morais devem se colocar

no lugar do outro ao deparar-se com problemas morais, Young desenvolve uma crítica da ideia de reciprocidade simétrica. A sua crítica pode ser resumida a três argumentos principais.

Em primeiro lugar, afirma a autora que a ideia de simetria, quando atribuída às relações concretas, tem por consequência o obscurecimento da diferença e da particularidade da posição do outro. Simetria e reversibilidade são ideias que sugerem a possibilidade de os sujeitos compreenderem as perspectivas uns dos outros, pois, apesar de não serem idênticos, são formados de um modo tal que se tornam semelhantes o bastante para serem mutuamente substituíveis (YOUNG, 1997). O fundamento da compreensão que se tem do outro é o próprio sujeito que se reconhece no outro tal qual um reflexo de si.

A ideia do reconhecimento de si mesmo no outro sugere a imagem do outro como um espelho que reflete o Eu e permite que se enxergue o mundo pela perspectiva do outro. Contudo, para Young, sugerir que os sujeitos se reconhecem mutuamente em suas relações como imagens refletidas reforça a ideia de projeção do Eu sobre o outro como se fossem iguais, a qual acaba comprometendo o reconhecimento das diferenças e particularidades que compõem as perspectivas dos demais sujeitos.

O apagamento das diferenças consequente desse movimento de substituição pode ser identificado também na dinâmica própria das relações de gênero. Apoiando-se nas reflexões de Luce Irigaray acerca do sonho e desejo por simetria, Young argumenta que, no interior dessas relações, a mulher “funciona como um espelho no qual o sujeito masculino pode ver a si mesmo objetificado, limitado e determinado” (1997, p. 346). Nesse caso, a tentativa de tomar a perspectiva do outro é inevitavelmente mediada pelo sistema sexo-gênero, e quando empreendida por um sujeito do gênero masculino que busca se colocar no lugar de um outro do gênero feminino, tem-se por consequência o silenciamento no que tange às suas diferenças, pois o objetivo inconsciente do Eu é ver-se no outro para retornar a si mesmo.

O argumento contra a simetria, colocado nesses termos, aplica-se às relações de gênero da mesma forma que pode ser estendido para qualquer relação que revela uma diferença social estrutural. Young pretende enfatizar o desnível entre posições sociais que pressuponha relações de dominação e privilégio entre os diferentes grupos: homens e mulheres, brancos e negros, ricos e pobres, etc. Ainda que seja

possível identificar semelhanças suficientes entre os indivíduos de diferentes grupos sociais, segundo Young, não há sentido em descrever as relações entre esses sujeitos como simétricas, reversíveis ou que reflitam as suas similaridades. A ideia de simetria sugeriria uma igualdade entre indivíduos que é comprometida pelas relações de dominação subjacentes às relações sociais.

Além das dificuldades encontradas para reverter posições de modo a superar as diferenças estruturais, atravessadas por relações de dominação e privilégio entre diferentes grupos, obstáculos semelhantes podem ser encontrados quando diante de sujeitos cujas diferenças socialmente estruturadas não são tão evidentes à primeira vista. A autora se refere, aqui, às particularidades de indivíduos que são constituídos por diferenças entre grupos sociais, mas também por histórias e narrativas pessoais, cada uma delas sendo única em seus aspectos específicos. Esses indivíduos

Geralmente também percebem várias formas pelas quais eles são estranhos para com os demais. Indivíduos trazem diferentes histórias de vida, hábitos emocionais e planos de vida para um relacionamento, os quais fazem das suas posições irreversíveis. Fecha-se a troca criativa que essas diferenças podem produzir uma com a outra se as consideramos simétricas e sugerimos que, não obstante sérias divergências em suas experiências e valores, uma pessoa pode se colocar no lugar da outra (YOUNG, 1997, p. 347, tradução nossa).

Pode-se inferir, a partir do criticismo da autora, que nem mesmo considerando a perspectiva do outro concreto como um sujeito historicamente constituído e contextualmente situado em suas particularidades, tal como pensado por Benhabib, seria suficiente para tornar possível a reversibilidade de perspectivas e que os indivíduos possam efetivamente colocar-se no lugar do outro a fim de enfatizar positivamente as diferenças existentes entre eles e produzir resultados moralmente desejáveis. Para evitar as distorções causadas por esse processo de reversibilidade e simetria sobre a perspectiva do outro, seria necessário, como Benhabib já havia mencionado, escutar a voz do outro tal como ele mesmo a profere, ver o outro como Outro para que o Eu seja confrontado com o que há de errado em sua própria visão dos demais (YOUNG, 1997).

O segundo argumento de Young consiste em demonstrar a impossibilidade ontológica de sujeitos pertencentes a grupos sociais específicos adotarem a perspectiva de outros que se encontram em posições sociais relacionais a estruturas e relações que as atravessam. A ideia de reconhecimento recíproco, como sugerida

pela leitura de Benhabib da estrutura hegeliana de formação do Eu a partir da relação com o Outro, e que para a autora se relaciona intimamente com a capacidade de reverter perspectivas, segundo Young, “reduz erroneamente o reconhecimento recíproco a um conceito ontológico de reversibilidade de pontos de vista” (1997, p. 348). Isso ocorreria porque tal estrutura “impede tal reversibilidade, pois descreve como cada ponto de vista é constituído por suas relações internas a outros pontos de vista” (YOUNG, 1997, p. 348).

Para Young, tal relação entre o Eu e o Outro pressuposta pela teoria da subjetividade defendida por Benhabib – segundo a qual a identidade de cada sujeito é um produto da sua relação com os demais – é “especificamente *assimétrica e irreversível*, embora seja recíproca” (1997, p. 348) precisamente pelo fato de as posições dos indivíduos serem parcialmente constituídas pelas perspectivas que cada um tem sobre os outros. Consequência dessa formação intersubjetivamente mediada dos sujeitos seria um processo dialético infindo da relação dos sujeitos uns com os outros, o que torna impossível colocar-se no lugar do outro e adotar a sua perspectiva, visto que cada ponto de vista é em boa parte formado a partir da experiência que os sujeitos têm da perspectiva dos outros.

Finalmente, o terceiro argumento que compõe a crítica de Young se distingue pela sua natureza eminentemente política. A autora procura enfatizar as consequências políticas indesejáveis trazidas pela ideia de que o respeito moral envolve adotar o ponto de vista do outro.

Pensar os contextos de interação moral e de trocas políticas entre distintos grupos e indivíduos pressupõe considerar as relações de dominação e privilégio que se encontram imiscuídas no contato entre tais sujeitos morais. Logo, torna-se ainda mais desafiador e problemático imaginar que um sujeito que se encontra em uma situação de opressão ou privilégio em relação a outros, e tem seu ponto de vista formatado por essas relações de dominação, possa assumir a perspectiva do outro. Isto porque, quando pessoas privilegiadas se colocam na posição daqueles que são menos privilegiados, “as presunções derivadas do seu privilégio muitas vezes os permitem, sem saber, deturpar [*misrepresent*] a situação do outro” (YOUNG, 1997, p. 349).

A imagem distorcida que surge quando grupos privilegiados tentam se representar a partir da perspectiva dos oprimidos serve como um reforço da imagem

do Eu privilegiado, tendo por consequência a reprodução dessas relações de dominação. A reversibilidade de perspectivas defendida por Benhabib pressupõe que as perspectivas trazidas para uma situação específica são igualmente legítimas, o que não é o caso, visto que o relacionamento entre sujeitos que pertencem a grupos e contextos distintos é influenciado, e muitas vezes definido, por essas relações de opressão e dominação. Para Young, “a perspectiva daqueles que mantêm privilégios sob um *status quo* injusto não possui legitimidade da mesma maneira que possui a [perspectiva] dos que sofrem as injustiças” (1997, p. 350). Esperar que os oprimidos revertessem perspectivas com aqueles que possuem privilégios sociais, por outro lado, seria em si mesmo uma injustiça.

As críticas de Young convergem para a conclusão segundo a qual a prescrição de assumir o ponto de vista do outro, por mais que intente auxiliar a comunicação livre entre os sujeitos, acaba por impedi-la. Em suma, tem-se que defender a reversibilidade de perspectivas e a pressuposição de simetria entre os sujeitos resulta no obscurecimento das diferenças, e não a sua ênfase em vistas de uma troca entre diversos horizontes, bem como legitimam os privilégios de certos grupos em detrimento de grupos oprimidos quando aqueles se propõem a assumir a perspectiva daqueles que são vítimas das relações de dominação.

4 SIMETRIA, OUTRO GENERALIZADO E UNIVERSALISMO: BENHABIB COM E CONTRA YOUNG

Young concorda com Benhabib quanto à superioridade da ética discursiva para promover pluralidade e participação democrática. A autora também aprova o projeto de deslocar o ponto de vista moral para uma perspectiva corporificada e sensível às diferenças. Contudo, aponta para o risco de que a reversibilidade de perspectivas, procedimento de universalização que possibilita ao participante do diálogo democrático antecipar o ponto de vista do Outro, possa apagar as diferenças entre as pessoas ao invés de encorajar a reflexão sobre elas, frustrando, assim, o potencial inclusivo demonstrado pela teoria de Benhabib.

Benhabib pretende mostrar que há menos discordância entre as autoras do que a sua interlocutora faz parecer. Em artigo dedicado a responder aos críticos de *Situating the Self*, Benhabib identifica as suspeitas de Young com uma crítica mais

abrangente segundo a qual a ética comunicativa, tanto na versão habermasiana quanto na de Benhabib, carrega as ilusões do Esclarecimento ao pressupor a transparência de consciência (BENHABIB, 1994). Em relação à leitura de Young sobre simetria como “imagens de semelhança em espelho” [*images of mirror sameness*], Benhabib destaca a distinção que faz em sua teoria entre normas “formais” e normas “complementares” de reciprocidade e igualdade. Compreendida como uma relação de igualdade formal, a simetria se restringe ao ponto de vista do outro generalizado. Desse modo, não supõe a visão errônea de imagens de semelhança em espelho criticada por Young. Por simetria, a autora se refere simplesmente à igualdade de posição dos sujeitos.

Benhabib está pautada aqui na teoria hegeliana de constituição intersubjetiva da identidade: “tornar-se um Eu [*self*] significa aprender a reconciliar a perspectiva que tenho de mim mesma com as perspectivas que os outros têm de mim” (BENHABIB, 1994, p. 186). Assim, a simetria está envolvida na capacidade que os sujeitos possuem de antecipar as perspectivas dos demais em determinadas relações sociais. Se por simetria compreendemos a igualdade formal entre as posições de sujeitos e por reversibilidade de perspectivas compreendemos a capacidade de ver o mundo pelo ponto de vista do outro, então a igualdade formal e a reversibilidade de perspectivas são, para Benhabib, características fundamentais da vida social e da formação de identidades. Não quer dizer “se colocar na mente do outro”, mas sim antecipar e compreender mais ou menos as reações, impressões e pontos de vista compartilhados pelos outros – algo que fazemos o tempo todo em nossas relações cotidianas.

No entendimento de Benhabib, a desconfiança de Young quanto a um modelo de co-constituição de identidades reside no seu caráter conciliatório e na ilusão de uma consciência transparente para si mesma. Porém, o caráter conciliatório que Young rejeita da concepção hegeliana da constituição do indivíduo é o mesmo que Benhabib rejeita do modelo ético de Habermas: em vez de dar ênfase ao consenso, uma melhor alternativa seria dar ênfase aos processos contingentes de acordos racionalmente justificáveis. Assim, ambas estão de acordo com a necessidade de reformular uma teoria democrática de modo a permitir aos sujeitos articular suas mais diversas perspectivas e pontos de vista em procedimentos concretos de participação e discussão, porém Benhabib aposta nos ideais universais compartilhados em um

ethos moderno tendo em vista o risco de recair em armadilhas de nominalismo e de essencializar os grupos sociais.

5 CONCLUSÃO

Uma ética que se pretenda voltada à universalidade precisa se confrontar com as limitações que a impedem de alcançar um status verdadeiramente universal. Desse modo, como as feministas têm mostrado há décadas, os pretensos critérios de universalidade, igualdade e justiça das teorias morais e éticas pertencem a um paradigma masculinista porque refletem as experiências morais associadas à socialização dos homens. Por conseguinte, uma ética orientada para o cuidado, inclusão da diferença e particularidade das narrativas de vida, associada com a experiência moral feminina, foi historicamente rejeitada como inadequada ao ideal de universalidade preconizado pelo pensamento moral e político hegemônico.

Benhabib busca resgatar a tradição do universalismo dos apuros em que se encontra após as críticas das teorias feminista e pós-modernas. Porém, longe de reabilitar uma teoria que carrega as ilusões do Esclarecimento e a insensibilidade à diferença, a autora crê ser possível, dentro da tradição moral universalista, conciliar os aspectos particulares com normas universais de igualdade e justiça. Herdeira da teoria política habermasiana, Benhabib considera que a ética discursiva, devido a seu potencial de inclusão e participação dos sujeitos na esfera pública, constitui o modelo adequado para acomodar essa conciliação. Na discussão sobre o ponto de vista moral nas teorias éticas universalistas, propõe a adoção de um ponto de vista moral que reconheça a complementaridade entre a perspectiva do outro generalizado – abstrato, impessoal e universal, aspecto que representa aquilo que há de igual entre os sujeitos – e a perspectiva do outro concreto – particular, corporificado e narrativo, aspecto que representa aquilo que há de singularmente único e diferente em cada sujeito. Somente assim a teoria moral pode se tornar verdadeiramente universal, abrindo-se à particularidade e se tornando sensível às diferenças.

Trazendo para a ética discursiva as reflexões de Hannah Arendt sobre o juízo político, Benhabib nos mostra como o mecanismo de reversibilidade de perspectivas proporciona aos sujeitos morais a capacidade de compreender as circunstâncias a partir da perspectiva do Outro. Mais do que apenas “se colocar no lugar do outro”,

reverter perspectivas significa estar aberto a perspectivas que diferem radicalmente da minha e estar disposto a compreender o mundo a partir delas. A reversibilidade de perspectivas e a simetria são os princípios éticos que conciliam o particular e universal. Promovem um ideal de universalidade sensível ao concreto dentro do horizonte de valores e sentido legado pela Modernidade.

Temos de reconhecer o mérito de Benhabib em trazer para a discussão no campo da teoria política os desafios colocados pelas feministas, especialmente Gilligan, no campo da teoria do desenvolvimento moral. Também é valiosa a sua contribuição para repensar os fundamentos da ética discursiva de modo a radicalizar o seu potencial democrático de inclusão e participação no debate público efetivo. Contudo, não podemos deixar de considerar várias das críticas relevantes sobre alguns aspectos que nos chamam atenção. Particularmente, Young alerta para o fato de que, em um espaço político permeado por hierarquias e relações de poder, no qual alguns grupos são marginalizados e oprimidos em prol da manutenção dos privilégios de outros, apostar na simetria e na reversibilidade de perspectivas pode resultar no obscurecimento das diferenças e na distorção da perspectiva do Outro, carecendo do poder de reverter a situação de opressão em que se encontram esses grupos. A teoria de Benhabib parece pressupor, para Young, uma transparência de consciência que não se sustenta diante das relações efetivas.

Como os propósitos de Benhabib se alinham bem com os de Young, parece haver certa divergência de compreensão entre as autoras que cria a diferença de pontos de vista. Por um lado, Young se preocupa com a configuração de relações de poder na política. Desse ponto de vista, torna-se central a percepção de que regimes de opressão e privilégio atuam sobre a consciência para distorcer a perspectiva dos dominados em favor da perspectiva dos grupos dominantes, impossibilitando uma verdadeira alteridade. Ainda assim, a reversibilidade de perspectivas e a simetria são critérios indispensáveis para o argumento de Benhabib, visto que carregam o critério de universalidade nas relações entre os sujeitos. Abandonar esse aspecto significa, para a autora, recair nos erros do nominalismo e do relativismo. O caminho seria apostar em uma relação na qual outro generalizado e outro concreto se complementem em uma relação dialética de reconhecimento do particular e orientação ao universal.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Valéria Amorim. Cognição, afetividade e moralidade. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2000, p. 136-156.

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

BENHABIB, Seyla. In defense of universalism – Yet again! A response to critics of *Situating the self*. **New German Critique**, n. 62, p. 173-189, Spring/Summer 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/488515>. Acesso em: 15 nov. 2020.

COELHO, André L. S.; TOLEDO, Vitória Sinimbu de. Herdeira da não-alteridade? Ética do discurso entre ética kantiana e desafio do outro concreto. **Anais do 15º Colóquio Habermas e 6º Colóquio de Filosofia da Informação**, 17-19 set. 2019, Rio de Janeiro, Brasil; org. Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2019, p. 97-118.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice**: psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente**: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GILLIGAN, Carol. **Mapping the moral domain**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

KOHLBERG, Lawrence. **Essays on moral development**: vol. II. The psychology of moral development: the nature and validity of moral stages. San Francisco: Harper & Row, 1984.

KOHLBERG, Lawrence. **The development of modes of moral thinking and choice in the years 10 to 16**. 1958. 491 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Chicago, Chicago, 1958.

KUHNEN, Tânia A. A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios: divergências entre Carol Gilligan e Nel Noddings. **ethic@**, Florianópolis, v. 9, n. 3 p. 155-168, set., 2010.

MONTENEGRO, Thereza. Diferenças de gênero e desenvolvimento moral das mulheres. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 493-508, jul./dez., 2003.

TOLEDO, Vitória Sinimbu de. **Crítica do universalismo e o outro concreto em Seyla Benhabib**. 2019. 23 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Centro Universitário do Estado do Pará. Belém, 2019.

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

YOUNG, Iris Marion. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought. **Constellations**, Volume 3, No. 3, p. 340-363, 1997. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8675.1997.tb00064.x>. Acesso em: 14 ago. 2019.

YOUNG, Iris Marion. Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self. **New German Critique**, No. 62, p. 165-172, Spring/Summer 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/488514>. Acesso em: 14 ago. 2019.

VERDADE PRAGMATISTA E RECONSTRUÇÃO DA ESFERA PÚBLICA: ENTRE JÜRGEN HABERMAS E RICHARD RORTY

André Guimarães Borges Brandão¹

Resumo: Trata-se de artigo científico destinado a investigar o quanto uma concepção pragmática e não-epistêmica de verdade, tal como apresentada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas em *Verdade e Justificação* (1999), aparece como a melhor opção a auxiliar no processo de reconstrução de uma esfera pública dinâmica, plural e crítica à opinião pública. A partir da compreensão do movimento do filósofo alemão na direção de uma verdade pragmatista, bem como dos principais pontos da controvérsia com o filósofo americano Richard Rorty sobre a relação entre verdade e justificação, pretende-se reler o sentido do uso prático incondicional ou universal do predicado verdade desde o mundo da vida, justamente no momento em que a combinação entre negacionismo científico, revisionismo histórico e fundamentalismo religioso, no caldeirão da pós-verdade e da revolução digital, ameaça esfacular a esfera pública, bem como qualquer possibilidade de objetividade do conhecimento.

Palavras-chave: Verdade pragmática; Justificação; Esfera pública;

1 INTRODUÇÃO

A sociedade digital da informação instantânea acumula dados em plataformas que se retroalimentam. Os dados, em parte postados nas plataformas pelos próprios usuários, ganham forma e se reproduzem no processo algorítmico e na venda do mapeamento de mercado possibilitado pelo cruzamento de informações. Ao mesmo tempo, os usuários das redes, além de aliados de dados pessoais, são bombardeados por todo tipo de informação a direcionar e enquadrar seu pensamento às alternativas dispostas no cardápio digital. Em pouco tempo, em termos de identidade, o documento de cadastro de pessoas físicas faz menos sentido do que o perfil forjado em rede social. A subjetividade que é construída e canalizada no mundo da *internet das coisas* parece se afastar cada vez mais da boa compreensão do uso da esfera pública, ao ponto de se colocar a dúvida sobre o quanto a aceleração das informações em rede social contribui para sua reconstrução. Contudo, outro problema se coloca e é exatamente quanto à ele que a presente pesquisa pretende se debruçar. Como fica o predicado “verdade” diante do projeto de reconstrução da esfera pública?

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia. E-mail: andreborgesbrandao@hotmail.com

Em uma sociedade complexa marcada por esse cenário, além de uma subjetividade sombreada em sua singularidade e cada vez mais afastada da troca de razões, valoriza-se a informação rápida e pouco cuidadosa com relação ao conhecimento. A guerra de informação é quantitativa e não qualitativa. Por isso, importa mais causar determinado fato social mesmo que sustentado por posições falsas, do que investigar as possibilidades objetivas da verdade. O regime factual da informação desconsidera o valor dos potenciais epistêmicos contidos nas interações sociais. As ciências e a racionalidade parecem se dissolver em suas pretensões diante da disseminação de *fakenews*. Além disso, com o cruzamento instantâneo de informações, parece se perder qualquer possibilidade de objetividade, pois o que prevalece são subjetividades criadas por diferentes narrativas canalizadas.

O relativismo parece mesmo ser o lugar dessa sociedade. É que o ambiente de “terra arrasada”, onde a reconstrução ainda não se iniciou ou é sufocada pela racionalidade estratégica do sistema, favorece ideologias. A combinação entre negacionismo científico, fundamentalismo religioso, revisionismo histórico e conspirações das mais diversas ganha terreno na sociedade da Quarta Revolução Industrial. Sem filtros institucionalizados que possam receber e lidar com as informações propagadas de forma cada vez mais acelerada, uma sociedade acaba ficando refém da aparente “perda de sentido” na equivalência das premissas. O verdadeiro aparece como falso e o falso como verdadeiro.

Portanto, além do risco político evidente com a disseminação acelerada da informação, pode-se pensar qual seria o destino da verdade e da objetividade tão discutidas em esfera pública desde os gregos antigos. A verdade se pulverizou? Perde-se a objetividade? Qual sentido a verdade pode ter quando o que se apresenta no cenário contemporâneo é uma simples guerra de narrativas? O que teria a verdade a dizer no mundo em que a informação atinge as pessoas antes e apesar do conhecimento? Ou ainda, em sentido filosófico: qual sentido teria ainda a verdade e a objetividade quando o mundo não pode mais ser visto como um estado de coisas ou como um objeto que se pode apontar em linguagem designativa, representativa, haja vista a dinâmica do processo de realidade e a falibilidade do conhecimento, portanto frente a crítica à metafísica e à epistemologia?

A tentativa do presente artigo científico se limita à investigar, brevemente, o quanto uma concepção pragmatista de verdade, vista pelo ângulo do uso ordinário da

linguagem, pode ainda figurar como garantia da possibilidade objetiva do conhecimento frente ao esfacelamento e a colonização da esfera pública na era digital da guerra de informação. Neste movimento, a mudança de perspectiva quanto ao conceito de verdade, que Jürgen Habermas realiza em *Verdade e Justificação* (1999) em relação ao que se pensava em *Conhecimento e interesse* (1968), junto da famosa discussão que promove com Richard Rorty ao longo dos anos, ao menos desde a publicação de *Filosofia como o espelho da natureza* (1979), se apresenta aqui como alicerce e veículo da investigação. Inicialmente, a concepção não-epistêmica de verdade se origina da percepção da existência de uma relação interna entre verdade e justificação. É o que se pode desprender das críticas que Habermas aponta ao seu próprio trabalho anterior, não no sentido de abandoná-lo completamente, mas visando sua revisão e complementação. Richard Rorty, por outro lado, não vê esse vínculo estreito entre verdade e justificação, podendo passar sem conferir qualquer valor epistêmico ao uso do predicado “verdade” ou “objetividade”. Em verdade, o vocabulário poderia ser outro, pois, para Richard Rorty, o importante é que nada pode ir além da justificação dada a audiência competente, sob pena de flerte metafísico quando se aponta para o incondicional.

Importante destacar que o presente trabalho não tem em vista um estudo sistemático da concepção de verdade apresentada pelo filósofo alemão em 1999, mas busca entender o movimento de sua obra e sua relação com o posterior diálogo travado com o filósofo americano. Neste sentido, ainda à luz do espírito rortyano crítico da filosofia sistemática², vale enfatizar que, não pretende a presente investigação reunir as contribuições, seja de Habermas, seja de Rorty, do diálogo que se seguiu na história do pensamento, mas apenas articular alguns de seus elementos que parecem importantes a fim de melhor compreender o uso do predicado verdade em esfera pública.

² Cf. Crítica de Rorty à Habermas a partir da diferença entre filosofia sistemática e filosofia edificante. RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 373.

2 CONCEPÇÃO PRAGMATISTA DE VERDADE

A leitura de parte das obras de Richard Rorty³, dentre outros pragmatistas americanos, e a discussão que se seguiu, direta ou indiretamente, desde o final da década de 70, entre o filósofo alemão e o filósofo americano, permitiu o desenvolvimento do conceito de mundo da vida em uma perspectiva pragmática. O conceito é articulado por Habermas desde a *Crise de legitimação do capitalismo tardio* em 1973, mas aparece com outros ingredientes desde o abandono da epistemologia no fim dos anos 70. Jürgen Habermas assume uma concepção pragmatista de verdade a criticar aquela verdade consensual ou discursiva que pretendia considerar verdadeiro aquilo que preenchesse a justificação racional em dado contexto de interação. A verdade que se manifesta no mundo da vida, portanto, no horizonte de certezas comportamentais pré-reflexivas do senso comum, não se assimila ao reconhecimento intersubjetivo visto como satisfação das pretensões de validade de um discurso prático. Verdade e justificação caminham juntas, mas não se unificam ao ponto do termo “verdade” perder sua validade e ser substituído por outro vocabulário.

O uso prático do predicado “verdade”, uso não-predicativo, diga-se de passagem, não se condiciona ou mesmo produz seus efeitos apenas no âmbito do contexto onde se expressa. Usamos do predicado verdade para mantermos, intuitivamente, o contato com uma realidade pressuposta como mundo objetivo. Assim procedemos em nome do entendimento e diante de um mundo da vida compartilhado. Vejamos o movimento dessa mudança de perspectiva do autor alemão.

Em 1968 ocorre a publicação de *Conhecimento e Interesse*, obra monumental que receberá um pós-fácio em 1973, quando Habermas apresenta sua teoria discursiva da verdade. Portanto, além da relação entre conhecimento e interesse possibilitar um interesse emancipatório que se identifica reflexivamente com o conhecimento, ao invés de simplesmente se “eliminar tais interesses subjacentes ao processo cognoscitivo”⁴ como aspectos subjetivos indesejáveis e, portanto, sujeitos à

³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 227. Em *Verdade e Justificação*, Habermas parte do *The Linguist Turn*, obra de Richard Rorty de 1967 que instaura verdadeira mudança no pensamento filosófico a se aproximar cada vez mais da vida prática, passa por outros livros, ensaios, por elementos da crítica de *A Filosofia e Espelho da Natureza* de 1979, até textos mais recentes do autor pragmático americano, como, por exemplo, *Is Truth a Goal to Enquiry?* de 1996.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. In: Textos escolhidos. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 298.

controle, levanta-se também uma concepção de verdade discursiva, onde a verdade se identifica com o reconhecimento intersubjetivo. É que a verdade já se encontra em um cenário de interação social intersubjetiva e, embora ainda sem a relação com a teoria do agir comunicativo ou com o desenvolvimento do conceito de mundo da vida, de um ponto de vista epistemológico crítico, já não se pensa mais a relação sujeito-objeto, em que as investigações do sujeito devem se ajustar a natureza intrínseca das coisas, sendo a linguagem tida como aquela que tem a função de representar os objetos num mundo visto como um estado de coisas. Trata-se, ao contrário, de pensar uma relação sujeito-sujeito, pois não se tem acesso direto à uma realidade fixa a servir de base à correspondência da verdade, seja por que não é possível à finitude humana captar de uma vez por todas a realidade em processo de realização, seja por que toda investigação da verdade passa pela mediação da linguagem, aporte fundamental da interação social.

A realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade “nua”, mas já, ela própria, impregnada pela linguagem. A experiência pela qual controlamos nossas suposições é linguisticamente estruturada e se encontra engastada nos contextos de ação.⁵

Assim, uma vez que a força epistêmica básica passa pela relação entre sujeitos e a interação social se dá mediada pela linguagem, a verdade só pode mesmo ser identificada no discurso. Seguindo a tradição da filosofia analítica, pensa-se a verdade das proposições articuladas em discursos práticos. A verdade aparece quando um discurso é considerado justificado frente aos envolvidos ou quando as pretensões de validade são satisfeitas. No entanto, se a verdade aparece no discurso e se apresenta quando da aceitabilidade racional, em que se diferencia da justificação? Quando se pode afirmar que se está diante da verdade e não de uma mera justificação limitada ao contexto de interação? Parece que a verdade perderia sua função de contato com a realidade para além de dado contexto, caso fosse pensada apenas dentro do círculo consensual. O relativismo seria a consequência natural da assimilação da verdade com a justificação.

Contudo, ainda seguindo as pegadas de uma epistemologia crítica que pensa a verdade tendo em vista uma teoria da ciência, Habermas pretende levantar uma fundamentação linguística para as ciências. A filosofia não pode adentrar na

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 45.

fundamentação última das coisas, mas pode apresentar o alicerce que funda as ciências, portanto tem a missão de apresentar seus fundamentos. A verdade é pensada no cenário em que a filosofia se coloca como “indicador de lugar” para as ciências. Esse projeto só será abandonado depois das fortes críticas às pretensões da filosofia que Richard Rorty apresentará em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* de 1979.

Rorty está neste livro a criticar a filosofia vista como epistemologia. Segundo sua leitura da história do pensamento, a filosofia já viu na metafísica a ciência primeira, mas a partir da modernidade e do ímpeto de mensuração e “melhoramento” do conhecimento, próprio da linguagem científica, a epistemologia ganha espaço e passa a ser tida como a base da filosofia. Essa passagem pode ocorrer, pois o fundacionalismo da metafísica tradicional ainda aparece na visão representacionista da epistemologia moderna quando da pressuposição de um mundo exterior como estado de coisas, bem como de relações causais com objetos. O exercício de espelhamento da natureza ocorre quando representações internas ao sujeito precisam corresponder ao mundo exterior. Da mesma forma que a metafísica tradicional, a epistemologia moderna ainda pensa na natureza intrínseca das coisas ou do sujeito tendo em vista o fundamento do conhecimento, embora agora a partir da representação exata.

O estágio seguinte é pensar que compreender como conhecer melhor é compreender como melhorar a atividade de uma faculdade quase-visual, o Espelho da Natureza, e assim pensar no conhecimento como uma montagem de representações exatas. Então vem a ideia de que o modo de ter representações exatas é encontrar, dentro do Espelho, uma classe privilegiada de representações tão compulsivas que sua exatidão não possa ser posta em dúvida. Esses fundamentos privilegiados serão os fundamentos do conhecimento e a disciplina que nos dirige para elas - a teoria do conhecimento - será o fundamento da cultura.⁶

O que importa sinalizar nesse momento da investigação é que Habermas concorda com as críticas à metafísica tradicional e à epistemologia moderna que Rorty apresenta, ao ponto de abandonar uma teoria epistêmica da verdade que adotara no início da década de 70. Além disso, Habermas também repensa a relação entre filosofia e ciências a partir da ideia de colaboração, dispensando assim qualquer privilégio da filosofia em indicar o lugar das ciências. Além do emblemático abandono

⁶ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 1995, p. 373.

da epistemologia ao final da década de 70, já em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* em 1983, se entende o filósofo como intérprete e guardião da racionalidade, ao invés de pensá-lo com alguma possibilidade de indicar o posicionamento das ciências, bem como já se esboça a teoria das ciências reconstrutivas.⁷ É verdade que Habermas ainda pensa a filosofia como aquela que resguarda a possibilidade da universalidade ou da racionalidade, algo que influenciará sua concepção pragmatista de verdade e impulsionará suas divergências com Rorty. Contudo, não deixa de ser emblemático a influência que um autor exerce sobre o outro.

Em sua impressionante “Crítica da filosofia”, R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do indicador de lugar e do juiz que lhe fora atribuídos pelo mestre-pensador Kant. Contudo, estou menos convencido da consequência que Rorty extrai daí: a afirmação de que a filosofia com o abandono desses dois papéis, também deva se livrar da tarefa de um “guardião da racionalidade”.⁸

De qualquer forma, a mudança de perspectiva assumida pelo filósofo alemão demonstra a vivacidade da discussão entre os dois autores. Deixemos para a próxima sessão alguns dos problemas, das questões e dos argumentos levantados nesse diálogo. Basta aqui indicar que, impactado pelo livro de Richard Rorty e pela dureza de suas críticas, Habermas acaba se inserindo no pragmatismo americano ao ponto de pensar a verdade no uso ordinário da linguagem como advinda daquilo que chama de mundo da vida.

A influência do pragmatismo americano acompanhará Habermas ao longo dos anos. Pode-se dizer que o autor alemão jamais largará tal perspectiva. Em verdade, do ponto de vista da filosofia teórica, tal influência permite o surgimento do aporte que faltava à Habermas para relacionar o uso do predicado “verdade” com a realidade sem assumir uma concepção correspondencial ou transcendental. É que, ao reabilitar de forma crítica e intersubjetiva o conceito de mundo da vida de Husserl, lhe dando um tom pragmatista, este aparece como o cenário de fundo onde as crenças coexistem.

⁷ Cf. “A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete” e “Ciências sociais reconstrutivas versus ciências sociais compreensivas”, respetivos capítulos 1 e 2 de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp.17-36 e 37-60.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 19.

Por causa da natureza implícita e de certo modo holística desse saber de uso, Husserl já descrevera o mundo da vida intersubjetivamente partilhado como “pano de fundo” presente de maneira não-temática. Por conseguinte, o objeto de análise transcendental não é mais uma consciência em geral desprovida de origem e que formaria o núcleo comum de todos os espíritos empíricos. A investigação volta-se muito mais para as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir.⁹

Trata-se do engate necessário para lidar com a realidade e garantir o valor do uso do predicado “verdade”. Como não se tem acesso a uma realidade “nua”, mas sempre mediada pela linguagem, o mundo da vida, este horizonte de certezas pré-reflexivas, funciona como o âmbito pelo qual articulamos certo uso da verdade que, pragmaticamente, pressupõe um mundo objetivo tendo em vista o entendimento.

Não é que exista de fato um mundo objetivo ou externo, é que, tendo em vista o entendimento, busca-se forjar, pragmaticamente, um ambiente onde as proposições possam se conectar em certificação com aquilo que é, intuitivamente, real. Por compartilhar um mundo da vida e tendo em vista as necessidades comunicativas, só é possível ao participante o entendimento quando pode assumir um mundo objetivo que garanta um uso incondicional do predicado verdade com aplicação a todo e qualquer participante. Só assim é possível identificar demarcações que orientam à validade dos discursos práticos diversos utilizados correntemente.

Os sujeitos enredados em suas práticas referem-se, a partir do horizonte de seu mundo da vida, a alguma coisa no mundo objetivo, que eles, não importa se na comunicação ou na intervenção, supõem como mundo de existência independente e idêntico para todos.¹⁰

A verdade correspondencial se conectava a uma realidade ou natureza dada, seja pelo *Cósmos*, seja por Deus. Com o advento da Revolução Científica e da Reforma Protestante no século XVI, a fonte do conhecimento não poderia mais vir de fora do sujeito, mas a conexão com uma realidade fixa e com um mundo como um estado de coisas, permaneceu, passando assim a se assumir uma verdade correspondencial indireta ou mesmo uma verdade transcendental a partir de representações exatas, como se viu. O neopragmatismo de Richard Rorty critica

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. 2004, p. 19.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. 2004, p. 24.

ambas concepções de verdade, mas nada oferece quanto ao contato necessário com a realidade, caindo em relativismo e sendo obrigado a explicar a apresentação de outro vocabulário para a verdade quando, em verdade, se trata de um termo correntemente utilizado de forma universal. Habermas pretende resguardar certo contato com a realidade a partir do processo de aprendizagem de paradigmas ao longo do tempo, assim conservando o uso acautelatório do predicado “verdade” quando defende que, diante de um mundo da vida compartilhado, forjamos um mundo objetivo tendo em vista o entendimento.

Antes de adentrarmos na discussão entre os dois filósofos é preciso ainda enfatizar, diante do que já se disse sobre o surgimento do conceito de mundo da vida na década de 70, que seu desenvolvimento tem em vista a ênfase não-epistêmica, mas pragmática, na relação dialógica sujeito-sujeito em *práxis comunicativa*. A virada pragmática e linguística em que se pensa o conceito de verdade, portanto tendo-se em vista a filosofia teórica, se afirma a partir das diferenças entre a perspectiva de participante e de observador. A crítica à filosofia da consciência ou do sujeito se faz presente na conotação dada ao conceito de mundo da vida, bem como na sua relação com um mundo objetivo pressuposto. Deixemos a palavra com o próprio autor.

Essa arquitetônica do “mundo da vida” e do “mundo objetivo” é acompanhada de um dualismo metodológico entre compreender e observar. Aqui ecoa de certo modo a diferença entre transcendental e empírico. A filosofia da consciência foi, em seu conjunto, dominada pela distinção metodológica entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa - entre, de um lado, a auto-observação de uma pessoa que toma por objeto suas próprias representações e, de outro, as observações de uma pessoa que em uma atitude objetivante se volta para os próprios objetos. Essa clássica diferença é substituída pelo dualismo entre as perspectivas da segunda e da terceira pessoa - entre o trabalho de interpretação de um participante da comunicação e a percepção de objetos por um observador. Enquanto nós, como observadores, nos referimos por assim dizer do “exterior” aos objetos no mundo, as práticas do mundo da vida regidas por regras são acessíveis apenas à compreensão hermenêutica de um participante que adotou uma atitude performativa.¹¹

Vale lembrar aqui, a fim de afastar possíveis equívocos, que Habermas pensa mais um quase-transcendental do que um transcendental ao modo kantiano, uma vez que articula as condições de possibilidade com a vida cotidiana e com o uso corriqueiro da linguagem.¹² Por isso, se afasta da fundamentação última apresentada

¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. 2004, p. 24.

