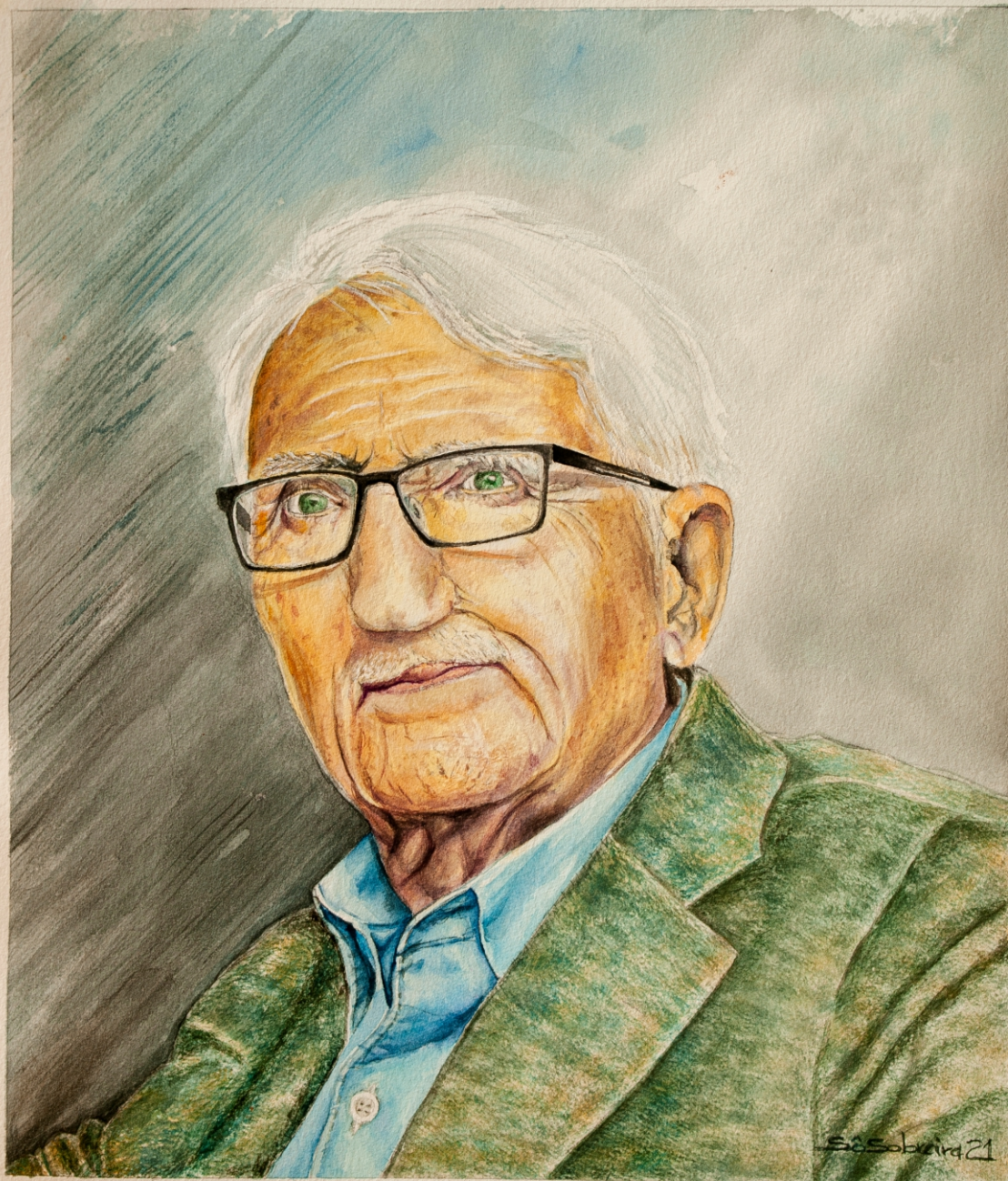


ISSN 2317-9082

Gestão & Aprendizagem
v. 11, n. Especial, jan./jun. 2022.1

Especial



Habermas



SUMÁRIO

O COSMOPOLITISMO KANTIANO HOJE, NA INTERPRETAÇÃO DE JÜRGEN HABERMAS E DANILO ZOLO	5-27
<i>Giuseppe Tosi</i>	
RACIONALIDADE, COGNIÇÃO E APRENDIZAGEM EM HABERMAS	28-53
<i>Ralph Ings Bannell</i>	
¿DOMINACIÓN DENTRO DEL MUNDO DE LA VIDA? HONNETH CONTRA LAS “FICCIONES” DERIVADAS DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA	54-70
<i>César Ortega-Esquembre</i>	
RELIGIÃO E DEMOCRACIA: PARCEIRAS NO PENSAMENTO DE HABERMAS	71-90
<i>Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes</i>	
A HERMENÊUTICA RECONSTRUTIVA HABERMASIANA NA PESQUISA EM EDUCAÇÃO	91-111
<i>Amarildo Luiz Trevisan</i>	
<i>Catia Piccolo Viero Devechi</i>	
<i>Gionara Tauchen</i>	
DA PROMOÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES PELAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS DE APRENDIZAGENS COOPERATIVAS FUNDADAS NA RAZÃO COMUNICATIVA	112-142
<i>Emmanoel de Almeida Rufino</i>	
<i>Edna Gusmão de Góes Brennard</i>	

EDITORIAL

Quais são, na contemporaneidade, os desafios que se apresentam para a reflexão, interpretação da realidade e crítica nesses momentos de crises e de incertezas? É inegável hoje, apesar de todas os mecanismos de acesso à informação de que se dispõe, parece se ter menos clareza sobre a organização do mundo e sobre o comportamento humano. Aos poucos, o mundo que desde da perspectiva filosófica, sociológica, antropológica e histórica, se apresentava como passível de ser interpretado em um horizonte de verdades, vai sendo desconstruindo diante das emergências de novas realidades. Com isso, as inquietações intelectuais se revelam em perspectivas diversas e, não raramente, em interpretações provisórias, haja vista não serem capazes de incorporarem explicações mais permanentes sobre os emergentes anseios de justiça, autonomia, liberdade, inclusão ou democracia dos diferentes setores da sociedade. A questão aqui colocada se associa as reflexões de Barrington Morris Junior, no livro *Injustiça: As bases da obediência e da revolta*, sobre o esfacelamento das certezas estabelecidas entre o que era uma sociedade justa e injusta, frente a novas questões éticas e políticas que marcaram os novos imperativos sociais e morais, dando sentido as novas necessidades humanas.

Esse, é um desafio para todas as nossas disciplinas vinculadas as áreas sociais e humanas, sobretudo um desafio enfrentado pela filosofia e suas teorias de interpretação. Ao longo do século XX, a construção das novas narrativas sociais, morais e éticas: das lutas pela igualdade, reconhecimento e justiça, pela organização e reorganização do espaço e da comunicação vem se tornando tarefa reflexiva e analítica da filosofia e dos filósofos.

Esses assuntos se apresentam nessa edição especial da Revista Gestão & Aprendizagem. Nela, nossos autores oferecem reflexões que incorporam o giro linguístico e hermenêutico da filosofia de nosso tempo e suas recentes teorias.

O artigo, **Da promoção de coletivos inteligentes pelas vias ético-discursivas de aprendizagens cooperativas fundadas na razão Comunicativa**, os autores Emmanoel de Almeida Rufino (IFPB) e Edna Gusmão de Góes Brennand (UFPB), “desvelam a possibilidade da transformação das comunidades/redes aprendentes do ciberespaço em comunidades ideais de

comunicação, à luz epistêmica dos conceitos de inteligência coletiva (Pierre Lévy) e razão comunicativa (Jürgen Habermas), apontando ainda os que motivados pelos pressupostos habermasianos da racionalidade comunicativa (e seus imperativos ético-discursivos), os sujeitos podem aproveitar o design interativo das redes ciberespaciais para aprender cooperativamente a partir dos saberes e competências que colocam virtualmente em sinergia enquanto interagentes cibernéticos.”

No artigo, **Racionalidade, Cognição e Aprendizagem em Habermas**, de Ralph Bannell, o autor apresenta o conceito de racionalidade comunicativa e sua fundamentação na pragmática formal e a argumentação como mecanismo central ao Discurso, necessário para resgatar ou rejeitar pretensões da validade. Como argumentação, sustenta que a pragmática formal de Habermas não é suficiente para assegurar a validade do conhecimento empírico e nem para justificar uma pretensão de verdade proposital, concluindo que a racionalidade dos interlocutores necessita mais elementos que aqueles analisados por Habermas, para assegurar confiabilidade em conhecimento empírico, especialmente virtudes epistêmicas.

Por sua vez, o artigo, **Religião e Democracia: Parceiras no Pensamento de Habermas**, de Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes, defende ser a religião provedora de subsídios para a consolidação ao Estado Democrático, mesmo quando laicidade do Estado se apresente desprovida das dimensões da religião, cosmovisão, ideologia ou filosofia. Seu argumento, baseado na Filosofia da Religião de Habermas, defende ser a religião formadora da racionalidade filosófica secular e conclui apresentando propostas derivadas do próprio Habermas ou nele inspirada.

Em seguida, o artigo, **O Cosmopolitismo Kantiano hoje, na Interpretação de Jünger Habermas e Danilo Zolo**, de Guiseppe Tosi, focaliza a relação entre cosmopolitismo e realismo, categorias interpretativas das relações internacionais no contexto da globalização, questionando a autonomia ou limites dos Estados para cumprirem o direito internacional, trazendo em cena Kant e Habermas com as abordagens do cosmopolitismo e o contraponto de Danilo Zolo na perspectiva realista. O assunto é tratado empiricamente pela situação de “paz” que então vigorava na União Europeia, e atenta em sua

conclusão para a necessidade de algum tipo de cosmopolitismo capaz de superar a concepção absoluta da soberania dos Estados para enfrentar os enormes desafios da globalização, que ameaçam a própria sobrevivência humana.

O trabalho, *¿Dominación dentro del mundo da vida? Honneth contra las “ficciones” derivadas de la teoría de la acción comunicativa*, César Ortega-Esquembre, focaliza a crítica formulada por Axel Honneth à dicotomização habermasiana da sociedade, “sistema” e “mundo da vida”, sob o argumento de que nos subsistemas econômicos e políticos a coordenação comunicativa das ações resulta, em princípio, impossível; Também considera que a reprodução simbólica do mundo da vida se opera desvinculada de toda forma de poder, dominação e estratégia, como defende Habermas. Com essa ideia o autor trata de interpretar a teoria de Honneth sobre a luta pelo reconhecimento como um modelo de teoria crítica da sociedade que faz dos conflitos morais acontecimentos dentro do mundo da vida, seu ponto nevrálgico.

Por fim, o último artigo, *A Hermeneutica Reconstitutiva Habermasiana na Pesquisa em Educação*, de Amarildo Luiz Trevisa, Catia Piccolo Viero Devechi e Gionara Tauchen, aborda as relações que são estabelecidas entre pesquisas teóricas e empíricas no campo da educação, segundo as perspectivas da hermenêutica da suspeita, da hermenêutica filosófica e da hermenêutica reconstitutiva. Baseando-se nessas três dimensões da hermenêutica, trata de encontrar novas configurações capazes de reconhecer a pluralidade interpretativa em diálogo com o horizonte do questionamento sobre o mundo comum.

Esses trabalhos de importância inquestionável, contribuem para enriquecer a reflexão e o debate contemporâneo sobre as novas formas de explicações sobre uma realidade fluida e que aparenta se desmanchar diante das vicissitudes contemporâneas. Aponta, ademais, a necessidade de se estabelecer questionamentos e críticas ante a formulação de interpretações e perspectiva de um presente que já se torna futuro.

Emília Prestes

Profa Dra em Estudos Latinoamericanos

O COSMOPOLITISMO KANTIANO HOJE, NA INTERPRETAÇÃO DE JÜRGEN HABERMAS E DANILO ZOLO¹

GIUSEPPE TOSI



E-mail: pinuccio@uol.com.br

RESUMO

O ensaio aborda a relação entre cosmopolitismo e realismo, duas maneiras distintas e até certo ponto opostas, de interpretar as relações internacionais na época da globalização. O ponto central da discussão é se deve ou não existir um poder superior de coação que obrigue os Estados a respeitarem o direito internacional, assim como faz o Estado no âmbito interno em relação aos cidadãos (*domestic analogy*). O texto começa com uma breve exposição do cosmopolitismo kantiano nos seus aspectos principais, e debate a sua atualidade. Entre os autores cosmopolitas neokantianos é abordado o pensamento de Habermas e as críticas feitas a ele por Danilo Zolo em uma perspectiva realista. É então feita uma ponderação entre as duas visões, procurando os pontos de dissenso e de contato. Em seguida é apresentada a União Europeia como um exemplo bem-sucedido de uma organização “inter” e “supra” nacional que garantiu mais de 70 anos de paz em uma região secularmente assolada por guerras. Finalmente, são retiradas algumas considerações sobre a necessidade de algum tipo de cosmopolitismo que supere a concepção absoluta da soberania dos Estados para enfrentar os enormes desafios da globalização, que ameaçam a própria sobrevivência humana.

Palavras-chave. Cosmopolitismo, Realismo, Habermas, Zolo.

KANTIAN COSMOPOLITISM TODAY, IN THE INTERPRETATION OF JÜRGEN HABERMAS AND DANILO ZOLO

ABSTRACT

The essay addresses the relationship between cosmopolitanism and realism, two distinct and to some extent opposite ways of interpreting international relations in the age of globalization. The central point of the discussion is whether there should be a higher power of coercion that forces States to respect international law, as the State does in the domestic sphere in relation to citizens (*domestic analogy*). The text begins with a brief exposition of Kantian cosmopolitanism in its main aspects and discusses its relevance today. Among the neo-Kantian cosmopolitan authors, is approached Habermas' thought and the criticisms made to him by Danilo Zolo from a realistic perspective. A balance is then made between the two views, looking for points of dissent and contact. Next, the European Union is presented as a successful example of an “inter” and “supra” national organization that has guaranteed more than 70 years of peace in a region ravaged by wars for centuries. Finally, some considerations are drawn about the need for some kind of cosmopolitanism that goes beyond the absolute conception of State sovereignty to face the enormous challenges of globalization, which threaten human survival itself.

Key words. Cosmopolitanism, Realism, Habermas, Zolo.

¹Esse texto foi escrito antes da guerra de agressão da Rússia contra a Ucrânia, que implica em uma reformulação das relações internacionais, tema que não foi possível enfrentar neste ensaio. A única observação que me atrevo a fazer é que a lógica da soberania absoluta dos Estados provocou mais uma guerra e rompeu os mais de 70 anos de paz (ou de trégua?) proporcionados pela União Europeia.

1 O COSMOPOLITISMO KANTIANO

O cosmopolitismo é uma doutrina antiga que encontra suas raízes no estoicismo grego, no *jus gentium* do direito romano e da *respublica christiana* medieval, retomada no Renascimento por Erasmo da Roterdã e pela Segunda Escolástica espanhola (Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas); tradição que, pela mediação da doutrina da *civitas máxima* de Cristian Wolf e do pacifismo e universalismo iluminista, chega até Immanuel Kant². (SCUCCIMARRA, 2006).

Para o idealismo transcendental kantiano a política pertence ao âmbito das "ideias" ou dos "ideais" da razão e se ocupa das condições de possibilidade da convivência humana para a realização do "fim recôndito da natureza" que é o progresso moral e jurídico da humanidade. A política, portanto, não pode limitar-se à consideração do existente, mas indicar um dever ser, um *telos* que, para Kant é, no âmbito interno, a criação de um Estado civil republicano e, no âmbito internacional, a realização do direito cosmopolita como garantia da "paz perpetua" entre as nações.

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições³. (KANT, 2016, p.17)

O pensamento de Kant se situa entre realismo e utopismo. A antropologia de Kant é pessimista:

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que pode contemplar-se puramente nas relações livres entre os povos (enquanto no estado legal civil aparece velada pela coação do governo) é de admirar, certamente, que a palavra 'direito', por pedante, ainda não tenha sido expulsa da política de guerra, e que nenhum Estado tenha se atrevido a manifestar-se publicamente a favor desta opinião⁴. (KANT, 2016, p.74)

² Para uma história do cosmopolitismo ver: SCUCCIMARRA, L., *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna: Il Mulino, 2006.

³ KANT, I., *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita (1784)*. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 17.

⁴ KANT, I., *Para a Paz Perpétua*. Estudo introdutório Joám Evans Pim. Tradução Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. p. 74.

E o seu pessimismo antropológico se acentua no final da vida com a “descoberta” do mal radical⁵ (KANT, 1990). Kant afirma também a “insociável insociabilidade” dos homens, o papel positivo do conflito e da competição como mola do progresso, e inclusive concede um papel relevante à própria guerra a qual, se tornando sempre mais intolerável, devido à sua crescente força de destruição, acabaria progressivamente convencendo os povos da necessidade de sua eliminação⁶. (KANT,2016)

Ao mesmo tempo, Kant, como máximo pensador do iluminismo, mantém a confiança na possibilidade do progresso moral e jurídico da humanidade e propõe uma história “filosófica ou profética da humanidade” que identifique na história empírica dos homens um acontecimento que possa servir como um sinal deste progresso: como sabemos, para o filósofo de Königsberg tal acontecimento é a Revolução francesa⁷.(BOBBIO, 1992).

Kant detecta um vazio jurídico nas relações entre as nações, as quais se comportam uma com a outra como se estivessem num permanente estado de guerra, interrompido somente por períodos de trégua, mas não de paz verdadeira. Este vazio deve ser preenchido com um novo tipo de direito: além do direito público internacional, o direito cosmopolita (*jus cosmopolitanum*), um direito supra-nacional no qual não somente os Estados como também os indivíduos seriam sujeitos titulares de direito⁸. (KANT, 1995).

Num primeiro momento (1793), Kant acredita que o “único remédio” ao estado de guerra entre as nações seria a criação de um Estado Universal dos Povos⁹ (KANT, 1990); posteriormente (1795/96), passa a defender uma Federação Universal de Estados livres¹⁰ (KANT, 2006, p.76). Kant justifica esta mudança de enfoque, afirmando que a ideia de um estado mundial seria em tese a melhor, mas poderia parecer irrealista e, por isso, é preferível adotar como seu sucedâneo a ideia de uma Federação livre contrária à guerra¹¹. (KANT, 2006, p.77).

5 KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1990.

6 KANT, I., *Idéia de uma história Universal do ponto de vista cosmopolita*, op. cit., p. 13.

7 Ver: BOBBIO, N. Kant e a Revolução Francesa. In: *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 131-142.

8 KANT, I. *Metafísica dos Costumes. Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993. Ver também: TERRA, R. R., *Política tensa, Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo: Iluminuras, 1995. ROHDEN, V. (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

9 Ver: KANT, I., Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, (1793), In. *A Paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 58-102 (“Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita”).

10 KANT, I. *Para a Paz Perpétua*, op. Cit., p. 76.

11 IDEM, p. 77

O projeto filosófico de *Para a Paz Perpetua* propõe o “ideal regulador” de uma Federação Mundial de Estados nacionais constituídos livremente que promoveriam instituições comuns para regulamentar suas relações.

2 O COSMOPOLITISMO DE HABERMAS

No século XX, o cosmopolitismo kantiano encontrou muitos seguidores, sobretudo após a terrível experiência das duas guerras mundiais e dos totalitarismos de esquerda e de direita. Na filosofia política e do direito, o que Danilo Zolo chama de “globalismo jurídico”¹², é hoje uma corrente em larga medida hegemônica na teoria do direito e da política institucional, e numerosos filósofos, políticos, juristas, moralistas e teólogos, (sobretudo ocidentais!)¹³, aderem a uma visão cosmopolita das relações internacionais: pensamos a Hans Kelsen¹⁴, Norberto Bobbio¹⁵, Eric Weil¹⁶, Jürgen Habermas¹⁷, John Rawls¹⁸, Hans Küng¹⁹, e Luigi Ferrajoli²⁰, entre outros.