¹²Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. 2004, p. 25. “Com a destranscendentalização altera-se o próprio conceito do transcendental. A consciência transcendental

pela ética do discurso de Apel.¹³ Enfim, Habermas pretende deixar claro em que sentido segue a crítica à epistemologia feita por Rorty, mas sem perder de vista a força epistêmica do momento incondicional do termo “verdade”, para não cair no relativismo do neopragmatismo do filósofo americano. Vejamos o quanto parte dos componentes do diálogo entre os dois pensadores pode contribuir para a melhor compreensão do valor do uso do predicado “verdade” em esfera pública, notadamente no momento de guerra de informações em que se alega dissolução de qualquer objetividade na equivalência de premissas, verdadeiro como falso e falso como verdadeiro.

3 A DISCUSSÃO ENTRE HABERMAS E RORTY: ENCONTRO ENTRE FILOSOFIA CONTINENTAL E ANGLO-SAXÔNICA A PARTIR DO PRAGMATISMO

É um grande desafio apresentar parte dos principais argumentos da recente discussão filosófica entre autores contemporâneos da envergadura de Richard Rorty e Jürgen Habermas, sobretudo pela disposição com que ambos levaram adiante as questões, bem como pela mistura de convergências pacíficas com controvérsias sinceras. Além disso, é importante ressaltar o momento singular de encontro entre duas tradições geograficamente distantes da história do pensamento: filosofia continental e filosofia anglo-saxônica.

Assim como em outras discussões em que se envolveram o filósofo alemão e o filósofo americano, cada um acerca de suas próprias teorias, a importância dessa saudável querela se deve a disposição dos participantes em se complementarem mutuamente mesmo quando divergem. Partiremos das abordagens críticas de Richard Rorty, passando pela mudança da epistemologia crítica para a crítica à epistemologia na filosofia de Habermas, até chegar no diálogo propriamente dito.

perde as conotações de uma grandeza situada “no além”, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra. O mundo da vida profana assumiu o lugar transmundano do numenal. Mesmo que matenha o questionamento transcendental, o pragmatismo abranda a oposição entre o transcendental e o empírico. Sem dúvida, mesmo o uso comunicativo da linguagem ainda exorta os participantes a íngremes idealizações. Na medida em que os falantes se orientam por pretensões de validade incondicional e supõem uns dos outros plena responsabilidade, seu alvo está além de todos os contextos contingentes e meramente locais. Mas esses pressupostos contrafactuais têm sua sede na facticidade das práticas cotidianas.”

¹³ Para adentrar de maneira mais dedicada na discussão entre Habermas e Apel, Cf: VELASCO, Marina. *Ética do Discurso: Apel ou Habermas?*Rio de Janeiro,: Faperj: Mauad, 2001.

Ocasião em que melhor se apresenta a concepção de verdade mais atual o filósofo alemão.

A crítica à filosofia moderna realizada por Richard Rorty em *A Filosofia como Espelho da Natureza* em 1979, além de rechaçar qualquer indicação ou fundamentação das ciências por parte da filosofia - que é tida como teoria da ciência ou como juíza da cultura - também rejeita toda filosofia sistemática que ainda apela, de alguma forma, para a universalidade ou para a racionalidade. Rorty pretende se agenciar ao que chama de filosofia edificante em contraposição a filosofia sistemática. Vale ressaltar que também diferencia essas formas de fazer filosofia a partir do ímpeto construtivo e reativo ou como corrente principal da tradição em contraste com a periferia. Deixemos que o próprio Richard Rorty apresente suas considerações argumentativas acerca da matéria.

Desejo agora generalizar esse contraste entre filósofos cujo trabalho é essencialmente construtivo e aqueles cujo trabalho é essencialmente reativo. Desse modo desenvolverei um contraste entre a filosofia centrada na epistemologia e o tipo de filosofia que tem seu ponto de partida na suspeita sobre as intenções da epistemologia. Esse é o contraste entre filosofias “sistemática” e “edificante”. (...) Um filósofo ocidental da “corrente principal” diz tipicamente: Agora que tal-e-tal linha de inquirição teve um sucesso tão assombroso, vamos reformar toda inquirição e toda cultura por seu modelo, permitindo assim que a objetividade e a racionalidade prevaleçam em áreas previamente obscurecidas pela convenção, superstição e falta de uma compreensão epistemológica apropriada da capacidade do homem representar com precisão a natureza.¹⁴

Enquanto Habermas é colocado ao lado da filosofia sistemática, Rorty faz questão de se juntar a Dewey, Wittgenstein e Heidegger que, segundo o americano, estariam ao lado de uma filosofia edificante, periférica e pragmática que se coloca contra o que chama de projeto de “comensuração universal”, onde se tem uma natureza humana bem descrita que, por representações, pode espelhar a natureza das coisas.

Os filósofos da corrente principal são os filósofos que chamarei de “sistemáticos”, e os periféricos são aqueles que chamarei de “edificantes”. Esses filósofos periféricos, pragmáticos, são primeiramente céticos *em relação à filosofia sistemática*, em relação ao projeto inteiro da comensuração universal. Em nossa época Dewey, Wittgenstein e Heidegger são os grandes pensadores edificantes, periféricos. Todos os três tornam tão difícil quanto possível tomar seu pensamento como exprimindo visões sobre problemas filosóficos tradicionais, ou como fazendo propostas construtivas para a

¹⁴ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 1995, p. 360.

filosofia como disciplina cooperativa e progressiva. Eles zombam da imagem clássica do homem, a imagem que contém a filosofia sistemática, a busca pela comensuração universal num vocabulário final.¹⁵

Mais especificamente quanto a Habermas, Richard Rorty faz questão de citá-lo criticamente ao final do livro, pois ainda se dirige, em *Conhecimento e Interesse*, a uma reformulação da filosofia transcendental com pretensões universais, se colocando de maneira sistemática frente a filosofia.

Desejo afirmar, pelo contrário, que não há sentido em tentar encontrar um modo sinótico geral de “analisar” as “funções” que o conhecimento tem em contextos universais da vida prática”, e que a antropologia cultural (num sentido lato que inclui a história intelectual) é tudo de que precisamos. Habermas e outros autores que são impelidos pelos mesmos motivos vêm a sugestão de que a inquirição empírica é suficiente como incorporando uma “ilusão objetivista”.¹⁶

Habermas irá responder às críticas de Rorty já em 1983 com *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Basicamente, integra o projeto rortyano de crítica à epistemologia e abandona a ideia da filosofia como “indicadora de lugar” das ciências. Contudo, ainda preserva uma função à filosofia como “guardador de lugar da racionalidade e intérprete”, resgatando o sentido de cooperação. Habermas parece não abrir mão da possibilidade da filosofia auxiliar na relação entre o senso comum - que perpassa o mundo da vida - e sistema, levando em conta o fluxo comunicativo que vai à esfera pública e retorna embasando intuições compartilhadas. Endossando o lugar que Rorty coloca Kant, Habermas assume uma crítica à epistemologia que não mais pode assumir a forma transcendental da epistemologia crítica existente em *Conhecimento e Interesse*, mas que pretende preservar certo potencial epistêmico contido na confiança da racionalidade para a resolução de problemas. O abandono de qualquer valor dado à racionalidade, mesmo aquela validade em que se tem em vista o uso pragmático e ordinário da linguagem, paga o preço da perda da força do sentido com que usamos os termos “verdadeiro” ou “incondicional”.

Em verdade, para Rorty, trata-se do abandono da própria filosofia, pois a falibilidade da razão enfatiza a crítica a todo e qualquer fundamento do conhecimento. O projeto de fundamentação presente tanto na metafísica, quanto na epistemologia, falhou, faliu, e isso, por si só, levaria junto qualquer racionalidade

¹⁵ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 1995, p. 360-361.

¹⁶ RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 1995, p. 373.

relacionada a verdade. É preciso superar não só esse vocabulário como a própria filosofia.

Se entendo bem, o preço que a filosofia, segundo Rorty, deve pagar por sua recente modéstia é o abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo. Com a morte da filosofia deve acabar também a convicção de que a força transcendente que associamos à ideia de verdadeiro ou do incondicional seja uma condição necessária para formas de convivências humanas.¹⁷

O filósofo alemão concorda e assume o ponto de vista pragmático quando enfatiza que questões filosóficas devem se relacionar com a vida prática, mas isso não leva a superação da racionalidade e da filosofia, bem como um novo vocabulário para a “verdade”. Há uma dimensão pragmática em discursos prático, portando no uso da linguagem a partir de atos de fala, que não pode ser desconsiderada. Reconstruindo as críticas sofridas tanto por Kant quanto por Hegel, o filósofo alemão, por um lado, indica até onde vai com a crítica do filósofo americano, mas, por outro lado, apresenta sérias objeções à liquidação da filosofia e firma então seu entendimento em crítica ao ímpeto relativista do neopragmatismo rortiano.

Em face disso, gostaria finalmente de defender a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode - e deve - conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete.¹⁸

Neste momento de sua obra, apesar de já demonstrar importantes características da revisão de uma concepção de verdade que esboçou uma década antes, ainda falta algum fôlego aos argumentos críticos do autor alemão, o que se sabe será integralmente suplantado quando da obra *Verdade e Justificação* em 1999, cujo quinto capítulo, que engloba quase toda a terceira parte do livro, é dedicado às discussões que mantivera com Richard Rorty.

Para reconstruir em apertada síntese alguns elementos fundamentais desse importante debate da história do pensamento entre o filósofo de tradição continental e o filósofo de tradição anglo-saxônica, recorre-se ao livro organizado pelo professor

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio e Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 19.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio e Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 20.

José Crizóstomo de Souza: *Filosofia, Racionalidade e Democracia: os debates Rorty e Habermas*,¹⁹ o qual visa retomar a discussão apresentando dois diálogos, na verdade, dois encontros entre os autores junto de um apêndice, no qual constam trabalhos posteriores que, de alguma forma, dão continuidade à querela ou melhor apresentam as confluências e divergências entre as questões e conceitos. Na presente investigação focaremos nos textos que constam dos dois diálogos, mas é importante sinalizar que outras duas importantes publicações serviram de aporte teórico na condução dos argumentos: *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*, em que Habermas, além de participar de um debate promovido na Universidade de Sorbonne, Paris IV, em 2001, no mesmo ano discorre comentários sobre algumas questões fundamentais de *Verdade e Justificação* - e o ensaio filosófico de Claude Piché ao título de *A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas*.

Em 1996, no primeiro encontro depois das críticas trocadas em publicações ao longo dos anos, Habermas e Rorty se apresentam em Varsóvia, Polônia, por ocasião do 40º aniversário do Instituto de Filosofia e Sociologia da Academia Polonesa de Ciências²⁰. O aprendizado mútuo em dar e receber razões se expressa a partir de um debate cordial em torno do âmbito de validade do predicado verdade. É que o filósofo alemão pretende resguardar um momento incondicional ou universal no uso cotidiano do predicado, mesmo que de forma pragmática e não predicativa, enquanto o filósofo americano acredita que apontar para o universal já seria espelhar a natureza pela via transcendental, flertando tanto com a metafísica quanto com a epistemologia. Rorty também não vê utilidade ou acréscimo de qualidade no uso do termo “verdade” e, portanto, propõe outro vocabulário. Habermas apresenta a utilidade do uso do termo “verdade” quando o faz dialogar com as possibilidades de entendimento diante de um mundo da vida compartilhado e do aprendizado de paradigmas ao longo do tempo. Vejamos como aparecem alguns dos argumentos.

Aceitando em parte algumas das premissas de seu interlocutor, bem como assumindo influências, Habermas critica certo retorno ao historicismo promovido pelo neopragmatismo, uma vez que, para essa empreitada, Rorty assume um anti-

¹⁹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

²⁰ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 09.

platonismo que, ao se radicalizar, acaba por dispensar toda e qualquer abstração, inclusive, aquelas que, na visão do filósofo alemão, mantém validade universal e força epistêmica para além do contexto de fala. É que o anti-platonismo utiliza das mesmas distinções que pretende afastar, bem como preserva o mesmo destaque de outrora dado às contingências. Antes se afastava as diferenças pela regular ordem cósmica, agora se idolatra as contingências como salvação.

No percurso do platonismo ao antiplatonismo, “o contingente” muda de lugar enquanto antes se imaginava que o mundo eterno das ideias podia lidar com as contingências, agora a promessa de libertação devia ser cumprida pela consideração das contingências escondidas, uma vez tiradas de traz do véu das ideias ilusórias. (...) A tentativa radical de eliminar toda abstração e idealização, ou todo conceito de verdade, de conhecimento e de realidade, que transcenda o *hic et nunc* local, incidiria em autocontradições performativas. Você não pode reduzir todos os universais a particulares, todos os tipos de transcendência à imanência, o incondicional ao condicional e assim por diante, sem pressupor essas mesmas distinções - e sem tacitamente fazer uso delas.²¹

Segundo o filósofo alemão, por conta do aprendizado de paradigmas ao longo do tempo, é possível se estar certo, de um ponto de vista ontológico, que um mundo exterior não existe, mas ainda assim é possível forjá-lo em nome do entendimento. Portanto, o projeto da filosofia como epistemologia deve ser abandonado, mas não a pagar o preço da perda do reconhecimento de qualquer possibilidade epistêmica ou universal para além da justificação oferecida no contexto. Trata-se da mesma crítica que Habermas faz a si mesmo quando sai de uma concepção discursiva de verdade para uma concepção pragmatista. Além disso, o aprendizado de paradigmas não nos permite abandonar todo o vocabulário platônico quando desejamos. É que o uso ordinário do termo “verdade”, da relação entre sujeito-objeto a se adequar a um mundo objetivo suposto, permanece produzindo seus efeitos e nutrindo expectativas na prática.

Sendo isso um indicador suficiente do funcionamento do vocabulário platônico, falta-nos uma boa razão para desistir dele. A adequação funcional do platonismo às circunstâncias atuais oferece legitimação suficiente para continuar com esse jogo de linguagem.²²

²¹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 57-58.

²² CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 78.

A relação entre verdade e justificação entre em cena. Enquanto para Rorty a verdade se assimila a justificação, perdendo razão de ser, tal como Habermas previa ao refletir sobre sua posição consensual de 1973, para o autor alemão não seria possível deixar de considerar a diferença entre aquilo que se considera válido no contexto e aquilo que permanece válido mesmo fora do contexto. Quando usamos “verdade” pretendemos uma conexão com certa realidade compartilhada tendo em vista o entendimento. Sem isso, se quer pode haver comunicação. Portanto, na interação social, dizemos que certa proposição é verdadeira tendo em vista o encaixe que se dá diante de intuições compartilhadas no mundo da vida. Mesmo após a crítica à filosofia como epistemologia, permanece certa força epistêmica que gera expectativa no mundo, sem a qual perderíamos a objetividade necessária para conduzir o entendimento. Sem uma possível referência à realidade, mesmo que em pressuposição, a verdade se realiza com a simples aceitabilidade racional.

Devemos esticar o referente da ideia de que uma proposição é racionalmente aceitável “para nós”, para além dos limites e padrões de toda comunidade local. Devemos expandir o universo de “todos nós” para além das fronteiras sociais e intelectuais de uma porção acidental de pessoas que, por acaso, reúnem-se sob nosso céu. De outro modo, “verdadeiro” fundir-se-ia com “justificado no contexto presente”.²³

Enfim, para Habermas, trata-se de imbricar a verdade na vida prática, assegurando um uso acautelatório do predicado, o qual faz dialogar mundo da vida e mundo objetivo. Além disso, pretende levar em consideração o processo de aprendizagem em perspectiva pragmática até o ponto em que as certezas comportamentais presentes em um âmbito pré-reflexivo do mundo da vida possam contribuir para o processo de formação do discurso racional, sendo que este retorna o suporte às intuições compartilhadas.

Richard Rorty concorda com Habermas no sentido de que está sim propondo outro vocabulário para “razão”, “verdade” e “conhecimento”²⁴, mas contrapõe as críticas habermasianas utilizando como ponto de partida uma narrativa alternativa àquela oferecida por Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, de onde acredita sair a contraposição entre platonismo e anti-platonismo utilizada no

²³ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 79

²⁴ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 89

argumento do pensador alemão. Mais condizente com sua tradição, Emerson seria aquele que retoma a ideia do homem medida de Protágoras e influencia Nietzsche e os pragmáticos americanos a criticar o apelo platônico à validade universal e à incondicionalidade.²⁵

O filósofo americano assume um conceito de racionalidade que se relaciona mais com a esperança social e com a lealdade do que com a validade universal. Além disso, concebe o uso acautelatório da verdade como “o uso no qual algo se torna livre das práticas atuais de justificação, como a voz da profecia”.²⁶ Assim, está mais preocupado em forjar um novo senso comum e novos mundos do que resgatar potenciais inseridos no uso ordinário da linguagem que se expandem para além do contexto de justificação em dada audiência.

Acho mais simples parar de usar a noção de validade universal e falar, em vez disso, em termos do que pode ser justificado para uma dada audiência; acho mais simples abandonar a ficção heurística de uma audiência universal ou de uma audiência ideal.²⁷

Seu conceito de racionalidade se desvincula da busca por verdade e se articula com virtudes morais a serem estimuladas pela esperança de ampliação de horizontes da sociedade. Enfim, Rorty quer sim contribuir para uma sociedade cosmopolita, tal como pensa Habermas, mas, em contraste, utiliza da ampliação da imaginação em sociedades específicas para contrapor a exclusão e não da busca pelo melhor argumento.

Assim, a noção de racionalidade que ainda acho útil não tem a ver com a verdade. Tem mais a ver com noções curiosidade, persuasão e tolerância. Penso nessas virtudes morais como virtudes de uma cultura rica e segura(...) Em particular, tal cultura pode empreender o projeto de mudar sua própria identidade moral. Uma sociedade pode ter a esperança de se tornar uma sociedade diferente. Em vez de confirmar sua própria identidade por processos sistemáticos de exclusão, pode encontrar sua identidade precisamente em sua disposição de ampliar sua imaginação e de fundir-se com outros grupos, outras possibilidades humanas, a fim de formar a sociedade cosmopolita, quase inimaginável, do futuro.

²⁵ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 87

²⁶ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 96

²⁷ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 99-100.

No segundo encontro, publicado na coletânea organizada por Robert Brandom: *Rorty and His Critics* em 2000²⁸, abrangendo três ensaios filosóficos, os autores ampliam e melhor fundamentam os principais argumentos utilizados.

Richard Rorty apresenta aquilo que identifica como sendo três pressupostos da razão que devem ser contrapostos à política democrática: busca da verdade como interesse humano universal, verdade correspondencial e identificação da realidade a partir de sua natureza intrínseca.²⁹ Distingue verdade e justificação, mas por conta da ausência de capacidade da verdade em ser reconhecível e, portanto, objeto de busca, bem como desconfia do uso que Habermas faz do argumento de autocontradição performativa. A validade universal, a verdade e os princípios neutros são irrelevantes para a prática da política democrática, sendo mais importante aos filósofos o cultivo da esperança do que a busca por conhecimento.

Assim, tendo a rejeitar tanto a ética do discurso como a própria ideia de princípios neutros, e a me perguntar o que os filósofos poderiam fazer pela política democrática, além de tentar fundamentar essa política sob princípios. Minha resposta é: eles podem começar a trabalhar substituindo conhecimento por esperança, propondo a ideia de que a capacidade de sermos cidadãos de uma democracia plena, que ainda se deve alcançar, em vez da capacidade de apreender a verdade, é o que importa para o ser humano.³⁰

O uso acautelatório do predicado “verdade” permite a tradicional distinção entre verdade e justificação na direção da existência de algo justificado sem ser verdadeiro. A natureza da verdade ou o desejo natural pela verdade não importam à Rorty, sobretudo quando se tem em vista a democracia. Não é possível garantir, nem por pressuposição ou idealização, uma justificação para toda e “qualquer audiência futura”, como que se acautelando quanto a qualquer imprevisto.³¹ Desta forma, em Rorty, ainda estamos sob a égide do contextualismo.

Não se pensa num momento transcendente ao contexto da prática social sem se comprometer com a epistemologia ou com a metafísica, ambas alvos de duras críticas na contemporaneidade. Em verdade, sequer é necessário para a democracia,

²⁸ BRANDOM, Robert. (Ed.) *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

²⁹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 104.

³⁰ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 111.

³¹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 114.

bastando a ampliação da imaginação e a esperança de uma sociedade diferente. A razão não está unificada por pressupostos universalistas ou por um desenvolvimento moral como aquele que Kohlberg propõe a partir de pesquisas empíricas tão caras a Habermas.³²

Além disso, Rorty vê Habermas em busca da natureza da racionalidade³³ e, por isso, nega a necessidade de uma teoria da racionalidade. É que nossas crenças não precisam ser mensuradas para produzir efeitos na prática e muito menos enredadas em uma busca por conhecimento a fim de serem vistas como coerentes. “Nós, pragmatistas, achamos que a razão para as pessoas tentarem tornar suas crenças coerentes não é que elas amam a verdade, é que elas não podem deixar de fazê-lo.”³⁴

Enfim, Rorty parece estar mais preocupado com o “educar” do que com “argumentar”.³⁵ Em nome da política democrática, mais do que convencer os participantes por aquilo que se acredita ser os “melhores argumentos” na utilização da “racionalidade”, é preciso mobilizar os sentimentos para a criação de uma nova comunidade. Rorty apresenta esses elementos da discussão destacando como a “justificação”, por si só, já produz os efeitos necessários ao seu projeto.

Assim, a pendência entre mim e Habermas chega a um ápice, quando ele enfrenta minha sugestão de que abandonemos as noções de racionalidade e de objetividade e, em vez disso, discutamos apenas o tipo de comunidade que queremos criar. (...) O cerne da discussão entre mim e Habermas, nesse campo, é uma discordância acerca de quanta ajuda a uma política democrática pode ser obtida do que Habermas aqui denomina de “gramática”. Como disse antes, penso que tudo o que pode ser obtido da gramática de “verdadeiro” e de “racional” é o que podemos obter da gramática de uma ideia bastante tênue de “justificação”. Essa ideia tênue significa pouco mais que usar meios não-violentos para mudar a mente das pessoas.³⁶

Ao invés de adotar, portanto, uma teoria da racionalidade, um poder chamado razão, que pretende compreender conceitos de maneira sistemática, Rorty pretende utilizar de narrativas que possam tornar os conceitos mais úteis ou transformá-los

³² CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 137.

³³ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 138.

³⁴ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 139.

³⁵ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 148.

³⁶ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 150-151.

tendo em vista a política democrática. Trata-se do mesmo espírito presente em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*.

A única coisa que interessa é qual maneira de dar-lhes outra forma os tornará, no longo prazo, mais úteis a política democrática. Conceitos são, como Wittgenstein nos ensinou, usos de palavras. Os filósofos tem, há muito tempo, tentado entender os conceitos, mas a questão é transformá-los, de modo que façam com que sirvam melhor a nossos propósitos.³⁷

Por sua vez, Jürgen Habermas escreve ensaio filosófico intitulado *A virada pragmática de Richard Rorty*, o qual, além de ser apresentado em *Rorty and His Critics* organizado por Robert Brandom, integra a terceira parte de *Verdade e Justificação*. Neste ensaio, para adentrar mais a fundo em seus próprios argumentos, bem como nas críticas sofridas, o filósofo alemão confirma a ideia de que a radicalização pragmatista da virada linguística realizada pelo neopragmatismo de Richard Rorty leva a uma compreensão não-realista do conhecimento e resume os potenciais práticos da noção de verdade na gramática da justificação. Desta forma, desconsidera “intuições realistas do cotidiano”, o que de certo dificulta seu próprio ímpeto pragmático, no que pese o coerentismo adotado.³⁸

O sonho de adolescente em juntar realidade e justiça em uma única visão, beleza das orquídeas selvagens e as injustiças sociais em uma só perspectiva³⁹, faz Rorty se entusiasmar com Platão, mas ao mesmo tempo perceber o quanto a filosofia não pode cumprir esse projeto. Assim, seu anti-platonismo é “platônicamente motivado”⁴⁰. Além disso, ocorre que para sustentar a superação da filosofia, Rorty utiliza de argumentos e da própria filosofia, o que demonstra autocontradição performativa. Não é possível sustentar sua filosofia sem reivindicar validade para suas ideias e, para apresentar suas ideias, é preciso argumentar.

A crítica à certa epistemologia mentalista e a concepção representacionista de mundo à indicar que o ser humano não é movido pelo desejo por conhecimento e que não é possível conhecer objetos tendo em vista um mundo como um estado de coisas,

³⁷ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 162.

³⁸ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 165.

³⁹ Essa é a leitura que Habermas procede do primeiro capítulo de *Pragmatismo e Política: Trotsky e as Orquídeas Selvagens*. Cf. RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.29.

⁴⁰ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 166.

não precisa abandonar intuições realistas para além do contexto de dada comunidade humana. Enfim, quando se tem em vista um mundo da vida compartilhado, ou seja, certezas pré-reflexivas em comum, é possível pensar uma realidade em que essas intuições se encaixam. A aproximação entre realidade e linguagem a partir do entendimento é uma forma mais adequada de radicaliar pragmaticamente a virada linguística. Não temos acesso direto a um mundo objetivo, mas podemos nos entender em referência a um, tendo em vista a cooperação. No que pese a aceitação da crítica à filosofia como epistemologia, a linguagem, mesmo que não represente objetos, ainda guarda potenciais epistêmicos em seu uso ordinário.

Estou interessado na questão se Rorty realiza essa plausível radicalização pragmática da maneira certa. Se não mais referirmos questões epistemológicas à linguagem como uma forma gramatical de representação (*Darstellung*), relacionado-as em vez disso à linguagem como é usada comunicativamente, abre-se com isso uma dimensão adicional. Essa é a dimensão das interações e tradições - o espaço público de um mundo vivido, compartilhado intersubjetivamente pelos usuários da linguagem.⁴¹

Desta forma, é possível levantar a confusão que o contextualismo rortiano faz entre realidade e comunidade e entre autoridade epistêmica e prática social. Habermas reconhece o problema do contextualismo, mas acredita que ele não é solução para si mesmo. Portanto, acredita que o contextualismo está embutido no próprio paradigma linguístico que sustenta. A radicalização pragmática não pode pagar o preço do anti-realismo, pois assim desconsidera o que se aprendeu de paradigmas e processos anteriores⁴². Por exemplo, ainda é possível utilizar -se - valendo de intuições da linguagem ordinária - da noção de verdade na relação sujeito-objeto ou mesmo ter em vista um mundo objetivo como referência, por mais que o paradigma linguístico afirme que as verdades se relacionem com a aceitabilidade racional. Verdade e justificação caminham juntas, mas não se assimilam. De outro modo, não poderíamos perceber, intuitivamente, o ajuste de proposições verdadeiras com fatos ou mesmo o diálogo entre certezas comportamentais pré-reflexivas e o discurso racional.

⁴¹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 173.

⁴² CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 177.

Essas imagens, que ainda são sugestivas a despeito de terem perdido seu alcance, estão por trás de questão de como o fato de que não podemos transcender o horizonte linguístico das crenças justificadas é compatível com a intuição de que as proposições verdadeiras se ajustam aos fatos.⁴³

É que para o filósofo continental, a forma como os participantes - e não um sujeito da representação - utilizam do predicado “verdade”, evidencia um momento “incondicional”, onde o potencial epistêmico não se subsume ao contexto. Enredados no mundo da vida, os participantes agem ao falar, bem não estão preocupados em representar a realidade, mas em lidar com os problemas que lhes aparecem. Ora, tendo em vista esta finalidade, bem como a impossibilidade de se colocar fora da linguagem, topamos com o entendimento e, portanto, com a necessidade de referência a um mundo objetivo.

A obtenção de entendimento não pode funcionar, a menos que os participantes refiram-se a um só mundo objetivo, desta forma estabilizando o espaço público, intersubjetivamente compartilhado, com o qual tudo o que é meramente subjetivo pode ser contrastado. Essa suposição de um mundo objetivo independente de nossas descrições, preenche uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e comunicação.⁴⁴

Uma concepção correspondencial de verdade não é mais factível, pois a linguagem não pode ser mero espelho da natureza ou da realidade. Não se trata de representação de objetos e nem do significado semântico dessas representações. É preciso ter no horizonte que o predicado “verdade” não é propriedade da ciência, mas faz parte do jogo de linguagem da argumentação, pois articula, de maneira intercambiável, certeza comportamental e afirmabilidade discursivamente justificada. O mundo da vida compartilhado exige uma concepção pragmática de verdade tendo em vista o entendimento. Habermas explica como esse processo ocorre.

O que está em questão no mundo vivido é o papel pragmático de uma noção bifronte de verdade, que está entre a certeza comportamental e a afirmabilidade discursivamente justificada. Na rede das práticas estabelecidas, as alegações de validade implicitamente apresentadas, que foram aceitas perante um amplo pano de fundo e convicções intersubjetivamente compartilhadas constituem os trilhos nos quais as certezas comportamentais correm. Entretanto, logo que essas certezas perdem sua posição, no campo das crenças evidentes por si mesmas, elas

⁴³ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 181.

⁴⁴ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 186.

são tiradas de sua tranquilidade e convertidas num número correspondente de tópicos questionáveis, que se tornam assim objeto de discussão.⁴⁵

Portanto, este conceito bifronte de verdade pretende dar conta da transição das certezas do mundo da vida para o discurso racional que, por sua vez, retorna a fim de possibilitar referência para essas certezas. A verdade é vista em dois ângulos. Neste processo, são preservadas as intuições realistas que, mesmo diante das mudanças impostas por uma virada pragmático-linguístico, mantém a possibilidade incondicional da verdade. “Enquanto nas práticas cotidianas as ‘verdades’ escoram certezas comportamentais, nos discursos elas oferecem o ponto de referência para alegações de verdade que são, em princípio, falíveis.”⁴⁶ É que a vida cotidiana não se mantém apenas por hipóteses, sendo necessário, em nome da interação social, realizar pressuposições pragmáticas. Condições ideais de justificação são levantadas aqui e agora. Certezas comportamentais fazem a diferença na prática social. Com isso, Habermas critica alguns dos argumentos de Rorty, bem como preserva não só uma possibilidade incondicional no uso do predicado “verdade”, mas também um potencial normativo para regular as ações.⁴⁷ Enfim, segundo o filósofo alemão, a abordagem de Rorty vê a interação social de maneira adaptativa⁴⁸, não diferenciando observador de participante, sucesso de compreensão, convencer de persuadir, motivação da razão de exercício causal de influência ou aprendizado de doutrinação.⁴⁹

Em concisa tréplica dirigida à Habermas nesse segundo encontro, Richard Rorty, assumindo o contextualismo, primeiro, afirma concordar com Habermas quanto a ideia de que os paradigmas se relacionam de maneira “dialética” e não “arbitrária”. Depois, diz que pretende sim traduzir - como afirma Habermas - “estar em contato com a realidade” por “estar em contato com uma comunidade humana”.⁵⁰ Contudo,

⁴⁵ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 191-192.

⁴⁶ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 194.

⁴⁷ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 209.

⁴⁸ Aqui Habermas se refere ao naturalismo que o neopragmatismo advoga, reduzindo a verdade a um vocabulário descritivo naturalista. Optamos, tendo em vista melhor selecionar os principais argumentos do diálogo, não adentrar nessa importante discussão. Contudo, os mesmos textos aqui indicados abordam suficientemente a temática.

⁴⁹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 211-212.

⁵⁰ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 213-214.

recoloca que a noção de validade incondicional não tem utilidade na prática e que não é possível afirmar existir possibilidade de antecipar todas as audiências. É que Rorty não confia nas potencialidades do uso da razão prática e também não acredita que isso faça a diferença na prática social. Não existe a conexão interna entre verdade e justificação que Habermas defende, bem como discurso racional é apenas mais um contexto de ação.

O uso acautelatório da verdade não se justifica tendo em vista o momento incondicional por que passa esse predicado. Essa defesa reflete um dever para com o “verdadeiro”, hipostasiando esse adjetivo. Segundo Rorty, isso ocorre pois “Habermas pensa que só dando poder às proposições verdadeiras, ele pode explicar o apelo de virtudes intelectuais, tais como o interesse em ouvir o outro lado.”⁵¹

Além disso, Rorty rebate a ideia de que deixa de fazer diferenciações conceituais importantes, destacando que toda argumentação é uma manipulação e que a questão seria apenas discutir entre tipos de manipulação mais úteis.

Para levar a cabo essa substituição, preciso dizer, primeiro, que toda argumentação é, sob uma descrição útil, uma manipulação causal (*kausaler Einflussnahme*). Em segundo lugar, preciso afirmar que alguns tipos de manipulação causal, por meio da linguagem, são altamente desejáveis. A diferença entre usos-estratégicos e não-estratégicos da linguagem é a diferença entre o tipo de manipulação causal que gostamos que seja praticado conosco e o tipo que nos desagrada que seja praticado conosco.⁵²

Não há argumentos ou razões melhores, pois “todas as razões são razões para determinadas pessoas, que são limitadas (como as pessoas sempre são) por condições espaciais, temporais e sociais”. É que não existe uma “ordem natural de razões”, ou seja, não é possível desvendar “como as coisas realmente são”. É que “o que conta como argumentação racional é tão determinado historicamente, e tão dependente de contexto, como o que conta como bom Francês.”⁵³

Ainda segundo o representante da filosofia anglo-saxônica, não é fácil imaginar uma audiência ideal, da forma como a ética do discurso propõe, pois isso seria pensar, ao arrepio da finitude, uma “audiência que testemunhou todos os experimentos

⁵¹ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 220.

⁵² CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 211-220-221.

⁵³ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 223-224.

possíveis, testou todas as hipóteses possíveis e assim por diante”.⁵⁴ É que Rorty insiste em colocar Habermas na mesma trajetória de Apel quanto a ideia de substituir a autoridade da metafísica pela filosofia transcendental.

Enfim, o respeito no trato social não vem da racionalidade, mas de virtudes que se relacionam com sentimentos, tais como: “conversabilidade”, “decência”, “respeito pelos outros”, tolerância”.⁵⁵ O progresso moral é um progresso de sentimentos e, por isso, a ampliação da comunidade e da lealdade são tão importantes. Isso tem que ver com a perspectiva naturalista e neodarwinista de Rorty, a qual em outra ocasião pode ser melhor explicitada. Basta aqui saber que, em contraste com Habermas, no que se refere à motivação moral, Rorty se aproxima mais de Hume do que de Kant, firmando a inutilidade da incondicionalidade ou de um momento de contato com a realidade, uma vez que a relação dos seres humanos é com o meio e não com a verdade ou realidade.⁵⁶

4 CONCLUSÃO

Em uma sociedade digital em transição, antes da ampliação de uma esfera pública de discussão racional, existe o risco da pulverização de qualquer racionalidade. É que, nesse momento, como ainda não se ajustaram os potenciais intuitivos do mundo da vida com o discurso racional, bem como o discurso racional ainda não pôde retornar para as certeza pré-reflexivas figurando como referência, o fluxo comunicativo não se encontra devidamente canalizado em designs institucionais que permitam o diálogo. Desta forma, a democracia digital aparece como um mito e a política aparece apenas como choque de interesses ou confluência de afetos. O relativismo se mostra como a outra face da moeda da guerra de narrativas em uma sociedade da informação, onde o perfil substitui o cadastro de pessoas físicas e o *big data* condiciona as relações.

⁵⁴ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 224.

⁵⁵ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 228.

⁵⁶ CRISÓSTOMO, S, José. *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty e Habermas*. 2005, p. 211-228-229.

Assim como ocorreu em vários outros momentos da história, a objetividade parece se perder.⁵⁷ Ao invés de tomarmos o movimento da realidade em seu processo de realização a deslocar a objetividade em uma dinâmica sempre vívida, o que se constata é a falta de ajuste a uma realidade compartilhada e, portanto, a falta de referência comum a guiar o pensamento. A verdade passa a ser uma questão de coerência de crenças, mas sem possibilidade de resgate epistêmico.

A crítica à filosofia como epistemologia é central na contemporaneidade, uma vez não ser mais possível fixar o pensamento na relação sujeito-objeto. Não existe um sujeito que, a partir de uma linguagem designativa, aponta para substâncias num mundo como um estado de coisas. Também não existe uma natureza intrínseca às coisas a aparecer como objeto para um sujeito cognoscente. Contudo, os potenciais epistêmicos não passam apenas pelas grandes questões filosóficas, tais como: possibilidade, origem e crítica do conhecimento. É preciso percebê-los em construção constante na própria interação social. Mais que isso, é necessário que se identifique como os participantes das discussões travadas em esfera pública, seja formal ou informal, articulam o uso da linguagem, de modo a estabilizar suas relações pelo entendimento. Sem isso, a produção de novos vocabulários passa ao largo do aprendizado de paradigmas ao longo do tempo e, portanto, desconsideram as intuições realistas que compartilhamos.