Escolheremos o pensamento de Habermas, porque o filósofo alemão se propõe a fazer um balanço da proposta kantiana depois de 200 anos²¹.

O ponto central da discussão é se deve ou não existir um poder superior de coação que obrigue os Estados a respeitarem a ordem e os direitos, assim como faz o Estado no âmbito interno. Habermas, neste ensaio, responde de maneira positiva e complexa: retoma e critica o projeto kantiano, afirmando que Kant não foi totalmente coerente com os seus pressupostos cosmopolitas ao abandonar a ideia de um Estado Mundial, para optar por uma Federação Livre de Estados soberanos:

12 ZOLO, D. Per una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale, JURA GENTIUM. Disponível em: <https://www.juragentium.org/topics/thil/it/zolo.htm>. IDEM. *Il globalismo giuridico*. Jura Gentium. Disponível em: <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/legglob.htm>

¹³ Por isso, chamados por Zolo ironicamente *western globalists*.

14 KELSEN, H. *La pace attraverso il diritto*. Torino: Giappichelli, 1990.

15 BOBBIO, N. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi 1995. IDEM. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: UNESP, 2003.

16 WEIL, *Filosofia Política*, São Paulo: Loyola, 1990 (em particular o IV capítulo).

17 HABERMAS, J. *A inclusão do outro*, São Paulo: Loyola 2002. IDEM. *O Ocidente dividido*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

18 RAWLS, J., *O direito dos povos*, São Paulo: Martins Fontes, 2002. IDEM, *Liberalismo político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

19 KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo, Paulinas 1992.

²⁰ FERRAJOLI, Luigi. *Costituzionalismo oltre lo Stato*. Modena: Mucchi editore, 2017. IDEM. *Perché una Costituzione della Terra?* Torino: Giappichelli, 2021.

21 HABERMAS, J. A idéia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos. In: *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola 2002, pp. 185-228.

Como já se demonstrou, não é consistente o conceito kantiano de uma aliança de povos formada de forma duradoura e capaz de respeitar, ao mesmo tempo, a soberania dos Estados. O direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem, ao menos, de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções. Só assim o sistema de Estados soberanos em constante atitude de autoafirmação, instável e baseado em ameaças mútuas, poderá transformar-se numa federação com instituições em comum, que assumam funções estatais, ou seja, que regulem a relação de seus membros entre si e controlem a observância dessas regras²².

E acrescenta: “O ponto vulnerável da defesa global dos direitos humanos é a falta de um poder executivo que possa proporcionar à Declaração Universal dos Direitos Humanos sua efetiva observância, inclusive mediante intervenções no poder soberano dos Estados nacionais, se necessário for.”²³ Por isso, Habermas propõe uma reforma das instituições Internacionais em particular da ONU:

A reformulação da idéia kantiana de uma pacificação cosmopolita da condição natural entre os Estados adequada aos tempos de hoje inspira por um lado esforços enérgicos em favor da reforma das Nações Unidas e de modo geral a ampliação das forças capazes de atuar em nível supranacional em diferentes regiões do planeta. [...] As sugestões de reforma das Nações Unidas concentram-se em três pontos: na instalação de um parlamento mundial, na ampliação da estrutura jurídica mundial e na reorganização do Conselho de Segurança²⁴.

Ao mesmo tempo, Habermas é contrário como Kant, a um Estado ou governo mundial que absorva paulatinamente todos os Estados, mas propõe uma convivência entre Estados nacionais e instituições inter e supra-nacionais, que tenham o poder de restringir e intervir na soberania dos Estados nacionais nas situações de graves violações dos direitos humanos.

A proposta de Habermas foi definida por vários intérpretes, entre eles Frédéric Vandenberghe, como uma “governança global sem governo mundial”, que articula três tipos de *governance* das relações internacionais:

“A sociedade mundial pode ser melhor descrita como um sistema de governança tripartite:

1) Na carência de um governo mundial, nós podemos encontrar **o mais alto nível** do sistema mundial em uma única organização: a Organização das Nações Unidas. A ONU não é um Estado, mas um ator *supranacional* que é composto por todos os Estados existentes do mundo e autorizado por estes a intervir em questões bem definidas de interesse global, acima tudo, como a guerra, a paz e os direitos humanos.

²² IDEM, p. 201.

²³ IDEM, p. 205.

²⁴ IDEM, p. 210

2) **No nível intermediário**, encontramos uma confusão de redes governamentais e não governamentais de todos os tipos que participam da política global pública. Incluindo elementos intergovernamentais, atores corporativos, organizações não governamentais, redes ativistas e comunidades epistêmicas, a governança global é um complexo de múltiplos níveis, multiestratificada e um sistema de atores múltiplos. [...] Estes corpos intermediários não são necessariamente despóticos, mas, por outro lado, eles são tecnocráticos e lidam com direcionamentos políticos, o que os faz sofrer um déficit democrático.

3) Por fim, **no nível mais baixo**, encontramos os Estados-nacionais do mundo com seus parlamentos, ministérios e outros aparatos legais que delineiam a política doméstica, administrando o território nacional e defendendo seus interesses contra outros Estados. No contexto global, o nível mais baixo do Estado-nacional talvez perca algo de sua capacidade regulatória para os níveis mais altos de governança; todavia este permanece o único ator que é democraticamente legitimado e legalmente designado pelo seu eleitorado para governar²⁵

Esta proposta cosmopolita pressupõe que, com a intensificação do processo de globalização, estão se criando as condições indispensáveis e necessárias para a realização do projeto, condições que não estavam plenamente realizadas na época de Kant. Neste sentido, para Habermas, estamos vivendo num momento histórico de transição do direito internacional dos Estados para o direito cosmopolita.

3 AS CONDIÇÕES PARA O PROJETO COSMOPOLITA

Entre as novas condições que viabilizariam o projeto cosmopolita, podemos assinalar as quatro principais.

A **primeira** condição é o aprofundamento sempre maior dos laços que estreitam o mundo: as redes econômicas, as comunicações, o fluxo comercial e financeiro, as migrações dos povos, a difusão das informações e dos modelos de comportamento ocidentais no mundo. Este processo começou nos séculos XV/XVI com os grandes descobrimentos geográficos que produziram uma história mundial e se acelerou no século XX. Com as duas guerras mundiais, a História da Europa se converte em história do mundo e, na segunda metade do século passado, sobretudo após o fim do comunismo e da aceleração dos processos de integração mundial, temos uma economia mundial sempre mais interrelacionada ²⁶.

²⁵ VANDENBERGHE, Frédéric. Um Estado Para o Cosmopolitismo. In: *Diálogos habermasianos*. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Maria Nélide Gonzalez de Gómez. Rio de Janeiro: IBICT, 2010. Uma tripartição parecida se encontra também no ensaio da mesma coletânea de *Davi Jose de Souza da Silva. Relações Internacionais, Cosmopolitismo e Direitos Humanos no Pensamento de Jürgen Habermas*. IDEM, p. 193-218.

²⁶ Ver: ZOLO, D. *Globalização. Um mapa dos problemas*. São Paulo: Conceito, 2010. BAUMAN, Z., *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998. HELD, D.-MCGREW, A., *Globalismo e antiglobalismo*. Bologna: Il Mulino, 2002. HIRST, P.-THOMPSON, G., *Globalização em questão*, Vozes, Petrópolis 1998.

Um **segundo** aspecto é a aceleração do processo de globalização que provocou um aumento das situações de risco a nível mundial. Vivemos, como afirma Ulrich Beck, numa sociedade de risco (*Risikogesellschaft*)²⁷. Há riscos provocados pela agressão do homem sobre a natureza, como as mudanças climáticas provocadas pela destruição do meio ambiente e o aquecimento global em escala planetária, uma catástrofe ecológica que está colocando em risco a vida na terra; e a pandemia do covid-19, o mais recente e espantoso exemplo de uma calamidade que atinge toda a humanidade.

E há riscos provocados pela violência do homem contra o próprio homem, um conjunto de formas de violência política a nível global, como as guerras, inclusive atômicas (que continuam como uma espada de Dámocles sobre a civilização), o terrorismo e o crime organizado em escala internacional. E há os riscos provocados pelo sistema capitalista que gera desigualdades sociais sempre crescentes e instabilidade dos mercados financeiros que pode provocar um colapso econômico generalizado com efeitos dominó sobre a economia mundial como foi a crise de 2008. Todos esses fenômenos provocam as migrações de dezenas de milhões de pessoas que fogem das guerras, da miséria, das mudanças climáticas.

Diante disso aparece óbvia a insuficiência dos Estados Nacionais para encontrar soluções a problemas que passam “por cima” e “ao lado” de suas fronteiras. O Estado moderno encontra a sua razão de ser na delimitação de um território sobre o qual estabelecer o seu domínio com fronteiras que pode controlar e administrar. Com a crise e, em alguns casos, a abolição das fronteiras, entra em declínio também o Estado Nacional, até pouco tempo atrás todo-poderoso.

Escreve Ferrajoli com muita propriedade sobre este fenômeno:

É totalmente implausível que quase 8 bilhões de pessoas, 196 Estados soberanos, 10 dos quais possuem armas nucleares, um capitalismo voraz e predatório e um sistema industrial ecologicamente insustentável possam sobreviver em tempos longos sem chegar a uma devastação do planeta, até a sua própria inabitabilidade, ao crescimento das desigualdades e da pobreza, assim como dos racismos, dos fundamentalismos, dos totalitarismos e da criminalidade. Diante desses desafios globais à razão jurídica e política, temos que reconhecer que os Estados nacionais são impotentes e inadequados²⁸.

Uma **terceira** condição para a realização do projeto cosmopolita é a formação de uma sociedade civil global e de uma opinião pública cidadã global como afirma

²⁷ BECK, Ulrich. *La società globale di rischio*, Roma: Carocci, 2001.

²⁸ FERRAJOLI, L. *Perché una costituzione della Terra*, op. cit., p. 37-38 (tradução minha)

Habermas (retomando e ampliando a ideia kantiana de opinião pública que Kant reservava aos filósofos):

Ainda não há uma opinião pública global, nem tampouco uma opinião pública de alcance europeu, tão urgentemente necessária. Mas o papel central que vêm desempenhando as Organizações Não Governamentais como Green Peace ou Amnistia Internacional [...] é um sinal claro de que certos agentes ganham influência crescente na imprensa, como forças que fazem frente ao Estados, surgidas a partir de algo semelhante a uma sociedade civil internacional, integrada em rede²⁹.

Esta *Global Civil Society* é formada por uma rede organizada verticalmente (porém não hierarquicamente) desde o bairro até as Nações Unidas e horizontalmente numa presença territorial capilar no interior das nações e entre elas, num processo que é, ao mesmo tempo, local e global, numa perspectiva de “globalização alternativa” dos direitos, ou contra hegemônica segundo Boaventura de Sousa Santos³⁰. Trata-se do outro lado da globalização, a constituição de uma rede de entidades governamentais e não, que denunciam os males da globalização e procuram alternativas teóricas e práticas³¹.

A formação desta sociedade civil global não é suficiente se não se consegue criar e fortalecer as instituições políticas da globalização. Os problemas suscitados pela globalização exigem uma resposta global que não pode ser encontrada nos estreitos limites dos estados nacionais, mas que exigem instituições globais que possam prover às deficiências dos Estados. Este fato, se não assinala o fim dos Estados nacionais, indica, todavia, a necessidade de um predomínio da política internacional sobre a política interna, inspirado no princípio da subsidiariedade ³².

De fato, a grande maioria das organizações internacionais, tanto governamentais, como por exemplo o FMI e o Banco Mundial, como não governamentais (OING) com fins lucrativos, como as empresas multinacionais, no

29 HABERMAS, J., *A idéia kantiana de Paz Perpétua*, op. cit., p. 198.

30 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

31 O “Anuário das Organizações Internacionais” de 1998 calculava a existência de cerca de 5.580 Organizações Internacionais Não Governamentais (OING), utilizando critérios restritivos, e mais de 15.000 utilizando critérios mais amplos, presentes sobretudo, mas não exclusivamente, em Ocidente. Ver também: os relatórios do *Global Civil Society Yearbooks*. Oxford: Oxford University Press, organizados pelo: *Center for the study of Global Governance*, da London School of Economics, dirigido por Mary Kaldor. Site: www.lse.ac.uk/Depts/global.

32 FERRARESE, M.R., *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 2000. O “Anuário das Organizações Internacionais” de 1998 calculava a existência de cerca de 258 Organizações Internacionais Governamentais (OIG), utilizando critérios restritivos, e de mais de 1.800 utilizando critérios mais amplos, presentes em todos os continentes.

atuam numa lógica “cosmopolita”, mas numa lógica de mercado e de lucro que só faz acentuar as desigualdades econômicas e sociais provocadas pela globalização. É preciso, afirmam os globalistas, uma reorientação das atuais organizações e a criação de novos organismos internacionais capazes de alcançar os objetivos declarados e garantir assim uma *governance* mundial que diminua as enormes desigualdades sociais e crie um mundo econômica e socialmente mais justo.

Finalmente, afirmam os globalistas, o processo constante de integração planetária somente poderá ter êxito se se estabelecer um diálogo entre as civilizações e não um “choque de civilizações”³³. Para tanto, é necessário, no respeito das tradições e das identidades de cada cultura e povo, encontrar um mínimo de consenso (um *overlapping consensus*, diria Rawls) como premissa para uma convivência pacífica global. Neste sentido, os direitos humanos podem ser um ponto de interseção e de consenso entre diversas doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais, e podem constituir o terreno de discussão para a constituição de um diálogo intercultural.

Quanto a este aspeto, a proposta de Habermas se diferencia de outras, como as de Hans Küng³⁴ e Antonio Cassese³⁵, por exemplo, que definem os direitos humanos como um novo “decálogo”, uma nova “religião laica” ou um novo *ethos* mundial. Habermas alerta para a importância de manter distintos, kantianamente, o direito da moral: os direitos humanos podem ter motivações éticas, políticas, ideológicas, religiosas, mas continuam sendo direitos. Afirma Habermas que:

Os direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validade universal porque podem, *exclusivamente*, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. [...] Porém uma moralização *imediata* do direito e da política faria realmente romper as zonas de defesa que, por boas razões inclusive morais, pretendemos ver garantidas para os direitos das pessoas”³⁶.

Habermas define a identificação entre direito e moral ou a moralização do direito como um “fundamentalismo dos direitos humanos”.

A resposta correta ao perigo de uma moralização não mediatizada da política de expansão e exercício do poder, portanto, “não é isentar a

33 HUNTINGTON, S. P., *O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

34 KÜNG, H. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999

35 CASSESE, A., *I diritti umani oggi*, Roma-Bari: Laterza, 2005. AA.VV. *Ethos mondiale e globalizzazione*, Genova: Il Melangolo 2005.

36 HABERMAS, J. *A Paz perpétua...* op. cit., p.215 e 225.

política de uma dimensão moral, mas sim transformar a moral, por via democrática, em um sistema positivado de direito, dotado de procedimentos jurídicos para a sua aplicação e imposição”. Não se pode evitar o fundamentalismo dos direitos humanos, por meio da renúncia a uma política de direitos humanos, mas apenas por meio da transformação cosmopolita da *condição natural* entre os Estados em uma *condição jurídica* entre eles.³⁷

A criminalização do adversário ou a afirmação de uma “missão civilizadora”, que visa difundir os valores da democracia e dos direitos humanos ocidentais contra os “estados canalhas” ou “o eixo do mal” são exemplos desse curto-circuito entre direito e moral, típico do uso instrumental e ideológico dos direitos humanos para fins de dominação.

Num mundo onde existe um pluralismo ou um politeísmo de valores, tanto interna quanto externamente às sociedades, é impossível chegar a um consenso ético, mas somente a um consenso jurídico. E a função do direito, enquanto dimensão normativa da interação social, distinta tanto da moral como da política em sentido estrito, é justamente aquela de permitir um terreno de consenso entre diferentes valores morais, religiosos e políticos.

4 As críticas de Danilo Zolo ao cosmopolitismo habermasiano³⁸

Danilo Zolo, um dos mais importantes filósofos italianos do direito e da política³⁹, reconhece a novidade da globalização, os riscos que ela comporta e os problemas que ultrapassam as fronteiras dos Estados e que, portanto, exigem uma resposta a nível internacional; porém não acredita nas soluções propostas pelos que chamam ironicamente de *western globalists*. Afirma que o processo de globalização não é propriamente um processo de interdependência econômica, mas é sobretudo um processo de homogeneização e ocidentalização do mundo e, especificamente de expansão do modelo de vida e de sociedade dos Estados Unidos sobre o resto do Mundo.

³⁷ IDEM, p. 226.

³⁸ ZOLO, D. Dal diritto internazionale al diritto cosmopolitico. Una discussione con Jürgen Habermas, In IDEM, *I signori della pace*. op. cit., pp .49-70.

³⁹ Ver a homenagem coletiva: *In mare aperto. Pensare il diritto e la politica con Danilo Zolo*. JURA GENTIUM, Vol. XVIII, 2021. Disponível em: <https://www.juragentium.org/about/index.html>

Reafirma a centralidade do papel dos Estados nacionais como principais atores seja a nível interno que internacional, e que o projeto de um Estado mundial não somente é ilusório, mas tampouco desejável.

Em nível interno, porque quanto mais as instâncias políticas estão longe dos cidadãos, mais é difícil que elas consigam garantir os direitos básicos; em nível internacional, porque é ilusório pensar na possibilidade de um governo ou um Estado Mundial dado que este modelo pressupõe que as grandes potências mundiais, em particular os Estados Unidos, abram mãos voluntariamente da sua hegemonia econômica, social, política e militar em favor de outros países menos poderosos. O monopólio da força legítima por parte de um Estado Mundial, além de ser altamente improvável, seria perigoso e poderia levar a êxitos totalitários, no caso em que se realizasse⁴⁰.

Como contraprova disso mostra que, de fato, as instituições internacionais que os *westerns globalists* apontam como um germe do futuro estado mundial são totalmente inadequadas para tal tarefas: baste pensar na ONU e nos projetos de reforma que até o momento faliram miseramente⁴¹. A ONU hoje só serve como fórum diplomático, mas não consegue realizar a sua tarefa principal que seria a de garantir a paz, porque as grandes potências não querem delegar a ONU os poderes reais, os poderes fortes que governam o mundo. A ONU se torna assim uma organização que serve como instrumento de legitimação ideológica dos desenhos hegemônicos e imperialistas das grandes potências ocidentais: ver a legitimação *ex post factum* da invasão do Iraque, realizadas em aberta violação ao direito internacional, sem a autorização do Conselho de Segurança e que a presença da bandeira da ONU após a invasão acaba legitimando⁴².

Zolo nega a existência de uma *Global Civil Society*, e afirma que este é mais um desejo dos *westerns globalists* do que uma realidade. O que existe, ao contrário, é que, diante da invasão cultural, econômica e militar do Ocidente, está acontecendo uma

⁴⁰ ZOLO, D. *Fundamentalismo humanitário*. JURA GENTIUM. Disponível em: <https://www.juragentium.org/forum/ignatief/it/zolo.htm>.

⁴¹ BARATA Maria João. *A Crítica Realista de Danilo Zolo ao Pacifismo Institucional Cosmopolita*. Interacções número 15. pp. 7-24, 2009.

⁴² ZOLO, D. *L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*. JURA GENTIUM. Disponível em: <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/kosovo.htm>.

reação à globalização em nome dos particularismos locais: uma resposta que vai desde o fundamentalismo islâmicos até os valores asiáticos⁴³.

Zolo coloca igualmente em dúvida a universalidade dos direitos humanos⁴⁴, afirmando que pertencem à história ocidental, mas não fazem parte da história e da cultura de outros povos que não passaram pelo mesmo processo histórico e que, por isso, não podem ser exportados e, menos ainda, impostos com a força, pena se tornarem meras justificativas ideológicas da política das grandes potências ocidentais. Relembrando a famosa afirmação de Schmitt: “Quem diz humanidade está querendo te enganar”, afirmam que a retórica dos direitos humanos, e o apelo aos valores universais, esconde a defesa de interesses inconfessáveis⁴⁵.

Finalmente, Zolo chama a atenção para o fenômeno da guerra, que, apesar dos sonhos kantianos (e habermasianos) de paz perpétua, não somente continua existindo, mas está se transformando numa “guerra global cosmopolita” que estaria em andamento com o ressurgimento da doutrina da guerra justa que havia sido eliminada do *jus publicum europaeum* com a crise do universalismo medieval e substituída pela doutrina de “*guerre en forme*”⁴⁶.

Zolo cita a respeito e teoria de Carl Schmitt em *O Nomos da Terra*, segundo a qual, na ausência de um juiz superior reconhecido pelas partes, cada Estado soberano tinha o direito de fazer a guerra, e o inimigo era considerado não mais um *perfidus hostis*, um criminoso a ser punido e destruído se for o caso, mas um *justus hostis*.⁴⁷

O marco de referência para o ressurgimento contemporâneo da doutrina da guerra justa (que não está prevista na Carta das Nações Unidas, que só admite a guerra de legítima defesa), é considerado por Zolo o livro de Michael Walzer *Just and Unjust*

43 Esses temas estão desenvolvidos amplamente em: ZOLO, D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano: Feltrinelli, 1995.

44 Ver: ZOLO, D. *Rumo ao acaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra*. Organizado por Maria Luiza Alencar e Giuseppe Tosi. São Paulo: Conceito, 2011, em particular o capítulo:

“Universalidade dos direitos humanos?”, p. 23-88. Disponível em:

http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/?page_id=1171

45 ZOLO, D., *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino: Einaudi, 2000. IDEM, *Usa da força e direito internacional depois de 11 de setembro de 2001*, in LYRA, R. P. *Direitos Humanos: os desafios do século XXI. Uma abordagem interdisciplinar*, Brasília: Brasília Jurídica 2002, pp. 47-57.

46 ZOLO, *Cosmopolis*, op. cit., p. 46-48 e 97-102.

47 SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-RIO, 2014 Por uma leitura crítica desta tese ver: TOSI, G. *Guerra e Paz nas Relações Internacionais Segundo Norberto Bobbio (e Carl Schmitt)*. In: SALATINI, R. - BARREIRA, C.M. *Democracia e Direitos Humanos no Pensamento de Norberto Bobbio*. Marília: UNESP, 2018.

*Wars*⁴⁸. A doutrina da guerra justa serve como justificação ideológica do assim chamado “direito de intervenção humanitária” que legitima a invasão da soberania dos Estados em caso de violações dos direitos humanos⁴⁹. A defesa dos direitos humanos e da democracia é assim justificada como instrumento para intervir na soberania dos Estados quando interessa às grandes potências. Esta é uma tentação da qual não estão isentos pensadores cosmopolitas como Bobbio, que defendeu a primeira guerra do Golfo⁵⁰ e Habermas que defendeu a intervenção da OTAN nos territórios da ex-Iugoslávia⁵¹.

Se o leque de críticas realistas de Zolo é muito amplo, mais difícil é encontrar as propostas alternativas, inclusive porque o realismo não é propriamente uma doutrina política como o liberalismo o socialismo, mas um olhar, uma maneira de interpretar as doutrinas políticas, e existem diferentes realismos, tanto histórica quanto atualmente.

Numa versão realista dos neoconservadores americanos, com a vitória do Ocidente na III guerra mundial teria chegado o “fim da história”⁵² e o momento do Império americano liderar o Ocidente para exercer a sua superioridade econômica, política e militar sobre o resto do mundo e garantir assim a “nova ordem internacional”. Esta é uma maneira de pensar a *domestic analogy* a lá Hobbes e não a lá Kant. A solução para a superação do Estado de natureza entre as nações seria a dominação de um Estado soberano sobre os outros, Estado que se torna, como o soberano hobbesiano *legibus solutus*: ele dita as leis, mas estas não se aplicam a ele mesmo; comportamento muito comum da política dos Estados Unidos nas últimas décadas, uma vez que esse país exige que todo o mundo respeite os tratados

48 WALZER, M., *Guerras justas e injustas. Uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes. 1993. As posições de Walzer são muito próximas às de John Rawls, como ele explicitamente reconhece. Ver: RAWLS, J. *O direito dos povos. Seguido de "A idéia de razão pública revista"*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Parte III. Teoria não ideal).

49 Em 2002, um grupo de sessenta intelectuais norte-americanos, entre os quais Walzer, publicou um manifesto intitulado: *What we are fighting for. A letter from America*", onde justificavam as intervenções dos Estados Unidos no Afeganistão. Zolo critica essa teoria em: “A doutrina do *justum bellum* na interpretação de Michael Walzer”. In ZOLO, D. *Cosmópolis*, op. cit., p. 97-102

⁵⁰ Zolo polemizou publicamente com Bobbio sobre a 1ª guerra do Golfo. Ver ZOLO, D. Luzes e sombras do pacifismo jurídico de Norberto Bobbio. In: *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Giuseppe Tosi organizador. João Pessoa: Editora da UFPB, Vol. II, 2013, p. 335-362.

Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/?page_id=1171

⁵¹ Mas Habermas se opôs fortemente à invasão do Afeganistão e do Iraque, Ver: HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

⁵² FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, trad. Aulyde Soares Rodrigues, Rocco, Rio de Janeiro, 1992. Por uma visão crítica deste famoso livro ver: ANDERSON, P., *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

internacionais, mas se recusa a assinar a maioria deles e a respeitar o arbitrado das cortes internacionais.

Outros defensores do predomínio mundial dos Estados Unidos, propõem uma doutrina fundada mais na ideia de hegemonia global do que de Império, como, por exemplo, Joseph S. Nye Júnior, já Subsecretário à Defesa da administração Clinton, que afirma o paradoxo do poder americano: “Sem os Estados Unidos não se resolve nenhuma crise, mas os Estados Unidos sozinhos também não conseguem resolver nenhuma crise”. Por isso, Nye propõe uma solução “gramsciana” para a hegemonia mundial dos Estados Unidos se ela quer continuar a ser duradoura: fundamentar-se mais na colaboração multilateral e no *soft power*, ou seja, na influência econômica, política, cultural e social do modelo norte-americano do que no *hard power* das armas, que porém devem ser utilizadas quando necessário for⁵³.

O realismo de Zolo é radicalmente diferente: é anti-imperialista e democrático. Inspirando-se em Hedley Bull, o filósofo italiano afirma que, em uma sociedade complexa como a atual, um certo anarquismo nas relações internacionais é preferível ao monopólio da força por parte de uma única superpotência⁵⁴.

Um anarquismo onde os principais sujeitos do direito internacional continuariam a ser os Estados soberanos, porque: “É ilusório pensar que a tutela das liberdades fundamentais possa ser garantida em âmbito internacional, se esta tutela não é, antes de tudo, garantida em âmbito interno pelas instituições liberais e democráticas de um Estado de direito”. Esses Estados, através de acordos regionais ou internacionais, resolveriam pontualmente as controvérsias sem ceder a soberania a instituições que concentram os poderes, mantendo um poder descentralizado e difuso⁵⁵.

Ao mesmo tempo, porém, Zolo admite um certo tipo de poder “supranacional”:

Neste sentido, proponho a expressão “direito supranacional mínimo”: segundo uma lógica federalista aplicada à relação entre competências normativas dos Estados nacionais e competências normativas de órgãos supranacionais, tal direito deixaria um amplo espaço às funções da *domestic jurisdiction*, sem pretender substituí-las ou sufocá-las com organismos normativos e judiciários supranacionais. Em outras palavras, a “ordem política mínima” – justamente para permanece tal, ou seja, mínima – deveria fundar-se sobre uma “regularização policêntrica” do direito internacional, e

53 NYE, J.S. *Il paradosso del potere americano. Perché l'unica superpotenza non può più agire da sola*, Torino: Einaudi, 2002.

54 Ver: BULL, H. *The anarchical society*, London: Macmillan, 1977.

55 ZOLO, D. Per una filosofia moderna e realistica del diritto internazionale, In IDEM, *I signori della pace*, op. cit., pp. 133-148.

não sobre uma estrutura hierárquica que arriscaria de provocar a revolta das “periferias”⁵⁶.

E conclui que:

O “direito supranacional mínimo” não deveria significar uma inércia da comunidade internacional diante dos inúmeros problemas que hoje assumiram uma dimensão global – começando pelo problema da paz – e diante dos quais os Estados são pouco ou nada instrumentados. De qualquer maneira, na minha opinião, é importante manter a distinção entre a exigência de um ordenamento jurídico e de uma estreita colaboração política entre sujeitos políticos internacionais, e a ideia que a centralização do poder em órgãos supranacionais seja uma válida resposta aos problemas postos pelos processos de globalização”⁵⁷

Uma proposta de tipo moderadamente cosmopolita, uma vez que admite relações não somente inter-nacionais, mas supra-nacionais, mas “mínimas”, ou “fracas” e não muito bem especificadas. Uma conclusão bastante decepcionante nesta *pars construens*, depois de uma *pars destruens* bastante radical; o que não deixa de ser uma característica do pensamento de Zolo, muito mais à vontade na crítica do que na construção, na negação do que na afirmação.

5 ENTRE COSMOPOLITISMO E REALISMO: POLIARQUIA OU REGIONALIZAÇÃO

É difícil dizer qual teoria estaria interpretando melhor hoje a situação das relações internacionais.

De um ponto de vista cosmopolita, os direitos humanos constituiriam o “código universal”, um direito “pan-humano”, uma “super constituição mundial”, distinta e superior ao direito internacional. Segundo Bobbio, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948 se levaria a cabo a esperança kantiana de um progresso moral e jurídico da humanidade, cujo *signum prognosticum* e *rememorativum* seria justamente a existência de este conjunto de direitos universais que tornariam realidade o ponto de vista cosmopolita (*weltbürgerlich*), preconizado por Kant⁵⁸. Segundo Habermas estariam sendo criadas as condições para uma *Weltinnenpolitik* (política interna do mundo).

⁵⁶ IDEM, p. 146 (tradução minha).

⁵⁷ IDEM, p. 147.

⁵⁸ BOBBIO, N. *A era dos direitos*, op. cit., pp. 49-66.

Mas as pretensões universalistas dos cosmopolitas estão presentes mais nos documentos e nas declarações do que na realidade. As sistemáticas e maciças violações dos direitos humanos aumentam com a mesma velocidade que a firma dos tratados e são tão universais quanto as declarações que os proclamam. Pareceria assim que os direitos do homem nada mais seriam do que uma mera retórica vazia ou uma mera justificação ideológica para os jogos de poder das grandes potências. A própria incapacidade da ONU de impedir a invasão e ocupação do Iraque por parte do Estados Unidos, feita à revelia das normas do direito internacional e especificamente da Carta das Nações Unidas, e a divisão provocada na própria União Europeia sobre a guerra, são um exemplo emblemático de um impasse entre duas grandes e contrastantes concepções das relações internacionais que convivem atualmente, sem que um modelo possa prevalecer sobre o outro.

De fato, seria ingênuo afirmar que as condições para a realização do projeto cosmopolita estejam se dando de forma satisfatória no panorama político internacional, e tampouco que o cosmopolitismo seja dominante nas relações políticas internacionais e nas institucionais políticas globais supranacionais. Aliás, tudo indica que papel do Estados nacionais como sujeitos do direito internacional não diminuiu e que a “dialética” entre os povos, ou seja, a guerra, continua a prevalecer no direito internacional em várias situações (*Ucrânia docet!*).

Ao mesmo tempo, é possível constatar que a pretensão dos Estados Unidos de impor uma *pax americana* nos moldes da *pax romana* se encontra mais nos documentos e nos desejos dos neo e theo conservadores dos Estados Unidos do que na realidade efetiva das coisas. O mundo é por demais complexo e multilateral para que uma potência, porquanto superior e poderosa econômica e militarmente, possa controlá-lo sozinha, impondo uma ordem unilateral. A dificuldade dos Estados Unidos e dos seus aliados em manter o controle de dois países pobres e prostrados por décadas de guerra como o Afeganistão e o Iraque é um sinal da debilidade deste projeto imperial hegemônico, ao ponto em que alguns analistas já falam em “declínio do Império Americano”, ou de “crise terminal” da hegemonia norte-americana⁵⁹.

59 WALLERSTEIN, I., 2003: *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. New York: New Press. ARRIGHI, G. - SILVER, B., *Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.

Se uma visão cosmopolita tende a confundir os desejos com a realidade, uma visão meramente “realista” das relações internacionais não consegue dar conta de todos os fenômenos complexos que a globalização tem provocado.

Porém, neste cenário indefinido, possamos talvez indicar alguns caminhos e pistas. Se eliminarmos as posições mais extremas do espectro político, o cosmopolitismo puro e o imperialismo puro, podemos encontrar na teoria e na prática mais pontos de contato entre o cosmopolitismo e o realismo de quanto se possa imaginar. Talvez a proposta de Zolo de “caos”, de “anarquia ordenada” ou de “poliarquia” poderiam ser mais adequados para descrever a situação atual das relações internacionais, onde se dá uma disputa entre vários centros de poderes difusos que ninguém pode controlar totalmente.

As propostas de Zolo, se a olharmos de forma mais atenta, apesar das divergências teóricas, e dos pressupostos radicalmente diferentes, do ponto de vista prático não são tão distantes das de Habermas, porque ambos são contrários (como também o era Kant) a um Estado mundial, ou seja, à concentração do poder em um único organismo central que teria o monopólio da força, e continuam atribuindo um papel relevante aos Estados nacionais (democráticos!), articulando vários níveis: nacional, internacional e supranacional; o que não é muito diferente do que Zolo define como “anarquia ou uma confusão ordenada” dos atores internacionais nos vários níveis, cada uma com suas atribuições.

Outro ponto de possível convergência é que ambos excluem uma concepção absoluta da soberania, que coloca em primeiro lugar os (supostos) interesses nacionais, contra os interesses das outras nações, ou seja, a volta ao “estado de natureza” entre os povos, do qual era partido o raciocínio cosmopolita de Kant.

6 A UNIÃO EUROPEIA: UM EXEMPLO EXITOSO DE COSMOPOLITISMO

Apesar de falar de Governo Mundial, o “projeto filosófico” kantiano da paz perpétua se aplica mais à Europa Unida do que propriamente ao sistema das Nações Unidas, que, como afirma Danilo Zolo, se assemelha mais a uma nova Santa Aliança das potências que controlam o Conselho de Segurança do que propriamente à Federação de Estados livres imaginada por Kant⁶⁰.

⁶⁰ Lembramos que o projeto de Kant tem dois antecedentes que se referem à Europa: SAINT-PIERRE, Charles Irinée Castel. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Brasília: UNB, 2003; e ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Extrato e Julgamento do Projeto de Paz de Abbé de Saint - Pierre*. In: Rousseau e as Relações Internacionais. Sérgio Batg. Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

Poderíamos até afirmar que a União Europeia é a realização, quase que literal, do sonho kantiano de “Para a Paz Perpétua”, uma vez que os três “artigos definitivos para o estabelecimento da paz perpétua entre as nações” poderiam ter (e talvez tenham) servido de guia para a formação da União Europeia.

O **primeiro artigo** define que cada Estado tem que se dar uma constituição republicana,

PRIMEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

A constituição civil de todo Estado deve ser republicana

A constituição *republicana* é aquela estabelecida em conformidade com os princípios: 1) da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens), 2) da *dependência* de todos a uma única legislação comum (enquanto súditos) e 3) de conformidade com a lei da *igualdade* de todos os súditos (enquanto cidadãos): é a única que deriva da idéia do contrato originário e sobre a qual devem fundar-se todas as normas jurídicas de um povo⁶¹.

Kant não afirma que a constituição deve ser democrática, mas republicana, porque, como é notório, para Kant a democracia é necessariamente um despotismo:

Das três formas de Estado, [autocracia, aristocracia e democracia] a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo no que todos decidem sobre e, em todo caso, também contra *um* (quem, portanto, não dá o seu consentimento); com o que todos, sem ser todos, decidem. Isto é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade⁶².

Kant chama a democracia de despotismo, porque a ideia da vontade geral (de Rousseau) excluía a representação e a divisão dos poderes; e para ele “Toda forma de governo que não seja *representativa* é, em propriedade, uma *não-forma*, já que o *legislador* não pode ser ao mesmo tempo *executor* da sua vontade”⁶³.

Apesar desta distinção, que é expressão do medo dos liberais pela tirania da maioria, podemos entender hoje como constituição republicana uma constituição democrática. De fato, para poder participar da União Europeia é preciso respeitar e praticar os princípios fundamentais do Estado Democrático de Direito (o que cria problemas para a entrada de países islâmicos como a Turquia ou a permanência de países iliberais como a Hungria).

⁶¹ KANT, Immanuel. *Para a paz perpétua* – Estudo introdutório Joám Evans Pim. – Tradução Bárbara Kristensen. – Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006, p. 67.

⁶² IDEM, p. 70.

⁶³ IDEM, p. 70.

O **segundo artigo** prega a necessidade de uma Federação de Estados republicanos, criada por livre e espontânea vontade dos Estados soberanos, sem uma hegemonia de um país dominante;

SEGUNDO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

O Direito de Gentes deve fundamentar-se em uma federação de Estados livres

Os povos podem considerar-se, enquanto Estados, como indivíduos que, em seu estado natural (ou seja, independentes de leis externas) se prejudicam uns aos outros por sua mera coexistência e cada um, para zelar por sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele em uma Constituição semelhante à Constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu Direito. Isto seria uma federação de povos que, contudo, não deveria ser um Estado de povos⁶⁴

O objetivo dessa Federação seria a abolição “para sempre” das guerras: “Há de existir, portanto, uma federação de tipo especial à que se possa chamar federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre”.

Num primeiro momento (1793), Kant acredita que o “único remédio” ao estado de guerra entre as nações seria a criação de um Estado Universal dos Povos⁶⁵; posteriormente (1795/96), passa a defender não mais um Estado Universal dos povos, mas uma Federação Universal de Estados livres:

Esta federação não requer nenhum poder do Estado, pois apenas quer manter e garantir a liberdade de um Estado para si mesmo e, simultaneamente, a de outros Estados federados, sem que estes devam, por este motivo (como os homens em estado natural) submeter-se a leis públicas e à sua coação. É possível representar-se a possibilidade de levar adiante esta idéia (realidade objetiva) da *federação*, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados, conduzindo, assim, à paz perpétua. Isto porque se a *fortuna* dispõe que de um povo forte e ilustrado se possa formar uma república (que, por sua própria natureza, deve entender a paz perpétua), esta pode constituir o centro da associação federativa para que outros Estados se unam a ela, assegurando, desta maneira, o estado de liberdade dos Estados conforme a idéia do Direito de Gentes e estendendo-se, pouco a pouco, mediante outras uniões⁶⁶.

Numa passagem da mesma obra, Kant justifica esta mudança de enfoque, afirmando que a ideia de um estado mundial seria em tese a melhor, mas poderia

⁶⁴ IDEM, p. 73

⁶⁵ Ver: KANT, I., Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, (1793), In. *A Paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 58-102 (“Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita”).