Essa é a preocupação do filósofo alemão Jürgen Habermas quando da famosa discussão travada ao longo dos anos com o filósofo pragmatista americano Richard Rorty. Ao defender um uso acautelatório da verdade, pretende demonstrar como que a esfera pública, apesar de aparecer em processo de pulverização, ainda guarda uma possibilidade de se estabilizar em referência a um único mundo objetivo, por mais que esse mundo seja apenas pressuposto tendo em vista o entendimento. Se o filósofo deve ser o guardião da racionalidade, e portanto, daquilo que combate o relativismo, o negacionismo, o revisionismo, o fundamentalismo ou qualquer fenômeno que equipare premissas e produza a verdade apenas a partir da coerência entre crenças, sem nenhuma referência à realidade, Habermas se coloca na linha de frente. Diante de uma sociedade em que as imagens dizem mais que palavras, como resguardar a

⁵⁷ Quando a explicação mítica da realidade começa a ser questionada, mas ainda não temos nada para colocar no lugar. Ou, por exemplo, quando não se podia mais falar em *Cósmos*, portanto em uma ordem que oferecesse a referência ao pensar e ao agir a partir da função natural, nem em Deus a iluminar a centelha da criação contida na criatura, haja vista as transformações da sociedade, mas em um cenário em que a Revolução Científica ainda não produzira seus efeitos.

possibilidade de reconstrução compartilhada da racionalidade? Como fazer prevalecer o valor da ciência em colaboração com outras ciências? Como validar os comportamentos ou garantir a normatividade tão necessária ao funcionamento social? Como perceber o aprendizado de paradigmas diante das transformações sociais e revoluções estruturais? Enfim, como manter a coesão social sem referência à uma realidade compartilhada aqui e agora?

A incondicionalidade ou universalidade não aparece mais de maneira apriorística, mas será que deixou de existir na interação ou mesmo os participantes deixaram de apelar para um ajuste a suas intuições? Parece que não. Tendo em vista a cooperação e a comunicação e em contraste com aquilo que é meramente subjetivo, os participantes, no uso da linguagem, ainda apelam para a referência a uma realidade para além de determinado contexto. Sem isso a comunicação não pode produzir seus efeitos e o entendimento quanto ao que é certo ou errado, verdadeiro ou falso, se dissiparia. Além disso, não teríamos mais condição de identificar, por exemplo, decisões melhores que outras. Não é isso que se vê na prática cotidiana.

Certamente, o sentido com que as palavras são utilizadas pode ser muito diverso, mas isso não significa que a virada pragmático-linguística deve se radicalizar ao ponto de suspender qualquer potencial epistêmico. O uso do termo “verdade” produz expectativas no mundo da vida diferentes da justificação racional. Não basta que proposições sejam justificadas racionalmente para serem consideradas verdadeiras. A justificação levantada em determinado contexto deve dialogar com intuições realistas fora do contexto. Trata-se de intuições realistas que são compartilhadas diante de um mundo da vida. No que diz respeito à esfera pública, isso significa, além da estabilização já mencionada, a impossibilidade de sistemas racionais se confundirem com verdade. Ora, nesse plano, Habermas parece mais pragmático que Rorty. A acusação que sofre por parte do filósofo americano, no sentido de se tratar de uma filosofia sistemática e não edificante, esbarra no conceito de mundo da vida e nas articulações entre intuições realistas que este permite no uso da linguagem aqui e agora. É claro que o uso da linguagem ordinária se dá a partir das relações, mas isso não significa ser refém de um contextualismo que traz o relativismo a reboque.

Richard Rorty tem razão em pensar a filosofia para além da metafísica e da epistemologia, mas não pode abandonar toda e qualquer filosofia teórica quando, para

isso, utiliza dos próprios argumentos levantados por ela ao longo do tempo. Isso, por si só, afasta a tese de fim da filosofia. Apesar do filósofo americano relutar em aceitar as críticas de Habermas, sobretudo quanto a ideia da construção de paradigmas que continuam a produzir efeitos mesmo quando ultrapassados, bem como quanto a autocontradição performativa que produz, evidencia-se que, para uma esfera pública dinâmica e plural sem perda da objetividade, os argumentos do filósofo alemão fazem mais sentido. Mais que isso, a assimilação entre verdade e justificação no cenário da Quarta Revolução Industrial, contribui para fenômenos sociais que parecem querer retornar ao Renascimento, portanto ao momento em que não existiam demarcações científicas a contribuir para nossas intuições. A confiabilidade que se ergueu na passagem de paradigmas e que nos faz atravessar uma ponte sem ter participado de sua construção, uma vez que se tem um saber consolidado por trás das construções, parece se dissipar. Em verdade, sem essa confiabilidade sequer poderíamos sair de casa. A busca de um resquício de realidade no mundo da vida, mais do que sistematizar a filosofia, contribui para sua edificação. Não foi por outro motivo que o próprio filósofo alemão abandonou sua concepção discursiva de verdade datada de 1973, no pós-fácio de *Conhecimento e Interesse*. É que o projeto habermasiano, desde suas origens com *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, incrementado pelo conceito de mundo da vida, permanece tentando resgatar os potenciais dialógicos que evitam que o público seja privatizado de uma vez por todas, portanto a perder demarcações necessárias a comunicação.

Portanto, o uso incondicional do predicado “verdade” é de extrema valia para o projeto de uma esfera pública que considere as diferenças sem uniformizá-las ou relacioná-las. A prática social tem tanta importância para Habermas que nela se consagra um momento universal, uma possibilidade de representação que, mantém a relação sujeito-objeto apenas quando utilizada tendo em vista o entendimento. Um conceito bifronte de verdade relaciona mundo da vida com discurso racional para que nossas certezas pré-reflexivas não desapareçam, mas também não sejam engolidas pelas referências. Ora, certamente essa posição se coloca como a mais justa, principalmente quando pensamos naquilo que efetivamente ocorre na prática. Se a discussão racional não pode mais ser realista, não significa que deixe de se relacionar com o mundo da vida das certezas comportamentais. Para que as discussões não se prolonguem ao infinito é necessário certo realismo. Só por que as pretensões de

validade utilizam de idealizações, não quer dizer que as intuições realistas desapareceram ou mesmo não contribuam para a dinâmica social. A verdade do mundo da vida é tão fundamental para a integração social quanto a discussão racional. O processo intercambiável da verdade resgata aquilo que a leitura mais radical do pragmatismo rejeita.

Desta forma, o presente artigo científico buscou apresentar de maneira breve os principais argumentos da importante querela filosófica entre ambos autores sensibilizados pelo pragmatismo americano. Contudo, enquanto Rorty apresenta um neopragmatismo defensor do fim da filosofia, Habermas ainda pensa o filósofo como aquele que guarda a racionalidade e interpreta o mundo articulando os potenciais epistêmicos advindos do mundo da vida com uma objetividade fluída. Uma verdade pragmatista e não-epistêmica. Assim, os conceitos de “racionalidade”, “objetividade”, “verdade”, “universalidade”, “incondicionalidade”, não devem ser superados, mas reinterpretados em esfera pública à luz de um mundo da vida compartilhado.

REFERÊNCIAS

BRANDON, Robert. (Ed.) **Rorty and his critics**. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

CRISÓSTOMO, S, José. **Filosofia, racionalidade, democracia**. Os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse. *In: Textos escolhidos*. Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

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

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

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

HABERMAS, Jürgen. **A ética do discurso e a questão da verdade**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

PICHÉ, Claude. “A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista da verdade em Habermas”. *In*. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. **Filosofia prática e modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

RORTY, Richard. **The linguist turn**. Chicago: The University Press, 1992.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: Faperj: Mauad, 2001.

OUVIDORIAS PÚBLICAS COMO CANAL DE ACESSO EXTERNO NA ESFERA PÚBLICA

Alexsander de Carvalho Silva¹

Resumo: O presente artigo objetiva discutir como as ouvidorias de instituições públicas podem ser canais de acesso externo à esfera pública. Neste sentido, abordamos o conceito habermasiano de esfera pública como rede de comunicação responsável pela mediação entre o sistema político e a vida privada bem como as principais funções desempenhadas pela ouvidoria de receber a demanda dos cidadãos, mediar conflitos e buscar soluções. Discorreremos ainda sobre os modelos de acesso da esfera ao sistema político propostos por Habermas a partir de Cobb, Ross e Ross: o modelo de acesso interno, de mobilização e de acesso externo. Por fim, argumentamos que a ouvidoria pode ser um caminho de acesso externo ao sistema político a partir de quatro aspectos principais desse órgão: lugar de comunicação, tratamento da demanda, poder informacional e potencial pedagógico.

Palavras-Chave: Acesso externo. Esfera pública. Ouvidoria pública.

1 INTRODUÇÃO

Após décadas de experiência autoritária da ditadura militar (1964-1985), o Brasil passou a viver, a partir da década de 1980 um processo de redemocratização que trouxe para o centro do debate público a participação do cidadão na gestão pública. Isso resultou na formatação de novos arranjos institucionais para proporcionar ao cidadão brasileiro formas de participação social, entre elas o direito de acesso à informação e a exigência de mais transparência na Administração Pública. A redemocratização implicava uma série de questões basilares para a sociedade brasileira: a conquista de direitos e participação nos processos decisórios, reorganização da sociedade civil, manutenção de direitos formais conquistados e ampliação de outros direitos, além da integração, participação e convivência cidadã (SILVA; BRENNAND, 2019).

A Constituição Federal de 1988 se tornou o arcabouço jurídico desse novo momento, tendo consagrado o direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direitos ou contra ilegalidade ou abuso de poder. Conforme Lyra (2004), o Brasil produziu diversas experiências inclusivas para o cidadão que são o legado da

¹ Ministério Público da Paraíba. Mestre em Gestão das Organizações Aprendentes/UFPB. E-mail: sandercarvalho@gmail.com.

Constituição Federal. Entre elas, o autor destaca quatro: as consultas populares previstas na Constituição, como o referendo, plebiscito e iniciativa popular de lei; o orçamento participativo; os Conselhos Gestores e de Fiscalização de Políticas Públicas; e as ouvidorias.

As ouvidorias públicas surgem com a missão de receber as reclamações e petições em relação à prestação dos serviços públicos e aos direitos violados; nascem, portanto, tendo como característica primordial tornar-se espaço de interlocução entre o cidadão e o Estado.

A ouvidoria surge inspirada no instituto sueco do Ombudsman, que tinha a função de ser o defensor dos direitos do indivíduo frente a administração pública. A primeira ouvidoria criada foi a do Município de Curitiba, em 1986, ainda antes da Constituição de 1988. Ela tinha a finalidade de atuar na defesa dos direitos individuais e coletivos contra atos e omissões ilegais ou injustos cometidos pela Administração Pública Municipal.

Ao longo das últimas décadas, ocorreu um processo de fortalecimento das ouvidorias tanto em relação à criação dessas instâncias, que estão presentes nos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário e órgãos como Ministérios Públicos e Tribunais de Contas, quanto no tocante ao arcabouço jurídico que serve de base para sua atuação, com a aprovação de leis como a Lei de Acesso à Informação (LAI).

As ouvidorias se tornaram, portanto, instâncias importantes e reconhecidas de interlocução do Estado com o cidadão brasileiro, emergindo na esfera pública como canal importante através do qual a sociedade pode fazer as engrenagens do sistema político-institucional girarem a seu favor.

Neste contexto, o presente artigo tem como objetivo mostrar que as ouvidorias públicas podem ser importantes canais de iniciativa externa pelos quais a esfera pública pode exercer influência no sistema. A partir das reflexões de Habermas sobre a esfera pública e o fluxo de comunicação entre esta e o sistema político, argumentamos que a ouvidoria pode ser um instrumento poderoso a ser usado pela periferia social para dentro do sistema.

O artigo está dividido em três partes principais. Na primeira, discutimos aspectos conceituais da ouvidoria e mostramos como ela foi sendo formatada dentro do ordenamento jurídico brasileiro. A segunda parte debate a esfera pública habermasiana e os modelos pelos quais os temas e questões percorrem o fluxo de

comunicação entre ela e o sistema político. Por fim, apontamos quanto aspectos principais que potencializam a ouvidoria como canal para o modelo de iniciativa externa da esfera pública.

2 OUVIDORIA PÚBLICA: ASPECTOS CONCEITUAIS E JURÍDICOS

As ouvidorias públicas são espaços institucionais que permitem a participação do cidadão nos órgãos públicos brasileiros. Marques e Tauchen (2014) ressaltam que a ouvidoria funciona como instância de controle e participação social pela qual reclamações, solicitações, denúncias, sugestões e elogios relativos as políticas e aos serviços públicos. Para os autores, nessa concepção destacam-se dois aspectos principais: a participação e controle.

O conceito aqui adotado de Ouvidoria como um instituto de controle e participação social dá ao termo controle duas acepções, quais sejam: o controle interno exercido em parceria com os outros órgãos citados, e o controle social que permite a participação da sociedade nas decisões e na forma de gerir as políticas públicas (MARQUES; TAUCHEN, 2014, p. 502).

Neste sentido, as ouvidorias são espaços que contribuem para efetivação de direitos contidos no ordenamento jurídico brasileiro. A participação do cidadão nas instituições está garantida inicialmente na Constituição Federal de 1988, no capítulo dedicado aos direitos e garantias fundamentais o direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direitos ou contra ilegalidade ou abuso de poder. A Constituição assegurava, desta forma, a possibilidade ao cidadão de lutar, no âmbito das instituições, pela efetivação de algum direito (BRASIL, 2020).

Essas possibilidades de peticionar perante os Poderes Públicos foram ampliadas com a aprovação da Emenda Constitucional nº 19, de 1998, que incluiu incisos no Artigo 37 da Constituição - que trata das normas da administração públicas:

§ 3º A lei disciplinará as formas de participação do usuário na administração pública direta e indireta, regulando especialmente: (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 19, de 1998)

I - as reclamações relativas à prestação dos serviços públicos em geral, asseguradas a manutenção de serviços de atendimento ao usuário e a avaliação periódica, externa e interna, da qualidade dos serviços; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 19, de 1998)

II - o acesso dos usuários a registros administrativos e a informações sobre atos de governo, observado o disposto no art. 5º, X e XXXIII; (Incluído pela Emenda Constitucional nº 19, de 1998)

III - a disciplina da representação contra o exercício negligente ou abusivo de cargo, emprego ou função na administração pública. (BRASIL, 2020).

Ao longo dos últimos 30 anos, outros dispositivos normativos foram introduzidos no ordenamento jurídico que fortaleceram a situação das ouvidorias públicas. Três desses dispositivos se destacam. O primeiro é a Emenda Constitucional nº 45, promulgada em 2004, que estabeleceu a obrigatoriedade do Poder Judiciário e do Ministério Público de criarem suas ouvidorias. É a primeira vez que o termo ouvidoria aparece na Constituição brasileira. Nesse aspecto, essa instância presente nos órgãos públicos ganha status de instrumento constitucional.

O segundo dispositivo normativo é a Lei nº 12.527/2011, conhecida como Lei de Acesso à Informação (LAI), que representou outro avanço significativo para a ouvidoria. A legislação criou o Serviço de Informação ao Cidadão (SIC), que, em muitas instituições, foi assumido pelas ouvidorias. Além disso, estabeleceu procedimentos e prazos para as instituições responderem aos cidadãos. Desta forma, o cidadão pode saber em quanto a demanda apresentado ao órgão público será respondida.

Vale destacar que, para além da obrigação legal do agente público responder à demanda cidadã, a Lei amplia e fortalece uma oportunidade de comunicação. Assim, instaura-se (ou pode ser instaurado) um canal de comunicação, de participação e de exercício democrático. Nesse processo de diálogo, o Estado pode oferecer outras informações relevantes para o exercício da cidadania. Esse é o grande desafio para as ouvidorias. (BRASIL, 2012).

O terceiro dispositivo que impactou no fortalecimento das ouvidorias públicas foi a Lei 13.460/2017, que estabeleceu a Lei de Proteção e Defesa do Usuário do Serviço Público, com um rol de direitos e deveres dos usuários. Essa lei tem um capítulo só para as ouvidorias, cujas atribuições são definidas no Artigo 13.

I- promover a participação do usuário na administração pública, em cooperação com outras entidades de defesa do usuário;
II - acompanhar a prestação dos serviços, visando a garantir a sua efetividade;
III - propor aperfeiçoamentos na prestação dos serviços;
IV - auxiliar na prevenção e correção dos atos e procedimentos incompatíveis com os princípios estabelecidos nesta Lei;
V - propor a adoção de medidas para a defesa dos direitos do usuário, em observância às determinações desta Lei;

- VI - receber, analisar e encaminhar às autoridades competentes as manifestações, acompanhando o tratamento e a efetiva conclusão das manifestações de usuário perante órgão ou entidade a que se vincula; e
- VII - promover a adoção de mediação e conciliação entre o usuário e o órgão ou a entidade pública, sem prejuízo de outros órgãos competentes. (BRASIL, 2017)

A despeito dos diversos normativos internos dos órgãos públicos, a Lei de Proteção e Defesa do Usuário do Serviço Público consagra os avanços obtidos pelas ouvidorias ao longo dos anos. É importante apontar como a participação e o controle estão presentes nas atribuições definidas pela legislação: ao cidadão é garantido o direito de participar da administração pública, de acompanhar a prestação dos serviços, de propor medidas e aperfeiçoamentos. Isto significa que, no ordenamento jurídico brasileiro, as ouvidorias emergem como canais de participação ativa do cidadão, ou seja, não se trata mais de peticionar aos Poderes Públicos, mas de propor medidas que aperfeiçoem os serviços prestados.

É neste sentido de canal de participação do cidadão na administração pública, que refletimos a interlocução entre as ouvidorias e a esfera pública, conforme a reflexão de Habermas no segundo volume de *Direito e Democracia*. Como fazem parte dos Poderes e Órgãos Públicos, as ouvidorias não formam a esfera pública brasileira, pois, conforme Habermas (1997), a esfera pública não é uma instituição nem está ligada ao sistema político ou ao Estado, mas é um espaço de espaço de mediação entre a sociedade e o Estado.

Neste aspecto, o conceito de interface socioestatal, proposto por Isunza e Hevia (2006, p. 25), ajuda a entender as relações que podem existir entre as ouvidorias e a esfera pública. Conforme os autores, uma interface é um espaço de intercâmbio e conflito entre sujeitos intencionais. Neste sentido,

Estas interfaces se materializan en un campo concreto en el que se da la disputa por un tipo específico de bienes.
Consecuentemente, la interfaz es:
a) Un espacio de conflicto
b) Un espacio donde se efectúan relaciones (comúnmente) asimétricas entre sujetos sociales (conflictos que constan de las dimensiones estratégica y Comunicativa). (ISUNZA; HEVIA, 2006, p. 25).

Neste sentido, complementam os autores, a interface socioestatal é um dos possíveis espaços de intercâmbio e se compõe de sujeitos sociais e sujeitos estatais. Isunza e Hevia (2006) apontam seis tipos de interfaces socioestatais: interface de

contribuição, de transparência, comunicativa, mandatária, de transferência e de cogestão. As ouvidorias públicas se inserem nas interfaces de contribuição por permitir a participação social informativa, ou seja, através da qual a sociedade civil informa ao Estado. Antes de dissertar sobre essa relação entre ouvidoria e esfera pública, é importante mostrar o que caracteriza a esfera pública e os modelos de acesso dela ao sistema político apontados por Habermas.

3 ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA: MODELOS DE ACESSO

As reflexões iniciais de Habermas sobre a esfera pública, presentes em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, destacam a reunião de pessoas privadas em um espaço público, tendo como traço fundamental e discussão pública mediante razões (HABERMAS, 2014). Surgida das discussões literárias, a esfera pública burguesa, como Habermas chama, evolui para a discussão política e se torna responsável pela mediação entre o Estado e as necessidades das pessoas.

Em *Direito e Democracia*, Habermas retoma a reflexão sobre a esfera pública, agora sob a ótica da teoria da ação comunicativa. O filósofo alemão define a esfera pública como uma estrutura comunicacional e tem a ver com o espaço social gerado pelo agir comunicativo, não com funções ou conteúdos. Habermas (1997, p. 107) destaca que a esfera pública “forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado”. Além disso, ela não está concentrada num único espaço, mas se ramifica em inúmeras arenas: internacionais, nacionais, comunais ou subculturais.

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. (HABERMAS, 1997, p. 92).

De acordo com Habermas (1997), existem três tipos principais de esferas públicas conforme a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance. A primeira é a esfera pública episódica, representada pelos cafés, bares e

encontros de rua. A segunda é a esfera pública da presença organizada, presente nas reuniões de partidos, nos congressos de igrejas ou até mesmo nos concertos de rock. Já a terceira é a esfera pública abstrata que é produzida pela mídia.

Por ser uma estrutura eminentemente comunicacional, Habermas (1997) aponta a importância da questão da orientação do fluxo de comunicação entre a esfera pública e o sistema político. Para o autor, há uma influência que circula entre ambos. Neste ponto, Habermas retoma os modelos propostos por Cobb, Ross e Ross dos caminhos para inserção de um tema politicamente relevante.

Cobb, Ross e Ross (1976) propuseram, no texto *Agenda Building as a Comparative Political Process*, três modelos principais de construção de uma agenda de temas de interesse público: modelo de iniciativa externa (*outside initiative model*), quando temas vindos de grupos alcançam a agenda pública e, por fim, a agenda formal; modelo de mobilização (*mobilization model*), quando agentes internos do sistema político mobilizam a agenda pública para implementar as políticas; e o modelo de acesso interno (*inside initiative model*), quando os temas são definidos dentro dos órgãos governamentais, sem expansão para a agenda pública.

Para Cobb, Ross e Ross, os temas percorrem esses três modelos nessa sequência: iniciativa externa, mobilização e acesso interno. Habermas, entretanto, inverte essa sequência argumentando que, em caso normal, os temas e sugestões seguem um caminho que corresponde mais aos modelos internos e de mobilização e menos o do externo. “Enquanto o sistema político for dominado pelo fluxo informal do poder, a iniciativa e o poder de introduzir temas na ordem do dia e de torná-los maduros para uma decisão, pertence mais ao governo e à administração (...)” (HABERMAS, 1997, p. 71).

Apesar disso, a atuação de atores da sociedade civil pode inverter, em alguns momentos, o fluxo de comunicação e permitir que o modelo de iniciativa externa se concretize.

Basta tornar plausível que os atores da sociedade civil, até agora negligenciados, podem assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise. Com efeito, apesar da diminuta complexidade organizacional, da fraca capacidade de ação e das desvantagens estruturais, eles têm a chance de inverter a direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando destarte o modo de solucionar problemas de todo o sistema político (HABERMAS, 1997, p. 115).

Para Habermas, a comunicação quase sempre segue a direção centrífuga, ou seja, do centro para as periferias. Entretanto, alguns dos temas que se tornaram relevantes nas últimas décadas, como a ecologia e o feminismo, partiram das periferias e entraram em associações, academias e universidades, tornando-se importantes pautas da agenda pública.

Cobb, Ross e Ross (1976, p. 132) assim explicam o funcionamento da iniciativa externa:

The outside initiative model applies to the situation in which a group outside the government structure 1) articulates a grievance, 2) tries to expand interest in the issue to enough groups in the population to gain a place on the public agenda, in order to 3) create sufficient pressure on decision makers to force the formal agenda for their serious consideration.

Conforme esclarecem os autores, um grupo fora do ambiente governamental articula uma queixa ou demanda que, depois, é expandida para grupos suficientes da população de forma a ganhar a agenda pública para, por fim, pressionar o sistema político ou os tomadores de decisão a levar aquela demanda a sério.

Neste aspecto, as ouvidorias públicas se apresentam importantes canais iniciativa externa na medida em que são instâncias governamentais criadas para ouvir as queixas e demandas não só de grupos, como também de indivíduos. Argumentamos aqui que a ouvidoria pode ser um canal de mobilização externa do sistema institucional brasileiro pode ser utilizada pela esfera pública.

4 OUVIDORIA COMO CANAL DE INICIATIVA EXTERNA DA ESFERA PÚBLICA

As ouvidorias públicas são canais direto do cidadão para dentro dos ambientes institucionais. Isto significa que as ouvidorias sempre estão ou devem estar atentas aos temas que circulam na esfera pública brasileira. Essas instâncias institucionais podem se tornar poderosas ferramentas para iniciativa externas. Apontamos quatro aspectos principais que possibilitam à ouvidoria se tornar esse canal para a esfera pública: lugar de comunicação, tratamento da demanda, poder informacional e potencial pedagógico.

4.1 LUGAR DE COMUNICAÇÃO

A ouvidoria é essencialmente um lugar de comunicação. A função precípua do ouvidor é ouvir o cidadão na sua demanda individual, suas queixas, reclamações, sugestões. lasbeck (2010) destaca a ouvidoria é um serviço de comunicação cuja principal premissa é ouvir, para ele, a escuta é um ato de comunicação que só se completa com a resposta.

A essência desse serviço está apoiada no reconhecimento de que todo usuário de serviços públicos ou privados eventualmente fica insatisfeito com o serviço recebido e, portanto, pode reclamar, criticar, pedir reparação, sugerir novas formas de prestação de serviço e, em alguns casos, pode até mesmo ficar tão satisfeito que necessite elogiar. É, pois, um serviço de comunicação. (IASBECK, 2010, p. 16).

lasbeck (2010) ainda enfatiza que a ouvidoria não é o único órgão responsável pelas informações em uma instituição públicas, mas que ela se distingue dos demais canais comunicativos por intermediar apenas questões polêmicas e controvertidas e situações de conflito. Quintão (2018, p. 305) demonstra que o “desejo é de estreitar o vínculo, e não o romper. A ouvidoria atua como um canal de comunicação quando, além de mediar conflitos, fortalece e revigora os relacionamentos”.

Neste sentido,

A função básica e fundamental de toda e qualquer ouvidoria é proporcionar efetividade na troca bilateral de informações entre públicos e organizações, administrando intenções, interesses, motivações, conflitos e demais afetos, muitos deles inconfessáveis, explícitos ou acobertados pelo manto da polidez linguística de que se revestem os discursos formais. (IASBECK, 2010, p. 17).

Este ponto de comunicação e mediação da ouvidoria é fundamental como canal de iniciativa externa devido à estrutura inerentemente comunicacional da esfera pública. Habermas (1997, p. 98) afirma que a “esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares”. São exatamente essas biografias particulares que são expostas, comunicadas, dialogadas nas ouvidorias.

4.2 TRATAMENTO DA DEMANDA

Outro ponto importante que torna ouvidoria um canal de acesso à iniciativa externa da esfera pública é o próprio tratamento que a demanda apresentada pelo cidadão recebe nessa instância. Toda ouvidoria possui procedimentos estabelecidos quanto às demandas recebidas. As ouvidorias precisam dar uma resposta ao cidadão. lasbeck (2010, p. 20) reitera que “o ato comunicativo assim iniciado só se completa pela resposta, ou seja, quando a ouvidoria reage, providencia soluções e responde àquele que ouviu. É, portanto, a resposta, a finalidade e a responsabilidade das ouvidorias, onde quer que estejam instaladas”.

Para tanto, a demanda percorre vários caminhos no meio estatal, alcançando diversas instâncias. Isso significa que a comunicação feita por um cidadão é capaz de mover as engrenagens estatais. Neste sentido, as ouvidorias

(...) possuem procedimentos comuns que podem ser resumidos em: recepção, classificação da manifestação por tipo (reclamação, denúncia, sugestão, elogio e informação), análise do conteúdo, resposta direta da ouvidoria ou, se necessário, encaminhamento para um setor técnico, elaboração e envio de resposta ao demandante, após verificação da coerência da resposta e adaptação da linguagem para que qualquer cidadão possa compreendê-la (MARQUES; TAUCHEN, 2014, p. 499).

Por ser uma interface que precisa dar uma resposta ao cidadão, a ouvidoria torna-se importante canal para influência da esfera pública no sistema político-institucional brasileiro. Através da ouvidoria, os fluxos de comunicação da esfera pública penetram no sistema que, devido aos normativos, precisa dar uma resposta. Neste aspecto, por ser um canal direto, a ouvidoria pode encurtar aquele caminho preconizado por Cobb, Ross e Ross (1976) no modelo de iniciativa externa. As queixas, demandas e temas importantes para um grupo ou até mesmo indivíduos não necessariamente precisariam alcançar um grupo maior na agenda pública para exercer pressão no sistema político. Elas vão direto dos grupos ou indivíduos para dentro do sistema por meio da ouvidoria que formaliza a comunicação apresentada.

Habermas (1997, p. 187), ao refletir sobre a esfera pública e sua influência no sistema político, fala sobre formas de participação específicas através das quais formas de opinião pública convertem-se em poder comunicativo. As ouvidorias públicas se configuram exatamente como uma dessas formas específicas de

participação que transforma a demanda de um cidadão em poder comunicativo dentro das engrenagens institucionais fazendo com que elas girem para lhe dar uma resposta, para resolver seu problema, para efetivar seu direito.

4.3 PODER INFORMACIONAL

As ouvidorias públicas recebem, anualmente, milhares de demandas, entre reclamações, sugestões, críticas ou elogios. Isso significa que, de posse das demandas individuais de cada cidadão, os órgãos públicos dispõem de um grande poder informacional sobre que serviços estão apresentando problemas, que aspectos da vida do cidadão estão sendo mais atingidos. As ouvidorias emitem relatórios mensais, semestrais e anuais que podem se tornar ferramentas poderosas de gestão social.

Esse poder informacional de que dispõem as ouvidorias possibilita que as instituições captem os principais temas que estão circulando na esfera pública bem como antecipar problemas. Conforme Habermas (1997, p. 115), “as estruturas comunicacionais da esfera pública estão muito ligadas aos domínios da vida privada, fazendo com que a periferia, ou seja, a sociedade civil, possua uma sensibilidade maior para os novos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes que os centros da política”. O poder informacional disponível nas ouvidorias torna-a apta a captar esses novos problemas advindos dos domínios da vida privada.

Marques e Tauchen (2014, p. 503) corroboram com esse entendimento ao asseverar que “as ouvidorias que munidas de informações estratégicas podem se antecipar aos problemas gerados pelo sistema público de atendimento. (...) Com isso é possível avaliar o sistema e ao mesmo tempo antecipar os potenciais problemas”. O conhecimento advindo do poder informacional das ouvidorias pode servir para a tomada de decisão e definição dos planejamentos estratégicos das instituições públicas.

O que é importante destacar, enfim, é que o que é vivido nos domínios da vida privada, especialmente na periferia social, se torna conhecido pelo centro político-institucional do sistema. A demanda de um indivíduo se junta às demandas de vários indivíduos e podem apontar aos órgãos públicos um problema que é vivenciado não por uma pessoa apenas, mas por toda uma coletividade impulsionando as instituições

a tomarem medidas que venham resolver aquele problema. Tudo isso revela a influência que a esfera pública pode exercer no sistema por intermédio das ouvidorias.

4.4 POTENCIAL PEDAGÓGICO

Como corolário do fato de ser lugar de comunicação, as ouvidorias possuem um enorme potencial pedagógico na relação com os cidadãos. Muitas vezes o cidadão que procura a ouvidoria desconhece seus direitos. Nessa interlocução ouvidor-cidadão, o indivíduo aprende sobre direitos, como cobrar, como exercer, como alcançar, que caminhos percorrer. De acordo com Marques e Tauchen, a ouvidoria tem uma função pedagógica ao atuar no esclarecimento dos cidadãos em relação aos seus direitos.

O esclarecimento de direitos para além do que foi questionado numa manifestação de ouvidoria é um dos procedimentos que fundamentam a ação pedagógica, pois por meio desse procedimento, a ouvidoria pode ser alçada a condição de uma instância de realização de direitos e do exercício pleno da cidadania, oferecendo ao cidadão a oportunidade de decidir por si mesmo (MARQUES; TAUCHEN, 2014, p. 507)

O Brasil possui um grande déficit educacional fruto de uma história de negação de direitos e experiências autoritárias. O resultado disso é que uma grande parcela da população não conhece os direitos garantidos pela Constituição e pelos normativos infraconstitucionais e, como tal, desconhece os meios e caminhos para efetivação desses direitos. Ao procurar a ouvidoria para registrar uma demanda, uma pequena queixa que seja, o cidadão tem contato direto com o ambiente institucional e pode ser orientado sobre quais direitos possui e o que fazer para que sejam efetivados. Dessa forma, vai se construindo uma sociedade consciente de sua cidadania e que efetivamente participa da gestão pública.

A atuação eficiente da ouvidoria é pedagógica, esclarecedora e educativa mostrando, quando houver, os equívocos do cidadão, além de buscar, de um lado, restituir ao cidadão os direitos desrespeitados pela instituição e, de outro, atuar como restauradora da relação entre a instituição e o cidadão, influenciando positivamente para o bem da própria organização (SANTOS, 2013, p. 7).

O cidadão mais consciente de seus direitos pode exercer mais influência e pressão no sistema político. Habermas (1997) destaca a importância de uma esfera

pública politizada. Sublinhando a argumentação de Hannah Arendt, Habermas (1997, p. 20) afirma que

Esfera pública política deve ser revitalizada contra o privatismo de uma população despolitizada e contra legitimação através de partidos estatizados, para que uma cidadania regenerada possa (re)apropriar-se do poder burocratizado do Estado, imprimindo-lhe formas de uma autoadministração descentralizada. Isso pode transformar a sociedade numa totalidade política.

Desse modo, a ouvidoria possui um potencial pedagógico que deve ser aproveitado para a formação de cidadãos politizados, conscientes de seus direitos e deveres cívicos que possa regenerar a cidadania brasileira para se apropriar do poder do Estado. O resultado desse trabalho pode ser a transformação da sociedade nessa totalidade política apontada por Habermas, que não permite que interesse privado dos agentes políticos do sistema se sobressaiam ao interesse público na formulação das políticas públicas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas (1997) afirma que na relação esfera pública e sistema político, os modelos de acesso interno e de mobilização são os mais comuns. Apesar de retratar uma realidade política europeia, esse esquema pode ser transportado para o Brasil. Num país com baixo exercício de cidadania por parte da sociedade, os temas que são debatidos na agenda pública são propostos principalmente pelos agentes do sistema político.

Entretanto, como mostramos no presente artigo, as próprias instituições públicas podem contribuir para mudar esse cenário de influência entre a esfera público e o sistema político através das instâncias conhecidas como ouvidorias. As ouvidorias podem ser importantes canais utilizados pelos atores da esfera pública para tematizar o sistema político, ou seja, para levar aos órgãos estatais brasileiros os grandes temas nacionais advindos dos microproblemas enfrentados pelo cidadão na ponta do serviço público, contribuindo desta forma para o aperfeiçoamento do serviço em si, do órgão estatal como um todo e da construção da emancipação humana de uma sociedade mais justa.

Parafraseando Habermas, Gomes (2000, p. 35) destaca que as ouvidorias, especialmente aquelas que possuem uma autonomia maior de atuação, podem

consubstanciar uma região minada no interior do Estado, “tornando possível a instauração de práticas dialógicas em ‘situações ideais de discurso’, informadas por procedimentos democráticos de recepção e processamento do entrelaçamento dos interesses que ocorrem na espacialidade estatal”.

Neste sentido, Marques e Tauchen (2014, p. 507) reiteram que a ouvidoria qualifica a fala dos cidadãos, vinculando esses cidadãos a direitos e “promovendo a efetividade dos direitos humanos ao ouvir, reconhecer e qualificar as manifestações recebidas, encaminhando-as para os órgãos competentes e acompanhando sua tramitação, para, posteriormente, fornecer a resposta adequada ao cidadão”. Essa fala qualificada tem impacto imensurável na vida de pessoas acostumadas à exclusão social.

A formação de uma esfera pública politizada, essencial para a democracia, como indica Habermas, passa, no caso brasileiro, pela conscientização da sociedade sobre o exercício da cidadania, que vai além do ato de votar, e pelo reconhecimento de direitos que podem/devem ser efetivados, mas somente o serão pela pressão que o cidadão pode realizar no sistema político-institucional brasileiro. Tudo isso só pode se tornar realidade a partir da educação e, nesse interim, as ouvidorias podem contribuir imensamente na construção de uma cidadania crítica, para a construção daquilo que Paulo Freire (1999) chama de a vocação do homem de ser sujeito e não objeto.

Em um país marcado por experiências autoritárias e com grande déficit educacional, as ouvidorias públicas emergem como canais privilegiados de acesso externo para a periferia social, para os marginalizados, para os excluídos, tornando-se, por isso, poderosos instrumentos de diálogo e de inclusão social. Neste sentido, é importante ressaltar que os atores da sociedade civil, especialmente aqueles ligados a movimentos sociais e defesa dos direitos, devem se mobilizar para aproveitar esse canal na máxima potencialidade. As ouvidorias públicas, por tudo isso, podem ser meios utilizados para a emancipação humana e para a construção de uma sociedade mais justa.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição Federal**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 10 nov. 2020.

BRASIL. **Lei de Acesso à Informação**. (Lei nº 12.527/2011) Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12527.htm. Acesso em: out. 2020.

BRASIL. Controladoria-Geral da União. **Orientações para implementação da Lei de Acesso à Informação nas ouvidorias públicas**. 2012. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/ogu-implementacao_lai.pdf. Acesso em: 20 dez. 2020.

BRASIL. **Lei nº 13.460, de 26 de junho de 2017**. Dispõe sobre participação, proteção e defesa dos direitos do usuário dos serviços públicos da administração pública. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13460.htm. Acesso em: 10 jan. 2021.

COBB, R.; ROSS, J.; ROSS, M. H. Agenda building as a comparative political process. **The American Political Science Review**, v. 70, nº 1, pp. 126-138, 1976.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GOMES, Manoel Eduardo Camargo. Modelos de ouvidorias públicas no Brasil. *In*: MENEZES, R. A.; CARDOSO, A. S. R. (org.). **Ouvidoria pública brasileira: reflexões, avanços e desafios**. Brasília: Ipea, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

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

IASBECK, Luiz Carlos Assis. Ouvidoria é comunicação. **Organicom**, São Paulo, ano 7, nº 12, pp. 14-24, 2010.

ISUNZA, Ernesto; HEVIA, Felipe de la. **Relaciones sociedad civil-estado en México: un ensayo de interpretación**. Xalapa: Ciesas, 2006. (Cuadernos para la democratización, n. 4).

LYRA, R. P. **Autônomas x obedientes: a ouvidoria pública em debate**. João Pessoa: UFPB, 2004.