⁶⁶ IDEM, p. 135/ p. 76.

parecer irrealista e, por isso, é preferível adotar como seu sucedâneo a ideia de uma Federação livre contrária à guerra:

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm outro meio, segundo a razão, para sair da situação sem leis - que conduz à guerra - que o de consentir leis públicas coercitivas (da mesma maneira que os indivíduos entregam sua liberdade selvagem - sem leis), e formar um *Estado de povos (civitas gentium)* que (logicamente sempre progressão) abarcaria finalmente todos os povos da terra. No entanto, se, pela sua idéia de Direito de Gentes, não querem esta solução, com o que acaba sendo que o correto *in thesi* recusam-no *in hypothesis*, neste caso, a *afluência* dos instintos de injustiça e inimizade somente poderá ser detida pelo substituto *negativo* de uma *federação* permanente e em contínua expansão, em vez de pela idéia positiva de uma *república mundial* e apesar de com a ameaça constante de que aqueles instintos inflamem⁶⁷.

A União Europeia, embora não seja propriamente uma Federação, é uma União de Estados que aderem livremente, através de uma adesão feita pelos governos e referendada pelos cidadãos e que podem livremente sair dela como aconteceu com a *brexit*.

O **terceiro artigo** prega a necessidade de que as relações entre os Estados da Federação sejam reguladas por um direito cosmopolita;

TERCEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

O *Direito Cosmopolita* deve limitar-se às condições da *hospitalidade universal*.

Trata-se, neste artigo, como nos anteriores, de *Direito* e não de filantropia, e *hospitalidade* significa aqui o direito que tem um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de estar em um território alheio. O outro pode desprezar o estrangeiro, se se pode realizar sem a ruína deste, mas enquanto o estrangeiro se comporte amistosamente em seu posto, não poder o outro combatê-lo hostilmente.

Kant continua afirmando que quando este direito é respeitado: “Desta maneira, podem estabelecer relações pacíficas partes lonjanas do mundo, relações que se converterão finalmente em legais e públicas, podendo, assim, aproximar o gênero humano a uma constituição cosmopolita”.

Mas há um abuso desse direito quando as potências europeias ocupam territórios alheios como se não fossem de ninguém (*res nullius*), em uma das raras críticas de um pensador europeu ao colonialismo:

Se se compara a conduta *não-hospitaleira* dos Estados civilizados de nosso continente, particularmente dos comerciantes, produz espanto a injustiça que colocam de manifesto na *visita* a países e povos estrangeiros (para eles, significa o mesmo que *conquistá-los*). América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo etc., eram para eles, ao descobri-los, países que não

67 IDEM, p. 136. /p. 77

pertenciam a ninguém, pois não consideravam, em absoluto, os seus habitantes.

A União Europeia não possui formalmente uma Constituição⁶⁸ porque o processo constituinte foi bloqueado pela não ratificação de todos os 27 países membros, mas possui tratados e normas supraestatais que limitam os poderes dos Estados e criam um direito comunitário (supra-nacional) que pode ser considerado uma Constituição Europeia⁶⁹.

Na lógica kantiana o ideal positivo (*in thesis*) seria a criação dos Estados Unidos da Europa, mas diante das dificuldades dessa proposta, como seu “sucedâneo negativo a criação de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção”.

A União Europeia não é um Estados Unidos da Europa, nem uma Confederação e tampouco uma Federação, mas algo não fácil de entender nos seus mecanismos complexos. Podemos defini-la como um sistema de governança de múltiplos níveis (*more-level system of governance*), em alguns casos interestatais em outros supraestatais no âmbito executivo, legislativo e judiciário.

Este processo de integração europeia, com todas as suas falhas, complexidade e ambiguidades, é exitoso e tem garantido o maior período de paz e estabilidade social, política e econômica da Europa em toda a sua história milenar (mais de setenta anos); e poderá se consolidar na medida em que a União Europeia será capaz de manter internamente o compromisso dos governos com a democracia e fortalecer a integração, e externamente de uma política caracterizada pelo multilateralismo e a cooperação em uma ótica cosmopolita.

Sempre que não prevalecerem as forças centrífugas autoritárias, populistas e nacionalistas que agem em nome da retomada da soberania dos Estados

⁶⁸ Sobre a Constituição europeia ver: HABERMAS, Jürgen. *Um Ensaio sobre a Constituição da Europa*. Prefácio de José Joaquim Gomes Canotilho. Lisboa: Edições 70, 2012, na qual Habermas propõe uma reformulação profunda da União Europeia no sentido de uma maior democratização e participação interna dos cidadãos e do fortalecimento dos mecanismos de integração supranacionais.

⁶⁹ Ver: SCHROEDER, Wolfgang. *Una costituzione kantiana per l'Europa?* Breve analisi del trattato che costituisce una costituzione per l'Europa. In: AA.VV. *Kant e l'idea di Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Genova 6-8 maggio 2004, Genova: Il Melangolo, 2005, p.338-354. O processo de criação de uma Constituição Europeia iniciou com o “Tratado que adota uma Constituição para a Europa”, assinado por 25 países em Roma, em 2004; mas foi ratificado somente por 18 países. Por isso, o processo constituinte foi abandonado e se optou por uma revisão dos Tratados existentes que recebesse algumas das disposições principais da falida Constituição, que resultou no chamado como Tratado de Lisboa (2007). Neste tratado foi também incluída a *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, conhecida como Carta de Nice, proclamada inicialmente pela EU em 2000 na cidade de Nice, reformada posteriormente em 2007 em Estrasburgo e assinada pelo Parlamento, o Conselho e a Comissão europeias.

(*soberanismo*), o que levaria de novo à conflitualidade permanente que havia caracterizado a sua história milenar; o que não deixa de ser uma possibilidade ainda que remota. Hoje é muito difícil imaginar uma guerra entre os países europeus, mas esta foi a condição “natural” da Europa durante séculos!⁷⁰

Como afirma Luigi Ferrajoli, o maior filósofo italiano do direito da atualidade e digno herdeiro do cosmopolitismo bobbiano:

Uma coisa é, com efeito certa. Hoje, ou se avança no processo constituinte europeu e depois global e se promove um processo geral de integração política baseado na garantia da paz e dos direitos vitais de todos, ou se volta atrás, mas se volta atrás de forma brutal e radical. Ou se chega à integração constitucional e à unificação política da Europa, talvez por meio de uma assembleia constituinte europeia; ou se produz a desagregação da União e uma queda das nossas economias e das nossas democracias, favorecendo assim os muitos populismos que estão crescendo em todos os países europeus⁷¹.

O manifesto de Ventotene, citado no início deste ensaio, escrito em 1941 em plena segunda guerra mundial, coloca o dedo na ferida: não haverá paz na Europa enquanto houver a soberania absoluta dos Estados! E foi exatamente a superação da soberania absoluta dos Estados que afastou (para sempre?) a guerra e criou uma Europa, ao mesmo tempo unida e cosmopolita.

O que está de certa forma acontecendo nas últimas décadas, com a criação de blocos regionais, é um processo de progressiva delegação de poderes por parte dos Estados nacionais a organismos inter e supranacionais, através do princípio da subsidiariedade. O pressuposto teórico deste processo pode encontrar-se, uma vez mais, na intuição kantiana de que as consequências sempre mais desastrosas das

⁷⁰ Enquanto escrevo, os meios de comunicação estão noticiando que 12 países europeus estão erguendo muros nas suas fronteiras e pedem o apoio da Comissão Europeia, e que a Corte Constitucional polonesa rejeitou a supremacia da Corte europeia sobre as Cortes nacionais, princípio fundamental dos tratados da EU, e estão recebendo o apoio de outros governos como o da Hungria e, na Itália, de partidos de direita como a Lega e Fratelli d'Italia. São tendências centrífugas que se não forem contidas podem ser o início da dissolução da EU. OBSERVAÇÃO: A guerra da Ucrânia, em pleno andamento (abril 2022), desmente esta perspectiva: apesar de não se tratar de Estados da EU, esta guerra está acontecendo no coração da Europa!

⁷¹ FERRAJOLI, L. *Costituzionalismo oltre lo Stato*, op. cit., p. 68-69. (tradução minha) Danilo Zolo, que era um amigo fraterno de Ferrajoli, teria discordado do idealismo do amigo. A respeito ver a bela homenagem que Ferrajoli prestou a Zolo: “Dico subito che Zolo è stato uno dei massimi filosofi della politica dei nostri tempi e, certamente, uno dei filosofi italiani più conosciuti e ammirati sul piano internazionale”. FERRAJOLI, L. *Realismo critico e anti-normativismo nel pensiero di Danilo Zolo: una tensione irrisolta*. In: *In mare aperto. Pensare il diritto e la politica con Danilo Zolo*. JURA GENTIUM, Vol. XVIII, 2021. Disponível em: <https://www.juragentium.org/about/index.html>

guerras, o aumento dos riscos no âmbito planetário, a existência de profundos desequilíbrios ecológicos e sociais que podem pôr em perigo a própria sobrevivência da espécie humana, constituem um poderoso argumento a favor de uma cooperação entre as nações, uma vez que, como afirmou o filósofo alemão, a terra é redonda e os homens tem que conviver necessariamente uns junto aos outros.

7 CONCLUINDO

O processo de globalização das relações internacionais parece ser algo irreversível e pode ser enfrentado de duas maneiras:

a. Deixando a sua regulamentação à “mão invisível” do mercado e, quando esta se mostrar insuficientes, entregá-las à luva de ferro da intervenção armada dos exércitos das nações mais ricas e poderosas para defender seus “interesses vitais” em qualquer parte do mundo, numa lógica de potência e de choque de interesses, portadora de conflitos e guerras consideradas, em última instância, como inevitáveis e até benéficas para “o progresso” da humanidade. Este processo pode levar a humanidade à paz perpétua que aparecia ironicamente na insígnia da taberna descrita por Kant e que inspirou o título de seu tratado, o seja, a paz dos cemitérios.

b. Promovendo uma rede alternativa de instituições internacionais e supranacionais - tanto da esfera estatal como da sociedade civil – com força para enfrentar os problemas que o mercado cria e os Estados não podem resolver, permitindo assim uma melhor distribuição da riqueza em âmbito internacional e retirando as raízes mais profundas da violência e da guerra. Nesta perspectiva, os Estados nacionais não desapareceriam, mas continuariam tendo um papel próprio na garantia dos direitos e das identidades locais de seus cidadãos, mas delegariam a organismos supranacionais, em base ao princípio de subsidiariedade, as soluções dos conflitos e dos problemas que superem suas fronteiras e sobre a base do reconhecimento de uma cidadania no somente nacional, mas cosmopolita.

Do ponto de vista da filosofia, esta parece ser a única proposta racional, quase uma “exigência” da razão numa época de globalização, um verdadeiro “imperativo categórico” de um pensamento que queira estar à altura de sua época e de seus problemas, sem renunciar a uma justificação universalista de seus fundamentos. Não sabemos, porém, se a razão prevalecerá na história, não temos mais a crença religiosa na Providência, nem a confiança iluminista de um fim “recôndito da natureza”, e historicista de que “a razão governa a história”. Talvez seja necessária uma catástrofe:

uma grave crise do sistema financeiro global, um colapso ecológico, um atentado terrorista “atômico”, uma pandemia global ainda mais perigosa do que a COVID-19 ou algo parecido para que a humanidade possa tomar o caminho que a razão lhe indica, antes que seja tarde demais!

Enquanto isso, nossa tarefa é continuar lutando que os princípios de uma “razoável” (senão próprio racional) convivência humana possa prevalecer. Neste sentido, a verdadeira distinção não está entre os realistas e os cosmopolitas, mas entre aqueles que defendem o *status quo*, as injustiças e desigualdades criadas pelo processo de globalização e os que propõem uma sociedade internacional mais equânime e justa para o maior número de pessoas e povos. E acredito que seja isto o que todos nós, que estamos aqui neste seminário, sejamos realistas ou cosmopolitas, queremos e auspiciamos.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. **O fim da história - de Hegel a Fukuyama**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- ARRIGHI, G. SILVER, B. **Caos e Governabilidade no Moderno Sistema Mundial**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- BARATA Maria João. A crítica realista de Danilo Zolo ao pacifismo pnstitucional cosmopolita. [s.l]: **Interacções**, n.15, 7-24, 2009.
- BAUMAN, Z., **Globalization: The Human Consequences**. New York: Columbia University Press, 1998.
- BECK, Ulrich. **La società globale di rischio**, Roma: Carocci, 2001.
- BECK, Ulrich. **La società globale di rischio**. Roma: Carocci, 2001.
- BOBBIO, N. Kant e a Revolução Francesa. *In: A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 131-142.
- BOBBIO, N. **Il futuro della democrazia**. Torino: Einaudi, 1995.
- BOBBIO, N. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: UNESP, 2003.
- BULL, H. **The anarchical society**. London: Macmillan, 1977.
- FERRAJOLI, Luigi. **Costituzionalismo oltre lo Stato**. Modena: Mucchi editore, 2017.

FERRAJOLI, Luigi. **Perché una Costituzione della Terra?** Torino: Giappichelli, 2021.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*, trad. Aulyde Soares Rodrigues, Rocco, Rio de Janeiro, 1992. Por uma visão crítica deste famoso livro ver: ANDERSON, P., *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

HABERMAS, J. A idéia kantiana de Paz Perpétua a distância histórica de 200 anos. In: **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola 2002, pp. 185-228.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**, São Paulo: Loyola 2002.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola 2002.

HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, J. **O Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HELD, D.-MCGREW, A. **Globalismo e antiglobalismo**. Bologna: Il Mulino, 2002.

HELD, D.-MCGREW, A. **Globalismo e antiglobalismo**. Bologna: Il Mulino, 2002.

HIRST, P.-THOMPSON, G. **Globalização em questão**. Petrópolis: Vozes, 1998

HIRST, P.-THOMPSON, G. **Globalização em questão**. Petrópolis:Vozes, 1998.

HUNTINGTON, S. P. **O Choque de Civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes. Doutrina do direito**. São Paulo: Ícone, 1993.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, (1793), In. **A Paz perpétua e outros opúsculos**, Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 58-102

KANT, I., **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita (1784)**. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 17.

KANT. I. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT. I., **Para a Paz Perpétua**. Estudo introdutório Joám Evans Pim. Tradução Bárbara Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. p. 74.

KELSEN, H. **La pace attraverso il diritto**. Torino: Giappichelli, 1990.

KÜNG, H. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992.

KÜNG, H. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999

NYE, J.S. *Il Paradoxo del potere americano*: Perché l'unica superpotenza non può più agire da sola. Torino: Einaudi, 2002

RAWLS, J. *Liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, J., *O direito dos povos*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-RIO, 2014

TERRA, R. R. Política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kan. São Paulo: Iluminuras, 1995. In.: ROHDEN, V. (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

TOSI, G. Guerra e paz nas relações internacionais segundo Norberto Bobbio e Carl Schmitt). In: SALATINI, R. - BARREIRA, C.M. *Democracia e Direitos Humanos no Pensamento de Norberto Bobbio*. Marília: UNESP, 2018.

VANDENBERGHE, Frédéric. Um Estado Para o Cosmopolitismo. In: *Diálogos habermasianos. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Maria Nélida Gonzalez de Gómez*. Rio de Janeiro: IBICT, 2010.

WALLERSTEIN, I. *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. New York: New Press, 2003.

WALZER, M. *Guerras justas e injustas. Uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

WALZER, M. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

ZOLO, D. *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Milano: Feltrinelli, 1995.

ZOLO, D. *Globalização: um mapa dos problemas*. São Paulo: Conceito, 2010.

ZOLO, D. Luzes e sombras do pacifismo jurídico de Norberto Bobbio. In: *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. TOSI, Giuseppe (org). João Pessoa: Editora da UFPB, Vol. II, 2013, p. 335-362. Disponível em:

http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/?page_id=1171

RACIONALIDADE, COGNIÇÃO E APRENDIZAGEM EM HABERMAS

RALPH INGS BANNELL



Doutorado em Social And Political Thought / Universidade Católica do Rio de Janeiro

RESUMO

Nessa fala, depois de apresentar a perspectiva pragmática de Habermas e a centralidade de processos de aprendizagem na obra dele, vou concentrar em duas questões: 1) o conceito da racionalidade comunicativa e sua fundamentação na pragmática formal; 2) a argumentação como mecanismo central ao Discurso, necessário para resgatar ou rejeitar pretensões da validade. Meu argumento será (1) que a “estrutura interna de fala” (Cooke, 1994) identificada por Habermas na sua pragmática formal não é suficiente para assegurar a validade do conhecimento empírico e (2) a estrutura de argumentação necessária para o resgate (ou rejeição) de pretensões de validade, por não ser suficiente para justificar uma pretensão de verdade proposicional, no caso de atos de fala constativos, precisa ser acrescentada com aspectos pessoais necessários para assegurar confiabilidade em conhecimento empírico, especialmente virtudes epistêmicas. Em suma, a racionalidade dos interlocutores necessita mais elementos que aqueles analisados por Habermas.

Palavras-Chave: Aprendizagem – Habermas; Cognição; Racionalidade.

RATIONALITY, COGNITION AND LEARNING IN HABERMAS

ABSTRACT

In this article, after presenting Habermas’ pragmatic perspective in epistemology and the centrality of the concept of learning processes in his analysis, I will concentrate on two related questions: 1) The concept of communicative rationality and its foundations in formal pragmatics; 2) argumentation as a central mechanism in what Habermas calls Discourse, necessary for retrieving or rejecting validity claims. My argument will be that (1) the “internal structure of speech” (Cooke, 1994) identified by Habermas in his formal pragmatics is not sufficient to secure the validity of empirical knowledge; (2) the structure of argumentation necessary to retrieve (or reject) validity claims, because not sufficient to justify a validity claim to propositional truth, in the case of constative speech acts, needs to be supplemented by personal aspects necessary to secure truth, especially epistemic virtues. In sum, the rationality of interlocutors – and thus something that needs to be developed in students – depends on epistemic virtues, outside the scope of Habermas’ analysis.

Palavras-Chave: Aprendizagem – Habermas; Cognição; Racionalidade.

1 INTRODUÇÃO

Queremos que nossos alunos desenvolvam sua racionalidade. Poucos discordariam com essa afirmativa. Também queremos que adquiram conhecimento sobre o mundo empírico¹. Mas o que é desenvolver a racionalidade? O que é necessário para conhecer? O que é aprender? Nessa fala vou me concentrar na racionalidade epistêmica e a construção do conhecimento sobre o mundo objetivo, ou seja, a relação do sujeito cognoscente com o mundo de fatos e eventos. Não falarei sobre a racionalidade prática, também de enorme interesse em si e para a educação. Então, qual é a relação entre a epistemologia, racionalidade e a aprendizagem na obra de Habermas? Antes de tentar responder a essa pergunta, vou dizer um pouco sobre o conceito da racionalidade epistêmica.

Pritchard (2018) e outros notam que elogiamos e criticamos pessoas por sua racionalidade (ou falta de racionalidade). Dizemos, por exemplo, que um aluno é racional quando chega a uma conclusão depois de raciocinar e refletir e levar em consideração a evidência. Ao contrário, dizemos que um aluno não é racional quando chuta a resposta (mesmo se a resposta seja correta!). O pressuposto por trás desse julgamento é a ideia de que somente crenças racionalmente defendidas são candidatas ao conhecimento, ou seja, contém conteúdo cognitivo correto. Não queremos que nossos alunos cheguem a suas crenças via preconceito ou sorte ou adivinhação. Em outras palavras, há uma conexão forte entre racionalidade e a justificação de crenças. Uma crença bem justificada é racional; uma que não é justificada é irracional.