MARQUES, Paulo Marcello Fonseca; TAUCHEN, Gionara. Ouvidorias públicas: cidadania e participação na perspectiva da ação comunicativa. **Revista Brasileira de Política e Administração da Educação**. Goiânia, v. 30, n. 3, p. 497 – 511, set./dez. 2014.

QUINTÃO, Tales Torres. Reflexões e dilemas sobre a ouvidoria pública no Brasil: uma análise das ouvidorias do Poder Executivo federal. **RSP**, Brasília, v. 2, nº 70, pp. 297-323, 2018.

SANTOS, Aristóteles. **O papel das ouvidorias públicas**. 2013. Disponível em <https://www.anatel.gov.br/hotsites/seminarioouvidoria/ARISTOTELES.pdf> Acesso em 20 jan. 2021.

SILVA, Alexsander de Carvalho; BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. Ouvidorias públicas, gestão social e a esfera pública habermasiana. **G&A**, João Pessoa, v. 8, n. 1, p. 30-43, jan./jul. 2019.

Resumo: Dos discursos circulantes no escopo da Ciência da Informação Brasileira, um merece destaque dentro deste ensaio que aqui apresentamos: a ideia de que “o documento é um objeto que se justifica pela sua característica informacional”. O que aqui tentaremos discutir é exatamente a limitação dessa abordagem, para tanto, apresentaremos as implicações derivadas do processo de “documentalização” das coisas. O objeto sobre o qual nos debruçaremos em nossas argumentações serão os “nudes”, tão presentes e complexos no nosso atual contexto social. As discussões neste ensaio perpassam pelos processos de reificação do Documento, pelos efeitos oriundos da relação Documento x Sociedade, eventualmente chamado de Documentalidade e pela importância de uma atenção às perspectivas Documentais que atravessam as nossas relações cotidianas, no caso desse trabalho o enfoque dessa perspectiva será pela produção e propagação de Documentos Digitais. O nosso principal argumento é o de que a atual infra-estrutura técnico-documental cria novas formas de comunicação que se baseiam no princípio de replicabilidade documental.

Palavras-chave: Documento. Documentação. Documentalidade. Nudes

1 INTRODUÇÃO

Este ensaio é, no fundo, um argumento. Aqui discutiremos alguns pontos que nos parecem caros às questões relativas à relação entre Documentos e Sociedade. Documentos são formas de entendermos alguns tipos de coisas e objetos que, se não são especiais de início (em sua criação), tornam-se a partir do relacionamento com determinadas instituições e saberes que agregam a essas coisas e objetos o valor de “Documento”, mesmo que essas relações de poder e estabilidade estejam sob um constante jogo de variações, interpretações e resoluções, como tentamos argumentar em Sanches e Day (2021). Correntemente (em alguns campos de estudo), há uma derivação da ideia de Documento pela ideia de Informação. Não que os Documentos tenham perdido sua centralidade enquanto objeto, mas agrega-se a eles quase que exclusivamente a função de informar. Neste ensaio, buscaremos provocar uma certa reflexão em um sentido contrário a essa perspectiva através da pergunta: “e quando os Documentos não informam?” mas, de todo modo, é importante ressaltarmos que não é nossa intenção minimizar a importância de estudos dentro do escopo da

¹ Doutorando em Ciência da Informação, Mestre em Ciência da Informação e Bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: asy.sanches@gmail.com

informação e, inclusive, do Documento como um objeto informacional. Nossa intenção aqui é, antes, demarcar que Documentos são coisas e objetos sobre os quais algumas questões se assentam e, estando neste lugar, merecem ser vistos por múltiplas perspectivas, sob o risco de minimizarmos seus efeitos e perdermos a amplitude de suas implicações.

A questão dos Nudes nesse trabalho é uma mera explanação objetiva de um tipo de Documento dentre tantos outros, tentaremos aqui argumentar (com algumas demonstrações práticas) como os nossos dispositivos e aparatos tecnológicos baseiam-se, cada vez mais, no conceito material de Documento, no fundo esse é um início de argumentação que tende a entender que as plataformas digitais são plataformas de transmissão de Documentos, cedidos e consumidos pelas redes de usuários e transformados, pelas empresas que administram essas plataformas, em vários tipos de capitais. - Embora seja importante dizer que uma análise dessas redes e fluxos automaticamente nos remeteria a uma análise informacional dessas transições. Isso nos ajuda a explicar que o que aqui propomos não é nem de longe uma expectativa de ruptura, ao contrário disso, é uma tentativa de ampliação da discussão pela perspectiva material dessas tensões, mais precisamente pelos efeitos culturais dessas tensões materiais.

Parece-nos que este exercício pode (re)tomar alguns princípios importantes ao escopo de uma Ciência da Documentação, de uma Teoria do Documento ou mesmo de uma filosofia do Documento.

2 DOCUMENTO COMO INFORMAÇÃO?

Hoje, acreditamos que a informação tanto constitui quanto combina nossos setores educacionais, econômicos e do conhecimento. A informação, dizem, é a essência de nossa "era" e "nosso mundo" e, de fato, é isso o que nos torna. . . bem. . . "nós" Ron E. Day, *The Modern Invention of information*, p. 60. (tradução nossa.)

Como dissemos, há uma máxima fortemente veiculada em algumas formas de comunicação (incluindo algumas formas de comunicação científica, como vemos em Duff, 1995) de que o elemento tônico à compreensão de nossa sociedade é a informação, não é raro que vejamos discursos circulantes que enfatizam que a informação é o mecanismo através do qual nossa sociedade se sustenta, o que fez com que nos reformulássemos de modo a compreendê-la como um fenômeno

dominante em nossa sociedade. É uma forma bastante demarcada de retroalimentação: identificamos um determinado elemento como prioritário, reformulamos determinados discursos para que se sustentem sobre esse elemento, produzimos conhecimentos e teorias baseadas nessas relações e, finalmente, não conseguimos nos desvincular dos argumentos iniciais – Por mais verdadeiros que sejam.

A verdade é que a ideia de informação é muitíssimo cara aos contextos de “aldeia global”, “Globalização”, “Livre acesso” etc. – Embora demarcadamente e, como fruto desse processo, hoje tenhamos trabalhos que nascem como crítica à noção de informação.

É importante ressaltar que esses não são movimentos isolados e tampouco se contrapõe. Criticar ou endossar um determinado regime de verdade/saber/poder/veridicção (qualquer que seja, ou todos ao mesmo tempo) nos ligam a ele. O contrário de endossar uma coisa seria ignorá-la, mas sabemos que isoladamente isso também não representa nenhuma forma de ruptura.

Durante o período da Guerra Fria, noções como “Sociedade da Informação” e “Era da Informação” adquirem uma noção de realidade antes mesmo que se entendesse exatamente o que isso pode querer dizer, ao mesmo tempo em que (não sendo vista como um modelo ideológico) afeta e modifica completamente múltiplas estruturas e múltiplos funcionamentos de nossas sociedades, como nos adverte Mattelart (2002).

As crenças que a noção de sociedade da informação carrega desencadeiam forças simbólicas que impulsionam a ação, ao mesmo tempo que permitem a ação, em um sentido e não em outro. Eles orientam a formulação de programas de ação e pesquisa por parte de Estados e organizações supranacionais. [...] As mesmas crenças canalizam as estratégias de expansão planetária das chamadas empresas globais. Elas influenciam a reorganização das formas de fazer a guerra e a paz. Eles induzem a uma definição da mudança e do "novo", que não tem olhos a não ser os lugares onde intervém um dispositivo técnico. Ao estabelecer o senso comum, legitimam todas essas opções e essas distribuições, que na verdade são as de um determinado regime de verdade, como se fossem as únicas possíveis e razoáveis. (Mattelart, 2002, p. 12, tradução nossa)

Agregamos a essa forte afirmativa a ideia de que o contexto de Sociedade da Informação se fixa, primeiramente, sobre uma drástica alteração da compreensão do que é informação primeiramente. Nesse sentido, os conceitos parecem colaborar à discussão que aqui propomos pelos mesmos motivos: apresentam uma nova

cartografia aos sentidos, fazendo-nos rever ou modificar o olhar sobre determinadas coisas já consagradas por um outro sentido.

No bojo dessas novas compreensões, nos são rotineiramente apresentadas exclamações grandiosas como “há mais informação na capa de jornal do que um cidadão da idade média tinha acesso em toda a sua vida”, que saíram de uma ideia entusiasta e futurista para ganhar as arenas públicas e, dentre elas a científica, como um discurso aceito e, possivelmente, como o discurso dominante.

A própria significação da palavra “informação” parece ter grande importância e pertinência nos motivos que parecem ter destacado que a noção de “informação” é um fenômeno fundamental para compreendermos os novos tempos. A ideia de informação, por alguns motivos que aqui não nos cabem discutir, é muito larga, numerosa e, por isso mesmo, vaga. Informação é um conceito que parece tudo abarcar. Acreditamos que a fluidez através da qual reconhecemos genericamente o conceito de informação é um dos motivos propulsores não só de seu aparecimento, como parece constituir a “flácida moldura” que carrega a sua perpetração.

Para dizermos isso nos baseamos sobretudo em estudos como os de Webster (1994) e Duff(1995), nesses estudos, por exemplo, podemos perceber que o uso da ideia de “Sociedade da Informação” possui múltiplos significados:

Para alguns, constitui-se o começo de uma sociedade verdadeiramente caridosa e profissionalizada, enquanto para outros, representa o aperto do controle sobre os cidadãos; para alguns ela anuncia a emergência de uma educação pública de qualidade, que tenha pronto acesso ao conhecimento, enquanto para outros representa um dilúvio de trivialidades, sensacionalismo e propagando enganosa; para alguns ela é o desenvolvimento de um Estado-nação que promove o papel da informação, enquanto para outros significa sua substituição por organizações corporativas que utilizam a informação de forma estratégica. (WEBSTER, 1994, p. 1, tradução nossa)

Como podemos ver, a ideia de Sociedade da Informação parece representar múltiplas coisas. De uma emancipação da Educação à ampliação do controle de grande corporações e do próprio estado, da caridade ao egoísmo, da visibilidade à opacidade. Todas essas coisas que aparecem como insurgentes à noção de Sociedade da Informação parecem ser reflexo das múltiplas possibilidades de observarmos a Informação como fenômeno. Não nos cabe aqui apresentarmos uma visão desses desenvolvimentos mas sim demarcarmos que estes são conceitos em

transição, ainda aparecem como coisas que podem significar múltiplas coisas, incluindo coisas opostas.

Sobre a Sociedade da Informação, o estudo de Duff (1995) também é interessante por demonstrar que, a despeito da expansão da ideia de Sociedade da Informação, essa, no escopo científico, aparece muito mais fortemente nos departamentos de Biblioteconomia e Ciência da Informação do que em outras áreas, inclusive, aparece muito pouco em áreas que deveriam discutir essas supostas mudanças paradigmáticas na Economia, Sociologia etc².

Essa ideia de Informação, inclusive com a adesão à noção de Sociedade da Informação, teve um forte impacto em objetos dos campos documentários que hoje são, muitas vezes, chamados campos informacionais. Instituições e Programas de Documentação tornaram-se programas de Informação, Instituições de Arquivamento e Memória (como Bibliotecas, Museus e Arquivos) começaram a ser chamadas muitas vezes de “Unidades de Informação”, Documentos tais quais o livro, o arquivo, as peças de museus, começaram a ser vistos como objetos eminentemente informacionais.

Não é raro ouvirmos expressões como “Documento é Informação”, “O Documento se justifica por sua informatividade”. Se olharmos bem essa é uma expressão bastante rígida, ela não diz que Documento contém informação, o que não seir uma mentira (afinal, o que não contém informações?), ela é, antes, uma condição de existência de Documentos, é um Documento se cumprir o papel de Informar. Talvez essa rigidez é o que impulsiona parte substanciais às críticas sobre essas relações. Essa rigidez me parece, cerceia todos os lados, Documento não é informação e Informação não é Documento. São dois fenômenos de funcionamento próprio e que, eventualmente, ocuparão o mesmo tipo de observação.

Não me parece que alguém discorde que Documentos sejam Informativos, mas, de muitas perspectivas, abandona-se muito do que seja um Documento para que se crie uma relação de subordinação entre Documento e Informação, ao ponto de que seja possível enunciar-se que “Documento é Informação”. Além de todas as implicações óbvias que isso poderia hipoteticamente gerar se fosse levado às últimas consequências (como por exemplo, se alguém destruísse um Documento histórico porque já se tem informações sobre a sua existência), ela não é uma informação que

² Embora seja sempre bom frisar a data desse estudo e a necessidade de que esses dados sejam atualizados.

seja verdadeira. Documentos também são afeto, como nos descreveu Hartel (2020), também são história, também são políticos e, no caso específico de nosso ensaio, também geram problemas próprios de sua materialidade.

Se alguém duvida de que Informações e Documentos não são coisas equivalentes, deveriam se perguntar: há alguma diferença entre alguém saber todos os traços de minha fisionomia e ter uma foto minha nu?

Independente da respostas, partimos dessa provocação para que discutíssemos alguns pontos que nos parecem especialmente importantes para os profissionais dos Documentos e para uma possível atualização da Documentação às questões do contemporâneo, apenas para citar alguns, poderíamos falar da replicabilidade, da perda de autoria, do compartilhamento não autorizado etc.

O que aqui defendemos, no fundo, é a ideia de que o Documento (e suas múltiplas características) é ainda um elemento fundamental à discussão do contemporâneo e, especialmente, dos elementos digitais. Acreditamos que, para isso, devemos produzir mais pesquisas que redimensionem e atualizem Teorias sobre o Documento e argumentos que avancem no sentido de uma Filosofia do Documento que não estejam somente ancoradas em suas perspectivas informativas. Talvez, o que queremos dizer é que a característica informacional de um Documento não é nem a principal característica desse objeto em nossa sociedade e acreditamos que as áreas ligadas ao Documento poderiam ter uma maior participação sobre esses outros aspectos.

Abaixo explicaremos brevemente a questão dos Nudes e a relação deles com as Plataformas Digitais de Compartilhamento de onde deriva o nosso principal argumento: **a atual infra-estrutura técnico-documental cria novas formas de comunicação que se baseiam no princípio de replicabilidade documental.**

3 DOCUMENTO E CULTURA, CULTURA DOS DOCUMENTOS

Sobre o conceito de informação e suas multiplicidades de sentidos, alguns autores do campo documentário nos auxiliam a compreender as demandas que advem desse fenômeno, dois artigos entretanto parecem expor isso de forma bastante enfática e os utilizaremos para não alargar muito a questão:

1. o texto de Buckland “Information as thing” em que ele diz “Uma exploração do termo “informação” apresenta imediatamente algumas dificuldades Conceituais.

Uma vez que informação pode ser entendida como “estar informado, como a redução da ignorância e da incerteza, é irônico que o termo “informação” seja ambíguo e usado de diferentes maneiras.” (Buckland, 1991, p. 351, tradução nossa);

Nesse escopo, Buckland (1991) parece iniciar um movimento de (re)torno ao Documento (só para fazermos uma alusão à expressão utilizada por SKARE; LUND; VA°RHEIM (2009)), isso se dá sobretudo pelo caminhos institucionais, epistêmicos e laborais que ocorreram nos EUA durante as décadas de 60/70 em que instituições de Documentação começaram a ser chamadas e entendidas como instituições de Informação. Os departamentos ligados à atual LIS (Biblioteconomia e Ciência da Informação, em tradução livre) norte-americana se configuraram a partir desse pressuposto informacional e, por isso, podemos falar que há, de alguma perspectiva, uma ideia de (re)torno – Pois houve primeiramente um abandono ou um afastamento.

Esse movimento de (re)torno ao Documento, entretanto, não se dava por uma ruptura entre a ontificação da Informação por uma outra do Documento, como talvez seja o caso do artigo Buckland (2014). Talvez a grande importância desse movimento em Buckland (1991) seja o de coisificar a informação em objetos palpáveis, pelo menos da perspectiva laboral de profissionais e pesquisadores da LIS.

2. O Artigo de Frohmann (2012) “Prolegomenos a uma outra filosofia da informação” parece seguir um pouco a discussão, no sentido em que o autor indica dois caminhos à discussão da informação no contemporâneo, aqui especialmente o segundo ponto é importante, pois o autor identifica uma condição análoga entre “informação” e “significado” e, com isso, retoma a discussão de Wittgenstein com Santo agostinho. Nesse percurso o autor diz que “nem o significado e nem a informação são espécies teóricas. Do mesmo modo, não existe nenhuma resposta sólida às questões “O que é significado?” e “O que é informação?” (Frohmann, 2012).

Dessa forma, Frohmann (2012) subordina, de forma textual, a noção de Informação à materialidade do Documento. Esse artigo aponta por um caminho que cinge de forma mais efetiva com os discursos que submetem o Documento à Informação.

Não cabendo aqui aprofundarmos o debate sobre esses pontos nos resta dizer que esse movimento de (re)tomada do Documento (seja em um sentido de submissão à informação ou no sentido oposto) aumentam preocupações com esse objeto em suas múltiplas características e, dentre elas, acreditamos que o principal avanço

nesse sentido seja o de retomar a ideia de Documento enquanto um objeto Cultural, ou, de forma mais precisa, uma visão Cultural de Documento (não somente no sentido de ser este um objeto culturalmente identificado mas ainda como um objeto que intervém diretamente em formas de expressão e manifestação cultural, dessa forma, sendo também responsável por atuar diretamente nas relações sociais, como um dispositivo.)

No escopo dessa trajetória de (re)torno uma pergunta, que titula o artigo de Buckland (1997), parece ter ganhado algum destaque: “O que é um Documento?”.

Diante da necessidade de compreender exatamente o que advém desse movimento de (re)tomada e compreendendo que Documentos são interessantes ao público, além dos livros e periódicos, o autor inicia um processo de significação com base nos modernos tipos documentários que despontavam como de interesse à comunidade norteamericana da década de 1990.

Nessa época, a preocupação com as multimedias despontava como um problema aos bibliotecários, nesse artigo, parece-nos que há um desejo bastante demarcado de apresentar novas formas de compreensão sobre o que é documento por uma questão bastante prática: alargar os tipos de materiais disponibilizados, tratados e acumulados em bibliotecas e arquivos, por exemplo.

Isso parece-nos dizer que, o interesse (típico daquela geração) pelos documentos multimídias, evidenciam que não só as questões textuais e tipo-textuais fazem parte do escopo de atenção da Ciência da Informação e que é necessário que se entenda os fenômenos que sejam de interesse do coletivo, como “eventos, processos, imagens e objetos tanto quanto os textos.)

Este artigo reconstrói e comenta o desenvolvimento do pensamento sobre o tema, com ênfase nas ideias dos documentalistas europeus continentais da primeira metade deste século. Se “documentação” (um termo que incluía sistemas de armazenamento e recuperação de informações) é o que você faz para/ou com documentos, até que ponto você poderia forçar o significado de “documento” e quais eram os limites para a “documentação”? O trabalho dos pioneiros europeus, como Paul Otlet e Suzanne Briet, tem recebido atenção renovada nos últimos anos e tem sido relacionado à discussão das formas físicas da “informação” [por exemplo, “informação como coisa” (Buckland, 1991a, 1991b, 1991c)]. Essas questões são importantes porque os **sistemas mecânicos de informação só podem operar sobre as representações físicas de "informações"**. Este histórico é relevante para o esclarecimento da natureza e do escopo dos sistemas de informação. (Buckland, 1997, p. 804, tradução nossa)

Esta preocupação que Buckland (1997) apontava em seu artigo, foi ganhando força e espaço em eventos dedicados à questão do Documento como a “Document Academy”. Frohmann (2009), reconhecendo esse caminho instituído por Buckland (1991, 1997), segue a pergunta mas, vendo o esforço de múltiplos pesquisadores em entendê-la, lança-nos outras: “O que estamos fazendo quando pedimos definições? Essas perguntas estão sempre em ordem? O que significa eleger uma definição? Podemos pensar produtivamente sobre documentos e documentação sem definições?” (Frohmann, 2009, tradução nossa)

Bend Frohmann aceita que há algum conhecimento prévio sobre as “marcas ou traços” que distinguem uma coisa de outras coisas quando falávamos sobre elas. “Uma definição que identifica essas marcas ou recursos, portanto, brilha vigorosamente uma luz analítica sobre o que vejo, mas que passa quase despercebida no curso de uma conversa normal.” (Frohmann, 2009, p. 292, tradução nossa)

Frohmann utiliza o argumento de Hilary Putnam sobre a linguagem e o estende a questão do documento. Para Putnam “nós estendemos os nossos usos sobre as palavras sem que exista o suporte presumido pela perspectiva funcionalista da linguagem.”

Se conceitualmente é complexo definirmos aprioristicamente o que é (ou o que não é) um Documento, Frohmann (2009) nos propõe observarmos a questão não somente de uma perspectiva conceitual mas, antes, de uma perspectiva de seus efeitos, sinalizamos essa transição como entre as perguntas: “O que é um Documento?” Para a outra “O que age como um Documento?” ou, ainda, “O que possui efeitos de Documentalidade?”

Diante de uma compreensão da dificuldade conceitual (de enquadramento) do objeto, conceitos como o de Documentalidade aparecem como uma forma de seguir as discussões do Documento e seus efeitos para a Sociedade. Buckland (2014) em seu trabalho sobre Documentalidade, inclusive, avança na questão no sentido em que diz que “no lugar de estudarmos documentos pelo que eles representam (“documentação”), seria mais frutífero os examinarmos pelo que eles fazem (“documentalidade”)” (SANCHES; DAY, p. 1, tradução nossa)

Essa guinada evidencia a importância de entendermos os Documentos pelas formas de suas ações em nossas sociedades, e aí, é claro, existiram diversas formas

de o fazermos: pelas perspectivas individuais, sociais ou as culturais (que abarcam inclusive as duas primeiras).

Esse é o movimento que chamo de Perspectiva Cultural do Documento e da Documentação, é essa via de mão duplas que por um lado entende os documentos como construtos sociais relevantes às nossas formas de organização social e por outro como um tipo especial de coisas e objetos que refletem e modificam determinados tipos de comportamentos e ações.

4 E A QUESTÃO DOS NUDES?

Mas como se encaixa em todas essas situações a questão dos Nudes? A verdade é que, como dissemos, eles são um tipo de exemplo, uma alegoria através da qual tentaremos aqui destacar alguns pontos.

Como se sabe, a prática de retratar e representar pessoas nuas não é uma prática inventada na modernidade. E, no fundo, “nudes” são exatamente isso que o nome sugere: uma foto íntima de alguma ou algumas pessoas, eventualmente de corpo todo, eventualmente somente do pênis, vagina ou peitos. Há quem os categorize entre nude e semi-nude (quando não há exposição frontal).

Não sendo a produção dessas imagens uma questão do contemporâneo, o que parece ter mudado? Em nosso argumento são duas coisas muito simples: a facilidade de produção e de replicação dessas imagens. Esses dois processos inevitavelmente nos ligam às discussões clássicas da Documentação, embora, é claro, em um novo contexto de produção e circulação.

Nesse sentido, podemos fazer uma analogia limitada entre os Nudes e as Fake News, por exemplo. Quer dizer, mentir, enganar, distorcer dados para obter um determinado fim não são uma invenção dos anos 2000. O que gera todo o problema entorno das “Fake News” é exatamente o mesmo motivo que gera os problemas dos “Nudes”, embora, é claro, com proporções, efeitos e problemas e mesmo objetivos muitíssimo destacados.

A questão aqui é: nós produzimos documentos com cada vez mais velocidade, a transmissão é ainda mais fácil do que a produção. Aliado a isso e com uma função importante nesse contexto, há evidentemente um novo regime estatutário da verdade em que determinados tipos de instituição são fragilizadas e outras ganham

destaque e amplitude. (Isso sim nos parece um novo contexto de produção desses enunciados³)

Voltando à questão dos Nudes, como dissemos, há dois pontos que tem profundo destaque em nosso argumento: a produção e a propagação dos documentos propiciado pelas atuais plataformas digitais:

Do ponto de vista da produção de documentos, há alguns pontos aqui que nos parecem interessantes ser discutidos, exatamente para entendermos o motivo pelo qual entendemos “Nudes” como documentos.

Bem, antes de mais nada, não parece que seja necessário um grande exercício para comprovarmos que fotos são Documentos. A questão é: o que faz pare que as reconheçamos imediatamente como documento? Talvez a explicação mais provável seja pelo fato de que Documentos, em muitos casos, são artefatos que nos remetem a um outro tipo de contexto ou tempo. Por isso conseguimos destacar que um filme não é um evento e uma foto não é um acontecimento.

A produção de uma foto, por menos que pensamos no assunto, sempre envolverá uma escolha (mesmo que a escolha seja pela não escolha) de enquadramento, da perspectiva etc., nesse sentido, argumentamos que Documentos são sempre um tipo de “resto” ou de “sobra” (o que, se pensamos enquanto um devir puro, será sempre o “todo”, nem que seja o todo de si mesmo)

Isso implica que a produção de um Documento Fotográfico, como esse que aqui analisamos, perpassa sempre uma ampla gama de questões (já que nem sempre são simplesmente escolhas), que vão do orçamento (para comprar) uma câmera, até as possibilidades de execução de uma foto, se existe quem possa tirá-la, se possui material de apoio etc.

Tudo isso parece interessante quando pensamos sobre a questão do documento e da auto-representação documental que parece ser uma das válvulas propulsoras da criação de perfil em redes sociais virtuais (não se tratam só de informações sobre mim, mas a expectativa de criar um ângulo que me favoreça, tanto no que se refere às imagens visuais, quanto podemos extrapolar isso ao uso de hashtags, formas de exclusão de outras formas de pensamento etc.).

³ Acreditando que essa é uma questão que exige uma reflexão própria, preferimos não avançar aqui nessa discussão, embora, é claro, não possamos ignorar que em contextos como o nosso, conceitos como o de Autoridade, Formas Creditadas de Enunciar etc. estejam sofrendo profundas mudanças.

Esse nosso argumento que dizer, no fundo, que a Internet se baseia, antes de mais nada, em um desenvolvimento do ato de Documentar. Isso quer dizer que, no nosso argumento, a Internet é a criação de um (ou vários) Documentos gerados (ou não) por nós e que nos representam enquanto sujeitos digitais. Isso tudo, de nossa perspectiva, relaciona-se à formação das bolhas e tem múltiplas formas de apropriação pelas plataformas, pelo mercado etc.

O segundo ponto do argumento refere-se a capacidade de transmissão desses Documentos. Quando pensamos no caso dos nudes, em um primeiro momento temos a ideia de que isso é uma relação de intimidade que acontece somente entre um sujeito A e o(s) sujeito(s) B, a quem A decide enviar suas fotos. O problema é que nada impede (em termos físicos) que **B distribua** essas fotos para pessoas não autorizadas. (embora algumas tecnologias atuais tentem conter essa possibilidade, inviabilizando os “*print screans*” ou apenas “mostrando” as fotos, no lugar do que se fazia até bem pouco tempo atrás onde eram “enviadas” as fotos. Aliás, essa diferença entre “mostrar” e “enviar”, é uma das coisas que parece ligar explicitamente as plataformas digitais às intuições documentais, como as bibliotecas⁴.

Os problemas oriundos do compartilhamento não autorizado de “nudes”, por exemplo, são vastos, podem ser utilizados para múltiplos fins que vão desde o constrangimento, até à humilhação, à ameaça etc. Isso já faz com que novos documentos (diretrizes, leis, modificações tecnológicas) sejam criadas para dar conta deste fenômeno. (Essa capacidade do Documento gerar novos Documentos é estudada em Briet(1951), embora em outro contexto e com diferente abordagem, a essa “capacidade” a autora dá o nome de “Produtividade”, conceito que pegamos emprestado para essa função “Produtiva” de Documentos Digitais que modificam normas e procedimentos pela sua **Capacidade de Replicabilidade**).

Se observamos a questão, aqui lançamos uma pergunta: o que gera esse efeito de “Produtividade” sobre os Nudes? É a sua existência (em si) ou a capacidade de replicabilidade dos atuais instrumentos tecnológicos? A questão é que “Nudes” com esse sentido que entendemos atualmente só existe sobre essas múltiplas questões que envolvem efeitos individuais, psicológicos, tecnológicos, legais etc. (em

⁴ Os Livros e Documentos Digitais em Bibliotecas possuem regras de compartilhamento, por exemplo. Exatamente porque no caso dos Livros e Artigos, existem questões de direitos autorais e patentes que fez com que esses profissionais debruçassem-se sobre a questão. Existem, nesse sentido, coisas certas e erradas a serem feitas em uma biblioteca, por exemplo, uma biblioteca no Brasil não pode, por exemplo, pegar um livro ilegalmente digitalizado e enviá-lo aos seus usuários.

resumo, culturais), sendo, dessa forma, **uma coisa dependente da outra para que exista tal como é.**

Quando pensando na replicabilidade dos nudes e em todos os constrangimentos que disso poderia derivar, fica fácil que criemos uma culpa automática no nosso sujeito B anterior, que o considerando criminoso, culpado etc. Isso seria, de certa forma, até uma posição confortável e de fácil resolução. Mas a realidade não é linear e esse caso, em si, não é diferente.

Primeiramente, a atual configuração dos aplicativos da internet mascara a autoridade sobre a produção dos documentos e isso é aqui uma questão muitíssimo relevante. Quando uma pessoa recebe a fotos de uma pessoa nua, com um gorro de papai noel e a mensagem “Feliz Natal” e compartilha com os seus amigos, será que em alguma circunstância a pessoa desconfia que isso se trata do compartilhamento de uma imagem não autorizada?

Como saber se aquela imagem foi produzida (ou não) para ser compartilhada? De forma objetiva, há uma diferença entre compartilhar uma foto produzida para ser privada e uma foto produzida para ser pública e **isso é dificilmente compreendido dentro da atual dinâmica de compartilhamento de documentos.** Exatamente porque as nossas atuais plataformas são constituídas com base na distribuições de Documentos produzidos e Compartilhados pelos usuários, é difícil entendermos se estamos (ou não) cometendo um crime ao compartilhar uma imagem (qualquer que seja).

Se com os ‘Memes’⁵ essa questão já era complexa, quando olhamos para os Stickers⁶ essa questão é particularmente mais difícil. Quer dizer, ao receber um Sticker, você consegue precisar de quem você o pegou, mas não tem qualquer informação sobre a sua produção e muito menos sobre a sua autoria. Como saber se ao compartilhar um Sticker de uma pessoa em situação constrangedora é (ou não) imoral, ilegal e/ou antiético?

A lógica dos Memes e a Lógica dos Stickers (que não deixam de ser mini-memes facilmente copiáveis) é a de que sejam utilizados para dinamizar a comunicação em determinadas plataformas ao darem um sentido próprio à determinada

⁵ São mensagens compartilhadas massivamente com o efeito de “Zoar” ou “Ironizar” algum fato, geralmente referem-se a fatos recentes.

⁶ Pequenas imagens compartilhadas em algumas plataformas, como o WhatsApp e que você simplesmente “Copia” e “Cola” e que seus contatos podem também copiar de você.

imagem. No escopo dessa cultura de replicabilidade imagética, novos textos são adicionados sobre uma foto, muitas vezes alterando totalmente o seu contexto.

Essas imagens dominam as redes sociais e modificam completamente a forma de comunicação sem que pensemos na lógica documental que se perpetra em cada compartilhamento, em cada “Copia” e “Cola”. Em cada uma dessas ações que são, segundo os conceitos aqui levantados, sempre documentais, determinadas formas de organização, de comunicação, de informação e, em algum sentido, de verdade se alteram e reconfiguram os nossos tempos.

É importante dizer que, mesmo diante do argumento de que nossos problemas são iminentemente documentais, existem particularidades que criam problemas específicos, como o caso da nudez e direito a privacidade, por exemplo. O caso dos nudes que devem ser compreendidos de múltiplos saberes e, dentre eles, o Direito, as Ciências Sociais etc., ainda a Documentação pode prover múltiplas respostas e fornecer perspectivas de funcionamento desses objetos ao que lhe cabe, incluindo a compreensão da importância desses Documentos como formas de poder e os seus efeitos em nossa sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a atual disposição das infraestruturas de interação virtual, alguns conceitos como o de autoridade, materialidade, produtividade e sobretudo a questão da replicabilidade se apresentam como problemas centrais à discussão dos problemas e desafios das plataformas e, em alguma medida, como um problema da própria internet. Diante da importância da construção do cyberspaço em nossas vidas cotidianas, parece-nos um problema social relevante. Em uma discussão sobre essas suposições de que a informação constituem as formas modernas de ação, Day (2008) diz:

Uma vez que essas suposições são aceitas (geralmente sem questionamento), então muitas vezes o problema da informação é assegurar uma política de informação “democrática” para “nós”; em outras palavras, o problema da informação se reduz ao de assegurar que seremos realmente modernos no sentido de termos, pelo menos, a capacidade de estar plenamente informados. A pressa com que passamos de uma abordagem crítica qualitativa para uma agenda de política quantitativa (por exemplo, discussões lideradas pelo governo e pela mídia sobre “a exclusão digital”) para quase toda a problemática do significado social e pessoal da informação

é verdadeiramente notável . Mesmo na pesquisa acadêmica em humanidades (área que, no passado recente, gerou discursos críticos úteis), ouvimos exortações positivistas sobre a “novidade” da informação (mais recentemente em termos de “hipertexto”) e a ruptura radical que essa novidade produz. No que diz respeito ao resto da modernidade e mesmo à história da cultura ocidental em geral. “Ciberespaço” tornou-se o significante para esta diferença cultural dita ser produzida por tecnologias digitais, e tornou-se um tropo para uma nova formação histórica - a “era virtual”. (DAY, 2008, p. 60-61, tradução nossa)

Se o Cyberespaço constitui um tropo importante à formação histórica de nossa sociedade é porque entende-se que por ele (ou através dele) múltiplas formas de existir e produzir ocorrem no mundo.

Poucas páginas atrás criamos uma aproximação entre a questão dos nudes e das Fake News, esta aproximação se refere quase que exclusivamente às capacidades de produção, replicação e compartilhamento dos documentos, embora, é claro, a aproximação seja limitada. O primeiro e talvez mais óbvio limitador refere-se ao conteúdo: Fake News são criadas para (des)informar, nesse sentido, a informação é uma característica relevante, embora seja importante lembrarmos que como argumentamos, não acreditamos que seja a “mais relevante”, uma vez que, em nossa análise, o que realmente dá “poder” à essas falsas informações é a capacidade de replicabilidade e compartilhamento gerada (e que sustenta) as novas plataformas digitais. Acreditamos que, mesmo nesse caso em que a informação é algo fundamental a ser compreendido, as características materiais e documentais devem ser igualmente estudadas e compreendidas.

Quando nos voltamos ao casos dos Nudes, a situação é ainda mais evidente. Se o Documento de um “nude” não informa nada (ou pelos menos a informatividade não é o atributo mais relevante), como devemos pensá-los diante do cyberespaço?

Mesmo não sendo informativos, temos eles como uma “peça” que participa de uma ampla rede de compartilhamentos, atribuições, significações e formação de sentido para o seu compartilhamento.

Segundo o argumento de Day (2008), a partir do momento que observamos essas relações, esse documento se inscreve como um objeto informacional (em que as redes são o ponto de maior agência) mas, uma vez que observamos esse fluxo de compartilhamento e formas de armazenamos etc. (ou seja, o que dá materialidade a essas redes) nós estamos diante de questões não “informacionais” a essas questões, ao que me parece que a Documentação pode prover novas abordagens.

São necessários mais estudos no sentido de melhor compreendermos como esses objetos ou quasi-objetos (como podemos acompanhar nas intervenções sobre as obras de Levy e Serres em Day, 2008) se inscrevem na ordem do social e do cultural, para que vejamos quais formas de saber e quais estruturas de poder agenciam-se a partir dessas múltiplas produções Documentárias.

Ainda, em uma realidade em que grandes cooperações baseiam-se na produção de plataformas de compartilhamento de documentos, como os profissionais historicamente ligados a esses objetos podem atuar socialmente?

Agradecimentos: Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio à pesquisa de Doutorado, ao programa de pós-graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal Fluminense e especialmente às professoras Elisabete Gonçalves de Souza e Maria Nélide González de Gomez. Também gostaria de agradecer ao professor Ron E. Day, cujos comentários foram fundamentais à sequência de alguns pontos desses argumentos aqui apresentados.

REFERÊNCIAS

BRIET, Suzanne. **Qu'est-ce que la documentation?** Paris: Édition Documentaires industrielles et techniques, 1951.

BUCKLAND, Michael. Documentality beyond documents. **The Monist**, v. 97, n. 2, p.179–186, 2014.

BUCKLAND, Michael K. Information as thing. **Journal of the American Society for Information Science**, v. 42, n. 5, p. 351–360, 1991.

BUCKLAND, Michael K. What is a “document”? **Journal of the American Society for Information Science**, v. 48, n. 9, 1997.

DAY, Ronald E. **The modern invention of information: discourse, history, and power.** Updated and rev. ed. Carbondale, Ill: Southern Illinois Univ. Press, 2008.

DUFF, Alistair S. The “information society” as paradigm: a bibliometric inquiry. **Journal of Information Science**, v. 21, n. 5, p. 390–395, 1995.

FROHMANN, Bernd. Revisiting “what is a document?” **Journal of Documentation**, v. 65, n. 2, p. 291–303, 2009.

FROHMANN, Bernd. A documentação rediviva: prolegômenos a uma (outra) filosofia da informação. **Morpheus**, v. 8, n. 14, 2012. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/article/view/4828/0#:~:text=Bernd%20Frohmann-,R%C3%A9sum%C3%A9,da%20legítima%C3%A7%C3%A3o%20da%20pr%C3%B3pria%20quest%C3%A3o>. Acesso em: 21 fev. de 2021.

HARTEL, Jenna. Heart-breaking Documents. *In: Annual Meeting of the Document Academy 2020 - Documentary Monstrosities Program and Abstracts*. [s.l.: s.n.], 2020.

MATTELART, Armand. **Historia de la sociedad de la información**. Barcelona: Paidós, 2002.

SANCHES, Asy; DAY, Ronald. Documental Fixity. **Proceedings from the Document Academy**, v.7, n.1, 2020. Disponível em: <https://ideaexchange.uakron.edu/docam/vol7/iss1/15>. Acesso em: 21 fev. 2021.

SKARE, Roswitha; LUND, Niels Windfeld; VA°RHEIM, Andreas (org.). **A document (re)turn: contributions from a research field in transition**. Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2007.

WEBSTER, Frank. What information society? **The Information Society**, v. 10, n. 1, p. 1–23, 1994.

O USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS DE VIGILÂNCIA NA PANDEMIA DE COVID-19: CRÍTICA E POSSIBILIDADES DEMOCRÁTICAS.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima¹

Elisângela dos Santos²

Flávia da Silva Carvalho³

Resumo: Neste artigo queremos discutir o uso das tecnologias digitais de vigilância durante a pandemia de Covid19. Faz-se uma crítica e investiga-se as possibilidades democráticas. O uso das tecnologias é uma característica das sociedades contemporâneas. Entre os usos, vigilância sobre indivíduos. Questiona-se tanto a abordagem de que as tecnologias - como forças produtivas - são neutras, quanto aquelas que as consideram essencialmente positivas ou perversas. Há destaque para a crítica humanística, que subordina o uso das tecnologias à dignidade humana. Indica-se a política deliberativa como modo de compor liberdade e interesses comunitários.

Palavras-chave: Tecnologias digitais. Vigilância. Democracia. Política deliberativa.

1 INTRODUÇÃO

A emergência em controlar a disseminação do vírus Sarcov 2 traz à tona novas discussões. O uso das tecnologias digitais é uma característica das sociedades contemporâneas e que potencializam as controvérsias na medida em que estas expandem a infraestrutura e a eficiência nas técnicas de observação e controle.

A vigilância representa o deslocamento da privacidade e direitos individuais em direção ao comum, como estratégia de proteção vinculada à coletividade, principalmente, em ambientes urbanos.

Este artigo pretende questionar a característica de força produtiva e de neutralidade da tecnologia e instigar o debate sobre as possíveis combinações e consequências destes elementos, num contexto democrático.

Neste sentido são apresentadas teorias da política que abordam o processo de legitimação da governabilidade, assim como um posicionamento crítico humanístico sobre o uso e desenvolvimento tecnológico em função da preservação da dignidade humana.

¹ Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. E-mail: clovismlima@gmail.com.

² Fundação Universitária Iberoamericana. Email: lisafaustino@gmail.com.

³ Universidade Federal Fluminense. Email: flaviacarvalho@id.uff.br.

Indica-se a política deliberativa proposta por Habermas como modo de compor liberdade e interesses comunitários. Ela cria estruturas facilitadoras do processo de escolhas e avaliações dos objetivos sociais e dos meios para sua efetivação.

2 O USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS PARA VIGILÂNCIA NAS CIDADES

Como instrumento ligado à governabilidade, a vigilância faz parte da estruturalização das cidades inteligentes, tornando possível a convergência de dados, agilizando a vida dos seus cidadãos, por meio da sincronização desses serviços. Essa agilidade no cruzamento de informação e o direcionamento deste saber é o principal calcanhar de Aquiles da vigilância digital.

O conceito científico sobre a definição do que é tecnologia digital, pois “trata-se de um conjunto de tecnologias que permitem a transformação de qualquer linguagem ou dado em números, isto é, zeros e uns (0 e 1)” (RIBEIRO.). Toda tecnologia digital resume-se numa combinação infinita entre 0 e 1 que transforma a linguagem, as imagens, os dados, além dos circuitos eletrônicos em digital, que nos é entregue através das telas de computador, smartphones, tablets, smart tv’s.

As tecnologias digitais surgiram no século XX, entre final dos anos 50 e 70, se consolidando com os computadores pessoais e através do matemático Claude Shannon. A teoria da digitalização buscava achar o limite no processamento de sinais e a compressão de dados, gerando a possibilidade de arquivar e copiar diversas vezes tudo que tivesse um arquivo original. Com isso, se inaugurou a Revolução Digital, que nos direcionou para a Era da Informação, consolidada, por sua vez, pela internet.

No final do século XX, a sociedade experimentava uma gama infindável de tecnologias digitais, fossem elas associadas à internet ou não. Foi através das tecnologias digitais que ocorreu a descentralização da informação, a criação de outras tecnologias. Concomitantemente, surgia a necessidade de aumentar a segurança dos dados e, por sua vez, a vigilância.

Tão logo estabelecida a chamada sociedade da informação, se estabeleceu seus desafios, como observa Vilches (2002), “a era digital comporta mudanças estruturais” que em alguma medida afetam os valores universais e da democracia, convidando os profissionais e cientistas sociais à vigilância frente às mudanças e

evoluções das repercussões culturais e sociais das redes de conhecimento, estruturadas em torno da internet.

As tecnologias digitais alinhadas à internet intensificaram o uso da informação como objeto de poder. É de conhecimento geral que a manipulação da informação para se obter mais poder, mais lucro, já existia antes das tecnologias digitais e da internet, contudo, a internet acelerou sobremodo os efeitos dessa manipulação.

É imprescindível afirmar que a vigilância ganhou um forte aliado com as tecnologias digitais, e aprimorou-se com a internet, oportunizando a participação dos conglomerados da tecnologia e comunicação e ampliando o poder Estado. O ato de vigiar, e toda a estrutura necessária para seu desempenho, ao ter o caráter digital agregado, ganha uma nova linguagem e, num segundo momento, transita por tecnologias que atribuem elementos fundamentais, como a portabilidade, o fácil acesso, cruzamento com outras fontes informacionais, recortes e manipulações.

Desde a criação de redes sociais, portais de informação, e-mails, sms, entre outras tecnologias digitais, a vigilância sempre esteve presente, fosse para corrigir os erros, fosse para observar o comportamento do usuário, suas preferências, ainda que o intuito fosse aprimorar essa ou aquela ferramenta.

Com altos investimentos em inovação, além do fascínio oferecido pelos avanços tecnológicos, rapidamente o século XXI oferecia aos cidadãos do mundo amplas possibilidades de comunicação e interação. A partir de grandes projetos que envolveram parceria entre os Estados, como o projeto Galileu, um conjunto de satélites europeus, que oferecem um sistema global de navegação como uma alternativa aos dos americanos e dos russos, além de propor facilidades nas telecomunicações para os civis europeus. A metáfora criada por George Orwell, o Grande Irmão, concretizava-se nos quatro cantos do mundo (VILCHES.2002).

À medida que os avanços tecnológicos aumentavam, de forma exponencial aumentava a vigilância, tal qual o panóptico de Foucault: quanto mais conectada a sociedade, maior a capacidade de vigilância exercida, seja pelo Estado, seja pelas grandes corporações.

No entanto, para avançarmos, é importante compreender a evolução do significado de vigilância associada às tecnologias digitais. David Lyon descreve com precisão tal desdobramento. Ele aponta que, na década de 80, o foco da vigilância era de um lado o Estado (policimento das ruas e bairros, controle contra infrações)

e, de outro, o local de trabalho (controle do horário de entrada e saída, controle das atividades e da produção do trabalho), era “a vigilância a serviço do ‘controle social’.” (LYON. p. 26). Esse foi o foco principal até os anos 90.

Com a internet, a sociedade se torna ainda mais conectada e, automaticamente, mais vigilante, no entanto, ultrapassando do Panóptico para Sinóptico como define Bauman (1999, p. 60), quando escreveu sobre a Globalização:

“O Sinóptico é, por sua natureza, global; o ato de vigiar desprende os vigilantes de sua localidade, transporta-os pelo menos espiritualmente ao ciberespaço, no qual não mais importa a distância, ainda que fisicamente permaneçam no lugar. Não importa mais se os alvos do sinóptico, que agora deixaram de ser vigiados passaram a ser os vigilantes, se movam ou fiquem parados. Onde quer que estejam ou onde quer que vão, eles podem ligar-se - e se ligam - na rede extraterritorial que faz muitos vigiarem poucos. O Panóptico forçava as pessoas à posição em que podiam ser vigiadas. O Sinóptico não precisa de coerção - ele seduz as pessoas à vigilância”.

Na década de 1990, o termo “sociedade da vigilância” tornou-se mais usual para indicar as formas que antes pareciam estar restritas às atividades de governo e as grandes corporações, relativas ao policiamento e ao trabalho, e passam a incorporado à vida cotidiana em decorrência das novas tecnologias. Conseqüentemente, impactaram os rumos das formas existentes de vigilância, minimizando a do Estado incorporando-a a práticas diárias. Lyon aponta que:

Cada vez mais, a vigilância tornou-se visível através de câmeras onipresentes em vias públicas e locais, tais como centros comerciais, no uso de cartões de crédito e, progressivamente, cartões de fidelidade, além de, em alguns aspectos rudimentares, por meio de interações online que se expandiram após o desenvolvimento da World Wide Web, em 1994, e a subsequente comercialização da internet, a partir de 1995. No início de 2000, ocorreram dois eventos que moldaram decisivamente a direção da vigilância, embora as potenciais conexões entre eles não se tornaram públicas até 2010. Um deles foram os ataques de 11 de setembro de 2001, e também os atentados em Londres de 7 de julho de 2005, e em Madrid, que conseqüentemente impulsionaram muito a vigilância relacionada com a segurança, pelo menos, no norte global.” (LYON, et al., p.27)

Das evoluções referentes a definições sobre vigilância, hoje pode-se afirmar que o manejo das tecnologias digital e a internet gera o uso indiscriminado de “metadados” que, tal qual uma avalanche de informações, coloca em debate como definir e identificar “dados pessoais”. Ainda assim, há clara distinção entre “vigilância de massa” e “vigilância orientada”. Contudo, o que não se sabe é se o que vale para o

“sujeito” da vigilância aplica-se à “privacidade” também. O que exige uma séria reflexão.

Parece haver pouca compreensão pública sobre como a vigilância é praticada hoje. O espectro do “big brother” ainda é o que alimenta a imaginação sobre a vigilância em massa, no entanto, há outras questões tecnológicas que se adaptam a novas situações, não exaurindo as possibilidades de observação.

Contudo, vale a pena recordar que Max Weber e Hannah Arendt enxergaram a vigilância em parte como um resultado de uma racionalidade implacável expressa em procedimentos burocráticos. Essa condição cultural limitante sem dúvida ajuda a explicar por que a vigilância é, em certo sentido, retroalimentada. (LYON. p.25).

Vigiar é um olhar que tanto pode ser atento no sentido de cuidar, como também oferecer àquele que observa um saber especial, resultado de análises pormenorizadas dos movimentos de quem é observado.

3 A CRÍTICA DO USO DAS TECNOLOGIAS DIGITAIS DE VIGILÂNCIA NA PANDEMIA DA COVID19

A digitalização adentra a sociedade nas suas estruturas, com característica linguística adaptando-se e integrando esferas com que, por muito tempo, pensou-se não ser possível manter um diálogo. A partir da perspectiva de Castells (1996),

A pandemia do Covid-19 provocou um movimento transversal nas estruturas globais, provocando rearranjos para o entendimento e o combate à situação pandêmica, como fonte de novas possibilidades em diferentes esferas da sociedade. A gigante China é vista como o primeiro epicentro desta doença, e também como quem apresentou ao mundo a vigilância ligada a outros aparatos e a partir de outros princípios de utilidade. O país se mostrou extremamente técnico, ágil, asséptico e eficaz. Drones, ao encontrarem cidadãos que deveriam estar em suas residências, isolados, lembra-os da situação pandêmica e os orienta a voltarem para suas residências.

Segundo Han (2020), alguns países asiáticos se caracterizam por populações obedientes e com uma consciência crítica sobre esta temática, quase inexistente, ou seja, que dispõe pouca resistência aos instrumentos de vigilância.

Na China, essa vigilância social é possível porque há uma troca irrestrita de dados entre as operadoras de Internet e de telefonia móvel e as autoridades. Praticamente não há proteção para dados. O termo "esfera privada" não aparece no vocabulário dos chineses" (HAN, 2020, p. 100). [1]

A autoridade de alguns estados asiáticos está respaldada numa presença forte do Estado, capaz de promover um sentimento de proteção, em troca da obediência e neste momento de insegurança, fala o filósofo, atingiu, inclusive, vários cidadãos que, ao se encontrarem fora de seu país, solicitaram a repatriação, por se sentirem desolados fora do alcance desta mão (HAN, 2020).

No caso europeu, algumas políticas de vigilância como estratégia de combate à pandemia encontraram resistência. O governo alemão e o francês, por exemplo, investiram em apps para o rastreamento das pessoas a fim de que pudessem orientá-las sobre locais, situações que tinham forte potencial de contaminação, mas não encontraram aceitação completa. Segundo Karp (2020), os alemães acreditaram mais nessas medidas de segurança ao ter mais de 20 milhões de downloads do que os franceses, que fizeram 2 milhões, desafiando-os a fazerem um novo aplicativo e a reconstruir seus argumentos em prol do mesmo. Segundo o Washington Post, os EUA tinham, em meados de março de 2020, iniciado um diálogo com plataformas como Facebook e Google, para saber os meios que eles dispunham para localização de pessoas. A Inglaterra, por sua vez, no último mês de agosto deste mesmo ano, implantou um sistema que, segundo o site BBC News, acompanha o deslocamento das pessoas por meio de aplicativo e a ativação do bluetooth, onde os usuários se cadastram e informam, no caso de estarem infectados pelo novo coronavírus. Os aparelhos por sua vez, identificados de forma aleatória por códigos, dialogam entre si, comunicando possíveis contatos ou aproximações com pessoas sintomáticas (Kelion, 2020).

No caso brasileiro, cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Recife esboçaram projetos em parcerias com operadoras de celular para o acesso de dados com intuito de rastrear o deslocamento dos cidadãos, e assim medir o nível de isolamento (NOGUEIRA, 2020). Florianópolis, por sua vez, usou um sistema de rastreamento que não se figurava no formato de aplicativo, mas numa plataforma, onde os estabelecimentos e usuários faziam o seu cadastro de forma gratuita, era gerado um QR Code na chamada "Smart Tracking" e as informações seriam acessadas somente pelas equipes médicas (SMART TRACKING, s/d).

Os principais entraves para aceitação das tecnologia de vigilância e rastreamento no ocidente esbarram na segurança dos dados privados, ou no desconhecimento de onde estes serão utilizados, também na discussão sobre o direito de ir e vir, considerando que a vigilância é permanente, a partir desse controle de dados, pois os smartphones são basicamente extensão dos corpos, possibilitando uma vigilância mimetizada, incorporando-se à vida dos cidadãos sem ser sentida ou percebida.

Se, por um lado, tem-se a preocupação no uso destas informações de modo tendencioso, mesmo para fins de empreendimentos privados, ou mesmo pelo próprio Estado, alguns cientistas questionam o excesso de informação sem conexão, ou seja, que não apresenta um resultado robusto a ponto de direcionar decisões em meio à pandemia.

A professora do departamento de Virologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Luciana Costa, em entrevista ao Jornal Nexo, aponta a necessidade de uma qualificação das informações, em detrimento da quantidade das mesmas, considerando que muitas delas ficam na dependência de outras, para efetivamente conduzir a reflexões ou a resultados mais acertados e efetivos (BERTONI, 2021).

Na pandemia da Aids já havia sido levantada a questão do excesso de informação e os ruídos que ele causa. Lima (1993), ao nomear tanto a doença quanto ao trânsito caótico de informações como pandemia, já apontava os desafios da falta de um gerenciamento da informação, os quais hoje se ampliaram com as novas tecnologias. Essa falta de coordenação não interfere, segundo o autor, no uso das potencialidades “do sistema de vigilância epidemiológica enquanto mecanismo permanente de controle das populações”, considerando que este tem no temor da morte um forte argumento para “conter a anomia dentro da sociedade” (LIMA, 1993, p.203).

Baseado nesses pontos de vista, que demonstram a insegurança dos portadores de smartphones em compartilhar seus dados, assim como a falta de um destino claro para todas as informações colhidas nesse período de vigilância pandêmica e seus usos a posteriori, abre-se a oportunidade de refletir sobre outro elemento que está diretamente ligado a sigilo das informações pessoais e o seu uso respaldado para um bem comum: a liberdade.

Termo caro para a filosofia, inegociável no âmbito político, segundo Arendt (2007) a liberdade é pré-condição para o agir político. E considerar que as manifestações políticas somente podem acontecer no mundo da vida, nas relações, quando esta, a liberdade, foi interiorizada, ao mundo da individualidade, consolidou-se a celeuma entre liberdades individuais versus a coletividade. Nessa dimensão, temos Stuart Mill (2016), que se propõe a tornar evidente as fronteiras onde se estabelece a liberdade do indivíduo, em harmonia com a coletividade. Ele deixa claro que o elemento primordial é a consciência, ou melhor, o domínio dessa faculdade.

(...) o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada qual se obrigue a observar uma determinada linha de conduta em relação aos demais. Essa conduta consiste, em primeiro lugar, em não lesar os interesses do outro ou, melhor, certos interesses que, seja por expressa disposição legal ou por entendimento tácito, devem ser considerados como direitos; em segundo lugar, em arcar cada qual com a sua parte (a ser estabelecida segundo algum princípio equitativo) nos esforços e sacrifícios feitos para defender a sociedade ou seus membros de lesões e molestarmento (MILL, 2016, p. 101).

Nessa passagem, fica evidente a delimitação do espaço da coletividade, tornando a liberdade individual um bem do próprio ser humano pelo qual a sociedade e o próprio indivíduo devem zelar. Por esse viés, de liberdade como um bem, podemos redimensioná-la para o espaço político atual, onde ela será ora concebida no âmbito da razão privada ora no da razão pública.

A vigilância digital dentro do contexto de pandemia do Covid-19 leva a liberdade ao espaço de conflito, onde a discussão e a retomada do pensar os seus meios e fins se fazem necessários. A chamada consciência, condição sine qua non para Stuart Mill para o uso correto da liberdade no âmbito individual e coletivo, se constrói nesse ambiente. Os principais componentes dessa discussão são os meios usados para vigiar e os fins que os justificam. O embate parece se estabelecer sobre a desconfiança em relação aos fins. Se a liberdade é vista como um bem privado, tudo o que advém desse bem pertence ao indivíduo, por isso a necessidade de saber exatamente o que está em jogo, e a decisão fica na esfera privada. Enquanto a liberdade como um bem que se constrói e se beneficia em sociedade tem em seus processos de realização as diretrizes guiadas por decisões tomadas em comunhão com os outros, pelo bem comum, que não necessariamente compreende o que o indivíduo entende por ser melhor opção. Nesse ponto da discussão, onde a

compreensão de liberdade requer fronteiras, Mill (2016) novamente aponta para a clareza das regras gerais, “para que as pessoas saibam o que devem esperar” e conheçam a dimensão do seu campo de atuação no que tange a sua liberdade individual. O debate, a apresentação das diferentes perspectivas, o processo argumentativo compõe o desenvolvimento da consciência que dará base para as decisões individuais.

Os seres humanos se devem mútuo auxílio para diferenciar entre o melhor e o pior e mútuo encorajamento para escolher o primeiro e evitar o segundo. Deveriam estar sempre incentivando a exercer mais e mais suas faculdades mais elevadas e a dirigir mais e mais seus sentimentos e propósitos para objetos de contemplação e ação que sejam sábios e não tolos, que elevem e não que degradem (MILL, 2016, p. 102).

Nesse contexto de pandemia, analisar o processo da construção dos argumentos que torna aceitável, por exemplo, a vigilância digital como instrumento eficiente de combate, resgata a reflexão crítica sobre o uso da técnica, seus desdobramentos dentro de uma estrutura de governamentalidade e seus possíveis usos para diferentes fins.

4 AS POSSIBILIDADES DEMOCRÁTICAS DE USO DA TÉCNICA.

Se propor a refletir a técnica dentro da democracia é dizer que existe uma intenção em pensá-la dentro de uma estrutura particular de fazer política, dentro de um acordo social de convivência, que é o que se pretende na democracia. Para tanto, são diversas as estruturas que se conversam entre si, procurando garantir essa convivência de forma sadia.

O conjunto de verdades que sustentam a ideia estratégica governamental de combate a pandemia, no qual há um agente que protege e sujeitos que são protegidos é ao mesmo tempo um regime de verdades que pode ser comparado ao que Foucault (2009) disse estarem ligados regimes políticos, jurídicos, penais entre outros (AVELINO, 2010, p.151), que constroem e sustentam estruturas de poderes “enfim, um regime governamental estabelece necessariamente um regime de verdades sobre os súditos, os cidadãos, os sujeitos do governo: seus direitos, suas obrigações etc”.

Segundo Lima (1993), a sociedade moderna, alicerçada na luz da razão, fez desta seu instrumento para garantir seu domínio diante da natureza e da sociedade.

As verdades legitimadas por determinadas esferas sociais, eleitas a partir de escolhas racionais, não só ampliaram o “domínio da natureza pelo homem, como o homem pelo próprio homem” (LIMA, 1993, p. 207). A burocratização como elemento estruturante da representação de uma sociedade baseada na razão pode conter na sua essência sistemas que fazem do conhecimento e da informação elementos, muitas vezes, com baixo potencial de diálogo. A capacidade de criar o diálogo entre estes não é gerado, em sociedades burocraticamente caracterizadas, de forma espontânea, ou seja:

O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram previamente reconhecidos como tendo o direito de falar e de ouvir, no qual os lugares e as circunstâncias já foram pré-determinados para que seja permitido falar e ouvir e, enfim, no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência (LIMA, 1993, p.207).

Dentro desse processo de construção do regime de verdades é que as críticas têm papel importante, pois as estruturas capazes de gerar essas verdades e atribuir um status de regime são mantidas por instâncias socialmente aceitas e retroalimentam a condição de aceitação, ou obediência nas palavras de Foucault (AVELINO, 2011).

O regime democrático oferece uma possibilidade de organização no qual os membros envolvidos estão constantemente sendo chamados a decidir quais são os próximos passos para o enfrentamento das situações de opressão, ou mesmo alguma forma de desestabilizá-las. É algo que está em movimentação contínua, segundo Augusto de Franco (2020), “democracia não é adotar um modelo de regime político e sim permitir que o processo de democratização – ou de desconstituição de autocracia – continue fluindo. Quando esse fluxo é bloqueado não estamos mais numa democracia.”

O simples movimento de chamar a técnica para ser pensada dentro desse processo de “auto-organização” é abrir a possibilidades que todas as frentes diretamente ligadas a ela se encontrem, discutam e elejam suas formas de uso.

As críticas filosóficas sobre a técnicas vão de um extremo ao outro, envolvem um pessimismo quase que apocalíptico a um otimismo renovador de todas as estruturas do mundo da vida, o que caracteriza a dimensão das possibilidades de abordagens. A democracia e seus princípios disponibilizam um ambiente propício à

discussão inclusive de temáticas tão complexas como a técnica, analisando-as na sua efetividade no momento em que estão sendo pensadas, processadas e utilizadas.

Lorenzo Vilches (2002, p.51) aponta que coincidentemente “com a Internet se abre uma etapa de exercício de democracia participativa, de tecnologias interativas, mediante a e graças à consciência de uma maior demanda e participação dos cidadãos na coisa pública e nas decisões que lhes concernem como sujeitos sociais.”

Habermas ao pensar a democracia deliberativa, segundo Lobenow (2010), a pensa nos seus procedimentos, nessa característica contínua, de movimento que constitui a democracia.

A concepção procedimental de democracia é uma concepção formal e assenta nas exigências normativas da ampliação da participação dos indivíduos nos processos de deliberação e decisão e no fomento de uma cultura política democrática. (p.232)

Por esse viés, a temática que envolve o uso das tecnologias de vigilância digital podem ser pensadas na sua diversidade dentro das características procedimentais da democracia deliberativa. No processo de condução para as deliberações propriamente ditas, Habermas fala das diferentes esferas onde estes procedimentos podem ser utilizados e, por um viés comunicativo, convergir forças periféricas que dão forma a manifestações de vontades e que são conduzidas para o centro, onde as deliberações alcançam o mundo da vida de uma forma racionalizada. Os procedimentos são esses caminhos que ao mesmo tempo que ligam e interconectam pontos, trazem na sua estrutura o mecanismo de legitimação daquilo que veiculam.

A política dialógica e a política instrumental podem entrelaçar-se no campo das deliberações, quando as correspondentes formas de comunicação estão suficientemente institucionalizadas. Portanto, tudo gira em torno das condições de comunicação e dos procedimentos que outorgam à formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas sua força legitimadora (HABERMAS, 1995, p.45).

A técnica sendo pensada como um dispositivo que é posterior às necessidades, pois está na condição de saberes, como no pensamento grego, segundo Loparic (2010), está condenada a uma efetividade perecível, considerando que a fonte de necessidades é infinda na produção e na sua variabilidade. O pensamento crítico, sobre a técnica, para além dos ambientes acadêmicos, ao encontrar as instâncias apontadas por Habermas como ambientes da construção de opiniões e vontades,

onde os cidadãos em processos dialógicos debatem sobre suas necessidades e os saberes capazes de contorná-las, convergem nesse mesmo ato às premissas de um cidadão que vivencia a democracia e torna-se ciente das variáveis que compõem os regimes de verdade, que constituirão as diretrizes das suas vidas em sociedade, ou seja, as deliberações propriamente ditas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na sociedade da informação, o uso das tecnologias digitais e da internet abre espaço para comunicação coletiva, definida por Vilches (2003, p. 51) como aquela que se refere “a interação permitida pelas tecnologias, com a circulação horizontal da informação e com as práticas comunicativas, e reconhece que todos os usuários têm direito e capacidade para produzir, arquivar, usar e transferir informação.”

Partindo do princípio que a sociedade da informação entende que a circulação de quaisquer dados têm valor, assim, pode-se inferir que a vigilância está intimamente ligada a ela, independentemente do tipo de tecnologia que se use. Inicialmente a sociedade se desenvolveu sob o arquétipo de que o Estado era o único com “autorização” para vigiar, com a internet já não só o Estado, mas todos os inseridos na sociedade vigiam uns aos outros, deixando de haver a necessidade de autorização para o ato. No entanto, o uso das informações que se obtêm com tal vigilância é que passa a exigir a autorização.

A condição emergencial que a pandemia de Covid-19 trouxe pode ser vista como uma variável nova que recompõe mecanismos capazes de pôr em comunicação diferentes estruturas ao mesmo tempo. Por isso, a importância em aceitar que a complexidade não está somente na variável, mas sim na estrutura onde esta variável é inserida. O aspecto vigilância neste ambiente pandêmico é uma dessas estruturas, as quais tiveram suas atribuições convocadas e atualizadas com intuito estratégico de combate. Nesse âmbito foram resgatadas suas propriedades e dinâmicas de atuação, o que de certa forma explica as diferentes opiniões sobre seu uso e consequências.

A proposta da democracia deliberativa de Habermas encontra sentido na questão do pensar a técnica, considerando que as principais críticas a ela atribuídas vêm do cruzamento entre ciência, interesses privados e interesses coletivos. Os procedimentos propostos para as deliberações são capazes de revitalizar aquilo que

os principais pensadores críticos da técnica dizem ser primordial para um posicionamento ativo diante dessa temática que é o pensar. O fomento de ambientes capazes de convergir vozes da periferia ao centro por meio de procedimentos legítimos além de sabatinar a ideia de utilidade, instrumentalidade da técnica torna os indivíduos partícipes do processo de deliberação ao mesmo tempo que se tem as condições necessárias para perceber a extensão dessas deliberações.

BIBLIOGRAFIA

AVELINO, Nildo. Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, out./2010, v. 25, n. 74, p. 139-195.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p.60.

BERTONI, Estêvão. **Qual o papel da vigilância genômica no combate à pandemia**. Nexo, 2021. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/02/11/Qual-o-papel-da-vigil%C3%A2ncia-gen%C3%B4mica-no-combate-%C3%A0-pandemia>. Acesso em: 13 fev. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

DURÃO, Aylton Barbieri. Direito e democracia em Habermas. **Argumentos**, ano 7, n. 14, Fortaleza, jul./dez. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Governo dos vivos**: curso no Collège de France, 1979-1980 (aulas de 08 a 09 de janeiro de 1980. Tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

FRANCO, Augusto. Sete reflexões sobre o que a democracia não é. **Dagobah**: inteligência democrática. Disponível em: <http://dagobah.com.br/sete-reflexoes-sobre-o-que-a-democracia-nao-e/>. Acesso em: 19 fev. de 2021.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**. 1995, n.36, p. 39-53. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451995000200003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt . Acesso em: 23 jul. de 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sopa de Wuhan**: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. Editorial Aspó, 2020.

KARP, Marco. **Nach Kritik-Frankreich startet neue Corona-Warn-App**. Disponível em: <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/coronavirus-warnapp-frankreich-100.html> Acesso em: 22 de jul .2020.

KELION, LEO. Coronavirus: England's contact-tracing app gets green light for trial. **BBC News**, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/technology-53753678> Acesso em: 13 de fev. 2021.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. Aids: as epidemias dos vírus e das informações. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 22, n. 3, p. 201-209. set/dez. 1993.

LOPARIC, Zeljko. Heideggerd e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, série III, v. 6, n. 2, 1996, pp. 107-138.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discurso crítico. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 121, jun/2010, p.227-258.

LYON, David. As apostas de Snowden: desafios para entendimento de vigilância. **Ciência Cultura**. vol. 68, n.1, São Paulo, jan./mar. 2016. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252016000100011. Acesso em: 26 nov. de 2020.

MILL, John Stuar. **Sobre liberdade**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

NOGUEIRA, Luiz. Covid-19: Vivo e governo de São Paulo vão usar dados para rastrear doença. **Olhar digital**, 2020. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/2020/04/02/noticias/covid-19-governo-de-sp-e-vivo-usarao-dados-para-rastrear-doenca/>. Acesso em:13 de fev. 2020.

RIBEIRO, Ana Elisa. **Tecnologia digital**. Glossário Ceale. Disponível em: <http://www.ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/tecnologia-digital> Acesso em: 08 de nov. 2020.

SMART TRACKING: **Plataforma de rastreamento de contatos COVID-19**. Disponível em: <https://smarttourbrasil.com.br/smart-tracking>. Acesso em: 13 de fev. 2021.

THE WASHINGTON Post. U.S. government, tech industry discussing ways to use smartphone location data to combat coronavirus. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/technology/2020/03/17/white-house-location-data-coronavirus/> Acesso em: 13 de fev. 2021.

VILCHES, Lorenzo. Tecnologia Digital: Perspectivas Mundiais. IV CONGRESSO LATINO AMERICANO DE PESQUISADORES DA COMUNICAÇÃO - ALAIC, maio 2020, Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, p. 41-61.

REDES SOCIAIS E ESFERA PÚBLICA: PRESSUPOSTOS PARA A DEMOCRACIA

Fabiola Vianna Morais¹

Resumo: As redes sociais potencializam o exercício da liberdade de expressão. Se por um lado, isso pode apresentar efeitos nefastos, por outro pode se concretizar como meio promotor da democracia. O presente ensaio salienta os pressupostos necessários para que as redes sociais se fortaleçam como meios de confiança aptos a incrementar as democracias existentes ou tendências democráticas. Para tanto, adotam-se os conceitos de Habermas, partindo das suas ideias a respeito de esfera pública e agir comunicativo, de modo a produzir influências benéficas à democracia no contexto brasileiro, embora se faça menção a outros ordenamentos jurídicos. Desenvolve-se o texto por meio dos métodos analítico e reflexivo. Parte-se do exame diferencial do exercício da liberdade de expressão na mídia tradicional e nas redes sociais e seus impactos, procede-se à reflexão dos conceitos de Habermas sobre esfera pública e agir comunicativo para o uso civilizado, civilizatório e democratizador das redes sociais, bem como aos requisitos indispensáveis para sua concretização. Conclui-se propugnando que as redes sociais poderão constituir em esfera pública desde que preenchidos os pressupostos para o discurso racional e consensual tendente à democracia.

Palavras-chave: Esfera pública. Redes sociais. Democracia. Liberdade de expressão. Confiança.

1 INTRODUÇÃO

As redes sociais, surgidas com o incremento da utilização da Internet, constituem um espaço público onde todas as pessoas podem estabelecer contatos e se comunicar; emitir opiniões; celebrar negócios jurídicos; apoiar causas; reivindicar; compartilhar ideias, notícias, informações, fotos e vídeos; debater assuntos das mais variadas ordens; organizar eventos para e entre seus interessados.

Esses novos espaços públicos conferem aos seus usuários o poder de se comunicarem entre si nas mais diversas dimensões de relações: cidadãos interagem entre si próprios, com o governo e com a iniciativa privada.

A liberdade de expressão nunca havia encontrado até então um ambiente tão fértil, onde a manifestação de uma pessoa pode ganhar inúmeros elos que criam uma

¹ Doutoranda em Direitos, Instituições e Negócios pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em Direito Civil pela Universidade de Coimbra. E-mail: fabiolavianna@id.uff.br.

correnteza cujos resultados extrapolam os limites da tela e produzem na vida real seus efeitos, seja para o bem ou para o mal².

Assim como em todo lugar ocupado pelo homem, nas redes sociais ocorrem fatos contrários ao Direito e que afetam a boa convivência e a civilidade entre as pessoas. Em última instância, o uso inadequado das redes sociais pode prejudicar o processo civilizatório, gerar desconfiança entre os vários níveis de relações humanas e atentar contra a democracia.

A enxurrada de *fake news* conduz a efeitos devastadores para a pessoa humana, como suicídios, linchamentos, homicídios, injúrias, difamações, perda de emprego, rompimento de relações, depressão, síndrome do pânico, ansiedade, lesões corporais, automutilação etc.

Em relação à coletividade, a informação falsa, incompleta ou inadequada atenta contra a democracia e tende a um mundo incivilizado.

De outro lado, as redes sociais podem significar um ambiente promotor de desenvolvimento da democracia, na medida em que por meio delas os acessos às decisões estatais estão menos restritas aos representantes do povo (relação indireta). É possível ouvir a voz do povo (relação direta) nas redes sociais, para além de instrumentos de participação democrática direta previstos em Constituições.

Desta forma, este texto traz à baila os ensinamentos de Habermas quanto à esfera pública e ao agir comunicativo no sentido de ensejarem os efeitos positivos das redes sociais como um caminho em prol da democracia. Adotam-se os métodos analítico e reflexivo.

A ideia de esfera pública, em Habermas, consiste num domínio no qual o consenso social pode ser alcançado pela prática do discurso racional entre sujeitos autônomos.

Seria este um domínio no qual o consenso social pode ser alcançado pela prática do discurso racional entre sujeitos autônomos?

Decorre de um procedimento discursivo com respeito aos direitos fundamentais como emancipatórios e civilizatórios? Porquanto a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos. A discussão pública, realizada outrora na

² Utilizamos os referidos adjetivos - bem e mal – de forma genérica, para reforçar o discurso. Pretendemos, entretanto, atribuir-lhes o significado de estar ou não de acordo com o Direito, sem considerar qualquer valoração das normas jurídicas.

ágora grega antiga, no mercado medieval ou no café do século XVIII, se desloca para a Internet, nomeadamente para as redes sociais?

Para tanto, tem-se em consideração a comunicação entre governos e cidadãos e entre cidadãos, bem como a influência da tecnologia na forma do discurso.

Especialmente analisa-se o exercício da liberdade de expressão na Internet – e seus limites- como propulsor da esfera pública e transformador de um espaço público em instrumento para a efetividade democrática.

2 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NAS REDES SOCIAIS E CRISE DE CONFIANÇA

A noção e visão da Internet como um meio que propicia grande liberdade de expressão não apenas tecnologicamente, mas também ideologicamente decorrem de uma tradição anglo-americana de pensamento liberal³ (ou mesmo libertário), acompanhada da prática científica de programadores que cultivaram uma cultura de desenvolvimento e compartilhamento de *software* aberto⁴.

Retirando a Internet da responsabilidade do Departamento de Defesa norte-americano, o governo dos Estados Unidos, em 1990, abriu caminho para a privatização e o uso privado da Internet. O desenvolvimento da Rede emancipou-se da direção central das autoridades governamentais para o desenvolvimento da Internet por seus usuários - os usuários-produtores.⁵

A tela do *smartphone* ou do computador e o acesso, por meio da Internet, a um número indeterminado de pessoas no globo terrestre tornam a rede social um lugar no qual o exercício da liberdade de expressão se potencializa contra e a favor da humanidade. No primeiro caso, tem-se as *fake news* responsáveis por danos irreversíveis, iniciados no ambiente virtual e terminados na realidade física. Na segunda situação, os encontros perpetrados entre cidadãos, eles e seus governantes, podem ressignificar a democracia.

³ Pode-se ver, por exemplo, HAREL, Alon. *Freedom of speech*. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228321980_Freedom_of_Speech/link/0c96051b23923cb7cc000000/download. Acesso em: 02 fev. de 2021.

⁴ <https://opensource.com/resources/what-open-source>.

⁵ Conforme *A brief history of NSF and the Internet at National Science Foundation*. Disponível em: https://www.nsf.gov/news/news_summ.jsp?cntn_id=103050. Acesso em: 02 fev. de 2021.

A dificuldade de se discernir o caminho das redes sociais está em descobrir os limites do uso desta tecnologia pelo homem: por ter atuação global, se, quem e como se pode impor controles e sanções, e ainda mesmo assim potencializar a democracia.