A condição de ser bem justificada é uma das condições na definição clássica do conhecimento como crenças verdadeiras e justificadas. Essa definição vem de Platão e foi a mais importante até os meados do século XX, quando começou a ser questionada². A partir desse momento, a epistemologia clássica começou a se debruçar sobre os tipos de justificação que podem assegurar a validade de uma crença, bem sobre a questão dos critérios da verdade. Epistemólogos que acham que ser verdadeiro não é uma condição para uma crença seja conhecimento focaram principalmente na questão de

¹ Há outros objetivos igualmente importantes na educação, mas vou concentrar aqui somente na aquisição de conhecimento empírico.

² A definição clássica do conhecimento foi contestada por muitos, mas não quero entrar nessas discussões hoje. Não vou entrar no debate sobre ‘Gettier problemas’ levantados contra essa definição. Para esses problemas, ver Gettier (1967). Desafios a essa definição virem antes, claro, mas os mais conhecidos foram desenvolvidos ao longo do século XX.

justificação. Aqueles que acham que uma crença precisa ser verdadeira, além de bem justificada, a questão de verdade também configurou nas suas análises.

Nessa apresentação, não vou me deter nas questões centrais à epistemologia clássica, principalmente porque o próprio Habermas não foca nelas³. Habermas não é tão interessada nas fontes, nos limites e da definição do conhecimento ou os critérios de verdade de uma proposição. No entanto, preservou o foco na crença e sua justificação, principalmente focando dos procedimentos e condições necessárias para assegurar a validade de uma crença.

A epistemologia de Habermas, depois da sua intervenção na década de 70, que focou nos interesses antropológicos que fundamentam as ciências, ficou principalmente focada na questão da justificação das pretensões de validade levantadas em atos de fala. Nesse sentido, poderia dizer que ele defendeu uma forma de confiabilismo (*reliabilism*) no que se refere à justificação de crenças⁴. Embora Habermas fizesse revisões na sua epistemologia, especialmente no seu livro *Verdade e Justificação*, o foco continuaria sendo a questão da confiabilidade em crenças, focado na “estrutura interna de fala” que supostamente assegura essa confiabilidade. Poderia dizer que a preocupação dele é na racionalidade das nossas crenças quando é definida como uma crença justificada por razões.

Nessa fala, depois de apresentar a perspectiva pragmática de Habermas e a centralidade de processos de aprendizagem na obra dele, vou concentrar em duas questões: 1) o conceito da racionalidade comunicativa e sua fundamentação na pragmática formal; 2) a argumentação como mecanismo central ao Discurso, necessário para resgatar ou rejeitar pretensões da validade. Meu argumento será (1) que a “estrutura interna de fala” (COOKE, 1994) identificada por Habermas na sua pragmática formal não é suficiente para assegurar um conceito de racionalidade comunicativa e (2) a estrutura de argumentação necessária para o resgate (ou rejeição) de pretensões de validade não é suficiente para justificar uma pretensão de verdade proposicional, no caso de atos de fala constativos⁵.

³ A “epistemologia tradicional”, como Baehr (2011) diz, é a epistemologia na tradição cartesiana, com seu foco na natureza, estrutura, limites e fontes do conhecimento.

⁴ Confiabilismo é a vertente de justificação que foca nas condições que asseguram a confiabilidade numa crença, às vezes chamada da sua “warranted assertability”.

⁵ Se é suficiente para assegurar a validade de pretensões de validade sobre normas sociais e expressões de subjetividade – em atos de fala regulativas e expressivas - não será o foco da minha análise.

2 O PRAGMATISMO EPISTEMOLÓGICO

Desde o início das suas análises em epistemologia, Habermas incorporou aspectos de uma epistemologia pragmatista. Isso é evidente no seu primeiro livro sobre epistemologia, *Conhecimento e Interesses*. Essa teoria analisou as ciências a partir dos interesses antropológicos supostamente universais que fundamentam tais ciências. Essa teoria foi pragmática no sentido de focar nos aspectos contextuais nas explicações científicas e nos interesses por trás delas, em vez da estrutura lógica das ciências em questão, embora não no sentido de interesses psicológicos dos indivíduos envolvidos na produção científica⁶. Também, apropriou a epistemologia de Peirce na sua análise, com a ideia de que a condição da verdade das proposições empíricas não deveria ser o foco principal, mas sua utilidade, especialmente em relação aos supostos interesses antropológicos que fundamentam as ciências. Talvez seja mais correto dizer que, nessa perspectiva, a verdade é considerada uma função da justificação. Isso não quer dizer que os Pragmatistas eram necessariamente anti-realistas, no sentido de negar a existência de uma realidade objetiva. E Habermas sempre resistiu o anti-realismo epistemológico e ontológico. A ideia principal é a de que a melhor opinião que pode ser desenvolvida sobre algo, via um procedimento de investigação, *é o que poderíamos chamar da verdade*. A ideia é de que, para além da justificação via investigação, tentar avaliar a verdade de uma proposição por outros critérios não faz sentido (porque nunca chegaríamos ao final das nossas investigações) ou é uma engrenagem ociosa, porque a única maneira de saber se ela é verdadeira é pelo próprio processo de investigação. A ideia de que nossa melhor opinião (via investigação) poderia ser errada é, na maior das hipóteses, um pressuposto pragmático da investigação. Ou seja, se toda a evidência e investigação apontam na direção de uma única proposição, temos que tratar essa proposição como verdadeira⁷.

⁶ Os interesses antropológicos defendido naquela obra como o fundamento das diferentes ciências são interesses universais do ser humano e não psicológicos.

⁷ Depois, vou sugerir que a mesma tradição Pragmatista contém uma vertente que poderia ser considerada um dos precursores contemporâneas da epistemologia de virtudes. Para uma análise da contribuição de Dewey para essa empreitada, ver Axtell (1998; 2000). Para uma análise da contribuição de Peirce, ver Hookway (2000; 2001; 2003). Habermas não aproveitou dessa vertente por seu foco na crença sua confiabilidade em vez de aspectos pessoais do sujeito cognoscente.

A questão do que é que faz com que uma teoria seja Pragmatista não tem consenso. Como está dito em Poliseli (2021, p. 75) por James Woodward:

Vamos dizer que uma teoria da explicação contém elementos "pragmáticos" se (i) esses elementos exigirem referência irreduzível a fatos sobre os interesses, crenças ou outras características da psicologia daqueles que fornecem ou recebem a explicação e/ou (ii) referência irreduzível ao "contexto" em que ocorre a explicação (...). Muitos filósofos da ciência, que não adotam essa abordagem, "presumem que há um núcleo não pragmático na noção de explicação que é a tarefa central de uma teoria da explicação capturar. Ou seja, presume-se que essa noção central pode ser especificada de uma forma que não requer referência a características da psicologia dos explicadores ou de seus públicos e pode ser caracterizada em termos de características que são não contextuais no sentido de que elas são suficientemente gerais, abstratas e "estruturais", que podemos vê-las como válidas em uma gama de explicações com diferentes conteúdos e em uma gama de contextos diferentes. Frequentemente, mas nem sempre, afirma-se que muitos aspectos dessas características podem ser capturadas formalmente, por meio de relações como implicação dedutiva ou relevância estatística.

Como veremos, embora Habermas leve em conta as características das pessoas envolvidas na investigação, bem como condições sociais que afetam os procedimentos de investigação, ele adota uma análise que é formal, no sentido de que analisa a forma procedimental de argumentos a favor ou contra uma pretensão de validade, inspirado na análise de Toulmin (2003) de argumentos considerados sólidos. As relações não são necessariamente dedutíveis, indutáveis ou matemáticas, mas são de uma estrutura "lógica" que é invariante entre argumentos de tipos diferentes. No decorrer da discussão, vou tentar mostrar a importância dessa análise para a educação, mas também tentar mostrar que não inclui aspectos psicológicos necessários para desenvolver a racionalidade dos nossos alunos.

Uma abordagem pragmática sobre explicação começa com o que está envolvido quando alguém explica algo ao outro, seja a comunidade científica ou um leigo. Mais uma vez, Woodward, 2021, p. 87) ilustra essa abordagem com a teoria de Achinstein (2010). De acordo com Achinstein, (...) a intenção da pessoa que explica é crucial: em particular, ao explicar, o explicador deve ter a intenção de tornar algo (aproximadamente, um certo tipo de pergunta indireta correspondendo a algo explicado) "compreensível". No entanto, há explicações boas e explicações corretas, segunda essa análise.

Achinstein distingue entre explicações “corretas” e “boas”. “Uma explicação correta é aquela em que o membro proposicional (...) é verdadeiro” (2010, p. XI). Uma explicação correta pode, não obstante, não ser boa porque, por exemplo, é inadequada de várias maneiras para as habilidades e interesses do público ao qual é dirigida. A noção de uma boa explicação é ainda caracterizada em termos de um conjunto de instruções para a construção da explicação, onde essas instruções são sensíveis aos interesses, crenças e assim por diante do público. (WOODWARD, 2021, 87)⁸.

Como pode ser vista nessa citação, critérios de verdade também precisam ser considerados para assegurar uma proposição empírica, ou seja, a considerar correta. No entanto, uma boa explicação não precisa avaliar a proposição com tais critérios, porque o que conta são os interesses do público ao qual a explicação é dirigida. O problema com essa abordagem, a meu ver, é aceitar uma explicação como boa conforme os interesses e crenças de um público. Obviamente, dependendo do público, uma explicação poderia ser considerada boa, mas ainda ser incorreta. Essa conclusão não me parece satisfatória. Uma boa explicação, nesse sentido, é fortemente pragmática, mas queremos que explicações sobre o mundo objetivo sigam critérios compartilhados por todos e não somente um grupo ou uma comunidade qualquer. Não é suficiente que seja uma boa explicação para uma plateia determinada, mas que seja uma explicação correta. Essa questão é essencial e vou voltar a ela mais adiante.

O Pragmatismo de Habermas inclui aspectos desenvolvidos na abordagem pragmática da explicação científica, na medida em que inclui aspectos pessoais – principalmente as competências de falantes e ouvintes no uso e domínio de atos de fala, uma competência comunicativa/ interativa e, talvez o mais importante, a competência argumentativa – bem como aspectos contextuais – principalmente no que se refere às condições que regem o tipo de interação social necessária para chegar a validar uma pretensão de validade. Nesse sentido, Habermas se afasta da epistemologia tradicional e vai à direção do que está chamada epistemologia social⁹.

⁸ Woodward continua: “Uma característica muito importante da posição “pragmática” de Achinstein é que não existe um único conjunto universal de instruções que seja apropriado para todos os públicos e contextos, seja na ciência ou em outro lugar”.

⁹ Nomes importantes no desenvolvimento dessa vertente de epistemologia são Goodman (1999, 2011), Fuller (1991). No entanto, que eu saiba, Habermas não faça referência a esses autores, ou outros associados à filosofia analítica, na sua análise. Pode também ser dito que ele desenvolve uma epistemologia naturalizada, no sentido de que fundamenta a análise do conhecimento no que as ciências dizem sobre nossas capacidades cognitivas, diferentemente da epistemologia tradicional, que focou exclusivamente nas fontes, limites e estrutura lógica de proposições científicas sobre o mundo objetivo. Habermas também não menciona a literatura que contribuiu para a naturalização do conhecimento, a não ser Piaget e Vygotsky em Psicologia do desenvolvimento, por exemplo, Kornblith (1994).

No entanto, vou tentar mostrar que, por mais que a justificação de uma crença seja central a sua validade, sua verdade também não pode ser ignorada; ou seja, que a verdade é também um concito epistêmico. Também vou argumentar que é necessário incluir outros aspectos pessoais necessários para assegurar confiabilidade em conhecimento empírico, especialmente virtudes epistêmicas. Em suma, a racionalidade dos interlocutores necessita mais elementos que aqueles analisados por Habermas.

3 PROCESSOS DE APRENDIZAGEM

Um dos conceitos centrais à obra de Habermas é o de ‘processos de aprendizagem’ (BANNELL, 2013). Desde as obras da década de 70, Habermas tenta desenvolver uma concepção de uma sociedade racional que é resultado de processos de aprendizagem no nível ontogenético e filogenético. Na década de 80, esse esforço resultou num modelo baseado na sua análise da pragmática formal, que o permitiu desenvolver o conceito de racionalidade comunicativa e a forma reflexiva da ação comunicativa (Discurso) como o motor principal da aprendizagem humana¹⁰. São essas duas dimensões do pensamento dele que vão me ocupar nessa fala.

As implicações para a educação dessa análise incluem a necessidade de desenvolver a competência comunicativa/ interativa dos alunos, bem como sua capacidade de dominar o uso de atos de fala na ação comunicativa e sua capacidade de desenvolver a competência argumentativa necessária para engajar em Discurso - a “forma reflexiva da ação comunicativa” - para os fins de resgatar ou rejeitar pretensões de validade levantadas na ação comunicativa via atos de fala¹¹. É a última competência que talvez seja a mais importante e vou dizer bastante sobre isso mais adiante.

¹⁰ Nessa fala pressuponho que o leitor/ ouvinte já tem um conhecimento básico da análise da linguagem que Habermas chama de pragmática formal: a análise dos atos de fala, seus pressupostos pragmáticos universais e a relação entre sentido e as razões para resgatar pretensões de validade levantadas nos atos de fala. Não há tempo nem espaço aqui para expor essa análise.

¹¹ É importante frisar que Habermas não trabalha o desenvolvimento dessas capacidades em crianças, mas na sua função em adultos, inclusive universitários. No entanto, podem ser considerados objetivos do processo ontogenético de desenvolvimento e, portanto, da educação formal.

4 EPISTEMOLOGIA E RACIONALIDADE EM HABERMAS

Na sua revisão epistemológica, no final da década de 1990, Habermas (2003, p. 12) continua com uma abordagem pragmatista da habilidade cognitiva, na qual a função cognitiva da linguagem é amarrada aos “contextos de experiência, ação e justificação discursiva” (Habermas, 2003, p. 26). Ele parte da constatação de que “cognição é o resultado do processamento inteligente das frustrações experienciadas performativamente”¹². Isso quer dizer que incorporamos crenças sobre o mundo empírico em nossas ações, crenças essas adquiridas por processos de socialização¹³, e, na maioria dos casos, nossa ação no mundo é bem sucedida na aplicação dessas crenças em nossas intervenções no mundo objetivo. No entanto, pode acontecer que nossa ação falha. Quando isso acontece temos que colocar as crenças que motivam nossa ação ao teste da sua validade. Portanto, “a epistemologia deve explicar os processos de aprendizagem, complexos e profundos, que acontecem quando as expectativas que guiam nossas ações são problematizadas” (HABERMAS, 2003, p. 13). Assim, a normatividade das crenças está amarrada à normatividade da ação. Nesse sentido,

A normatividade das regras que governam a ação orientada ao sucesso espelha a validade de nosso conhecimento sobre algo no mundo objetivo. Quando a referência e a verdade de proposições são bem sucedidas, isso contribui para a normatividade do sucesso de nossas tentativas de lidar com o mundo (HABERMAS, 2003, p. 15).

Essa epistemologia pragmatista pressupõe um referente a algo no mundo em comum entre falante e ouvinte¹⁴. Os agentes estabelecem uma relação com o mundo empírico por suas ações e tentativas de lidar com o mundo. O mundo é o mesmo para falante e ouvinte: devemos pressupor que existe “o” mundo sobre o qual estamos falando. Isso é um pressuposto pragmático da nossa intervenção no mundo porque o conceito de verdade não é, na teoria atual de Habermas, um conceito epistêmico, mas um pressuposto pragmático do uso de linguagem em atos de fala. Nas palavras do próprio Habermas: “sujeitos se engajam em suas práticas referindo-se a algo no mundo objetivo que pressupõem existir independentemente e da mesma forma para todos

¹² Sigo de perto a análise que já fiz da obra de Habermas em Bannell, 2013. As referências aqui são para as obras de Habermas publicadas em inglês.

¹³ Por isso, a fonte do conhecimento nunca foi uma preocupação de Habermas, diferente da tradição epistemológica.

¹⁴ Uma das consequências da sua revisão foi a de levar a questão de verdade mais a sério, propondo que um pressuposto de um mundo em comum como referente nos atos de fala constativos seja um pressuposto pragmático do uso desse tipo de ato de fala.

(...)" . No entanto, fazem isso "de dentro do horizonte de seu mundo da vida" (HABERMAS, 2003, p. 16). Isso quer dizer que, por mais que o agente pressupõe que o mundo é o mesmo para todo mundo, *somente tem acesso a ele a partir do horizonte do seu mundo da vida* e nunca via critérios não contidos no mundo da vida do falante e do ouvinte. O horizonte de nosso mundo da vida, o horizonte de ação, que, segunda Habermas, é articulado e constituído linguisticamente, *tem prioridade epistêmica*. No entanto, nossas práticas epistêmicas são constrangidas *indiretamente via nossas intervenções no mundo* por uma realidade que é independente da linguagem.

É por esse motivo, segundo Habermas, que podemos sentir resistência do mundo empírico quando tentamos interagir com ele. Nossa experiência pode mostrar que há algo errado com o conhecimento embutido em nossas ações. Mas, por não ter acesso ao mundo a não ser via linguagem, não podemos "sair da linguagem enquanto estivéssemos usando a linguagem. (...) não podemos comparar as expressões linguísticas com um pedaço de realidade não-interpretado ou 'nu'; isto é, com uma referência que escape à nossa inspeção linguisticamente atrelada" (HABERMAS, 2003, p. 357). Mas, mesmo sendo presa a esse "círculo mágico da linguagem" a realidade pode interromper nossa ação, impedindo uma intervenção no mundo, portanto mostrando, indiretamente, que há algo problemático com o conhecimento que a motiva. Quando isso acontece, Habermas diz que precisamos tematizar o conhecimento empírico em questão, na forma do conteúdo proposicional do ato de fala constativo, e tentar resgatá-lo ou rejeitá-lo utilizando um processo argumentativo que ele chama de Discurso Teórico.

5 O "CÍRCULO MÁGICO DA LINGUAGEM", O MUNDO DA VIDA E O PROBLEMA DO CONTEXTUALISMO

Em termos bem gerais, Habermas quer substituir a "subjetividade transcendental da consciência", de Kant, com "a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida", mas, em fazer isso, não quer assumir um contextualismo que identifica as normas de validação de pretensões de validade com razões simplesmente tiradas do próprio contexto sociocultural, mas em algo que pode *transcender esse contexto*. Por isso sua busca, na análise da pragmática formal, de pressupostos "quase-transcendentais" que podem assegurar um processo de entendimento mútuo entre interlocutores através da ação comunicativa, bem como,

quando esse entendimento não seja possível na primeira instância, um processo argumentativo que pode assegurar a racionalidade de um consenso alcançado pelos interlocutores através de um procedimento racional compartilhado por todo e qualquer argumento. Podemos dizer, simplificando, que o contexto fornece as razões levantadas pelos interlocutores a favor ou contra uma pretensão de validade enquanto o procedimento argumentativo oferece critérios universais para avaliar o próprio argumento e sua confiabilidade, porque esse procedimento se fundamenta em pressupostos compartilhados por todo e qualquer sujeito capaz de agir e falar.

É importante notar que, para Habermas, depois da virada linguística, a tese de que não podemos mais pensar num acesso não mediado linguisticamente ao mundo é comprovada. Como ele diz (2003: 38-39):

Nossa capacidade de conhecer não pode mais, como supunha o mentalismo, ser analisada independentemente da capacidade de falar e agir, pois nós, também enquanto sujeitos cognoscentes, sempre já nos encontramos no horizonte de nossas práticas do mundo da vida. A linguagem e a realidade interpenetram-se de uma maneira indissolúvel para nós. Cada experiência está linguisticamente impregnada, de modo que é impossível um acesso à realidade não filtrado pela linguagem.

No entanto, essa primazia do mundo da vida linguisticamente constituído leva a uma consequência dessa tese que é, para Habermas, “epistemologicamente inquietante”: se o horizonte de nosso mundo da vida for linguisticamente articulado, e temos que dar prioridade epistêmica a esse horizonte, isso quer dizer que não podemos superar as formas da vida nas quais estamos embutidos?

O perigo dessa armadilha vem da sua apropriação de elementos do pensamento do neo-pragmatista Richard Rorty, Habermas aceita que estamos presos ao “círculo mágico da linguagem”. Nas palavras do próprio Habermas:

Nossa habilidade cognitiva não pode ser analisada independentemente de nossa habilidade linguística e de nossa habilidade de agir, porque, como sujeitos cognoscentes, já estamos sempre dentro do horizonte das práticas de nosso mundo da vida. Para nós, linguagem e realidade permeiam uma a outra, e não há possibilidade de separá-las. Toda experiência é saturada linguisticamente a tal ponto que nenhuma compreensão da realidade é possível sem ser filtrada pela linguagem. (HABERMAS, 2003, p. 30).

Uma consequência desse pressuposto é uma pluralidade de visões de mundo, centradas em mundos de vida diferentes. Como o próprio Habermas (1998, p. 190) diz:

As visões de mundo reguladas gramaticalmente e as formas de vida aparecem somente no plural; contudo (...) correspondem uma a outra nas suas estruturas mais formais e gerais (...). Porque todas as visões de mundo têm que se reproduzir no médium de ação orientada ao entendimento mútuo, o caráter geral da racionalidade comunicativa se afirma na multiplicidade de formas de vida concretas.

Como pode ser visto, Habermas argumenta que, embora as visões de mundo sejam fundamentadas em formas de vida diferenciadas, a necessidade da ação comunicativa para a reprodução social orienta todo mundo ao entendimento mútuo. Isso porque as estruturas da fala e da ação incluem aspectos “mais formais e gerais”, que transcendem as visões do mundo plurais. É essa que Cooke (1994) chama da “estrutura interna da fala” que Habermas afirmou ter descoberta na sua análise da pragmática formal. É a ação orientada ao entendimento mútuo que permite uma racionalização do mundo da vida que, por sua vez, passa pela avaliação de pretensões de validade levantadas em todos os atos de fala. Habermas (1991) chama isso “uma voz da razão, uma voz que estamos obrigados a deixar falar nas práticas comunicativas diárias – se queremos ou não”.

6 A RACIONALIDADE COMUNICATIVA

É a partir da pragmática formal que Habermas constrói seu conceito da racionalidade comunicativa. Como Cooke (1994, p. 162) diz, o conceito de razão comunicativa,

Tem um conteúdo utópico na medida em que aponta para uma visão de um mundo da vida racionalizado, onde tradições culturais seriam reproduzidas por meio de processos de avaliação intersubjetiva de pretensões de validade, onde ordens legítimas seriam dependentes das práticas argumentativas abertas a críticas para estabelecer e justificar normas, e onde identidades individuais seriam auto-reguladas por meio de processos de reflexão crítica.

Mas o problema aqui é o seguinte: como as razões potenciais, com as quais uma pretensão de validade poderia ser resgatada, podem legitimar a pretensão de validade se essas razões, elas próprias, somente podem vir da forma de vida do falante e ouvinte?

A resposta de Habermas (1998, p. 198) a essa pergunta é de dizer que a própria “compreensão das expressões linguísticas requer uma orientação sobre as pretensões de validade; (...) uma força motivadora racional é inerente aos processos linguísticos

de alcançar o entendimento como tal”. Além disso, quando essa força racional está desafiada por um dos interlocutores e o entendimento mútuo é suspenso para os fins de validar ou não as razões levantadas pelo falante, em mudar a modalidade da interação da ação comunicativa ao Discurso, os interlocutores podem contar com aspectos formais de argumentação que todo mundo compartilha e reconhece para chegar a um entendimento sobre a pretensão de validade para, depois, continuar com sua ação comunicativa.

Mas há pelo menos dois problemas com essa resposta: 1) o pressuposto de que o diálogo e, portanto, chegar ao entendimento mútuo, é “o ponto focal de linguagem”; 2) a ideia de que aspectos formais de argumentação são suficientes para assegurar um entendimento sobre a pretensão em questão sem levar em consideração outras qualidades pessoais dos interlocutores envolvidos.

- 1) Não é óbvio que a linguagem tem o entendimento mútuo como objetivo principal. Embora definitivamente interagíamos por meio do diálogo, esta não deve ser vista como uma posição padrão. Não podemos assumir que as interações sociais são dialógicas na sua forma fundamental¹⁵. As interações são muito mais confusas do que isso (DI PAOLO *et al*, 2018, p. 171). A tendência na Sociologia, seguida por Habermas, é assumir que as interações sociais são dialógicas. E a extensão disso na análise da linguagem é assumir que a linguagem é primordialmente dialógica por natureza. Diálogo é uma maneira particular de organizar interações sociais, resultado de uma dialética de *sense-making* que começa com formas primitivas de fazer-sentido do mundo (DI PAOLO *et al*, 2018). A organização dialógica de interação requer entendimento recíproco da alocação de papéis aos participantes na interação. Habermas insiste que essa reciprocidade faz parte da “estrutura interna da fala” (COOKE, 1994), mas uma análise do uso de linguagem que não parte de uma teoria prévia, mas do exame de como a linguagem está inter-relacionada com o corpo antes e depois que as configurações dialógicas são desenvolvidas, mostraria que dialogicidade é uma realização e não um pressuposto. Di Paolo e colegas chamam isso de “*linguaging*”, para dar ênfase na sua diversidade e seu desenvolvimento dialético¹⁶.

¹⁵ Habermas tira esse pressuposto de von Humboldt.

¹⁶ Não tenho tempo para entrar nessa análise agora, mas recomendo a leitura do livro *Linguistic Bodies*, de Di Paolo, Cuffari e De Jager.

- 2) Outro aspecto ignorado por Habermas inclui o papel epistêmico da experiência emocional (DEWEY, 1932, BRADY, 2013) e a estética do argumento (DEWEY, 1932, WARNER, 2016). Como o Pragmatista Americano John Dewey sempre dizia, uma experiência autêntica sempre tem uma dimensão estética e as emoções regulam sempre nosso pensamento. Já escrevi sobre essa herança de Dewey (BANNELL, 2021) e não vou repetir essas considerações aqui. Emoção pode nos dar informação sobre o valor das coisas. Emoções nos ajudam a capturar nossa atenção, a avaliar coisas de novo ou de uma maneira diferente (BRADY, 2013), portanto, contribuindo para nossas capacidades epistêmicas. Não tenho tempo para aprofundar nesse aspecto da racionalidade epistêmica, mas acho de maior importância.
- 3) A dimensão estética é igualmente importante e inter-relacionada com o emocional. A estética pode ajudar na racionalidade de argumentação. Se argumentos são relevantes, tem força ou precisam ser descartados é também uma questão estética, via o uso de analogia, metáfora, narrativa, imaginação etc.. Ou seja, a estética ajuda na busca da verdade também, como Warner (2016) ilustra. Isso sugere que critérios de verdade podem ser tirados da literatura imaginativa e não somente das ciências empíricas e da percepção ordinária. Em outras palavras, a “lógica” do imaginário é tão importante quanto à “lógica” do uso de argumentos elaborada por Toulmin e outros e seguida por Habermas. Mais sobre isso em breve.
- 4) Gostaria de sugerir também que enquadrar algo em termos estéticos ou emocionais da maneira necessária para lançar luz sobre a verdade de uma afirmação é também uma questão de desenvolver virtudes epistêmicas. Vou falar um pouco sobre isso mais adiante.

7 ARGUMENTAÇÃO

Na sua ênfase em processos argumentativos como mecanismos principais de aprendizagem, Habermas defende a ideia de que o conhecimento produzido por esses processos é mais confiável que outro. Como já mencionado acima, a teoria dele é uma forma de confiabilismo sobre a justificação do conhecimento. Mas podemos perguntar se tais argumentos são suficientes para assegurar conhecimento quando uma crença esteja contestada. A ideia central é a de que crenças verdadeiras são aquelas que

resultam de um procedimento argumentativo que segue o ‘layout’ (forma) de argumentos elaborado por Toulmin e as condições de argumentação racional elaboradas por Alexy, na área de jurisprudência. Argumentos são formulados em linguagem e, por esse motivo, a análise tenta identificar ‘movimentos’, digamos assim, em todo argumento bem sucedido, bem como as condições necessárias para o argumento ser capaz de produzir um resultado racional.

Sem dúvida, formulamos coisas sobre o mundo em linguagem¹⁷. Taylor (1985) nota que, desde Platão pelo menos, ter conhecimento de algo depende da capacidade de dar conta dele, ou seja, *dizer* claramente o que está em questão¹⁸. Como Taylor (1985, p. 137) diz: “temos uma apreensão racional [de algo] quando podemos *articulá-lo*, ou seja, distinguir e expor as diferentes características da matéria em uma ordem clara”. É essa ideia, na sua essência, que Habermas leva para sua concepção da racionalidade comunicativa e de aprendizagem. A diferença é que Taylor busca a racionalidade - o que ele chama de um processo de articulação - por dentro de um contexto cultural enquanto Habermas quer algo que transcende os contextos dos interlocutores.

Habermas oferece condições “externas” da possibilidade de uma forma de argumentação orientada ao consenso, em forma de regras de Discurso necessárias para assegurar um entendimento mútuo, mas gostaria de sugerir que essas condições não são suficientes para esse fim. Ou seja, podemos preencher essas condições e ainda não assegurar entendimento mútuo. Também gostaria de sugerir que, no caso de crenças empíricas, um argumento bom precisa mostrar o *backing* que está por detrás do *warrant* oferecido pelo falante quando profere um ato de fala. O *warrant* é a “garantia” dado pelo falante e aceito pelo ouvinte normalmente e desafiado no Discurso, mas a “garantia” por si só é sempre fundamentado em fatos corretos ou incorretos dentro de um campo qualquer de conhecimento.

As condições “externas” que Habermas considera necessárias para o resultado do Discurso ser um entendimento verdadeiro e não falso são, nas palavras do próprio Habermas (2003, pp 106-7), são as seguintes.

- (a) Publicidade e inclusividade: ninguém que pudesse fazer uma contribuição relevante com relação à pretensão de validade

¹⁷ Mas não todo o sentido é produzido pela linguagem e seu uso, o corpo sendo central à produção de sentido, até no pensamento mais abstrato. Embora não vá perseguir essa linha de argumentação hoje, acho que é um ponto cego na análise da racionalidade de Habermas. .

¹⁸ É por isso que os Gregos antigos utilizaram a palavra ‘logos’ para designar ‘fala’ e ‘razão’.

controversial deve ser excluído; (b) iguais direitos de se engajar em comunicação: todo mundo deve ter a mesma oportunidade de falar sobre o assunto discutido; (c) exclusão de enganação e ilusão: participantes devem ser sinceros no que eles dizem; e (d) ausência de coerção: a comunicação deve ser livre de restrições que impedem o melhor argumento a ser levantado e que determinem o resultado da discussão.

Essas condições supostamente podem assegurar a validade do resultado de um processo racional discursivo. Condição (c) é interna, no sentido de depende do sujeito cognoscente garantir ou não se ele está sendo sincero. As outras condições dependam do arranjo institucional e a situação conversacional operando no momento do Discurso. No entanto, podemos imaginar uma situação na qual pessoas somente têm contato com outras que pensam numa maneira semelhante. O uso das redes sociais hoje em dia está criando “bolhas” de opinião, então não é difícil imaginar essa situação. Nessa situação, essas condições poderiam ser preenchidas e, *ainda*, o resultado do processo discursivo não ser o melhor, pelos critérios elaborados pelo próprio Habermas.

Além desses critérios do que Habermas chamava a “situação ideal de fala”, ele segue Toulmin (1958) em dizer que argumentos bem sucedidos seguem uma forma ou “layout” comum a todos eles. Esses critérios definam os passos num argumento que poderia ser considerado o melhor¹⁹. Habermas concorda com Toulmin na sua rejeição de argumentos somente logicamente formais e analíticos como sendo os únicos argumentos sólidos. Toulmin argumenta que argumentos “substantivos” que não seguem as regras formais de argumentos analíticos podem também ser sólidos. Ele adota uma noção procedimental e não formal de validade e é por causa disso que Habermas se apropriou da sua análise. No entanto, Toulmin, apesar de defender a ideia de que todos os argumentos bons tem uma estrutura formal em comum (que vou apresentar daqui a pouco), o *backing* (razões) utilizado para justificar afirmações são sempre fundamentados em fatos, leis, normas morais etc., que variam dependendo do campo de conhecimento no qual o argumento está sendo elaborado. Ou seja, ele endossa o modelo de jurisprudência como candidato para generalização na análise de argumentos, mas afirma que, no fundo, o que apoia ou não a garantia (*warrant*)

¹⁹ O apelo ao Toulmin é interessante, porque esse autor, no seu livro *Os Usos do Argumento*, critica uma estrutura formal e analítica de argumentação como sendo a única capaz de produzir conclusões confiáveis. Publicado originalmente em 1958, a análise dele tinha um aval bem específico, ou seja, a crença entre a maioria dos filósofos analíticos da época de que somente argumentos analíticos e formais poderiam servir como argumentos bons.

oferecido pelo falante são fatos, estatísticas, leis, estatutos etc. aceitos na área do conhecimento em questão. Habermas apropria as ideias de Toulmin para elaborar normas universais de argumentação, mas não analisa em detalhes a forma da argumentação defendida por Toulmin. Acho que vale a pena fazer isso.

8 A ANÁLISE DE ARGUMENTOS DE TOULMIN

Toulmin (2003, p. 11-12) diz:

a pretensão implícita numa assertiva é como a pretensão a um direito ou um título. Na mesma maneira que uma pretensão a um direito, mesmo se num determinado momento seja concedida sem argumento, seus méritos dependem dos méritos do argumento que poderia ser produzido para apoiá-la (...) Em cada caso podemos desafiar a assertiva, e exige que chama nossa atenção para os fundamentos (*backing*, dados, fatos, evidência, considerações, características) nos quais as méritos da afirmativa dependem (...) uma pretensão precisa ser concedida somente se o argumento que pode ser produzido para a apoiar comprova a ser bom (*up to standard*).

O paralelo com a análise de Habermas não poderia ser mais claro. Mas quais estruturas/ aspectos precisam ter um argumento para ser considerado bom e como podemos avaliar e criticar um argumento que preenche tais aspectos?

Um aspecto central da análise de Toulmin (2003, pp 12-13) é o de que “as conclusões que chegamos, as afirmativas que avançamos, serão de tipos bem diferentes, de acordo com a natureza do problema que estamos julgando”. No entanto, ele defende que existem critérios que são invariantes entre campos de argumento, além de outros que dependem do campo de investigação. Toulmin identifique semelhanças de padrão e procedimento em todos os campos de argumentação, embora a evidência que é relevante para apoiar os argumentos pode variar muito entre os campos de investigação.

Algo interessante na análise de Toulmin são suas referências, ao longo do texto, às características pessoais necessárias para um argumento de alguém ser considerado melhor que outro. Ele menciona atitudes como cautela, seriedade, consistência, além de outras. Essas atitudes podem ser caracterizadas como virtudes epistêmicas, algo que

vou retornar nessa fala porque acho que tem mais relevância que Toulmin e Habermas admitem²⁰.

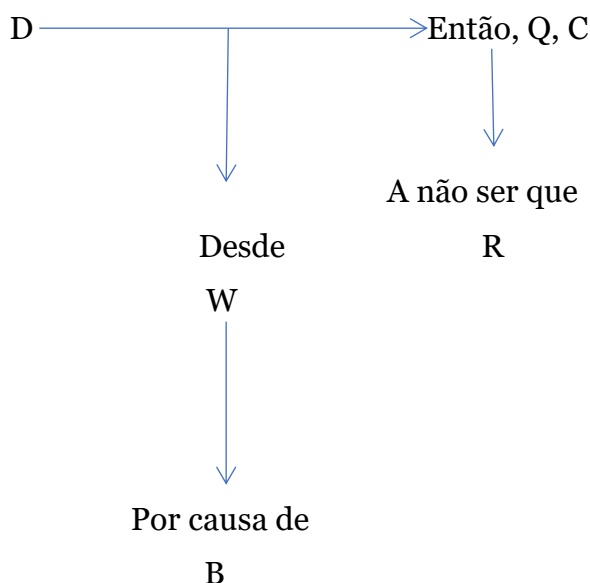
Toulmin foca nas palavras modais que utilizamos quando avaliamos argumentos, tais como “deve”, “impossível”, “provável”, “não pode”, “necessariamente” etc. Notando que utilizamos essas palavras quando julgamos argumentos, ele pergunta especificamente sobre o uso do verbo “pode” e “não pode”, tentando elaborar os critérios para o seu uso apropriado em argumentação. Em cada exemplo do uso desse verbo em argumentação, Toulmin aponta para: fatos ou estados de coisas que são oferecidos como as razões para seu uso; a impropriedade do uso de um termo; a existência de regras ou normas sociais; a existência de normas morais; a existência de normas jurídicas, etc.

Claro, às vezes erramos e precisamos modificar nosso julgamento, mas é sempre a partir do que podemos constatar dentro dessas categorias. Quando uma afirmativa é recebida com um julgamento negativo utilizando o verbo “não pode”, em argumentos cotidianos não é uma impossibilidade formal ou teórico que está sendo levantado. Por exemplo, se alguém diz que pode levantar um peso de 500k e respondemos com “não pode fazer isso”, não estamos dizendo que ele está se contradizendo ou indo contra uma teoria, etc. Estamos simplesmente avaliando a fala do outro a partir da nossa avaliação de seu estatuto físico, por exemplo. Se ele mostra sua capacidade de levantar o peso, teríamos que revisar nossa avaliação.

Em cada exemplo discutido por Toulmin (2003, p. 27), o uso do verbo “não pode” numa rejeição de uma pretensão de validade é “uma injunção para descartar algo ou outro - para descartar qualquer curso de ação envolvendo este algo ou outro”. A ideia por trás disso é a de que existem razões conclusivas contra uma determinada possibilidade. Toulmin nota que os critérios para descartar algo variam, mas que cada exemplo segue um padrão. Ou seja, embora haja como identificar formalmente um padrão, o que ele chama do “layout” de argumentos (que vou apresentar em breve) o conteúdo difere dependendo da pretensão em pauta. Isso é importante, porque, dependendo da pretensão em questão, os critérios vão ser diferentes. *Ou seja, a formalização não captura o conteúdo de cada uso e é esse conteúdo que está avaliado conforme critérios não contidos dentro da formalização.*

²⁰ Quando Toulmin publicou seu livro, a epistemologia das virtudes não estava na pauta de filósofos contemporâneos, embora, claro, tinha sido um elemento central ao pensamento de Aristóteles.

O layout de argumentos é representado por Toulmin na seguinte forma:



D = dado; Q = qualificador; C = pretensão de validade; W = *warrant* (garantia)

R = refutação; B = backup (selecionado por critérios dependentes do campo)

Fonte: Elaborado pelo autor.

Um exemplo que Toulmin dar desse formato de argumentação é o seguinte²¹: Petersen é Sueco (D), então quase certamente (Q) Petersen não é católico (C), desde pode-se considerar que um sueco é quase certamente não católico (W) porque a proporção de Suecos católicos é menos que 2% (B).

Como pode ser visto, um dado leva a uma pretensão qualificada, que tem como garantia (W) outra afirmativa aceita pelo falante, que é uma afirmativa que, por sua vez, tem como fundamentação um fato validado conforme os critérios de validação daquele campo de investigação para apoiar uma garantia. Claro, o ouvinte sempre pode refutar (R) a pretensão, negando o *warrant* (W) ou negando sua fundamentação (B).