Até a existência das redes sociais, as informações de interesse público tinham uma mão única: a mídia tradicional, que por sua vez é controlada e sofre sanções prioritariamente da lei de imprensa, sendo vedada a censura de natureza política, ideológica e artística. Para além das normas jurídicas, os profissionais da mídia tradicional sujeitam-se às normas éticas. Trata-se, portanto, de uma profissão dotada de regras de comunicação social de massas, com o compromisso de levar ao público informações verdadeiras, coletadas de forma criteriosa e de interesse público. Ademais, devem proceder à investigação dos fatos e notícias para que então a população esteja apta a opinar, refletir e provocar e exigir mudanças na sociedade na qual está inserida.⁶

De início, a inexistência da Internet tornava o conhecimento “extra-ilha”⁷ mais limitado, saber o que se passava em outros territórios ficava fora do alcance do todo. Com o advento da Internet, o acesso aos jornais locais foi facilitado, porém a troca de informações se potencializou com as redes sociais, quando as pessoas passaram a se comunicar fortemente entre si. Os impactos de fatos ocorridos num dado território deixaram de estar circunscritos a ele, expandiram-se, passaram a influenciar outros povo e modos de viver.⁸

Nas redes sociais, governos conseguem ouvir diretamente os cidadãos e cidadãos podem falar diretamente aos governantes; cidadãos reúnem-se para apoiar governantes ou candidatos, ou para derrubar governos ou impedir o acesso a determinados candidatos.

Igualmente são uma ferramenta de persuasão e de manipulação da opinião pública. Outrossim, permitem que um país influencie outro sem atravessar fronteiras físicas.

⁶ Para Habermas, a imprensa como forma de comunicação social só existe em sentido estrito a partir do momento em que a transmissão de informações regularmente torna-se pública, ou seja, acessível ao público em geral, tendo sido a troca de informações fundamental para a constituição da esfera pública burguesa, em contraposição ao antigo sistema feudal. O uso público da razão conduz a críticas às organizações sociais vigentes e a opinião pública tem o poder de influenciar decisões estatais de interesse comum. (HABERMAS, 2003).

⁷ Criamos o termo para ilustrar a dificuldade de elo entre os povos antes da Internet.

⁸ “A globalização é a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa.” (GIDDENS, 1991).

A Internet criou um novo mundo de comunicação social. Diversamente das mídias tradicionais, limitadas a determinados titulares e sujeitas a normas de conteúdo ético-profissional e jurídicas, as redes sociais, de acesso ilimitado, têm a característica de conceder poder à voz dos seus usuários.

Twitter e outras plataformas da Internet foram anunciadas por criar a "nova mídia", o que pode se chamar de esfera pública em rede (?). Para permitir que bilhões ao redor do mundo publiquem e leiam instantaneamente, criando um mundo onde qualquer um esteja incluído pode ser a mídia simplesmente divulgando, relatando ou espalhando notícias e comentários. Hoje, a liberdade de imprensa significa liberdade não apenas para uma imprensa institucional, mas liberdade para todos. As principais funções de negócios do Twitter, YouTube e outras plataformas giram em torno da expressão - não menos do que as do New York Times, por exemplo.

Ao mesmo tempo é um espaço apto ao debate, uma vez que o discurso não visa a ser- originariamente - unilateral, mas bilateral e plurilateral, que envolve estados-nações, empresas de infraestrutura de Internet e uma variedade de indivíduos.

Destaca-se o deslocamento das posições dos sujeitos da comunicação nas redes sociais: como palestrantes que são, nesse lugar, os estados-nações, as empresas de infraestrutura de internet e os vários indivíduos. Diversamente do que se via anteriormente a essa nova realidade, de um lado um governo territorial como censor e de outro, um indivíduo privado ou grupo de indivíduos como orador.

O modelo das redes sociais, por meio da Internet, tende a propulsionar o processo democrático, na medida em que constitui espaço onde o exercício do direito fundamental à liberdade de expressão pode conduzir ao consenso entre os cidadãos no sentido de direcionar seus anseios aos governantes.

No entanto, por ser um espaço de convivência humana virtual, onde falta o olho no olho, trouxe efeitos indesejados, levando ao questionamento do conteúdo da liberdade expressão e por conseguinte dos efeitos para a democracia. Não saber no que confiar⁹ enfraquece todos os elos humanos e cria uma corrente na qual a

⁹ A confiança é definida por Giddens como crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema ("perito"), tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que essa crença expressa uma fé na probidade ou amor de um outro, ou na correção de princípios abstratos (conhecimento técnico). A confiança serve para reduzir ou minimizar os perigos aos quais estão sujeitos tipos específicos de atividade (GIDDENS, 1991). Nesse contexto, é preciso ter nas redes sociais mecanismos de fiscalização do conteúdo circulante, de modo que prevaleça a verdade sobre as informações

democracia está presa e ameaçada, se alimentando do que a destrói, que é a inverdade, e impedindo com isso escolhas conscientes e livres.¹⁰

Nos Estados Unidos da América, a Suprema Corte tem julgado, ao longo dos anos, uma série de casos em que se questiona o conteúdo da liberdade de expressão no âmbito da Internet.¹¹ Igualmente a União Europeia tem editado normas que visam administrar o ambiente virtual das redes sociais.¹²

Gerar confiança nas redes sociais parece ser o único caminho para que elas sejam um ambiente de fomento da democracia. Essa confiança pode ser desenvolvida a partir dos ensinamentos de Habermas a respeito da esfera pública e do agir comunicativo.

3 AS REDES SOCIAIS COMO INSTÂNCIAS COMUNICATIVAS PARA DECISÕES PÚBLICAS

Uma série de novas ferramentas, como servidores *slash*, *blogs*, *wikis*, ferramentas de filtragem de comunidade e iniciativas de governo eletrônico mostram um potencial para permitir não apenas o discurso, mas um bom discurso.

Habermas sugeriu que as forças necessárias para impulsionar a tomada de decisões públicas nas direções defendidas por sua filosofia provavelmente virão de cidadãos revigorados, ativistas e engajados, trabalhando juntos para criar novas

veiculadas, porquanto, nos ensinamentos do referido autor, “a confiança em sistemas assume a forma de compromissos sem rosto, nos quais é mantida a fé no funcionamento do conhecimento em relação ao qual a pessoa leiga é amplamente ignorante, ao passo que a confiança em pessoas envolve compromissos com rosto, nos quais são solicitados indicadores da integridade de outros (no interior de arenas de ação dadas).”

¹⁰ Sobre isso, ressalta-se que a Inteligência Artificial do Facebook, por exemplo, procura sinais, incluindo feedback da comunidade e comentários de descrença, para prever automaticamente quais postagens podem conter informações incorretas. O conteúdo previsto é temporariamente (por sete dias) rebaixado suavemente no *feed* (com força de 50%) e enfileirado para verificar o produto para revisão por verificadores de fatos terceirizados. Também, a desinformação dirigida ao eleitor ou a interferência do censo são removidas de imediato devido à gravidade dos danos aos sistemas democráticos. Mídias manipuladas, ou *deepfakes*, são removidas “por causa da dificuldade de não ver o conteúdo editado de forma tão sofisticada. Outrossim, a desinformação que contribui para violência iminente ou dano físico é removida por causa da segurança de dano físico iminente.

¹¹ *Ex vi* Art. 230 do Communications Decency Act dos EUA. A tendência nos Estados Unidos - dada a tradição de proteger mais o discurso do que outros países - é manter essas plataformas *online* de acordo com os padrões da Primeira Emenda. Considera-se a importância do ciberespaço como um vasto fórum público. Porém, questiona-se se a Primeira Emenda poderia ser aplicada para limitar as ações de censura de empresas privadas. Ocorre que a Constituição e a Declaração de Direitos limitam as ações de atores governamentais, não de atores privados.

¹² *Exempli gratia*, Código de Conduta sobre Desinformação.

instâncias comunicativas que, com o tempo, se fundem em outras maiores ou, pelo menos, unem forças.

Sustenta que a existência de procedimentos e condições de comunicação específicos é o que torna possível a utilização efetiva da liberdade comunicativa igualitária e ao mesmo tempo impõe o uso pragmático, ético e moral da razão prática, ou o equilíbrio justo de interesses (HABERMAS, 1989).

Desta forma, pondera que a ação comunicativa é suficiente para fornecer uma fundamentação procedimental para a concepção de instituições políticas fundamentais.

Habermas preconiza que somente quando os participantes são livres e não coagidos eles podem sujeitar reivindicações normativas ao tipo de discussão que produz resultados (HABERMAS, 1989). Desta forma, é preciso que haja um sistema que incentive as pessoas a tratar os outros como iguais no lugar de se tratarem como instrumentos de produção.

De fato, as novas tecnologias de mídia podem influenciar o desenvolvimento do discurso público e especialmente a Internet com sua possibilidade de comunicação dialógica e recíproca, o que corresponde à noção de Habermas de “gleichberechtigte Rede und Gegenrede” - uma posição de poder igual dos interlocutores no discurso. Observa-se com isso que as redes eletrônicas podem reduzir a lacuna entre o discurso público e as disposições para o envolvimento na tomada de decisão.

A ideia de esfera pública, em Habermas, consiste num domínio no qual o consenso social pode ser alcançado pela prática do discurso racional entre sujeitos autônomos.

Habermas identifica três tipos de esfera pública, de acordo com a densidade da comunicação, a complexidade organizacional da sociedade e o seu grau de alcance: a esfera pública episódica, representada pelos encontros casuais em rodas de restaurantes, bares, padarias, na rua etc.; esfera pública de presença organizada, caracterizada por agendamento de encontros em teatros, cinemas, shows, eventos artísticos, reuniões de pais e mestres, entre outros; e esfera pública abstrata, advinda da mídia (HABERMAS, 1997). O uso das redes sociais eletrônicas pode se encontrar em qualquer um dos três tipos.

Porém, seria este um domínio no qual o consenso social pode ser alcançado pela prática do discurso racional entre sujeitos autônomos?

Decorre de um procedimento discursivo com respeito aos direitos fundamentais como emancipatórios e civilizatórios? Porquanto a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos. A discussão pública, realizada outrora na ágora grega antiga, no mercado medieval ou no café do século XVIII, se desloca para a Internet, nomeadamente para as redes sociais?

Para Habermas, a comunicação ocorre sempre que se enfrentam divergências, ou pelo menos o pluralismo de convicções diversas. Sempre em busca de uma resolução futura, sem necessariamente ser um acordo (HABERMAS, 1989).

Sustenta que a linguagem não surge do nada, antes faz parte de um processo constante de construção social. Afirma que a linguagem não é privada, mas pública, assim é que a Internet e, especificamente, as redes sociais entram em jogo.

Segundo Habermas, o objetivo, na democracia, é institucionalizar-se, progressivamente, os processos de formação racional da vontade: os cidadãos devem criar as próprias leis que os vinculam, através de um processo democrático institucionalizado em que discursos e negociações são estruturados de tal modo que as questões políticas passam a ter um tratamento racional.

O filósofo argumentou que os sistemas democráticos liberais com garantias constitucionais que protegem os direitos humanos básicos estão, se não o discurso prático em ação, pelo menos no caminho certo. Para ele, apenas um sistema jurídico baseado nos direitos humanos e na soberania popular poderia produzir regras legítimas (HABERMAS, 2004).

No cerne da abordagem de Habermas está uma teoria moral, uma tentativa construir um ponto de vista moral que as pessoas racionais empregam quando justificar e avaliar normas.

Esta postura, uma fusão de razão pura e a experiência vivida, em vez da razão kantiana pura, obriga a adoção de procedimentos que permitem um tipo especial de discurso como um meio de debater reivindicações de valor.

Esses procedimentos fazem mais do que propiciar o tipo certo de debate. O uso de procedimentos discursivos que cumpre as restrições de Habermas também cria uma espécie de círculo virtuoso, à medida que os participantes se tornam socializados para assumir a responsabilidade por tomada de decisão coletiva e pensando mais claramente sobre os seus próprios e os interesses de outras pessoas.

No entanto, Habermas parece aceitar que a troca pode degenerar em barganha, porque o consenso não pode ser alcançado. Destarte, aceita um compromisso negociado se o resultado for melhor do que nenhum acordo em tudo; aborda o problema dos caronas; e exclui partes exploradas que contribuem mais para o esforço cooperativo do que ganham com ele. A definição de exploração de Habermas parece exigir que haja ganhos (sem extração de excedente) em ambos os lados (HABERMAS, 1989).

Sucessivamente, Habermas argumenta que porque as pessoas muitas vezes são vítimas de ações estratégicas, incluindo coerção econômica, os indivíduos podem não reconhecer o que é melhor para eles, mesmo que lhes fosse explicado. Portanto, na visão de Habermas, porque vivemos em uma sociedade que não forneceu todos os direitos, inclusive econômicos, necessários para fornecer uma base confiável para um discurso livre de coerção, a vida nas democracias capitalistas liberais modernas fornece uma base incerta para uma compreensão racional dos verdadeiros interesses de uma pessoa (HABERMAS, 2004).

Assim, avança para uma propositura: para alcançar o discurso prático Habermasiano, os participantes devem chegar o mais perto possível de um ideal em que: todas as vozes de qualquer forma relevantes sejam ouvidas; os melhores argumentos disponíveis para nós, dado o nosso presente estado de conhecimento são trazidos para fundamentar; e apenas a força não coagida do melhor argumento determina as respostas 'sim' e 'não' dos participantes.

Formula o princípio da universalização, segundo o qual:

“(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos.”(HABERMAS, 1989)

Habermas argumenta que os compromissos exigidos para o discurso prático surgem de um compromisso de boa-fé com o debate honesto. Uma vez que as partes se comprometam a debater com um outro não estrategicamente, eles embarcam em um curso que exige que todas as partes afetadas deliberem juntas em uma conversa fundamentada que visa a um acordo fundamentado (HABERMAS, 1989).

Este requisito, pondera Habermas, emana dos requisitos da razão e dos requisitos cognitivos da linguagem. Especificamente, Habermas argumenta que a

decisão de comunicar carrega quatro premissas implícitas que qualquer pessoa que honestamente busca se comunicar pressupõe: que o enunciado é compreensível; que o enunciado é verdadeiro; que o falante é sincero, e que o enunciado é o certo para a situação (HABERMAS, 1989). Em outras palavras, que o falante não está tentando confundir o ouvinte, e que o falante acredita sinceramente que o que ele disse é relevante e capaz de ser entendido.¹³

Esses valores fundamentais compartilhados, sem os quais Habermas afirma que qualquer discurso real é impossível, são suficientes para fornecer uma base para uma ética de interação social (HABERMAS, 1989).

Dada a multiplicidade de projetos de vida individuais e coletivos formas de vida, afirma Habermas que somente os pressupostos do procedimento do discurso para alcançar um acordo racional pode exigir consentimento universal (HABERMAS, 1989).

Contudo, há uma série de problemas a serem considerados no ambiente da Internet, de acordo com os seus padrões de uso: todos que podem falar podem tomar parte no discurso; todos podem problematizar qualquer afirmação; todos podem introduzir qualquer afirmação na discussão; todos podem expressar suas atitudes, desejos e necessidades; e nenhum locutor pode ser impedido de exercer os direitos previstos nas assertivas anteriores por qualquer tipo de coerção interna ou externa ao discurso.

Destarte, para Jürgen Habermas, as redes sociais não se traduzem necessariamente em progresso da esfera pública porque a Internet não sabe como concentrar questões políticas importantes da mesma maneira que a esfera pública clássica já o fez (HABERMAS, 2003).

Em 2014, quando questionado em uma entrevista sobre suas visões da Internet como um moderno esfera pública, Habermas respondeu que, apesar da era da Internet sem precedentes, oferecendo a qualquer pessoa com uma conexão digital a capacidade de se tornar seu próprio autor, isso não se traduz necessariamente em progresso da esfera pública porque a internet não pode, mesmo que facilite todos os pontos de vista sob o sol, forme um consenso. Ponderou que “falta a esses espaços

¹³ Habermas rejeita a ideia de que uma linguagem comum é necessária. Em vez disso, o que é necessário é a capacidade prática de compreender as declarações suficientemente para avaliar as razões para sua aceitação. Os membros da comunidade também devem concordar com os conceitos fundamentais para que uma comunicação significativa seja possível. Na verdade, os participantes precisam estar suficientemente familiarizados com as cosmovisões uns dos outros, ou pelo menos ser capaz de reconstruí-las mentalmente quando necessário.

comunicativos (fechados em si) um vínculo inclusivo, a força inclusiva de uma esfera pública destacando quais coisas são realmente importantes.” (Habermas citado em Schwering, 2014).

De fato, para além das dispersões de plataformas e dos discursos na Internet, observa-se mais uma dificuldade: a instrumentalização da informação e a comunicação *online* cruzando os limites da manipulação do discurso público em algo mais próximo do controle social, a exemplo do Facebook conduzindo pesquisas furtivas sobre seus usuários sem consentimento prévio; e o manuseio incorreto de dados pelo Facebook, e outros.

No entanto, mais recentemente, Habermas numa nova entrevista, disse que “a Internet, que nos transforma a todos em potenciais autores, tem apenas algumas décadas. Com o tempo, podemos aprender a lidar com a mídia social de maneira civilizada.” (HABERMAS, citado por Hermoso, 2018).

Desta forma, entende-se como possível que as redes sociais operem como esfera pública no sentido de garantir a maior democratização, desde que observados os pressupostos salientados por Habermas. Uma vez que para o filósofo a comunicação ocorre sempre que enfrentamos divergências, ou pelo menos o pluralismo de convicções diversas, o consenso a partir da verdade, sinceridade, correção e inteligibilidade é fundamental no sentido de diminuir ou evitar os danos colaterais do exercício da liberdade de expressão em rede.

Considera-se ainda que embora esteja mais vulnerável à vigilância e ao controle técnico, a Internet abre a possibilidade para as massas se expressarem e se comunicarem dialogicamente, ao passo que na mídia tradicional as massas eram meras espectadoras. Como o lugar do discurso público foi deslocado para a mídia (tradicional), onde ficou sujeito aos interesses específicos, à manipulação da informação e à formação da opinião, por conseguinte, há uma diferença entre a opinião publicada pela mídia e a opinião pública - a opinião publicada visa a influenciar a opinião pública, ao passo que a opinião pública nunca é totalmente representada na mídia (HABERMAS, 2003).

De forma que com o exercício da liberdade de expressão, nos limites impostos pelo Direito, sobretudo com observância dos direitos fundamentais e observando os

pressupostos do agir comunicativo de Habermas, é possível se vislumbrar as redes sociais como esfera pública aptas a incrementar e implementar democracias.¹⁴

Pois como ressalta Habermas, “do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural.” (HABERMAS, 1997).

A teoria do discurso, segundo Habermas, “concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de Direito como resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático” (HABERMAS, 2004).

A soberania do povo nunca esteve tão potencializada. É preciso criar o território fértil e descrever claramente a finalidade desse povo.

Como salientado por Habermas:

“O princípio da soberania popular expressa-se nos direitos à comunicação e participação que asseguram a autonomia pública dos cidadãos do Estado; e o domínio das leis, nos direitos fundamentais clássicos que garantem a autonomia privada dos membros da sociedade civil. O direito legitima-se dessa maneira como um meio para o asseguramento equânime da autonomia pública e privada.” ((HABERMAS, 2004).

A legitimidade do Direito está no exercício permanente do poder comunicativo, cujas normas se fundam em argumentos racionais aceitáveis pelos seus destinatários, porquanto identifica-se no Direito tensão entre facticidade e validade, ou seja “entre a coerção do Direito, que garante um nível médio de aceitação da regra, e a ideia de autolegislação – ou da suposição da autonomia política dos cidadãos associados – que resgata a pretensão da legitimidade das próprias regras, ou seja, aquilo que as torna racionalmente aceitáveis.” (HABERMAS, 1997).

Desta forma, mister ter em conta que para atribuir às redes sociais a característica de esfera pública, é necessário que estejam preenchidos os requisitos

¹⁴ Nas palavras de Beck, são os direitos fundamentais transnacionalmente válidos que fundam a democracia cosmopolita. Acrescentando que contra a barbárie, a civilização só está protegida, portanto (e apenas temporariamente) quando os direitos fundamentais têm validade global (BECK, Conforme o autor, em se tratando de direitos humanos, as relações entre os atores estatais e não estatais e os indivíduos portadores desses direitos, descrevem-se, para o autor, na base de três modelos: o político-realista, o internacionalista e o cosmopolita, sendo que neste último o indivíduo está no centro da análise e existe uma relação direta entre indivíduos, organizações interestatais e ONGs., a prioridade do Estado em atuar em nível global é, portanto, cada vez mais questionada, na medida em que o desenvolvimento de uma sociedade civil global é considerada possível e eficaz.

de um discurso racional, nos termos preconizados por Habermas e com observância dos direitos humanos.

Como reforça Canotilho,

“Tal como são um elemento constitutivo do estado de direito, os direitos fundamentais são um elemento básico para a realização do princípio democrático. Mais concretamente: os direitos fundamentais têm uma função democrática [...]” (CANOTILHO, 2003).

No mais, a Internet, e especialmente as redes sociais, fornece um espaço público para discussão política e troca de ideias e opiniões, mas só se torna uma esfera pública quando essas discussões e expressões realmente levam a um aprimoramento da democracia.

4 CONCLUSÕES

A democratização da comunicação pode-se operar pela redução das barreiras à publicação na Internet, que dispensa a qualificação profissional jornalística ou a aprovação dos guardiões editoriais, que decidem se um texto será publicado ou não.

A Internet pode, de fato, dar voz às pessoas, desde que essas pessoas tenham os meios técnicos e as habilidades para publicar *online*. Os usuários podem, assim, se tornar produtores de conteúdo em grande escala, embora o “produtor / usuário” na fase inicial do desenvolvimento da Internet deva ser diferenciado da segunda geração do “consumidor / usuário”, que aprendeu a usar a Internet de uma forma mais orientada para a aplicação.

A Internet fornece um espaço público para discussão política e troca de ideias e opiniões, mas só se torna uma esfera pública quando essas discussões e expressões realmente levam a um aprimoramento da democracia.

As redes sociais têm capacidade *online* de criar um sentimento de pertencimento e conexão com a comunidade para os participantes individuais. Além disso, é importante porque cria interatividade para iniciativas baseadas na Internet destinadas a superar as desigualdades prevalentes; partidos políticos podem adotar estratégias ciberdemocráticas para construir relacionamentos mais fortes com seus constituintes.

A Internet deve ser usada para apoiar quadros de decisão multidimensionais que levem em conta o pluralismo individual e social, ao conhecimento e à implementação de políticas públicas.

É um ambiente onde se pode, por meio de discursos racionais, alcançar o consenso acerca de assuntos políticos desde que observados os pressupostos necessários, ou seja, que o falante não confunda o ouvinte, que o falante acredita sinceramente que o que ele disse é relevante e capaz de ser entendido; que o debate não seja estratégico, e que sejam respeitados e promovidos os direitos humanos. Trata-se de adotar o procedimento preconizado por Habermas.

Ao mesmo tempo, deverá caber às instituições democráticas o papel de fiscalizador das redes sociais de modo a evitar a desinformação que compromete a deliberação dos usuários, viola os direitos humanos e prejudica a democracia.

Não se trata de censurar ou criar limitações à liberdade de expressão, tão importante ao desenvolvimento da democracia, mas de estabelecer a verdade, de modo que todo e qualquer discurso advenha de manifestações conscientes e esclarecidas.

Por fim, cumpre salientar que o direito é simultaneamente rico em potencial emancipatório e o baluarte de liberdade pessoal.

REFERÊNCIAS

BECK, Ulrich. **¿Qué es la globalización?** Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Trad. Bernardo Moreno (partes I y II) y M.ª Rosalía Borràs (partes III y IV). Barcelona, Paidós, 2008.

GUIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991

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

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Gerige Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton C. Mota. 2a. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HAREL, Alon. **Freedom of speech**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/228321980_Freedom_of_Speech/link/0c96051b23923cb7cc000000/download. Acesso em: Fevereiro de 2021.

HERMOSO, Borja. **É possível que com o tempo aprendamos a lidar com as redes sociais de maneira civilizada**. Disponível em: <https://www.latercera.com/culto/2018/05/12/jurgen-habermas-redes-sociales/>. Acesso em: 12 mai. de 2018.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

SCHWERING, Marcus. **Internet and public sphere**: What the Web Can't Do. ResetDoc Dialogues on Civilizations. Disponível em: <http://www.resetdoc.org/story/internet-and-public-sphere-what-the-web-cantdo/>. Acesso em: 24 July 2014.

O ANACRONISMO COMO RESPOSTA ALIENADA: INFORMACIONALISMO COMO FATOR DO ENREDAMENTO SOCIAL DIGITAL

Gerson Moreira Ramos Junior¹

Meri Nadia Marques Gerlin²

Resumo: O artigo busca articular os conceitos de anacronismo e informacionalismo aos recentes movimentos contemporâneos antirracista que emergiram nas redes sociais digitais. Na intenção de compreender, como a dinâmica comunicativa efêmera das redes sociais produz o componente anacrônico nas análises e ações realizadas à luz da acelerada oferta informacional e relacionar a implicação de tais conceitos ao tipo de resposta que emergiu no seio das referidas manifestações, qual seja, a depredação de monumentos públicos de figuras com passado escravocrata. Por meio de pesquisa bibliográfica o presente artigo destacará uma patologia inerente a esse modo instantâneo de interatividade comunicativa, o anacronismo presente nas discussões de grande engajamento nas redes. Entendemos que há maquinações nos sistemas de telecomunicações e redes sociais digitais com capacidade de pautar o que será discutido na esfera pública, nesse sentido, não nos compreendemos em rede, mas antes, enredados num processo de falseamento e alienação.

Palavras-chave: Anacronismo. Informacionalismo. Alienação.

1 INTRODUÇÃO

Observamos na contemporaneidade as irreparáveis perdas que a transferência da sociabilidade para os ecrãs e ambientes virtuais imputam aos viventes do século XXI. “Ao encerrar o poder no espaço de fluxos, permitir que o capital escape do tempo e dissolver a história na cultura do efêmero, a sociedade em rede desincorpora as relações sociais e introduz a cultura da virtualidade real” (CASTELLS, 1999).

Fomos tomados por uma avalanche tecnológica que acelerou as práticas comunicacionais e informacionais, por vezes, absorvidas acriticamente como avanço natural da caminhada humana na linha da história. A esfera virtual opera para que nos comuniquemos por um conjunto de signos que //promovem um processo de fetichização da vida, apresentando-a como uma atração a ser compartilhada numa

¹ Especialista em Oratória Transversalidade e Didática da Fala na Formação de Professores. Licenciado Pleno em História, Mestrando em Ciência da Informação e Graduando em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: g.ramosjunior@gmail.com.

² Doutora em Ciências da Informação, Dinter (UnB/UFES). Professora do Departamento de Biblioteconomia e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: meri.gerlin@ufes.br.

busca hedonista falseada, e potencializada pela contínua disseminação de dados a uma velocidade de circulação que acelera nossa percepção do tempo, e nos encerra numa espécie de presente contínuo, estimulado pela criação de pautas de engajamento pelas *medias*, compreendendo *medias* como diversas instituições que se valem das tecnologias específicas para realizar a comunicação humana.

A mídia implica a existência de um intermediário tecnológico para que viabilize a comunicação. Comunicação esta que passa ser uma comunicação mediatizada, este tipo de comunicação converte-se em um dos importantes símbolos da modernidade. Objetivamente, ao falar-se de mídia, refere-se ao conglomerado de emissoras de rádio, televisão, jornais, revistas, entre outros que utilizam recursos tecnológicos na chamada comunicação de massa (LIMA, 2003).

(...) as infotelecomunicações são o mediador por excelência da luta ideológica contemporânea, encarando-as, antes de tudo, como porta-vozes do capitalismo financeiro globalizado, e que, na inspirada argumentação do autor, conquistaram para si alguns dos tradicionais atributos divinos, como a onipresença e a onisciência, porém não a onipotência, o que sempre abre alguma brecha para utilizá-las à contracorrente (MORETZSOHN, 2017 p. 295).

Na condição de contínuo bombardeamento de informações e necessidade de opinião imediata a respeito das pautas *trending topics*, o ser vivente se vê incapaz de assimilar todo o volume informacional ao qual é apresentado. Em decorrência desse processo identificamos patologias sociais provenientes de nossa incapacidade de lidar com a oferta informacional difusa que a *internet* e as redes sociais inauguraram na modernidade tardia³. As redes sociais digitais não se tratam efetivamente de uma nova sociabilidade, uma vez que, não modificaram o sistema de valores da sociedade provocando uma mudança de sua cultura. Antes, provocaram a transferência da sociabilidade para uma esfera virtual que opera por meio de um engendramento binário, que se alimenta dos dados que disponibilizamos na *internet*. Ao contrário, a transferência para uma sociabilidade orientada por essa lógica binária, sim é capaz de produzir alterações na estrutura social, principalmente, pela sua capacidade de

³ A modernidade tardia rompe em alguma medida com a noção da pequena comunidade e da tradição como referência protetora, estes foram substituídos por organizações maiores e impessoais. Nessa configuração o indivíduo se sente privado e só, faltando-lhe conforto psicológico e o sentimento de segurança presente em ambientes mais tradicionais. (GIDDENS, 2002).

destruição criativa e agudamento da cultura do efêmero na sociedade capitalista que se orienta pelo consumo.

As tecnologias de informação e comunicação foram se desenvolvendo cada vez mais rapidamente nesse sentido de urgência e através delas o ritmo do sistema – já há algumas décadas, o do mercado financeiro, que passou a ditar a regra globalmente – se impõe sobre a vida cotidiana, tendendo a invadir inclusive os mais íntimos detalhes da vida privada. Essas tecnologias criaram o ambiente que Guy Debord classificou de “sociedade do espetáculo” (MORETZSOHN, 2017 p. 299).

Nos limites desse artigo, destacaremos uma patologia inerente a esse modo instantâneo de interatividade comunicativa que produz desde as notícias falsas - sempre presentes no contexto da comunicação social, todavia, maximizadas com o advento das redes sociais -; bolhas ideológicas que encerram os usuários das redes sociais em suas zonas de preferências por meio de maquinações algorítmicas, utilizando algoritmos para personalizar a oferta de conteúdo, conforme os gostos manifestados por cada usuário:

O algoritmo da rede social é capaz de analisar todas as ações que seu utilizador realiza, como com quais pessoas ele mais interage (curte, comenta ou compartilha suas postagens), com que tipo de informação ele mais interage quais páginas ele mais frequenta e até mesmo em quais vídeos fica por mais tempo. O algoritmo, então, utiliza todas essas informações como inputs, processando-as e gerando como outputs, um comando para que as pessoas ou páginas com as quais os usuários mais interagem apareçam, sempre, no topo de seu feed de notícias (ABIDO, 2018, p. 162).

E a patologia a qual iremos nos deter, o anacronismo presente nas discussões de grande engajamento nas redes. Para ilustrar, citamos os fatos recentes associados ao brutal assassinato de um homem negro, estrangulado por um policial branco que se ajoelhou em seu pescoço durante uma abordagem policial no estado de Minneapolis, EUA. O trágico episódio motivou uma série de protestos globais sob o mote #blacklivesmatter fazendo com que, em meio à pandemia da Covid-19, milhões de pessoas se engajassem, presencial e virtualmente, em protestos por ações contra o racismo estrutural que permeia as relações sociais do mundo ocidental, fortemente marcada pela herança do comércio de negros escravizados que vigorou dos séculos XVI ao XIX, na Europa e nas Américas.

Tais manifestações trazem em seu bojo o desejo de reparação das chagas do colonialismo em nossa sociedade, contudo, trazem também um conjunto de

incoerências e equívocos que são sintomáticas da aceleração social vivida e que se manifesta em respostas açodadas e fundamentadas no informacionalismo⁴ para questões perenizadas em nossa sociedade, como as questões raciais, que servirão para exemplificar nossa discussão.

Tendo como fio condutor o episódio brevemente relatado acima e alguns de seus desdobramentos, analisaremos como ações e protestos insuflados pela cultura do efêmero que move as redes sociais, adotam posicionamentos e medidas anacrônicas como respostas. Exemplificamos a afirmação citando as ações promovidas para a derrubada ou depredação de monumentos que rememoram personagens que têm em sua biografia episódios que os associam ao passado escravocrata. Interessa-nos compreender, como a dinâmica comunicativa efêmera das redes sociais produz o componente anacrônico nas análises e ações realizadas à luz da acelerada oferta informacional.

2 O ENREDAMENTO DIGITAL PELA ACELERAÇÃO INFORMATIVA ALIENANTE

Importa esclarecer que não há pretensão neste artigo em negar a relevância das tecnologias da informação e comunicação (TIC) e *internet* no cotidiano das pessoas. Sendo notório que o uso das TIC impulsionou e dinamizou a circulação de informação sem precedentes na história humana, bem como, amplia a capacidade de armazenamento de dados e facilita o trânsito informativo que, quando combinado a estudos fundamentados e a processos de pesquisa verificáveis, oferece respostas efetivas a problemas da sociedade contemporânea. Contudo, é ingênuo crer na superação do modo produtivo capitalista pelo caminho das TIC.

A revolução digital que culminou no informacionalismo, na perspectiva de Castells (1999), carrega as patologias citadas acima, dada sua origem imbuída em dinamizar o modo de produção capitalista, principalmente, após a crise do petróleo na década de 70 do século XX, que evidenciou a necessidade do capitalismo aprofundar sua busca de lucro nas relações capital-trabalho, aumentar a produtividade do trabalho e do capital, globalizar a produção na intenção de aferir maiores lucros,

⁴ O informacionalismo focaliza a melhoria da tecnologia de processamento da informação, com vista à acumulação do conhecimento e maiores níveis de complexidade do processamento da informação (CASTELLS, 1999).

garantir o apoio do Estado para os ganhos de produtividade e competitividade das economias nacionais em detrimento da proteção social.

Percebe-se que ao menor sinal de arrefecimento das margens de lucro do capital, a resposta dada pelo capitalismo foi o impulsionamento de uma agenda neoliberal global para garantir que a velocidade no fluxo informativo não tivesse amarras estatais que pudessem prejudicar a livre circulação do capital especulativo pela economia global. Essa reestruturação do capitalismo, possível pela revolução tecnológica digital, produziu o desmantelamento da política de bem estar social.

Encerrou-se um extenso período de governo centrista e moderadamente social-democrata [...]. Governos da direita ideológica, comprometidos com uma forma extrema de egoísmo comercial e laissez-faire, chegaram ao poder em vários países por volta de 1980 (HOBBSAWM, 1995, p. 245).

Essa guinada neoliberal que o mundo observou, a partir, da década de 80 do século XX, abriu campo para o impulsionamento do informacionalismo. Assim as grandes corporações de telecomunicações conseguem manipular os interesses informativos das massas, por meio do entretenimento alienante ou falseando pautas de engajamento, criando as condições para massificação da narrativa neoliberal de produtividade, eficiência, reformas, desburocratização e mérito individual. O fundamento do informacionalismo é a pasteurização das consciências, nessa dinâmica algoritma que rege as redes digitais interessa que sejam pasteurizadas as consciências para que se possa operar pela lógica do capital na criação de demandas informacionais aos homogeneizados grupos sociais, baseando-se em fundamentos mecânicos posto que o poder dos fluxos é mais importante que os fluxos do poder.

Se os grandes conglomerados de mídia já eram fundamentais para a formação do gosto – e para a reprodução e consolidação da ideologia dominante – antes da chamada “revolução digital”, hoje esse papel é ainda mais significativo com a constituição das ITCs num gigantesco complexo tecnopresarial. Sua “centralidade econômica e ideológica supera a de seus elementos constitutivos, quando tomados isoladamente”. Importa apreendê-lo como mediador fundamental da luta ideológica e também no aspecto econômico, como sistema produtor de mercadorias e de consumidores (SCHNEIDER, 2015, p. 148).

As redes digitais aproximam múltiplas geografias e aparentam pluralidade de culturas, no entanto, essa diversidade se trata de mera simulação, uma vez que, o engajamento no enredamento digital não é genuinamente uma elaboração do

indivíduo, mas antes, um impulso responsivo a uma informação disponibilizada com base nas preferências interativas desse indivíduo em suas contas nas inúmeras redes sociais digitais disponíveis.

E em decorrência desse papel de centralidade das TIC no arranjo produtivo contemporâneo, vislumbra-se os efeitos daquilo que Rosa (2010) descreve como, aceleração social. Essa condição se estabelece pela relação entre os avanços tecnológicos e as taxas de crescimento da produtividade capitalista de forma bastante clara. Segundo Rosa (2010) essa relação se repete na

[...] história de mais ou menos todas as invenções tecnológicas desde a era industrial de uma forma quase idêntica para: As taxas de crescimento superam as taxas de aceleração e, portanto, o tempo se torna cada vez mais escasso em face da aceleração tecnológica. Portanto, podemos definir a sociedade moderna como uma "sociedade de aceleração" no sentido que é caracterizada por um aumento no ritmo de vida (ou uma escassez de tempo), apesar das impressionantes taxas de aceleração tecnológica (ROSA, 2010, p. 25, tradução nossa).

O exposto explica o fato de mobilizações nas redes digitais em 2020, a respeito do assassinato de pessoas negras, terem atingido seu pico no Brasil, em meio à massiva cobertura pelos meios de comunicação brasileiros, do assassinato de um homem negro estadunidense. Num país em que 75% das mortes provocadas pelo Estado, por meio de suas polícias, são de pessoas negras⁵, causa assombro perceber que o engajamento digital para a temática racial não ganhe a mesma proporção e comoção quando as violações aos direitos humanos ocorrem com negros brasileiros.