Então, uma refutação não termina com a rejeição do *warrant* do falante, porque geralmente o falante vai exigir uma fundamentação da refutação. De onde vêm essa fundamentação? No caso de impossibilidades empíricas, vem da percepção, de crenças empíricas consolidadas e aceitas numa sociedade e da ciência, que testa e defende ou rejeita essas crenças no último caso. No caso de impropriedades terminológicas, vem da compreensão da linguagem. No caso de infrações de normas sociais, vem das

²¹ É bom lembrar que na época na qual ele elaborou esse exemplo, Suécia não era um país multicultural/multireligioso e multiculturalismo não estava na pauta filosófica.

normas vigentes numa comunidade. No caso de infrações de normas jurídicas, vem das leis e estatutos vigentes. No caso de normas morais, vem das normas aceitas na sociedade. E assim por diante nos outros exemplos. Talvez existissem alguns critérios universais (critérios científicos e morais seriam candidatos para tais critérios), mas mesmo esses têm sua credibilidade atestado por seu sucesso ao longo dos anos em nossas investigações sobre o mundo. Até a ciência, como sabemos, pode rejeitar um conceito ou teoria e substituí-la com outra, mas, em qualquer momento, geralmente há um consenso sobre os resultados da ciência.

Pela distinção entre a força do termo modal “não pode” e os critérios do seu uso, Toulmin introduz o elemento da aplicação de uma afirmativa (pretensão de validade do conteúdo proposicional de um ato de fala). A força de um termo modal é, para Toulmin “sua implicação prática”. A força pode ser a mesma em argumentos bem diferentes no seu campo de investigação, porque faz parte dos elementos formais de qualquer argumento. No entanto, *sua força se fundamenta nos critérios utilizados para afirmar ou negar a pretensão*. E esses critérios são externos à “estrutura interna da fala”. O que fundamenta ou não a pretensão de validade em última instância, pelo menos no caso de constativos, não é a garantia (*Warrant*) mas os critérios utilizados para escolher as melhores razões para acreditar na crença em pauta. Algumas razões são privilegiadas em relação a outras pela sua origem (por exemplo, a ciência) ou pela sua fonte (que é mais confiável que outras) etc.. Habermas foca muito na garantia (*warranty*) que alguém oferece para apoiar sua pretensão de validade. Mas ele fala pouco da assimetria entre atos de fala constativos e atos de fala regulativos e expressivos na questão do *backing* que poderia ou não ser oferecido para fundamentar a pretensão. Mas é claro que o tipo de *backing* oferecido em cada caso é diferente. Em argumentos sobre pretensões de validade regulativas a natureza do *warrant* e do *backing* é a mesma: ambas são questões de opinião (se não aceitarmos um realismo moral ou social, que Habermas não aceita); não há um fato que pode arbitrar entre as opiniões. No caso de constativos, por outro lado, a *warrant* é uma opinião, oferecido pelo falante ou ouvinte, mas o *backing* é um fato ou evento verdadeiro ou falso, que pode ser verificado por instrumentos e procedimentos de investigação no campo em questão. Em outras palavras, há uma maneira de resolver a questão que não existe nos casos de regulativos ou expressivos. E essa maneira de resolver a questão é externa ao ato de fala em si e a estrutura formal do argumento.

Toulmin (2003, p. 31) diz: “elogiar uma maça ou uma ação é uma coisa; dar suas razões para elogiar ou rejeitar é outra coisa; rejeitar uma sugestão como insustentável é uma coisa; dar suas razões para rejeitá-la é outra, não importam quão convincentes ou relevantes essas razões estejam”. Essa distinção entre *backing* e garantias (*warrants*) é de maior importância. A força é a mesma nos usos diferenciados, mesmo quando os critérios diferem. O objetivo de Toulmin na sua análise é o de ir contra a tendência de eleger um (conjunto) (de) critério(s) como o único necessário para avaliar qualquer argumento²², no caso dele uma análise puramente lógica-formal de um argumento, prevalente na filosofia analítica da década de 1950. Embora mostrando um certo formalismo em argumentação, ele insistiu que critérios de avaliação se modificam de um campo de investigação ao outro e que não podem ser ignorados na avaliação de argumentos em cada campo.

Então, para Toulmin, existem aspectos de argumentos que são invariantes qualquer que seja o argumento sendo avaliado. Mas, além disso, existem aspectos que dependem do campo no qual o argumento está sendo oferecido, ou seja, padrões de avaliação que são dependentes do campo em questão. Como Toulmin (2003, pp. 34-35) diz:

Para que a sugestão seja uma 'possibilidade' em qualquer contexto, portanto, ela deve ter 'o que é necessário' para ter direito a uma consideração genuína *nesse contexto*. Dizer, em qualquer campo, 'tal e tal é uma resposta possível à nossa pergunta', é dizer que, tendo em mente a natureza do problema em questão, tal e tal resposta merece ser considerada. Essa parte do significado do termo 'possível' é invariável em campos. *Os critérios de possibilidade, por outro lado, são dependentes de campo, como os critérios de impossibilidade e bondade (...). Características que tornam algo uma possibilidade de um ponto de vista serão totalmente irrelevantes de outro. (...) São todas possibilidades de seus tipos, todas (isto é) sugestões com direito a consideração respeitosa em qualquer discussão séria dos problemas aos quais são relevantes; mas, por serem possibilidades de diferentes tipos, os padrões pelos quais suas reivindicações à nossa atenção são julgadas variam de caso para caso (grifo meu).*

Minha contenção é a de que a consideração ou não de uma possível sugestão tem mais a ver com o que varia de campo ao campo do que é invariante em argumentos. Ou seja, a racionalidade de uma resposta não é somente uma questão de compreender a

²² O alvo que ele tem em mente aqui são critérios puramente lógicos. Essa tendência era comum dentro da filosofia na época da publicação do seu livro. Essa rejeição obviamente deve muito à filosofia de Wittgenstein, seu professor na Universidade de Cambridge.

força ilocucionária de um ato de fala, como sugerido por Habermas, mas também essencialmente relacionada com a evidência/ fatos/ etc. oferecidos como fundamentação para uma garantia (*warranty*). A força de um argumento é uma coisa; o que fundamenta ou não uma pretensão de validade é outra.

Alguém possa dizer: mas Habermas não discordaria com nada disso, porque ele mesmo diz que se uma pretensão de validade for rejeitada, precisamos entrar no Discurso para resgatar ou rejeitá-la, e é exatamente nesse processo que as razões para fundamentar uma pretensão de validade são oferecidas e aceitas ou rejeitadas. Mas quero ir além e dizer que minha rejeição é, em parte pelo menos, uma rejeição do que eu considero um vício epistêmico do falante e não somente o significado literal do ato de fala e o que pode ser apresentado como fundamentando ou não esse significado.

9 VIRTUDES E VÍCIOS EPISTÊMICOS

Como vimos, podemos rejeitar a força de um ato de fala e ir a um processo de argumentação sobre o *backing* da garantia (*warranty*) oferecida. Mas, como sabemos, isso não sempre traz um entendimento mútuo, especialmente se os interlocutores tem visões de mundo muito diferentes. Às vezes, nem cientistas concordam entre si sobre questões científicas, mesmo se compartilham os critérios de avaliação do campo em questão, porque há interpretações diferenciadas dos mesmos fatos e evidência, além de desacordos profundos em qualquer campo de investigação. Por isso gostaria de sugerir que os critérios aqui precisam ser não somente critérios técnicos relevantes ao campo, mas traços de um caráter intelectual, ou seja, virtudes epistêmicas, tais como open-mindedness, thoroughness, persistence, sincerity, etc. O que estou querendo defender é que há outros aspectos de argumentação que são invariantes ao campo envolvido, para além de padrões do procedimento empregado no argumento e a força dele. Esses outros aspectos não estão levados em consideração por Toulmin ou Habermas. Mas, sem eles, nem os critérios relevantes podem ser empregados na avaliação de uma constatação qualquer.

É minha contenção que Habermas, como Toulmin na análise que Habermas apropria, focam em aspectos formais de argumentação sem dá a devida atenção na pessoa que está argumentando e suas características. Ou seja, não percebem que tanto a compreensão da força ilocucionário de um ato de fala, bem como os critérios a serem levantados em Discursos, requerem traços intelectuais pessoais dos interlocutores para

além da sua capacidade de dominar atos de fala, ter competência comunicativa/interativa e um certo conhecimento de fundo sobre o assunto em questão. Sem dúvida, atos de fala estão proferidos e compreendidos na sua força, por exemplo, como promessas, constatações, ameaças, constativos etc. Mas quando a pretensão de validade contida no ato de fala é contestada, é necessário entrar no uso dos critérios utilizados no seu respectivo campo para sua avaliação, como já vimos. No caso de constativos, esses critérios vêm da ciência, mas sem um caráter intelectual daqueles que prosseguem a verdade, podem ser distorcidos ou até falsificados, mesmo por aqueles que estão com a intenção de chegar a um entendimento mútuo. Alguém que é close-minded não seria capaz ou preparado a fazer isso. Portanto, o Discurso poderia ser distorcido desde seu início²³.

Em outras palavras, o layout invariante de argumentos, junto com os critérios dependentes do campo de investigação em pauta, não são *suficientes* para assegurar o argumento *com racional ou tendo a melhor força*. Quero sugerir que para um argumento ser considerado racional, precisa, além de levar em consideração os critérios utilizados para avaliar a pretensão num determinado campo de investigação, ser elaborado por alguém com virtudes epistêmicas e não vícios epistêmicos. Toulmin não contempla essa ideia, embora ao longo do seu texto, como já falei, ele sugere que algo relacionado ao caráter do interlocutor também é importante²⁴. Habermas também não contempla essa possibilidade a não ser na sua exigência que os interlocutores sejam sinceros. Mais uma vez, podemos imaginar uma situação que preenche essas normas, mas, mesmo assim, não necessariamente produziria o melhor argumento.

A análise de Habermas não fala nada sobre capacidades pessoais, além da sinceridade, necessárias para elaborar argumentos bons, nem o que pode ser chamados talentos intelectuais, tais como pensamento em três dimensões, reconhecimento de padrões, capacidade de resolver problemas, formas abstratas de pensamento (matemática, por exemplo), ou seja, talentos necessários para construir conhecimento. Esses talentos não são idênticos às capacidades cognitivas normais, tais como memória, atenção, etc.. São, digamos assim, excelências ou melhorias dessas capacidades (Baehr, 2011, p. 25). A única capacidade que Habermas exige, como vimos

²³ Por falta de tempo e espaço, não posso elaborar sobre virtudes epistêmicas. Para análises atualizadas, inclusive na área de educação, ver: ZAGZEBSKI, (1996), BAEHR (2011; 2016), KOTZEE (2013), CASSAM (2019)

²⁴ Por exemplo, ele fala de um físico hostil avaliando a teoria do outro físico, sugerindo que tal físico falta open-mindedness .

no início da minha fala, é que cada interlocutor domina o sistema de atos de fala e tem uma competência comunicativa/ interativa. Mas essas são capacidades naturais, no sentido de que qualquer pessoa que se desenvolve normalmente desenvolveria essas capacidades. Mas, assim, não têm nenhuma dimensão normativa - algo que poderíamos elogiar ou criticar - essencial quando estamos falando sobre a racionalidade epistêmica. É verdade que ele inclui o critério de sinceridade, que poderia ser considerado uma virtude epistêmica, mas acho que são necessárias mais virtudes para além dessa para assegurar a verdade de proposições. Os interlocutores precisam ter capacidades, talentos e virtudes intelectuais necessárias para a busca sustentada da verdade. Mas Habermas não oferece nenhuma análise das capacidades ou outras qualidades pessoais dos interlocutores necessárias para desenvolver argumentos bons.

10 CONCLUSÃO

Tentei, nessa fala, mostrar porque Habermas não explique suficientemente como processos de aprendizagem pode acontecer ou como a racionalidade epistêmica pode se fundamentar numa “estrutura interna de fala” (COOKE, 1996). Se meu argumento esteja na direção certa, e o ofereço muito tentativamente, a aprendizagem – pelo menos de conhecimento empírico - não pode ser compreendida somente em termos da “forma reflexiva da ação comunicativa”, mas precisa incluir aspectos pessoais do sujeito cognoscente, que incluem virtudes epistêmicas.

Rejeito que normas epistêmicas estão escritas no céu em tábuas de mármore. Nada disso. Não podemos voltar para um pensamento metafísico. Se quisermos que nossos alunos desenvolvessem sua racionalidade epistêmica, precisamos ensinar as melhores maneiras a chegar à verdade sobre crenças empíricas, que inclui ensinar virtudes epistêmicas e como evitar vícios epistêmicos. Parece-me que essa exigência seja mais importante ainda no contexto de fake-news e teorias conspiratórias. Se o aluno não pode ser responsabilizado para as normas epistêmicas que aprende na escola, porque não tem controle sobre o que é ensinado a ele, então precisamos nos esforçar para que desenvolva as virtudes epistêmicas necessárias para avaliar pretensões de validade numa maneira que diminui a possibilidade de erro. Eis a responsabilidade da escola e da universidade e, portanto, das políticas de currículo e das práticas pedagógicas e, eventualmente, de cada um de nós.

Educação tem vários objetivos, mas um que é quase consenso é o de promover conhecimento e a racionalidade epistêmica dos alunos (PRITCHARD, 2018). Queremos que alunos desenvolvam sua racionalidade e responsabilidade epistêmica. Isso inclui, a meu ver, que alunos desenvolvem talentos cognitivos e virtudes epistêmicas relevantes para compreender o mundo e construir conhecimento empírico. Isso envolve, sem dúvida, aprender a desenvolver argumentos em diálogo com outros, o que Habermas chama de Discurso. Mas, também, envolve a aquisição de capacidades/ talentos cognitivos e as virtudes epistêmicas necessárias para prosseguir a verdade.

REFERÊNCIAS

ACHINSTEIN, P. **Evidence, Explanation, and Realism: Essays in Philosophy of Science**. New York: Oxford University Press, 2010.

ALEXY, R. Eine Theorie des Praktischen Diskurses. In W. Oelmüller, ed., **Normenbegründen**. Normendurchsetzung. Paderborn, 1978.

AXTELL, G. Epistemic virtue talk: the reemergence of American Axiology. In: **The Journal of Speculative Philosophy** 10: 172-98., 1998.

AXTELL, G. (Ed.) **Knowledge, Belief, and Character**. Rowman and Littlefield, 2000.

BAEHR, J. **The Inquiring Mind**. On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Oxford: oxford University Press, 2011).

BAEHR, J. (Ed.) **Intellectual virtues and education**. Essays in applied virtue epistemology. Routledge, 2016.

BANNELL, R.I. **Habermas e a Educação**. 2ª. Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BANNELL, R.I. Por uma teoria da mente corporificada: caminha a partir de Dewey. In In: GALLO, S.; MENDONÇA, S. **A escola: problema filosófico**. São Paulo: Parábola Editorial 2021.

BRADY, M. **Emotional Insight**. The epistemic role of emotional experience. Oxford: oxford University Press, 2013.

CASSAM, Q. **Vices of the Mind**. From the intellectual to the political. Oxford University Press, 2019.

Di PAOLO, E. CUFFARI, E. C. & De JAEGHER, H. **Linguistic Bodies: The continuity between life and language**. MIT Press, 2018.

- FULLER, S. **Social Epistemology**. Indiana University Press, 1991.
- GETTIER, E.L. Is justifies true belief knowledge? In A. PHILLIPS GRIFFITHS (Ed.) **Knowledge and Belief**, Oxford: Oxford University Press, 1967.
- GOODMAN, A. I. **Knowledge in a Social World**. Oxford University Press, 1999.
- GOODMAN, A. I, & WHITCOMB, D. (Eds.) Social Epistemology. **Essential Readings**. Oxford University Press, 2011.
- HABERMAS, J. Wahrheitstheorien. In FAHRENBACH, H. (Ed.) **Wirklichkeit und Reflexion**. Festschrift für W, Schulz. Pfullingen, 1973.
- HABERMAS, J. **Knowledge and Human Interests**. 2nd. Edition. Heinemann, 1978.
- HABERMAS, J. The Theory of Communicative Action. *Vol 1. Reason and the Rationalisation of Society*. Heinemann, 1984.
- HABERMAS, J. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Cambridge: Polity Press, 1990.
- HABERMAS, J. **On the Pragmatics of Communication**. Ed. Maeve Cooke. MIT Press, 1998.
- HABERMAS, J. **Truth and Justification**. Trans. B. Fultner. MIT Press, 2003.
- HABERMAS, J. Philosophical Introductions. **Five Approaches to Communicative Reason**. Polity Press, 2018.
- HOOKWAY, C. Regulating Inquiry: virtue, doubt, and sentiment. In AXTELL, G. (Ed.) **Knowledge, Belief, and Character**. Rowman and Littlefield, 2000.
- HOOKWAY, C. Epistemic Akrasia e Epistemic Virtue, In Fairweather & Zagzebski (Eds.) **Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility**. Oxford University Press, 2001.
- HOOKWAY, C. How to be a Virtue Epistemologist. In DePaul & Zagzebski (Eds.) **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford University Press, 2003.
- KORNBLITH, H. (Ed.) **Naturalizing Epistemology**. 2nd. Edition. MIT Press. 1994.
- KOTZEE, B. (Ed.) **Education and the Growth of Knowledge: perspectives from social and virtue epistemology**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- PRITCHARD, D. **What is this thing called knowledge?** 4th. Edition. London: Routledge, 2018.
- TOULMIN, S. **The Uses of Argument**. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

TAYLOR, C. **Philosophical Papers** Vol. 2 Philosophy and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, C. **Philosophical Arguments**. Harvard University Press, 1995.

WARNER, M. **The Aesthetics of Argument**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WOODWARD, J. Pragmatismo e investigação científica In Poliseli, (Org). *Textos Selecionados em Filosofia da Ciência*, vol. II, UFPEL, 2021.

ZAGZEBSKI, L. T. **Virtues of the Mind**. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge University Press, 1996.

¿DOMINACIÓN DENTRO DEL MUNDO DE LA VIDA? HONNETH CONTRA LAS “FICCIONES” DERIVADAS DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA¹

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE²

Universidad de Valencia

RESUMEN

El objetivo de esta contribución es analizar la temprana crítica formulada por Axel Honneth contra la dicotomización habermasiana de la sociedad. Con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, Habermas incurre, según la lectura de Honneth, en dos ficciones complementarias. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones resulta imposible por principio. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de poder, dominación, manipulación y estrategia. Mi propósito es analizar esta segunda ficción. Para ello, trataré de interpretar la teoría de la lucha por el reconocimiento como un modelo de teoría crítica de la sociedad que hace de los conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida su punto neurálgico. Mi tesis es que, si bien Honneth acierta al reivindicar el elemento de la lucha social en el medio de un mundo de la vida asimétricamente configurado, una vez dentro de este paradigma, hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas para determinar cuáles de esas luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

Palabras clave: Habermas; Honneth; mundo de la vida; dominación.

DOMINATION WITHIN THE WORLD OF LIFE? HONNET AGAINST "FICCTIONS" DERIVED FROM THE THEORY OF ACTION

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse Axel Honneth's early criticism against the Habermasian dichotomyization of society. With the hypostasis of the concepts "system" and "lifeworld", Habermas incurs, according to Honneth's interpretation, in two complementary fictions. First, in the fiction according to which within the economic and political subsystems is impossible the communicative action coordination. Secondly, in the fiction according to which the symbolic reproduction of the lifeworld operates without any form of power, domination, manipulation and strategy. My purpose is to analyse this second fiction. To do this, I try to interpret the theory of the struggle for recognition as a model of critical theory of society that makes lifeworld conflicts its focal point. My thesis is as follows: while Honneth is right to claim the element of social struggle in the midst of an asymmetrically configured lifeworld, it would have been preferable to turn again to Habermas to determine which of these social struggles can claim legitimacy.