Os fatos demonstram que para produzir engajamento em massa nas redes sociais no Brasil não é suficiente constatar o óbvio, vidas negras importam e a cor da pele preta é um fator de risco à vida no Brasil, tais obviedades precisam ser chanceladas pelos grandes grupos das telecomunicações e seus influenciadores. Assim, as discussões sobre desigualdade racial nas redes sociais digitais e nas mídias tradicionais não se aprofundam na realidade racista brasileira, no intuito de compreendê-la e superá-la, apenas as usam para garantir audiência enquanto convém. Contudo, não se furtam de simular uma arena democrática de debate – afirmamos simular, dado seu desdobramento pouco contributivo para a efetivação de uma agenda de superação desse mal social.

⁵ Conforme consta no *Atlas da Violência* (IPEA, 2019).

Dados do *Atlas da Violência* produzidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2019), mostram que entre 2008 e 2018, as taxas de homicídio apresentaram um aumento de 11,5% para os negros, enquanto para os não negros houve uma diminuição de 12,9%, tal dado confronta a perspectiva de que:

Capitaneados pelas feministas negras que atuam na Web sob a bandeira da interseccionalidade, os movimentos negros brasileiros retomaram demandas e reanimaram campanhas criadas pelo Movimento Negro Unificado nos anos 1980, como a campanha Reaja ou será morto, Reaja ou será morta que denuncia a violência policial e o genocídio da juventude negra (LIMA, 2017, p. 7).

Parece-nos que tais manifestações capitulam a dinâmica de produção de informação sob demanda que se inaugura com o uso de redes sociais digitais e que atende bem aos anseios de uma sociedade neoliberal transpassada pelo individualismo. As discussões nas redes sociais digitais produzem a falsa sensação, no usuário de tais redes, de se estar atuando de maneira engajada e interventiva em relação aos problemas sociais que nos afetam. Todavia, os dados do IPEA demonstram que a despeito do crescimento do ciberativismo negro na *internet* impulsionado pela democratização do acesso às ferramentas de telecomunicações, não conseguiram acessar as estruturas de dominação com potencial para produzir efeitos transformadores nas lutas raciais.

Para Zygmunt Bauman outra questão inerente às redes sociais digitais é a capacidade de sermos os únicos responsáveis por controlarmos nossas formas de interação em rede, a despeito das operações invisíveis ao usuário realizadas por meio de algoritmos, conforme afirma Bauman, em entrevista ao jornal El País, publicada em 9 de janeiro de 2016:

A questão da identidade foi transformada de algo preestabelecido em uma tarefa: você tem que criar a sua própria comunidade. Mas não se cria uma comunidade, você tem uma ou não; o que as redes sociais podem gerar é um substituto. A diferença entre a comunidade e a rede é que você pertence à comunidade, mas a rede pertence a você. É possível adicionar e deletar amigos, e controlar as pessoas com quem você se relaciona. Isso faz com que os indivíduos se sintam um pouco melhor, porque a solidão é a grande ameaça nesses tempos individualistas. Mas, nas redes, é tão fácil adicionar e deletar amigos que as habilidades sociais não são necessárias (QUEROL, 2016, não paginado).

Importa-nos com essa reflexão alertar para o fato de esses movimentos, que nascem do genuíno e legítimo desejo de empoderamento negro poderem contribuir, quando cooptados por esses engendramentos e maquinações do capital via as TIC, para uma representação negra instada em valores da sociedade capitalistas de consumo. Portanto, faz-se necessário reafirmar a perspectiva Freiriana da necessidade de “[...] transformação das condições objetivas da situação concreta que gera a opressão” (FREIRE, 2010, p. 40) sem prescindir de compreender as idiosincrasias e as subjetividades dos sujeitos que vivem tais lutas.

O que significa compreender que a luta contra a opressão do capitalismo é a luta primeira para superação de todas as demais dominações, sendo necessário, portanto, estarmos atentos aos limites das redes digitais e das tecnologias da informação e telecomunicações (desenvolvidas em resposta às necessidades do capital) e que enredam engajamentos bem intencionados na lógica capitalista, fazendo os oprimidos, “hospedarem o opressor em si” (FREIRE, 2010, p. 34).

3 A CAPITULAÇÃO SUTIL: A RESPOSTA ANACRÔNICA COMO ECOS DA DOMINAÇÃO

A onda de protestos em decorrência da morte de um cidadão negro estadunidense teve como um de seus atos de resposta à violência institucionalizada pela polícia daquele País - e que se repete com maior intensidade no Brasil - o chamamento público, via redes sociais digitais, para a derrubada de monumentos erguidos em homenagem ou memória de personagens que tiveram em suas biográficas episódios ligados a um passado escravocrata.

Observamos atos dessa natureza nos Estados Unidos da América (EUA) com a depredação de monumentos em homenagem ao colonizador genovês Cristóvão Colombo, na Inglaterra um grupo de manifestantes retiraram e jogaram no leito do rio Avon em Bristol, uma estátua em homenagem a Edward Colston, comerciante e mercador de escravos. No Brasil as discussões se encerraram nos limites das redes sociais digitais, reivindicando a retirada da estátua do bandeirante Borba Gato, localizada no Bairro de Santo Amaro na capital paulista, o personagem colaborou para a interiorização do povoamento no Brasil e nas expedições que culminaram na descoberta de jazidas de ouro no século XVII.

Os três exemplos são marcados por um posicionamento anacrônico em relação ao passado, agindo como se fosse possível julgar condutas de séculos passados à luz das concepções contemporâneas, além de pretender riscar da memória coletiva o passado colonizador que nos inseriu no curso da cultura ocidental. Nesse sentido, o alerta do historiador Jacques Le Goff (2003) é uma exortação à ação ao profissional historiador:

Se a memória faz parte do jogo de poder, se autoriza manipulações conscientes ou inconscientes, se obedece aos interesses individuais ou coletivos, a história, como todas as ciências, tem como norma a verdade. Os abusos da história só são um fato do historiador, quando este se torna um partidário (LE GOFF, 2003, p. 32).

Compreendemos esse componente anacrônico como resultado de um tempo marcado pelo informacionalismo e pela efemeridade em suas pautas. Como tratamos acima, a aceleração produzida pela dinâmica informacional que emite a todo tempo conteúdo, impondo uma relação de consumo de informação, contribui efetivamente para ações perpassadas pelo anacronismo flagrante nos casos mencionados. Esse quadro torna-se patológico à medida que, ao arrepio da coerência histórica, se emite pareceres revisionistas do passado que esvaziam o debate público como ocorre, por exemplo, nas discussões sobre racismo, tema que escolhemos para exemplificar a discussão aqui pretendida.

Cabe a essa altura uma definição do que consideramos ser anacrônico nessas manifestações, para tanto, precisamos começar por apresentar a conceituação de anacronismo sob a qual nos fundamentamos. Olhamos para o passado sob a perspectiva Jacques Rancière (2011), ao esclarecer que o anacronismo “(...) não é a confusão das datas, mas a confusão das épocas” (RANCIÈRE, 2011, p. 25). As épocas marcam regimes de verdade específicos, buscando compreendê-las em si e, a partir desse entendimento, buscar os veios pelos quais o passado ainda pulsa no tempo presente (RANCIÈRE, 2011, p. 25).

Quer dizer, antes de tudo, distinguir o que pertence ao tempo da lei de natureza, da lei escrita ou da lei evangélica. Uma época é, portanto, um determinado recorte de tempo numa economia da revelação, da maneira como o eterno desdobra e dá a conhecer a verdade do tempo (RANCIÈRE, 2011, p. 26).

Nesse sentido, o passado é uma herança da qual o presente é o beneficiário, olhar o tempo passado como inimigo é crer-se apartado do movimento histórico que atinge a todos e, querer-se um observador atemporal com poderes para transitar pelos tempos históricos com as tábuas da lei por debaixo do braço. Ricardo da Costa (2009) em seu livro, *Ensaio Sobre a História Medieval* alerta-nos que:

A melhor forma de resistir aos preconceitos e pré-compreensões existentes e persistentes em nós é sempre retornar aos documentos da época, sempre realizar esse círculo hermenêutico da leitura. Lendo, relendo e confrontando nossas idéias. São os textos que devem dar o tom a natureza e o conteúdo do que se deseja dizer (COSTA, 2009, p. 40).

Todavia, como abordamos ao longo desse artigo, as estruturas que promovem uma aceleração social impulsionada pelo excesso informacional e o imperativo imediatista trazido pelas redes sociais digitais dificultam, ao contrário do que afirmam os entusiastas das redes sociais digitais, as ações para o entendimento comunicativo, uma vez que, as informações são usadas para reafirmar os posicionamentos *a priori*, ao invés de pautar ações comunicativas que buscam o entendimento a partir do diálogo isento de dominações ideológicas.

Nesse contexto é que se inserem as respostas anacrônicas como soluções para problemas perenizados em nossa sociedade, como o racismo. Incorrer em resposta anacrônica é uma patologia da sociedade contemporânea hiperconectada, pois a aceleração social inviabiliza a elaboração argumentativa praticamente na totalidade das esferas sociais, sobretudo na política. Isso ocorre por que a interação propiciada pelas redes sociais digitais e seu encadeamento informacional serve, antes de tudo, para reafirmar os pressupostos de verdade de cada indivíduo sendo, portanto, esse agrupamento ocasionado pelo uso ou compartilhamento de uma *hashtag*, um mero validador de suas crenças, ideologias e posicionamentos políticos e sociais, operando para o agudamento do processo de homogeneização típico do capitalismo.

Nesse sentido, o componente que visa à cientificidade do discurso histórico, como nos evidencia Rancière (2011), opera por dois eixos: um diacrônico e outro sincrônico. O primeiro importa-se ao tempo longo dos ciclos e das estruturas, impondo-se ao tempo curto dos acontecimentos. Já o segundo, o eixo da sincronia, confrontaria o factual das batalhas e dos príncipes com o entrelaçamento dos modos de fazer, de ser e de pensar. Abarcando o elementar das atividades produtoras e

reprodutoras às formas de representação mais ou menos elaboradas, onde os homens vivem suas relações com essas condições elementares. Com esse compromisso histórico-analítico, não é possível tomar como ação eficaz contra o racismo a simples atribuição de culpa aos viventes dos séculos em que a escravidão era o modelo social e econômico vigente.

Para que a sociedade atual alcançasse as condições para classificar o racismo e a escravidão como, práticas criminosas⁶ foi necessário que nos períodos que nos antecederam, vivessem de forma naturalizada e autorizada o racismo e a escravidão. Não há como mudar o passado ou apagá-lo, sem incorrer no pecado anacrônico de imputar um valor que não pertence à determinada época.

Trata-se de uma ida ao passado, não em operação de busca e apreensão dos homens e mulheres escravocratas para atribuí-los culpa, tal como, promotores de justiça, o que torna essa incursão anacrônica e ineficaz aos propósitos de perceber as tessituras e multiplicidades dos processos históricos que nos afetam. Nesse sentido, a noção de anacronismo se manifesta não pela alegação de que posturas antirracistas e abolicionistas não pudessem ter sido concebidas nos séculos passados, mas antes, pela compreensão de que ao podermos ter contato com esse passado escravocrata poderemos ressignificar as consciências em lentos processos de transformação histórica e social e que, portanto, para que a luta antirracista seja legítima é necessário garantir a possibilidade de revelar e desvelar essas múltiplas e idiossincráticas histórias, na intenção de compreender como essa herança nos define enquanto sociedade e remanesce até os dias de hoje.

Essa sanha beligerante e aniquiladora do inimigo, presente nas manifestações que depredaram monumentos públicos de figuras com passado escravocrata, é uma interpretação lastreada no informacionalismo e no efêmero da rede social digital, é consequência dessa aceleração social impulsionada pelas novas formas de interação tecnológica que retroalimenta um ritmo de vida cada vez mais acelerado, numa espécie de propulsão dos processos produtivos e da vida cotidiana. Assim, o ciclo de aceleração se transforma num sistema fechado que encuba as patologias das notícias falsas, das bolhas ideológicas e do anacronismo que tratamos aqui e que nos enredam numa esfera pública digital que falseia e simula as pautas e os engajamentos nos

⁶ Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 e lei nº 10.803, de 11 de dezembro de 2003.

afastando da possibilidade de discussão do real e de incidir sobre o real, assim Moretzsohn (2012) argumenta que:

As redes sociais são um poderoso instrumento para a mobilização política, porque agilizam e ampliam a comunicação. Isto seria uma constatação banal, não fosse o alarde criado em torno dessas redes – especialmente o microblog Twitter e o Facebook – como agentes de mobilizações que reuniram multidões como as do movimento “Occupy Wall Street” – contra os efeitos do capital financeiro, e que ganhou as praças de várias grandes cidades pelo mundo em 2011 - e as que derrubaram as ditaduras no Egito e na Tunísia, no início do mesmo ano. Seria o caso de perguntar, então, por que essas mesmas redes sociais não tiveram o mesmo “poder” para derrubar os governos do Irã – apesar dos intensos protestos na reeleição de Mahmoud Ahmadinejad, em 2009 – e do Bahrein, onde manifestantes foram violentamente reprimidos em 2011 (MORETZSOHN, 2012, p. 322).

Falseamentos observados também na forma como os protestos antirracistas ganharam ampla cobertura na mídia nacional, a partir do assassinato de um homem negro estadunidense. Num país em que mais de 55% da população se autodeclara preta ou parda⁷ e com um histórico de genocídio da juventude negra, transmitida ao vivo nos telejornais que solidificam o estigma de que a criminalidade no Brasil tem a cor preta, é preciso se questionar as razões pelas quais os crimes cometidos cotidianamente contra negros brasileiros não foram capazes de nos colocar em um permanente estado de contestação da ordem vigente.

4 CONCLUSÃO

Buscamos nesse artigo articular os conceitos de informacionalismo, aceleração social e anacronismo aos recentes movimentos contemporâneos antirracistas que emergiram nas redes sociais digitais. Nossa intenção nesse empreendimento foi relacionar a implicação de tais conceitos ao tipo de resposta que emergiu no seio das referidas manifestações, qual seja, a depredação de monumentos públicos de figuras com passado escravocrata. Observamos que numa sociedade marcada pelo efêmero e pelas maquinações dos *medias*, que criam pautas de engajamento, nos enredando num sistema responsivo e não reflexivo e propositor no debate público, o potencial libertário e transformador das manifestações restringem-se aos fatos, assim as discussões se pautam, quase exclusivamente, na camada informativa, buscando

⁷ Dados da *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* (IBGE, 2019), revela que 56,10% se declaram negros no Brasil.

formas imediatistas de resposta a tal fato sem considerar, em sua maioria, a complexidade dos eventos e como suas teias se desdobram e vêm produzindo, ao longo dos séculos, uma conjuntura que naturaliza o preconceito em relação à gente preta de maneira eficaz, pois enraizada em nossa cultura social.

Entendemos que há maquinações nos sistemas de telecomunicações e redes sociais digitais com capacidade de pautar o que será discutido na esfera pública, nesse sentido, não nos compreendemos em rede, mas antes, enredados num processo de falseamento e alienação. Por conta desse enredamento, as ações possíveis pelos manifestantes são limitadas e, por essa razão, surgem respostas que classificamos como patológicas, como o encerramento em bolhas ideológicas pela perda de capacidade de diálogo com o contraditório. Um desdobramento dessa incapacidade de lidar com o volume informacional e com o contraditório é a formulação de respostas anacrônicas, uma vez que se opera pela lógica de destruição do inimigo. Inimigo este que é todo aquele que age ou agiu de maneira diferente daquela que as operações algorítmicas oferecem como padrão ideal para interação com nossos avatares nas redes sociais digitais.

O que buscamos discutir é que essas respostas, que emergem de análises rasas a respeito das condicionantes que levam os negros a serem alvo do Estado em suas políticas de segurança, contribuem, em sua maioria, para o espessamento da cortina de fumaça que paira sobre as reais causas do racismo estrutural e que remanescem na sociedade contemporânea, portanto, é necessário desvelar essas formas de dominação sutil presentes no informacionalismo e nas estruturas que promovem essa condição de aceleração social, para que nos livremos dessas amarras e pautemos nossas análises no tempo das reminiscências, pois são pelas reminiscências que a gente preta segue subalternizada.

Finalmente, a condição de aceleração social que as tecnologias digitais provocam na sociedade contemporânea, sendo uma das formas de acelerar nossa percepção do tempo o que chamamos de bombardeamento informacional, nos retém numa espécie de presente contínuo, dificultando as possibilidades de um distanciamento reflexivo frente aos eventos que nos afetam, o que permitiria ampliar nosso horizonte analítico rumo à apreensão da realidade complexa que vivemos. Sem tal distanciamento e percebendo o tempo como escasso frente à quantidade de informação que nos demandam posicionamento cotidianamente, o sujeito se vê

incapaz de elaborar-se a si mesmo, tamanho volume informativo e essa impossibilidade o fecha em um fluxo de informação alienante, que diminui sua capacidade de produzir respostas sofisticadas as desigualdades do mundo capitalista neoliberal.

REFERÊNCIAS

ABIDO, L. Algoritmos e democracia: reflexões sobre a influência da inteligência artificial nos processos democráticos contemporâneos. *In*: MAPELLI, A.; GIONGO, M.; CARNEVALE, R. (org.). **Os impactos das novas tecnologias no direito e na sociedade**. Erechim: Deviant, 2018.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Congresso Nacional, 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 9 set. 2020.

BRASIL. **Lei nº 10.803, de 11 de dezembro de 2003**. Altera o art. 149 do Decreto-Lei no 2.848 [...] para estabelecer penas ao crime nele tipificado e indicar as hipóteses em que se configura condição análoga à de escravo. Brasília: Congresso Nacional, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.803.htm. Acesso em: 9 set. 2020.

CASTELLS, M. **A Era da informação**: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e terra, 1999. v. 1.

CASTELLS, M. **A Era da Informação**: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e terra, 1999. v. 3.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

FROHMANN, B. Taking information policy beyond information science: applying the actor network theory. *In*: ANNUAL CONFERENCE OF THE CANADIAN ASSOCIATION FOR INFORMATION SCIENCE, 23., Canada: CAIS/ACSI, 1995. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.517.5320&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 23 ago. 2020.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HOBSBAWM, E. J. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: características gerais dos domicílios e dos moradores 2019. **PNAD contínua**, [S. l.], 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101707_informativo.pdf. Acesso em: 9 set. 2020.

INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada; FÓRUM Brasileiro De Segurança Pública (org.). **Atlas da violência**. Brasília: Ipea; FBSP, 2019. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>. Acesso em: 9 set. 2020.

LE GOFF, J. **História e memória**. 5. ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, Venício A. sete teses sobre a relação mídia e política. **Revista USP**, São Paulo, n. 61, p. 48-57, 2003.

QUEROL, R. de. Zygmunt Bauman: “As redes sociais são uma armadilha”. **EI País**, [s. l.], jan. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html. Acesso em: 7 out. 2018.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. *In* SALOMOM, M. (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2011.

ROSA, H. **Alienation and acceleration**: towards a critical theory of late-modern temporality. Malmö/Arhus: NSU Press, 2010.

SCHNEIDER, M. **A dialética do gosto**: informação, música e política. Rio de Janeiro: Circuito; Faperj, 2015.

UM EXERCÍCIO SOBRE ESFERA PÚBLICA NO LABORATÓRIO DE TECNOLOGIAS INTELECTUAIS¹

Isa Maria Freire²

Resumo: Compartilha o resultado de exercício de abordagem do Laboratório de Tecnologias Intelectuais – *LTi*, projeto de pesquisa-ação na Internet em desenvolvimento na Universidade Federal da Paraíba, na perspectiva do conceito de *esfera pública* de Habermas. Considerando que o *LTi* ainda não foi abordado nessa perspectiva, realizou-se levantamento bibliográfico sobre *esfera pública* em todos os campos temáticos da Base de Dados da Ciência da Informação (BRAPCI), para conhecer o conceito e suas aplicações, recuperando 94 referências no período de 1972 a 2020, o que demonstra que as ideias de Habermas estão difundidas entre os pesquisadores da Ciência da Informação. Contudo, para aproximar o conceito de *esfera pública* do trabalho desenvolvido no *LTi* foi necessário destacar as ações de mediação em curso na rede digital de comunicação do projeto, de modo que foi realizada nova pesquisa na BRAPCI, desta vez utilizando como descritor a combinação de *esfera pública* AND *redes sociais*, quando foram recuperados, no mesmo período da busca anterior, apenas sete referências. O resultado demonstra que a abordagem que reúne *esfera pública* e *redes sociais* ainda não está difundida na comunidade de pesquisadores da Ciência da Informação, o que trouxe relevância para o exercício. Ao final, entende-se que as redes sociais do *LTi* podem ser consideradas como *esfera pública* no sentido de Habermas, sem, contudo, apresentar o aspecto político partidário presente na abordagem habermasiana. Permanece o aspecto comunicativo, mas restrito às atividades científicas da comunidade acadêmica da Ciência da Informação, no Brasil.

Palavras-chave: Esfera pública. Laboratório de Tecnologias Intelectuais. Ações de mediação. Redes sociais virtuais.

1 INTRODUÇÃO

Compartilho, neste artigo, um exercício sobre aplicação do conceito de *esfera pública* de Habermas às redes sociais do Laboratório de Tecnologias Intelectuais – *LTi*.

Nesta oportunidade, agradeço o convite para participar desse Colóquio Habermas e aproveito dizer que o que mais gostei foi a oportunidade de refletir sobre o *LTi* a partir desse conceito de Habermas. Este é um autor que não faz parte da rede

¹ Texto baseado em transcrição de participação ao vivo no XVI Colóquio Habermas e VII Colóquio de Filosofia da Informação, em 19 de novembro de 2020. Transcrição realizada por Aysha Adab. Gravação disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3uoktkrSXS8%3E>.

² Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Ciência da Informação. E-mail: isafreire@globo.com.

conceitual aplicada na abordagem do Laboratório de Tecnologias Intelectuais. Minha leitura de Habermas ficou no passado, no período em que teci a rede conceitual para minha tese. Então, sou grata pela oportunidade de inserir esse fio no tear interdisciplinar do LTI, mas devo reconhecer que esta não será uma abordagem analítica, teórica. Trata-se de um exercício conceitual.

O LTI é um projeto em desenvolvimento na Universidade Federal da Paraíba desde 2010. É uma pesquisa em ação. E, ademais, é um projeto desenvolvido *na e para a Internet*, um projeto público. Por isso mesmo me senti à vontade para adotar a perspectiva da *esfera pública*. Espero dar continuidade a essa reflexão em outra oportunidade, de modo a ampliar o espectro da abordagem e trazer novas contribuições à análise do regime e das ações de informação no âmbito do projeto.

2 CONTEXTO

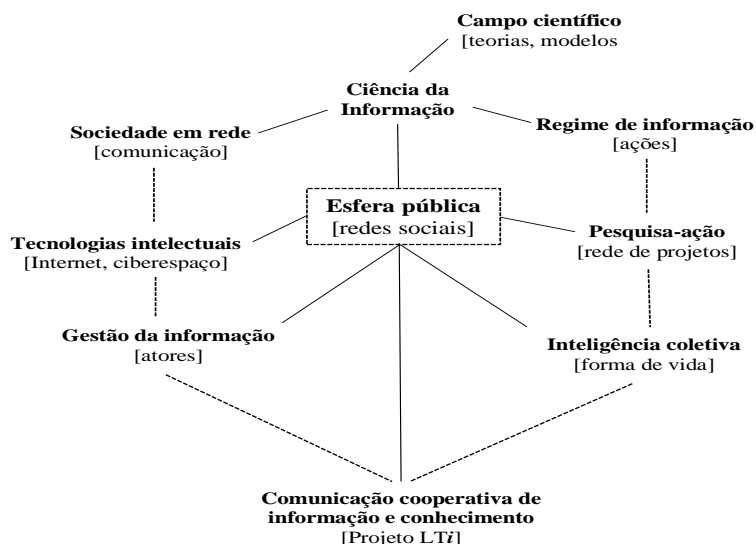
Abordando a função da teoria na ciência, Bunge (1980, p.160) aponta que, a rigor, as ciências sociais não oferecem “teorias” sobre seu objeto de estudo, sendo mais comum os quadros teóricos, ou “contexto”, definidos como conjunto de proposições referentes a um mesmo domínio:

[...] Um contexto serve, então, de matéria-prima para elaboração de teorias, uma vez que obteremos cada uma destas selecionando proposições do contexto e, em particular, guardando tão somente aquelas que constituam um conjunto coerente (não contraditório). (BUNGE, 1980, p.160)

Para o autor, portanto, o contexto contém a possibilidade da teoria, oferecendo uma explicação para eventos e relações observados em um dado campo de pesquisa, bem como uma previsão para a ocorrência de eventos e relações ainda não observados, com base nos próprios princípios explanatórios. Nesse sentido, o contexto traz consigo um encadeamento próprio à trama do problema que se propõe abordar, o que nos remete ao “sistema de navegação conceitual” proposto por Wersig (1993, p. 238) quando se refere à característica interdisciplinar da Ciência da Informação, abordada como resultado do entrelaçamento de fios conceituais de outras áreas na estrutura científica da informação. Uma rede conceitual onde cientistas tecem o contexto para apreender problemas de informação cujos fios ultrapassam o campo, ou tear, da Ciência da Informação.

A partir desse modelo, foi desenhada uma rede conceitual para este exercício, a partir do conceito de *esfera pública* de Habermas, conforme Figura 1, a seguir:

Figura 1 – Rede conceitual a partir de *esfera pública*



Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

2.1 PROBLEMATIZAÇÃO

Para Castells (1999, p. 49),

[...] estamos vivendo um desses raros intervalos na história. Um intervalo cuja característica é a transformação de nossa ‘cultura material’ pelos mecanismos de um novo paradigma tecnológico que se organiza em torno da tecnologia da informação.

O autor denomina a sociedade em que vivemos, nesse intervalo histórico, de sociedade em rede, considerando sua principal característica de abundância da informação disponível na Internet. Por sua vez, nesse novo cenário predomina o *regime de informação* como sistema organizador das forças produtivas, o qual é considerado por González de Gómez (2002, p. 34) como

Um modo de produção informacional dominante numa formação social, conforme o qual serão definidos sujeitos, instituições, regras e autoridades informacionais, os meios e os recursos preferenciais de informação, os padrões de excelência e os arranjos organizacionais de seu processamento seletivo, seus dispositivos de preservação e distribuição.

Nesse contexto, como lembram Unger e Freire (2008), o *regime de informação* se apresenta como as matrioscas, bonecas russas colocadas umas dentro das outras, numa repetição até a última delas, que é compacta³. Nesse sentido, o *regime* no Laboratório de Tecnologias Intelectuais - *LTi* reproduz o sistema vigente na sociedade em rede e se constitui em três estratos que se articulam entre si:

- de *informação*, semântico-pragmático, definido no mundo da vida, em todos os setores de atividade. No *LTi*, definido na forma de vida da comunidade acadêmica da Ciência da Informação, no Brasil, e constituído por ações formativas;
- *metainformacional*, definido nos espaços institucionais e regulatórios do Estado (agências de fomento, entre outras) e do campo científico. No *LTi*, definido mediante participação em editais de apoio à atividade científica, a regras de pertencimento à comunidade acadêmica e constituído por ações relacionais;
- *infraestrutural*, definido na indústria e nos mercados de tecnologia, das máquinas e dos produtos tecnológicos. No *LTi*, definido a partir de ofertas tecnológicas no mercado de indústria de informação, o qual estabelece possibilidades e limites de relacionamento entre recursos tecnológicos, e constituído por ações de mediação.

É nesse contexto que se situam as tecnologias de organização, processamento e busca da informação relevante para grupos de usuários na sociedade, ou *tecnologias intelectuais* que, conforme Lévy (1994, p. 42), são representadas tanto

[pelas] formas de expressão simbólica (que, p.ex., evoluíram das narrativas míticas às equações quânticas) quanto [pelas] tecnologias de informação em si mesmas (p.ex., a escrita em tabuinhas de barro, as iluminuras medievais, a imprensa e os computadores). Podemos chamá-las, também, de 'tecnologias soft' em contraponto às tecnologias de produção material (que evoluíram, p.ex., desde o machado de pedra até os satélites de comunicação).

Ainda de acordo com o autor, essas tecnologias intelectuais

[...] situam-se **fora** dos sujeitos cognitivos, como este computador sobre minha mesa ou este [texto] em suas mãos. Mas elas também estão **entre** os

³ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Matriosca>.

sujeitos como códigos compartilhados, textos que circulam, programas que copiamos, imagens que imprimimos e transmitimos por via hertziana. [...] As tecnologias intelectuais estão ainda **nos** sujeitos, através da imaginação e da aprendizagem. (LÉVY, 1994, p. 42. Negrito nosso)

Nesse sentido, González de Gómez (2004, p. 55) destaca as tecnologias intelectuais em suporte digital, as quais “favorece[m], ainda, o desenvolvimento e manutenção da inteligência coletiva, pois exteriorizando uma parte de nossas operações coletivas as tornam [...] públicas e partilháveis”, uma vez que “aumentam e modificam nossas capacidades cognitivas”, constituindo-se em recursos informacionais de grande relevância para indivíduos, grupos e comunidades, na sociedade em rede. Nesses recursos, destacam-se as tecnologias intelectuais de produção e compartilhamento de estoques de informação na Internet, bem como as estratégias de busca da informação em ambientes virtuais, as quais constituem conjuntos de dispositivos e artefatos que demandam competências em informação para sua apropriação e uso por diferentes grupos de sujeitos sociais.

Nesse sentido, a abordagem metodológica do Projeto *LTi* se pauta no caráter interativo presente tanto nas tecnologias digitais de informação e comunicação quanto na participação da comunidade acadêmica no processo de construção de interfaces de organização e comunicação da informação científica. Nesse contexto, a *pesquisa-ação* traduz nossa escolha de abordar a comunicação da informação como ação transformadora, no sentido que lhe atribui Araújo (1994), criando espaço para intervenção empírica em uma dada situação. Segundo Thiollent (1997, p.15), a pesquisa-ação “consiste essencialmente em acoplar pesquisa e ação em um processo no qual os atores implicados participam, junto com os pesquisadores, para chegarem interativamente a elucidar a realidade em que estão inseridos”. Nessa perspectiva, entende-se por “ator” um grupo de pessoas dispendo de certa capacidade de ação coletiva consciente em um contexto social delimitado, no caso do *LTi* a comunidade acadêmica da Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba.

Integra-se a esta abordagem a visão cooperativa de Desroche (1990, p.53), que define a pesquisa-ação como uma pesquisa

[...] na qual os autores de pesquisa e os atores sociais se encontram reciprocamente implicados: os atores na pesquisa e os autores na ação. No limite, esses dois papéis tendem a identificar-se em uma só instância de operação. [...] na pesquisa-ação os atores deixam de ser simplesmente objeto

de observação, de explicação ou de interpretação. Eles tornam-se sujeitos e parte integrante da pesquisa, de sua concepção, de seu desenrolar, de sua redação e de seu acompanhamento.⁴

Desse modo, a pesquisa-ação pode ser utilizada como uma abordagem “que poderia resolver a tensão contínua entre o processo de geração de conhecimento e o uso deste conhecimento, entre o mundo acadêmico e o irreal, entre intelectuais e trabalhadores, entre ciência e vida” (DEMO, 1986, p.126).

Por fim, introduz-se, nesse contexto, o pensamento de Lévy (2000, p. 11. Itálico no original), quando destaca que “*O atual curso dos acontecimentos converge para a constituição de um novo meio de comunicação, de pensamento e de trabalho para as sociedades humanas*” — o ciberespaço, que, para o autor, designa os modos originais de criação, de navegação no conhecimento e de relação social, cenário construído a partir das tecnologias digitais de informação e comunicação em rede e que se tornaram um fenômeno econômico e cultural. Neste espaço, torna-se necessário “engajar a singularidade, a própria identidade *peçoal* na vida profissional”, numa dupla mobilização subjetiva, “bastante individual, de um lado, mas ética e cooperativa, de outro” (LÉVY, 2000, p.23. Itálico no original). O autor denomina como *inteligência coletiva* essa possibilidade de uma sociedade humana mundialmente conectada em rede e fundada no “reconhecimento e enriquecimento mútuo das pessoas” (LÉVY, 2000, p.27). Como parte integrante do Projeto *LTi*, a possibilidade de uma *inteligência coletiva* é gerenciada mediante atuação coletiva dos atores ou sujeitos da pesquisa, quais sejam, docentes e discentes-pesquisadores da Pós-Graduação em Ciência da Informação e docentes e discentes-colaboradores dos cursos de Graduação em Arquivologia e Biblioteconomia.

Neste ponto chega-se ao ponto focal da nossa rede conceitual, o fio que nos leva à *esfera pública* de Habermas.

⁴ Desroche (1990) denomina ‘pesquisadores-autores’ aos responsáveis pela pesquisa em si (quadro teórico, instrumentos metodológicos, resultados acadêmicos) e ‘pesquisadores-participantes’ aos pesquisadores colaboradores: pessoal técnico, bolsistas de iniciação científica e alunos de pós-graduação envolvidos nas ações do *LTi*.

3 TECENDO O FIO DO TEXTO

O conceito de *esfera pública* é estreante na rede conceitual do LTI e, mesmo, a contribuição de Habermas às Ciências Sociais ainda não havia sido considerada na abordagem do Projeto, até que recebi o honroso convite para participar deste Colóquio. Então, fui à luta para conhecer, entender e aplicar o conceito.

Nesse processo, a BRAPCI, Base de dados em Ciência da Informação, que indexa cerca de 20 mil artigos de periódicos da nossa área, foi consultada. Foi realizada uma busca por <esfera pública> no período de 1972 a 2020 e encontradas 94 referências de artigos; numa busca posterior, usando a combinação dos descritores <esfera pública AND redes sociais>, foram encontradas, no mesmo período, apenas sete referências.

Quadro 1 – Resultado das buscas bibliográficas na BRAPCI

Delimitação temporal: 1972 a 2020
Campos de busca: título, resumo, palavras-chave
Descritores e resultados:
<esfera pública> ... 94 referências (pode haver duplicações)
<esfera pública AND redes sociais> ... 7 referências (2 duplicações)

Fonte: BRAPCI, acesso em nov. 2020.

Dentre os 94 artigos recuperados com o descritor <esfera pública>, identificamos um relato de pesquisa realizada na base de dados LISA - *Library and Information Science Abstracts*, publicada no periódico *Informação@Profissões*, que recuperou, 66 artigos no período de 1993 a 2013, dos quais 53 publicados em periódicos acadêmicos — destes, 51 foram publicados em periódicos indexados pela LISA — dos quais 49 não eram duplicatas, tendo sido publicados em 27 periódicos. Conforme os autores, dentre esses 27 periódicos 18,5% estão classificados no Qualis da Capes no estrato A1; 11,1% nos estratos A2 e B1; 7,4% nos estratos B1 e B3; 3,7% no estrato B4; e cerca de 40,7% em periódicos que não estão classificados no Qualis.

Nesse estudo, “a série recuperada [...] começa em 1993, o que significa que alguns artigos referenciados em Habermas têm 20 anos. Em termos biográficos cabe comentar que isto corresponde não apenas ao Habermas após a sua ‘guinada lingüística’, mas também a sua ‘guinada pragmática’” (ZATTAR; LIMA, 2013, p. 161). Os autores avaliam que os indicadores demonstram “a utilização e influência de Jürgen Habermas na Ciência da Informação [...] com ênfase na ‘Teoria do Agir Comunicativo’ e no conceito de ‘Esfera Pública’”, e concluem que Habermas “pode fornecer referências teóricas e metodológicas para estudos e pesquisas em Ciência da Informação, especialmente aqueles que demandam visões críticas ou inovadoras” (ZATTAR; LIMA, 2013, p. 158).

Então, de fato Habermas é um autor que transita bem na Ciência da Informação. A professora Maria Nélide González de Gomez, por exemplo, usa o modelo conceitual de Habermas sobre o “Agir Comunicativo” na sua abordagem das ações de informação. E não preciso falar sobre sua relevância no trabalho do professor Clóvis Montenegro de Lima — a criação e sucessiva produção deste Colóquio Habermas mostra sua forte relação com a teoria habermasiana.

Os resultados da pesquisa na BRAPCI corroboram o entendimento de Zattar e Lima (2013) sobre a presença de Habermas no contexto interdisciplinar da Ciência da Informação, mas quando se trata da relação <esfera pública AND redes sociais> a recuperação de artigos diminui drasticamente, como mostrou o Quadro 1.

Compartilho, a seguir, o Quadro 2 com os artigos recuperados na BRAPCI usando a combinação dos descritores <esfera pública> e <redes sociais>, tal como referido nas respectivas palavras-chave.

Quadro 2 – Artigos recuperados com os descritores <esfera pública AND redes sociais>

Autores	Título	Periódico	Ano	Palavras-chave
FACHIN, J.; ARAUJO, N. C.; BLATTMANN, U.	Informação em rede e o direito à informação	Rev. Ibero-Am. de Ci. da Inf. [RICI]	2015	Esfera pública; representatividade social; redes sociais
MEDEIROS, J. DA S.	Considerações sobre a esfera pública: redes sociais na <i>internet</i> e participação política	<u>Transinformação</u>	2013	Esfera pública. Informação na <i>web</i> . Participação política. Redes sociais na <i>internet</i>

Fonte: Brapci, acesso em nov. 2020.

Fachin, Araujo e Blattmann (2015, p. 244) abordam a questão da esfera pública nas redes sociais com base em autores das áreas de Sociologia, Comunicação, Administração e Ciência da Informação, visando “desencadear reflexões a respeito da informação em rede sociais, seu acesso e o papel da esfera pública neste cenário informacional, a fim de explanar pontos inerentes para a discussão”, mas com foco no direito à informação na perspectiva dos direitos autorais. As autoras abordam, também, “as responsabilidades sociais que o indivíduo tem perante a sociedade”, ressaltando o papel dos profissionais da informação nessa problemática, em especial com relação às mudanças do contexto social, à identificação de demandas informacionais e à ampliação das “possibilidades de oferta de fontes de informação no sentido de atender o direito à informação” dos usuários (FACHIN; ARAUJO; BLATTMANN, 2015, p. 253).

Contudo, a abordagem de Medeiros (2013), a meu ver, seria mais pertinente a este exercício, por se apoiar diretamente em Habermas e à *esfera pública*. Para Medeiros (2013), as redes sociais na *internet* atuam como espaços de colaboração, contemplando uma estrutura capaz de subsidiar e promover a mediação entre cidadãos e ações políticas, bem como a expressão de modos de subjetivação, em contraponto aos territórios familiares e de identificação comunitária. Nesse contexto, “O sujeito dessa esfera pública é o público enquanto portador da opinião pública” (Habermas, 2003, p.14).

E aqui chegamos ao território onde vamos procurar entender o *se* e o *como* o *LTi* pode ser abordado na perspectiva da *esfera pública*.

4 APLICAÇÃO DE UM CONCEITO

Aborda-se aqui as redes sociais do *LTi*, que só existem no ciberespaço. Inclusive, os arquivos dos Colóquios Habermas⁵ estão disponíveis no Portal no *LTi*. E a *internet* pode ser vista como um espaço público, sem intermediários, sem reguladores institucionais, à exceção dos *softwares* e editores de conteúdo das redes. Pois, como diz González de Gómez, dentre os estratos de um regime de informação, o *infratecnológico* é aquele sobre o qual não temos realmente como intervir por se tratar de um espaço regulado pelo mercado. Ainda com relação ao conteúdo das

⁵ Disponível em: <https://lti.pro.br/posts/visualizar/acoes-formativas/coloquio-habermas>.

redes, somos remetidos ao estrato *metainformacional* do regime de informação, onde se situam as regras, normas e contratos para regulação da *informação em si* (conteúdos) e produção de artefatos ou objetos de informação (as redes sociais, *blogs*, *sites* e outros espaços de mediação da informação). Assim, considerando o regime de informação da sociedade em rede, entende-se que a *internet* é um espaço, ou *esfera público*, e se traduz em novas maneiras dos sujeitos conviverem, pensarem e se manifestarem, individual e coletivamente.

A importância das redes sociais na *internet* reside na conexão dos usuários, e não das máquinas. As máquinas são apenas um meio de interação, são os canais por onde circulam as informações, um processo de trocas comunicativas entre sujeitos e as partes não se isolam, é uma construção coletiva, não é predeterminada. “Trata-se de um processo emergente que mantém a sua existência através de interações entre os envolvidos. Essa interação é desenvolvida a partir da participação dos indivíduos e ‘entre’ (interação = ação entre) eles” (PRIMO, 2007, p.6 citado por MEDEIROS, 2013, p. 29).

Aborda-se, neste exercício, as mídias sociais, especificamente *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e o *blog De olho na CI*⁶, através das quais o *LTi* interage com seu público-usuário.

Figura 1 – Rede de comunicação do *LTi*



Fonte: Elaborado pela autora, 2020.

⁶ O periódico PBCIB e o Portal *LTi* estão incluídos na figura por disponibilizarem, respectivamente, *blog*, *fanpage*, *Instagram* e *Twitter*.

Essas mídias potencializam a construção de esferas públicas na *internet*, onde “coletivos em redes e as redes de movimentos sociais também têm desempenhado um papel relevante enquanto atores de resistência e propositores de políticas sociais cidadãs” (SCHERER-WARREN, 2006, p. 222 citado por MEDEIROS, 2013, p. 30). Desse modo, as redes, “menos centralizadas e mais democráticas, potencializam os movimentos sociais, permitindo a difusão de informação de maneira rápida e ampla. Conectando iniciativas globais e locais” (MEDEIROS, 2013, p. 30).

No *regime de informação* do *LTi*, os atores participam de uma mesma forma de vida – uma comunidade científica – a qual pode ser interpretada como um coletivo inteligente, conforme as características propostas por Lévy (2000), a saber:

- *Compartilhamento de conhecimentos*, “que é a condição elementar da inteligência coletiva” (p. 18);
- *Engajamento da identidade pessoal na atividade profissional*, numa mobilização individual, mas coletiva, ética, cooperativa;
- *Desenvolvimento de uma engenharia do laço social*, vista como “a arte de suscitar coletivos inteligentes e valorizar ao máximo a diversidade das qualidades humanas” (p. 32) em um coletivo inteligente.

Nesse contexto, a aplicação do modelo de *inteligência coletiva* tem contribuído para promover a produção e a comunicação cooperativas da informação e para apropriação de tecnologias intelectuais pelos sujeitos que participam da comunidade acadêmica de Ciência da Informação, na Universidade Federal da Paraíba. Na graduação e na pós-graduação, os alunos pesquisadores e professores desenvolvem artefatos de informação no espaço de salas de aula, no âmbito de disciplinas ou em projetos de pesquisa, esses artefatos são disponibilizados no Portal *LTi* e seus processos teórico e metodológico são compartilhados com a comunidade mediante participação em eventos e publicação em periódicos científicos. Esse processo é facilitado porque a forma de vida acadêmica tradicionalmente trabalha no contexto da economia das qualidades humanas, aplicando critérios de mérito para seleção dos participantes e estabelecendo laços sociais estáveis.

De modo que, desde o seu advento, “as novas tecnologias têm um papel ativo e coestruturante nas formas do aprender e do conhecer. Há [nesse processo], uma incrível multiplicação de chances cognitivas, que convém não desperdiçar, mas

aproveitar ao máximo” (ASSMANN, 2000, p. 11). Essas chances cognitivas, a meu ver, pelo que estou começando a aprender sobre o pensamento de Habermas, dizem respeito estão justamente à *esfera pública*. Então, nesse contexto, a *esfera pública* do *LTi*, como estou entendendo e compartilhando neste Colóquio, é uma esfera pública no sentido de que estamos na pólis, estamos na comunidade, mas não seria uma esfera política no sentido reivindicatório ou político partidária, é uma esfera política no campo científico⁷.

De modo que temos, no *LTi*, as ações formativas, que são ações de interesse da comunidade científica da informação, e nesse sentido o Portal *LTi* atua como serviço de referência para nossa área. Destacamos, aqui, o Colóquio Habermas, cuja produção está disponibilizada em uma página específica:

Figura 2 –Colóquio Habermas no Portal *LTi*

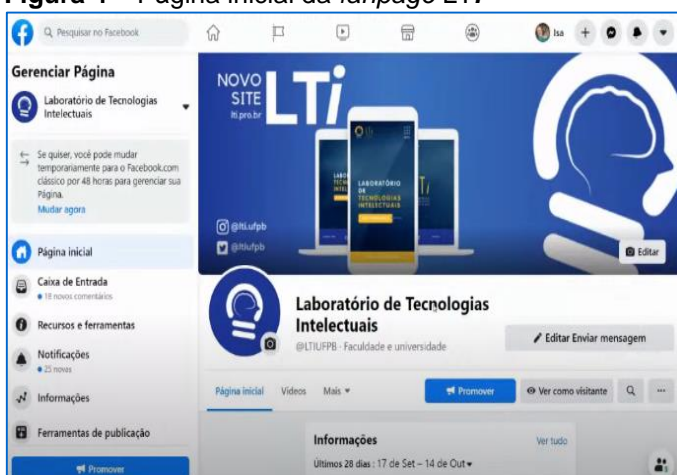


Fonte: <https://lti.pro.br/posts/acoes-formativas>

E as mídias sociais, das quais compartilho, a seguir, a interface da *fanpage* do *LTi*, um projeto que recebe apoio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do CNPq – UFPB, coordenado pelo professor Julio Afonso Sá de Pinho Neto, do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, e que também abrange publicações no *Twitter* e *Instagram*.

⁷ Conforme Bourdieu, 1994.

Figura 4 – Página inicial da *fanpage* LTI



Fonte: <https://www.facebook.com/LTIUFPB/>

E, a seguir, compartilho a interface do *blog* De olho na CI, criado em agosto de 2010, atualmente (novembro de 2020) com cerca de 300 mil visualizações.

Figura 7 – Interface do *Blog* De olho na CI



Fonte: <https://www.deolhonaci.com/>

Trata-se de um *blog* muito visitado pela comunidade de pesquisadores e profissionais da informação, onde há espaço para publicação de ensaios, desde que os textos não excedam duas páginas. Também é disponibilizada uma base de dados de *blogs* das áreas de Arquivologia, Biblioteconomia e Ciência da Informação, com *links* para 45 *blogs* atuantes no Brasil.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrando este exercício, onde foi acrescentado o fio conceitual da *esfera pública* no contexto da abordagem teórica do *LTi*, externando nossa perspectiva de que as redes sociais são públicas no sentido da comunicação, contudo são mídias que não estão abertas à participação dos usuários mediante publicação de *posts*, ou seja, não é permitido intervir no processo editorial, a participação é permitida através de comentários ou compartilhamentos. Assim, as redes sociais do *LTi* publicam e as pessoas compartilham e comentam, mas não editam notícias. Somente os editores postam notícias.

Certamente a rede virtual de comunicação do *LTi* contribui para que o conhecimento voe nas asas da informação e alcance todas as pessoas e grupos que dele necessitam, na comunidade acadêmica da Ciência da Informação. É nesse sentido que se pode, a meu ver, considerar o próprio *LTi* como uma *esfera pública*, embora atuante para um público restrito à área de Ciência da Informação, no Brasil. Nessa perspectiva, não se trata uma esfera pública política, de reivindicações, mas uma esfera pública comunicativa, para troca de informações científicas ou sobre uma área específica da ciência.

O que mais circula nas redes sociais do *LTi* são informações sobre eventos, que neste período de Covid-19 (desde março de 2020) se multiplicaram em *lives* ou encontros virtuais, pessoais e/ou institucionais. São inúmeros eventos. Nas datas do Colóquio Habermas 2020, por exemplo, identificamos uma dezena de eventos acontecendo em horários diferentes, na área de Ciência da Informação. E isso é muito interessante, pois por si só demonstra o dinamismo do campo científico da informação, no Brasil.

E é disso que fala Lévy (2000), quando menciona que as redes de comunicação e as memórias digitais serão, em breve, suporte para a maioria das representações e mensagens em circulação, defendendo a hipótese de que é possível — e até desejável — produzir dispositivos e artefatos que encarnem ou materializem efetivamente a *inteligência coletiva*. E, destarte, que encarnem e materializem *esferas públicas*, onde a comunidade acadêmica, a comunidade da Ciência da Informação e de outras áreas, possa fazer transitar o seu conhecimento, abrindo espaço para discussões e reivindicações sobre o campo científico.

De modo que, corroborando Medeiros (2013), entendo que as redes sociais constituem uma *esfera pública* no sentido de Habermas, o que envolve ação política reivindicatória e partidária, mas as redes sociais do L*Ti* não constituem uma *esfera pública* nesse sentido, representando muito mais oportunidades de diálogo acadêmico, troca de informações, comunicação e divulgação científica — o que não deixa de ser extremamente significativo, considerando o público envolvido.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, V. M. R. H. de. **Sistemas de recuperação da informação**: nova abordagem teórico-conceitual. 1994. 371f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1994.
- ASSMANN, H. A metamorfose do aprender na sociedade da informação. **Ciência da Informação**, v. 29, n. 2, p. 7-15, 2000. Disponível em: <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/882>. Acesso em: 14 maio 2011.
- BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- BUNGE, M. **Epistemologia; curso de atualização**. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980. 282p.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COLLINS, H.; KUSCH, M. **The shape of actions**. What humans and machines can do. Cambridge: London, The MIT Press, 1999.
- DEMO, P. Elementos metodológicos de pesquisa participante. In: BRANDÃO C.R. (org.) **Pesquisa participante**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DESROCHE, H. **Entreprendre d'apprendre**: d'une autobiographie raisonnée aux projets d'ue recherche-action. Paris: Ed. Ouvrières, 1990.
- FACHIN, J.; ARAUJO, N. C.; BLATTMANN, U. Informação em rede e o direito à informação. **Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação**, v. 8, n. 2, p. 244-255, 2015. DOI: 10.26512/rici.v8.n2.2015.2083.
- FREIRE, I. M. Informação; consciência possível; campo. Um exercício com construtos teóricos. **Ciência Da Informação**, v. 24, n. 1, [s.p.], 1995. Disponível em: <http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/619>. Acesso em: 14 maio 2011.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. Novas fronteiras tecnológicas das ações de informação: questões e abordagens. **Ciência da Informação**, Brasília, v. 33, n. 1, p. 55-67, jan./abr. 2004.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M.N. Escopo e abrangência da Ciência da Informação e a Pós-Graduação na área: anotações para uma reflexão. **Transinformação**, v. 15, n. 1, p. 31-43, 2003.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M.N. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, v. 15, n. 2, p. 7-31, 1999.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LÉVY, P. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA, C. M. de. **Colóquio Habermas**. Disponível em: <https://lti.pro.br/posts/visualizar/acoes-formativas/coloquio-habermas>. Acesso em: 14 maio 2011.

MEDEIROS, J. da S. Considerações sobre a esfera pública: redes sociais na *internet* e participação política. **Transinformação**, v. 25, n. 1, p. 27-33, jan./abr., 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tinf/v25n1/a03v25n1.pdf>. Acesso em: 14 maio 2011.

PRIMO, A. O aspecto relacional das interações na web 2.0. *E-Compós*, v. 9, p. 1-21, 2007. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/ecompos/article/download/153/154>. Acesso em: 14 maio 2011.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2000. 218p.

UNGER, R. J. G.; FREIRE, I. M. Regimes de informação na sociedade da informação: uma contribuição para a gestão de informação. **Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, v. 4, n. 1, p. 87-114, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rdbci/article/view/2014/2135>. Acesso em: 14 maio 2011.

SCHERER-WARREN, I. Redes sociais na sociedade da informação. In: MAIA, R.; CASTRO, M.C.P.S. (Org.). **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 216-227.

WERSIG, G. Information science: the study of postmodern knowledge usage. **Information Processing & Management**, v. 29, n. 2, 1993.

ZATTAR, M.; LIMA, C. R. M. de. Habermas na literatura de Ciência da Informação: investigação das publicações na "Library and Information Science Abstracts" (LISA). **Informação@Profissões**, v. 2, n. 2, p. 158-175, 2013. Disponível em:

<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/17207/13608>. Acesso em: 14 maio 2011.

SENTIDOS E SIGNIFICADOS DO DIÁLOGO ENTRE ESCOLA E FAMÍLIA EM TEMPOS DE PANDEMIA.

Richéle Timm dos Passos da Silva¹

Lúcia Inês V. Zolin²

Resumo: Este texto apresenta uma pesquisa que tratou de saber sobre o diálogo estabelecido entre escola e família em tempos de pandemia e isolamento social. Tem como objetivo re-pensar a educação escolar desenvolvida nestes tempos e para além dele. Compreendemos que a partir do vivido é possível reelaborar sentidos de escola e saber escolar, assim como metodologias e ferramentas educativas e, para tanto, o diálogo entre os envolvidos no processo educativo é extremamente relevante. Dito isto, o ponto central da análise versa em torno dos diálogos mantidos entre famílias e escola. Nessa pesquisa identificamos suas existências, sua ausências, seus processos de desenvolvimento e seus significados no processo educativo. Atrelado à compreensão de diálogo, outras marcações foram significativas: conhecimentos, atividades, relacionamento e tempo. Todo esse aparato auxiliou-nos a compreender a dimensão que a escola ocupou na esfera privada das famílias. No entanto, apontamos para a carência de aproveitamento das oportunidades surgidas nesse momento “diferente” para diálogos edificantes no processo de desenvolvimento humano em atividades educativas escolares e na reinvenção desses processos.

Palavras-chave: Escola. Diálogo. Saberes.

1 ALGUMAS COMPREENSÕES SOBRE O CONTEXTO VIVIDO: PRIMEIRAS PALAVRAS

“As sociedades não são como os filósofos: Elas não problematizam as bases que lhes têm dado sustentação a menos que sejam obrigadas a isso por verdadeiras urgências práticas.” (Prof. Andre Coelho). A pandemia nos fez pensar *socialmente* a educação escolar e os modos de racionalidades existentes, as formas de educar e os fundamentos da educação escolar. Fez-nos re-pensar as *con-vivências e as relações*³ (OLMEDO, 2006).

Na Modernidade, o Marco Histórico das concepções Iluministas impôs uma construção de racionalidade do modelo de ser humano que, apropriado pelas instituições educativas, forma um ser humano *senhor-de-si e, dono da razão*,

¹ Docente da Faculdade de Educação/FaE - UFPel. Mestre em Educação. E-mail: richelertps@gmail.com.

² Jornalista no IFSul. Mestre em Teologia. E-mail: luciavolcanzolin@gmail.com.

³ Entendido a partir das reflexões sobre *Homo convivalis*, no sentido de compreensão e interpretação das relações entre os viventes, entre os humanos que experienciaram esse momento de “pandemia”.

estabelece relações prepotentes e dominadoras sobre o mundo. Assim, esse modelo de racionalidade utilizado na estruturação das escolas, dos seus conteúdos curriculares, da relação professor-aluno, está preso a certas idealizações formadoras de um mundo fechado em si, integrado pelas objetivações e determinista do triunfo científico em reduzir tudo ao modelo lógico-objetivo.

É desse modelo de escola, demarcado pela dominação do que seja conhecimento científico e seu método de desenvolver as mentes que nos referimos para trabalhar a “escola que ocupou o espaço das casas” neste ano de 2020, ano conhecido mundialmente pela pandemia do Covid-19. Pelo isolamento social vivido no ano de 2020, é possível verificar que essa estrutura de escola, de conhecimento, de verdade e de formação adentrou o espaço domiciliar e com ele toda a hierarquização dos saberes e das relações que antes eram vividos no espaço escolar. Dito de outra forma, uma estrutura linguística formada por verbetes e léxicos fortemente empregados no espaço da esfera de discussão pública – escola – foi centro *predominante* no espaço privado.

Nesse ponto cabe um adendo e uma possível ampliação do horizonte compreensivo sobre esfera pública. Para tanto, recorremos a Habermas (2007) que o compreende como “*espaço de trato* comunicativo e racional entre as pessoas” (HABERMAS, 2007, p. 18-19, grifo nosso). *Espaço de trato*, pode vir a assumir aqui uma dimensão de espaço virtual e não apenas de espaço – *locus*- físico, ou seja, no ano de 2020 o espaço virtual foi fortemente utilizado para a efetivação das relações humanas.

A esfera pública, por consequência, pode também ter tomado essa dimensão de virtualidade quando entendida como estrutura comunicativa, a qual segundo o filósofo alemão, perpassa todas as relações sociais.

Cabe, portanto, por analogia, a problematização do espaço escolar como esse espaço público (definido a partir do *senso comum*, como uma territorialidade pública) que adentra as casas (territorialidade tida como propriedade privada) passando a assumir uma ampliação do sentido territorial vivido para um sentido de comunicação entre os indivíduos do “dito espaço público escola com indivíduos na sua intimidade familiar”.

Essa imbricação sem uma demarcação territorial (e ainda de temporal) acabou por interferir nas percepções dos envolvidos e reorganizou a experiência

vivida e compartilhada entre os frequentadores do espaço territorial público – escola - e os indivíduos do espaço territorial privado – família/casas - passando, ao nosso ver, a uma possível *compreensão experiencial* do que Habermas denomina espaço público.

No entanto, é possível ainda perceber uma condição que não é experienciada entre a maioria dos indivíduos, visto que conforme Habermas, na situação ideal de fala os indivíduos têm a mesma oportunidade para fazer uso dos atos de fala e evitar distorções:

A situação de fala na qual a comunicação esteja livre de influências externas contingentes e livre de coações originárias da própria estrutura da comunicação. A situação de fala ideal exclui as distorções sistemáticas da comunicação. A estrutura da comunicação deixa de gerar coações somente se for dado para todos os participantes do discurso uma distribuição simétrica de oportunidades para escolher e executar atos de fala (HABERMAS, 1989, 153).

Essa dimensão da situação de fala e de distribuição simétrica de oportunidades não é universal no que tange a relação escola-família dentro do que percebemos minimamente nas análises prévias da pesquisa. No trato das questões relacionadas a educação escolar, as vozes dos indivíduos muitas vezes são sufocadas e/ou não reconhecidas como partícipes no processo comunicativo. Daí nosso interesse em investigar a dimensão do diálogo nesse tempo – espaço entre os sujeitos.

Este trabalho tratou de investigar o sentido do diálogo entre escola e família, apoiando-se em reflexões da teoria do agir comunicativo habermasiano e da dialogicidade freireana.

O diálogo é um dos fundamentos centrais na teoria de Paulo Freire. Ele entende a dialogicidade como uma postura, ou seja, é um modo dos seres humanos se transformarem cada vez mais em seres criticamente comunicativos. E esse diálogo é o momento em que os humanos se encontram para refletir sobre suas realidades e para também refazê-las. (FREIRE e SHOR, 1986). A educação para Paulo freire, “é comunicação, é dialogo, na medida em que não é a transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados” (FREIRE, 1983, p. 46). O diálogo (verdadeiro-autêntico) ocorre a partir de sua vida e de sua história. (FREIRE, 1983).

Em Habermas temos a compreensão de que pelo agir comunicativo é possível pensar em definições, diante de situações conflitantes, construídas de modo cooperativo, ou seja, os participantes em situação simétrica de condições de fala e escuta. Assim também são, pois esses envolvidos nessa pesquisa, compartilham do mesmo *mundo da vida*.

2 A METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO E A ANÁLISE DOS DADOS OBTIDOS: PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES

Esse estudo presta-se a compreender através dos diálogos estabelecidos entre escola e família, como os pais e responsáveis por crianças em idade escolar perceberam a educação escolar de seus filhos, quais as dificuldades vividas e as relações estabelecidas nesse contexto de pandemia, distanciamento social e isolamento das atividades nos espaços escolares. O eixo central está no entendimento a partir do diálogo ocorrido e seu formato apoiando-se na perspectiva de uma comunicação entre os sujeitos.

É um estudo de abordagem quali-quantitativa não sendo entendido como metodologias opositoras, mas sim como complementares, a partir do que diz Minayo e Sanches (1993). Foi realizado a partir de uma pesquisa de campo, envolvendo 20 respondentes que têm filhos em idade escolar de 4 a 10 anos, em escolas públicas e privadas, e que vivenciaram de março a outubro de 2020, aulas no formato *online*. Foram realizadas 40 questões, abertas e fechadas, a partir de um formulário disponibilizado *online* para as famílias de diferentes escolas, sem identificação dos envolvidos (escola-famílias).

A partir dos dados coletados, percebemos que rotinas foram alteradas no dia a dia das famílias e escolas, bem como, o indivíduo que mais teve interferência em sua rotina foi a “mãe” (além das crianças e dos funcionários das escolas) e, assim, as mães respondentes relataram as dificuldades em lidar com toda a sobrecarga de funções a “elas atribuídas”, pois tiveram de assumir também a docência dos filhos, ou seja, mais uma função além das que já possuía: dona de casa, trabalhadora e cuidado com os familiares.

Dividimos “situações de fala” - a fim de compreendermos os momentos em que os diálogos eram estabelecidos -, em antes e depois do momento de início da

pandemia, para sabermos quando ocorreu e se ocorreu o processo de diálogo entre escola e família. Descobrimos que antes do início da pandemia a escola entrou em contato com pelo menos 13 das famílias para apresentar a proposta pedagógica que seria desenvolvida no período das atividades em casa. No entanto, durante o período de atividades on line, logo no início das aulas, 13 famílias afirmaram não terem sido consultadas para tratar de assuntos relacionados ao desenvolvimento das aulas, processos educativos escolares ou avaliações.

Então, nos interessamo-nos em abordar sobre as “experiências comunicativas vividas durante o processo de atividades *online*”, no intuito de conhecer se existiram ou não e como foram as percepções dos envolvidos, no caso, dos respondentes, familiares que acompanharam a criança durante a realização das atividades escolares em casa.

Metade dos respondentes disseram que a escola repassou orientações para auxiliar nesse momento de reorganização em casa de espaços de aprendizagem. No entanto, 70 % (setenta por cento) das famílias disseram que a escola não procurou saber em momento algum das condições técnicas de acesso a atividades on line, tipo conexão com internet e disponibilidade de dispositivos (computador, impressora, etc.) para realização das atividades da escola. Ainda tivemos o dado de 80% (oitenta por cento) dos respondentes dizendo que a escola não procurou saber se os pais dispunham de tempo para realizar as atividades escolares da criança em casa.

Quanto à questão da “percepção sobre o relacionamento estabelecido entre família e escola”, é interessante que o relacionamento com a escola, enquanto instituição, apresenta maior porcentagem entre regular e bom; já quando se trata de relacionamento com a professora que atende diretamente a criança, vemos que é compreendido como sendo ótimo.

No quesito “momentos de comunicação entre escola e família”, observamos que coincidia com os horários em que eram realizadas a aula na modalidade presencial, ou seja, somente nesse horário - ou pelo menos nesse horário - é que os pais conseguiam contato com a professora.

Quanto à percepção das famílias sobre o “empenho da escola em fazer desse momento uma experiência comunicativa”, tivemos as marcas de sim, não e em parte. Pelas descrições das falas, percebemos que as famílias são compreensivas ao momento relativamente novo e abruptamente modificado pela situação da pandemia.

Mas, também percebemos que as famílias sentiram uma preocupação da escola em cumprimento das tarefas ordinárias de cumprimento de aulas, horários, trabalhar conteúdos, ou seja, cumprir com sua “função”, atingir a meta de concluir o livro, os conteúdos e os programas escolares.

3 OS ESPAÇOS DE DIÁLOGOS ENTRE ESCOLA E FAMÍLIA: LIMITES E POSSIBILIDADES REVELADAS

Quando os pais querem educar os seus filhos, quando as gerações que vivem hoje querem se apropriar do saber transmitido pelas gerações passadas, quando os indivíduos e os grupos querem cooperar entre si, isto é, viver pacificamente com o mínimo de emprego de força, são **obrigados a agir comunicativamente**. Existem funções sociais elementares que, para serem preenchidas, implicam necessariamente o agir comunicativo. (HABERMAS, 1993, p. 105, grifo nosso).

A escola, enquanto espaço de diálogo, tem por função social elementar, instituída como *lócus* privilegiado, a transmissão dos saberes e, para tanto, precisa estabelecer relações com os indivíduos de maneira a garantir uma comunicação simétrica.

Diante das respostas obtidas nas questões, percebemos que ao menos uma tese pode ser afirmada: as mudanças estruturais vividas nos impulsionam a repensar a educação escolar e sua existência nos moldes já conhecidos de escola da era moderna. O diálogo estabelecido, ou a falta dele, remodela os sentidos e significados da escola na vida das pessoas.

Isso é possível de se afirmar, também, devido a inúmeros estudos publicados nesse período de pandemia que ressaltaram a necessidade de ressignificar a educação escolar. Apontamos o que, a nosso ver, teve um grande alcance e com isso gera um impacto forte no meio acadêmico, seja positivo ou negativamente: publicado em 04/08/2020 (quatro de agosto do ano de 2020), a Organização das Nações Unidas – ONU, adverte em seu documento que “Mundo deve redesenhar a educação em meio a pandemia”.

Afirma o secretário geral que “em meio a maior crise jamais vista na educação global, provocada pela pandemia de COVID-19, temos uma “oportunidade geracional” para “redesenhar” a área” (GUTERRES, 2020).

Os quatro pontos elencados por ele são: 1) a forma como serão abertas as escolas, dizendo respeito as questões sanitárias e ambientais; 2) a prioridade de ter a educação no orçamento dos governos; 3) o alcance educacional àqueles mais difíceis de serem alcançados como vulneráveis, os que apresentam deficiências, meninas e meninos excluídos digitalmente e 4) pede que a educação seja “redesenhada”, uma “oportunidade geracional” que poderá dar um “salto em direção a sistemas progressistas que ofereçam uma educação de qualidade para todos como um trampolim para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável” (GUTERRES, 2020).

Referindo-se ao quarto ponto, Guterres (2020, p.01) menciona que é preciso investimento na alfabetização digital e em infraestruturas, “uma evolução no sentido de aprender a aprender”, um “rejuvenescimento da aprendizagem ao longo da vida” e “vínculos reforçados entre a educação formal e a não formal”.

O que nos impulsiona a refletir sobre nossa estrutura de escola e todo o aparato desse “mundo” é para além de questões de investimento ou juntamente a isso, rever metodologias e compreensões sobre o processo de ensino-aprendizagem. É neste ponto que verificamos que pouco se mudou entre os investigados. As horas-aula do período presencial foram transpostas para o formato *online*, assim como o conteúdo curricular, com poucas readequações e preocupações quanto a possibilidade de oferta em casa ou às condições “para a docência”.

Essas compreensões são possíveis de serem percebidas a partir do “*tipo de diálogo*” que a escola manteve com as famílias. Isto é, com base em conceitos habermasianos, sobretudo o que fundamentam a Teoria do Agir Comunicativo, verificamos ainda um descontentamento quando se referem às questões e a forma de lidar com as situações que envolvem as relações interpessoais entre os envolvidos nos processos de ensino e de aprendizagem nesse período de pandemia.

Os espaços que as instituições estão proporcionando aos “atos de fala dos outros” (HABERMAS, 1987), ainda são limitados; a racionalidade instrumental tem prevalecido frente à comunicativa. No entanto, nesse ponto, é necessário dizer que existem potencialidades sendo construídas, diálogos sendo iniciados para se repensar os processos educativos. Isso nos remete a fala de uma respondente que expressa ser “um momento novo” o que precisa ser vivido com paciência e cuidado já que implicou em novidades a toda a sociedade.

Retornamos a Habermas para nos apropriarmos de seus estudos e compreensões e, entendemos que família e escola vivenciaram um momento singular na história da educação escolar. Portanto, devemos nos atentar e aproveitar esse momento para pensarmos juntos questões macros do sistema de educação escolar, como a compreensão construída sobre os saberes escolares, os currículos e todo esse léxico que envolve a atividade de ensinar-aprender do espaço escola.

Sabemos que a ação comunicativa decorre da competência dos indivíduos em desenvolver atos de fala em busca de entendimento (HABERMAS, 1987), enquanto a racionalidade instrumental é alimentada por grupos que direcionam suas decisões impulsionados apenas por interesses particulares. O modelo de racionalidade cognitivo-instrumental encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito (HABERMAS, 2000). Desta forma, uma elite dominante acaba tomando as decisões pela grande maioria da população que acaba inerte, aceitando passivamente, desde que, de alguma forma, se beneficie (HABERMAS, 2016). A ideologia tecnocrática

Viola assim um interesse que é inerente a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: à linguagem ou, mais exatamente, à forma da socialização e individualização determinada pela comunicação mediante a linguagem comum. Este interesse estende-se tanto à manutenção de uma intersubjetividade da compreensão como ao estabelecimento de uma comunicação liberta de dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer este interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica (HABERMAS, 2009, p.82).

Retomamos aqui o documento da ONU, o qual menciona que “precisamos recorrer a métodos flexíveis de aprendizagem, tecnologias digitais e currículos modernizados, garantindo, ao mesmo tempo, apoio contínuo aos professores e às comunidades [...]” (GUTERRES, 2020, p. 01). Isso só é possível se ambos mantiverem um diálogo permanente ainda mais em tempo de pandemia. Família e escola, para além de tratarem das atividades, também precisam dialogar sobre as condições para essa aprendizagem e os envolvidos nesse formato de ensino-aprendizagem.

Ainda o referido documento aponta “que o mundo enfrenta níveis insustentáveis de desigualdade, precisamos da educação – o grande equalizador – mais do que nunca. Devemos tomar medidas ousadas agora, para criar sistemas educativos inclusivos, resilientes e de qualidade, adequados para o futuro.”

(GUTERRES, 2020, p. 01). Aqui também entendemos que a tecnologia pode ser utilizada como um elemento forte para manter o diálogo e a participação ativa dos pais nas questões escolares assim como, a escola conhecer as condições da família nesse momento.

É nesse ponto de modelos criativos do/no processo de ensino-aprendizagem em tempos de pandemia que esperávamos conhecer e estar sendo construído a partir do diálogo ente família e escola. Acreditamos que modelos criativos e inclusivos passam pelo estabelecimento do diálogo. Para tanto, a relação estabelecida entre escola e famílias é um ponto a se considerar, assim como métodos utilizados e estratégias desenvolvidas pelas escolas durante o tempo de março a outubro.

Pouca ênfase a esse processo de construir outras metodologias ou ainda de repensar o modelo de aulas foi mencionado. O que vimos na majoritária dos respondentes foi a readequação do modelo presencial ao formato *online*.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma educação que se quer democrática, plural e humanizadora pauta-se no diálogo e na compreensão de que o *mundo da vida* dos sujeitos envolvidos no processo pedagógico educativo são dimensões essenciais para a formação humana. Quando a escola se esquiva dessa compreensão abre brechas para o antidiálogo (freireano) ou o pseudodiálogo (habermasiano) visto que os sujeitos não se sentem autores e partícipes da linguagem que expressa o mundo.

Freire (1983) expressa que o diálogo é o encontro amoroso dos homens mediatizados pelo mundo que o pronunciam e, nesse fazer linguístico, passam a humanizá-lo para a humanização de todos. O humanismo verdadeiro é a vivência constante desse diálogo.

Na pesquisa realizada, percebemos que existe um diálogo, uma preocupação em manter as relações, no sentido de manter contato, entre família e escola. No entanto, pegos de surpresa, os envolvidos nesse diálogo foram construindo processos dialógicos ao longo dos dias a partir de algumas demandas muito particulares a cada situação, sem uma prévia ou um planejamento para médio ou longo prazo das situações de ensino-aprendizagem.

Importante destacar que Freire (1983) compreende o diálogo como a não invasão, a não manipulação e assim a necessidade do diálogo não se travar numa relação antagônica onde um sujeito exerce sobre o outro a ideia de coisificação. Famílias não são coisas, escolas não são coisas, por dentro dessas, existem gentes, viventes, (OLMEDO, 2006) com suas vidas sendo vividas.

Apoiado nos estudos a partir de Habermas, Pizzi (1994, 2010) expressa que os diálogos estão ligados à interação humana, e, por isso exigem uma interlocução entre distintos sujeitos-atores, em um horizonte em que há uma permanente tensão entre dissenso e o consenso. Isso se verificou no trato com essa pesquisa, que dissensos e consensos permearam a relação entre escola e família, também ampliando-se para a vasta rede de relações que estas vivenciam no seu cotidiano.

É nesse instante que a educação escolar passa a desempenhar um papel importante na construção das possibilidades efetivas de um diálogo com as famílias e, portanto, com a sociedade, para propiciar um exercício linguístico humanizador das relações.

Entendemos que há limites e possibilidades nesse cenário, para se pensar escola, educação escolar e sua interlocução com a família. No entanto, acreditamos que se trata de vivenciar nesse momento de pandemia muito mais visível o espaço público – escola - como um “espaço de situação de fala, compartilhado intersubjetivamente”, decorrente das relações intersubjetivas que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros” (HABERMAS, 2003, p. 93). E percebemos pelas falas dos respondentes que pouco se avançou no sentido de comunicação para ressignificar esse espaço escola a partir do diálogo com as famílias.

A escola ainda continua a imprimir sua marca de escola da modernidade e pouco repensou seu formato, estrutura curricular e sentido de ser/estar/existir na sociedade. Assim como os respondentes, partilhamos de que este é um momento delicado onde escola e família confrontaram-se com seus “papéis” e lamentamos que muitos dos diálogos existentes entre escola e famílias, nesse período, de acordo com nossos respondentes, foram na perspectiva de extensão Freiriana ou ainda do agir estratégico Habermasiano.

No entanto, acreditamos que é a partir dessa pandemia onde estamos a experienciar a educação escolar e os modos de racionalidades existentes, as formas

de educar e os fundamentos da educação escolar que podemos re-pensar as *convivências*⁴, as relações, os sentidos e significados da escola na atual sociedade. Compreendemos que se esse modelo de escola e sua racionalidade são uma estrutura que não permitiu o diálogo, essa estrutura deve então ser transformada.

REFERÊNCIAS

FREIRE, P. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, P.; SHOR, I. **Medo e ousadia:** o cotidiano do professor. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

HABERMAS, J. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento, *In* HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião:** estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 15- 30.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa:** racionalidade de la acción y racionalização social. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa:** complementos y estudios previos. Madrid: Catédra, 1989.

HABERMAS, J. **Passado como futuro.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **Discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: DIFEL, 2000.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia.** Portugal: Editora Setenta, 2009.

GUTERRES, A. **Mundo deve ‘redesenhar’ a educação em meio à pandemia:** ONU Brasil. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-mundo-deve-redesenhar-a-educacao-em-meio-a-pandemia/>. Acesso em: 4 ago. 2020.

MINAYO, M. C. de S. e SANCHES, O. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Caderno Saúde Pública.** Rio de Janeiro, n. 9, v.3. jul/set, 1993. p. 239-262.

OLMEDO, A. M. **El aro y la trama:** episteme, modernidad y pueblo. Ediciones UCSH: Santiago/Chile, 2006

PIZZI, J. Aspectos hermenêutico-fenomenológicos do mundo da vida: releituras crítico-educativas. **Educação Unissinos.** Vol. 14, n. 2, maio - agosto 2010.

⁴ No sentido de viver com o outro. Utilizando a ênfase no prefixo conviver, conforme Olmedo (2006).

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

**ANAIS XVI COLÓQUIO HABERMAS E
VII COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO
ESFERAPÚBLICA EM TEMPOS DE INTERNET**



SALUTE

ISBN - 978-65-89784-00-5



9786589784005