Key words: Habermas, Honneth, lifeworld, domination.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial”. PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033.

² Esta publicación ha recibido el apoyo del proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

1 INTRODUCCIÓN

Al margen de la postura que uno tome ante su corrección o incorrección, hoy resulta imposible no reconocer que la teoría de la acción comunicativa elaborada por Jürgen Habermas constituye un eslabón imprescindible en el decurso de la llamada Teoría Crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. Partiendo de una crítica a lo que define como “aporías” de la crítica de la razón instrumental practicada por Adorno y Horkheimer, Habermas desarrolla un modelo de teoría de la sociedad y teoría de la racionalización social capaz de apresar el carácter paradójico de la modernización occidental en unos términos ya muy alejados de los utilizados por Adorno, Horkheimer, Marcuse o Lukács.

Practicando una suerte de “negación de la negación”, es decir, de crítica a un modelo que había surgido como crítica a un modelo anterior, Axel Honneth, el más original de los discípulos de Habermas y sin duda el máximo representante de la denominada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, propuso durante los años noventa un nuevo modelo de teoría crítica de la sociedad, a su vez alejado del modelo de Habermas. A este modelo se le conoce con el nombre de “teoría de la lucha por el reconocimiento”. De igual forma que la teoría de la acción comunicativa no puede comprenderse sino sobre la base del modelo que quería superar, es decir, sobre la base de la autocrítica radical de la razón ilustrada practicada por Adorno y Horkheimer, la teoría de la lucha por el reconocimiento debe ser comprendida en su relación con la teoría de la acción comunicativa.

El objetivo de este trabajo es sacar a la luz un aspecto de esta relación. Para ello trataré de estudiar la temprana crítica formulada por Honneth contra la dicotomización habermasiana de la sociedad. Con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, Habermas habría incurrido, según la lectura de Honneth, en dos ficciones complementarias. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político la coordinación comunicativa de las acciones resulta imposible por principio. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de poder, dominación, manipulación y estrategia. Mi propósito es analizar esta segunda ficción. Para ello, trataré de interpretar la teoría de la lucha por el reconocimiento como un modelo de teoría crítica de la sociedad que hace de los conflictos morales acontecidos *dentro* del mundo de la vida su punto neurálgico. Mi tesis es que, si bien Honneth acierta al reivindicar el elemento de la lucha social en el medio de un mundo de la vida

asimétricamente configurado, una vez dentro de este paradigma hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas para determinar cuáles de entre esas luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

A fin de desarrollar esta tesis, voy a dar cuatro pasos fundamentales. En primer lugar, expondré, de forma muy sucinta, el modelo de teoría de la sociedad elaborado por Habermas en la obra *Teoría de la acción comunicativa*. En segundo lugar, reconstruiré la crítica de Honneth a la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera de una forma normativamente inmaculada. Tras ello trataré de leer la teoría de la lucha por el reconocimiento bajo la óptica de esta crítica, mostrando cómo los conflictos analizados por Honneth tienen que ver en su mayoría con la esfera que Habermas llama “mundo de la vida”. En cuarto y último lugar, defenderé que los criterios normativos ofrecidos por Honneth en *La lucha por el reconocimiento*, resumibles en la idea de un “estadio final” como secuencia idealizada de luchas por el reconocimiento, resultan menos convincentes que los criterios normativos ofrecidos por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.

2 LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HABERMAS

El objetivo principal de *Teoría de la acción comunicativa*, publicada por Habermas en 1981, es fundamentar un concepto de racionalidad –la racionalidad comunicativa– capaz de actuar como criterio normativo desde el cual criticar los procesos patológicos de racionalización moderna. Para ello, Habermas se apoya en los estudios sobre pragmática formal emprendidos durante los años setenta³. Por de pronto, Habermas diferencia entre racionalidad teleológica, que tiene por finalidad la modificación de algo en el mundo externo, y racionalidad comunicativa, cuyo objeto es la obtención de un entendimiento lingüístico entre personas. Cada uno de estos tipos de racionalidad se corresponde con una forma de acción social: la acción estratégica, coordinada a través de tramas de intereses, y la acción comunicativa, coordinada a través del acuerdo. Dentro de la acción comunicativa, Habermas diferencia a su vez cuatro pretensiones de validez asociadas a las manifestaciones de los hablantes: la verdad proposicional, con la que los agentes se refieren al mundo objetivo; la corrección normativa, con la que se refieren al mundo social de normas; la veracidad,

³ Habermas, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994, 299-368; “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. En *Ibidem*, 161-192.

con la que se refieren al mundo subjetivo; y la inteligibilidad, con la que se refieren al lenguaje. Sobre este trasfondo, Habermas define la racionalidad comunicativa como el desempeño discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica; es decir, como el intento, por parte del hablante, de convencer argumentativamente al oyente sobre la validez de sus manifestaciones.

Este programa de teoría de la acción y teoría de la racionalidad queda conectado con la teoría de la sociedad tan pronto como se hace explícita la relación entre las formas de acción/racionalidad y las esferas estructurales que a juicio de Habermas componen la sociedad moderna, a saber, el mundo de la vida y el sistema. La tesis central de Habermas a este respecto, justamente la que Axel Honneth pondrá en duda, es que la acción comunicativa opera en el mundo de la vida, mientras que la acción estratégica opera en el sistema.

La acción comunicativa del mundo de la vida consiste en un proceso cooperativo de interpretaciones en el que al menos dos sujetos se ponen de acuerdo sobre una situación que se ha vuelto problemática relativa al mundo natural, a la sociedad o la propia subjetividad. En esta cooperación, sin embargo, todos los sujetos se basan en un marco de interpretaciones compartidas, certezas presupuestas, definiciones comunes y habilidades adquiridas. Este marco es el mundo de la vida. Cuando un fragmento de este «depósito de autoevidencias» queda tematizado por uno de los participantes, entonces pierde su ingenua e incuestionada solidez para convertirse en un hecho, una norma o una vivencia cuya validez sólo puede ser probada mediante la obtención de un nuevo acuerdo. En el modelo de Habermas, el mundo de la vida está compuesto por tres elementos estructurales: la cultura, la sociedad y la personalidad. Dado que son tres sus elementos estructurales, la racionalización o reproducción simbólica del mundo de la vida queda dividida a su vez en tres procesos que corren en paralelo: la reproducción cultural, la integración social y la socialización.

Ahora bien, la teoría habermasiana de la sociedad no se agota en el análisis de las estructuras y formas de racionalización del mundo de la vida. Antes bien, el mundo de la vida constituye tan sólo uno de los dos elementos estructurales de la sociedad. El segundo elemento es el sistema. En lugar de adoptar la perspectiva teórica de un participante en el mundo de la vida, Habermas adopta aquí la perspectiva teórica de un observador externo. El sistema queda definido como un «conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone»⁴.

⁴ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010, 725.

Apoyándose en el modelo biológico del organismo y su medio, Habermas sostiene que los sistemas mantienen sus propios límites y organización interna reduciendo la complejidad de su entorno a través de imperativos funcionales. Al contrario de lo que ocurre con la coordinación de las acciones en el mundo de la vida, en el sistema esta coordinación no opera con el mecanismo del entendimiento mutuo, sino a través del entrelazamiento de consecuencias de acción. Dentro del sistema, Habermas diferencia entre el subsistema económico, coordinado por el medio de regulación sistémica “dinero”, y el subsistema político, coordinado por el medio de regulación sistémica “poder”.

Una vez realizada esta diferenciación, Habermas distingue entre los procesos de reproducción simbólica o racionalización del mundo de la vida, realizados mediante la acción comunicativa, y los procesos de reproducción material del sistema, que se atienen a imperativos funcionales de supervivencia basados en la acción instrumental y estratégica. Pues bien, solamente empleando un concepto de sociedad articulado en estos dos niveles, como sistema y como mundo de la vida, Habermas puede comprender el tipo de problemas que surgen de la interacción entre ambos procesos. Es decir, sólo ahora su teoría de la sociedad toma la forma de una teoría *crítica* de la sociedad encargada de diagnosticar los procesos patológicos derivados de la racionalización. La paradoja de la racionalización occidental, que Adorno y Horkheimer habían apresado con su dialéctica de la Ilustración, queda reformulada en la célebre tesis de la colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistémicos. El resultado de esta colonización es la sustitución del entendimiento por el dinero y el poder como formas de coordinación de la acción *en* el mundo de la vida. Esta colonización del mundo de la vida queda encarnada en los fenómenos, calificados por Habermas como “patologías sociales”, de la burocratización, monetarización y juridificación de relaciones sociales.

3 LA CRÍTICA DE HONNETH A LA TEORÍA SOCIAL DE HABERMAS

Independientemente del enorme poder explicativo de esta tesis, el esquema “sistema / mundo de la vida” ha ocasionado importantes problemas a Habermas. Tal y como ha visto Axel Honneth, con la hipóstasis de los conceptos “sistema” y “mundo de la vida”, que la teoría de la acción comunicativa presenta como esferas sociales reales en las que sólo operaría una forma de racionalidad, Habermas incurre en dos ficciones. En primer lugar, en la ficción según la cual en los subsistemas económico y político no

puede existir coordinación comunicativa de las acciones. En segundo lugar, en la ficción según la cual la reproducción simbólica del mundo de la vida opera ajena a toda forma de dominación y estrategia⁵. La primera de estas ficciones parece tener consecuencias poco deseables para una teoría crítica de la sociedad, pues excluir por principio la coordinación comunicativa de las acciones dentro de los subsistemas económico y político puede conducir precisamente a una depotenciación de la crítica social, es decir, a un “blindaje” del sistema frente a los intentos de transformación emancipadora⁶.

No obstante, yo quisiera centrar el análisis en la segunda de las ficciones mencionadas, y en concreto en la forma en que Honneth estudia críticamente esta ficción. Dos son, al menos, los errores en los que Habermas habría incurrido al considerar que la reproducción simbólica del mundo de la vida opera siempre y exclusivamente mediante la acción comunicativa. En primer lugar, Habermas tiene que suponer que esta reproducción simbólica constituye el «resultado intencionado de un trabajo común colectivo»⁷. Es decir, Habermas presupone implícitamente la poco convincente tesis de que existe una intención manifiesta compartida por todos los actores del mundo de la vida, de acuerdo con la cual la reproducción de dicho mundo de la vida ha de emprenderse con los medios que nos ofrece la acción comunicativa. En segundo lugar, Habermas excluye resueltamente la posibilidad de que los conflictos sociales, las luchas, las estrategias de dominación y poder, aniden en el interior mismo del mundo de la vida, pues la raíz de toda forma de patología social es remitida al proceso de colonización sistémica.

Ahora bien, ¿es realmente el mundo de la vida un conjunto de «esferas de comunicación vaciadas de poder»? A juicio de Honneth, la respuesta es negativa. También en la racionalización del mundo de la vida, y en concreto en cada uno de los tres procesos en que a juicio de Habermas puede ser analíticamente diferenciada, a saber, la reproducción cultural, la integración social y la socialización, acontecen luchas de poder y formas de dominación y estrategia. O, dicho de otra forma, la praxis

⁵ Honneth, A. *Crítica del poder*. Madrid, Antonio Machado, 2009.

⁶ Para esta crítica véase Romero-Cuevas, J. M. “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”. *Isegoría*, 44, 2011, 139-159. Por mi parte, he tratado de probar que el modelo de política deliberativa y teoría discursiva del derecho elaborado por Habermas en *Facticidad y validez* constituye el intento, a mi juicio exitoso, por corregir este problema en lo que hace al subsistema político. Véase Ortega-Esquembre, C. “From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming dichotomy `system/lifeworld””. *Endoxa*. 47, 2021, 209-228.

⁷ Honneth, A. *Crítica del poder*. Op. Cit., 428.

comunicativa cotidiana del mundo de la vida no es algo que, hasta el momento de irrupción de los imperativos sistémicos, se haya mantenido inmaculado⁸. En la lectura de Honneth, este error hace a Habermas perder lo que podría haber ganado con su giro comunicativo, a saber, el potencial de una explicación teórico-comunicativa de la lucha social y la distribución asimétrica del poder. Si yo lo entiendo correctamente, la teoría de la lucha por el reconocimiento puede ser interpretada justamente como un intento por superar esta ficción.

4 LA TEORÍA DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO COMO CRÍTICA INMANENTE DE LA TEORÍA SOCIAL HABERMASIANA

En su célebre obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento*, Honneth perfila un modelo de Teoría Crítica de la sociedad en el que, a diferencia de la teoría habermasiana, los conflictos sociales no son interpretados como la consecuencia patológica de un proceso de colonización del mundo de la vida, sino mediante la referencia a «pretensiones normativas estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco»⁹. La lucha social, así pues, se constituye sobre una “gramática moral”, y no sobre una “gramática sistémica”.

Para emprender esta original reformulación de la Teoría Crítica, Honneth opera una suerte de traducción postmetafísica, inspirada en George Herbert Mead, de la teoría del reconocimiento de Hegel. Esta traducción postmetafísica queda presentada al modo de una «fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento», que puede ser confirmada mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a esas formas de reconocimiento. La tesis de partida es la siguiente: la reproducción de la vida social se cumple bajo el empuje de una búsqueda de reconocimiento recíproco, puesto que los sujetos sólo pueden acceder a su identidad si logran adoptar la perspectiva de una segunda persona. Este imperativo del reconocimiento actúa como una “coerción normativa” que paulatinamente fuerza a los individuos o grupos a emprender luchas sociales destinadas a la implantación de formas ampliadas de reconocimiento.

Tres son, de acuerdo con la reinterpretación que Honneth emprende de Hegel, las formas de reconocimiento que constituyen la identidad de un sujeto: el amor, el derecho o reconocimiento jurídico y la valoración social. Con cada una de estas formas

⁸ *Ibidem*, 442.

⁹ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 2007, 8.

de reconocimiento, el sujeto adquiere una determinada autorrelación práctica. El amor representa el primer estadio de reconocimiento en la medida en que «en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada». La autorrelación práctica ganada por el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento es lo que Honneth llama *autoconfianza*. El segundo estadio es el derecho o reconocimiento jurídico. Si en la familia o la amistad nos entendemos a nosotros mismos como sujetos de necesidad desde la perspectiva de un otro particular, en la relación jurídica postradicional nos entendemos como portadores de derechos desde la perspectiva de un “otro generalizado”. La autorrelación práctica que con ello obtiene el sujeto es el *autorrespeto*. La valoración social, en tercer lugar, ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos, sino con el reconocimiento positivo de las cualidades y facultades concretas de una persona. La forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue tras esta tercera esfera de reconocimiento es la *autoestima*.

Tras exponer las tres esferas de reconocimiento con que operan unos sujetos que, necesariamente, constituyen su identidad individual por vía de socialización¹⁰, Honneth analiza aquellas formas de menosprecio bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia estadios cada vez más ampliados. Estas formas de menosprecio significan la denegación de cada una de las tres esferas de reconocimiento. El primer caso de menosprecio, que perturba la autorrelación de autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”, y a través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona. El segundo caso, que Honneth llama “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos a través de los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de miembros de su sociedad. Por último, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”, y la autorrelación práctica perdida con esta experiencia es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora precisamente a causa de sus particularidades.

Equipado con este aparato conceptual, que se articula en torno a tres formas de reconocimiento –amor, derecho y valoración social–, tres autorrelaciones prácticas –

¹⁰ Para la tesis de la individuación por socialización, que se remonta al menos hasta Fichte y encuentra su culminación en la psicología social de Mead, véase Habermas, J. “Individuación por vía de socialización”. En Habermas, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, 188-239.

autoconfianza, autorrespeto y autoestima– y tres formas de menosprecio –violación, desposesión y deshonra–, Honneth formula la tesis a mi juicio más interesante de toda la obra. Según esta tesis, los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio, por ejemplo, la indignación o la tristeza, constituyen la base afectiva sobre la que se funda motivacionalmente el origen de la lucha social. Honneth consigue sacar a la luz lo que él mismo denomina el «eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción»¹¹, es decir, justamente el tipo de resorte psicológico que hace que las formas de menosprecio experimentadas por los sujetos humillados constituyan, precisamente, el motor que conduce a la eliminación de dicho menosprecio, y por lo tanto a la constitución de un ordenamiento social en el que las relaciones de reconocimiento recíproco quedan progresivamente ampliadas.

Una vez que tenemos en mente el modelo de teoría social presentado por Honneth, ahora quisiera defender que este modelo puede ser interpretado precisamente como el intento por superar la segunda de las ficciones en que incurría la teoría social de Habermas. Si Honneth había criticado que en el modelo de Habermas la reproducción simbólica del mundo de la vida quedara presentada como totalmente ajena a toda forma de dominación, luchas de poder y estrategia; y si, a su vez, su teoría de la lucha por el reconocimiento explica el tipo de luchas sociales que, a su modo de ver, se dan paradigmáticamente en la sociedad moderna, entonces parece claro que superar la ficción habermasiana implica reconocer que estas luchas sociales por el reconocimiento acontecen *en el interior mismo* del mundo de la vida.

Esta afirmación debe ser tomada, sin embargo, con muchas precauciones, pues Honneth no sólo protesta contra la comprensión habermasiana del mundo de la vida, sino contra el hecho mismo de que en su modelo la sociedad aparezca dividida dicotómicamente en dos esferas de acción independientes: el sistema y el mundo de la vida. Aunque, en este sentido, dentro del modelo de Honneth no tiene sentido decir que las luchas sociales se dan *en* el mundo de la vida *y no en* el sistema, puesto que no cabe diferenciar ambas esferas en los términos en que lo hace Habermas –es decir, en los términos de una teoría de sistemas–, lo cierto es que Honneth no puede sencillamente abandonar la diferenciación analítica entre los ámbitos del mercado, el Estado y el mundo social de la vida. Sobre la base de esta, a mi juicio irrenunciable, diferenciación analítica –aunque no sobre la base de una hipóstasis de las tres esferas–, hemos de preguntarnos con cuál de estos tres ámbitos tienen que ver prioritariamente

¹¹ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 165.

los procesos de lucha social que Honneth ha presentado al modo de una lucha por el reconocimiento recíproco.

En lo que hace a la primera forma de reconocimiento, es muy evidente que las “luchas” por ser reconocido como un ser necesitado de amor –si es que cabe hablar de “lucha” en este primer y particularista estadio– no tienen nada que ver con lo que Habermas había llamado “subsistemas económico y político”. Antes bien, el amor es una forma de reconocimiento que acontece en el tipo de relaciones que Habermas típicamente había incluido dentro del mundo de la vida, a saber, en la familia, en la pareja y en la amistad. Nos encontramos aquí, por lo tanto, con una forma de “lucha social” que de ninguna manera puede ser interpretada con el tipo de categorías que nos ofrece la teoría de sistemas, y que pone en duda, por vez primera, la tesis de Habermas según la cual los conflictos de la sociedad moderna son el resultado de un proceso de colonización del mundo de la vida.

Con respecto a la segunda forma de reconocimiento, ocurre que el derecho juega en la sociedad moderna un doble rol, lo cual obliga a plantear la cuestión de una forma más detenida. El derecho es al mismo tiempo un subsistema funcionalmente especificado, o, mejor dicho, el tipo de código con el que necesariamente operan los subsistemas económico y político, y un medio de integración de toda la sociedad. Si en el primer caso es claro que el derecho forma parte del sistema, y por lo tanto los conflictos vinculados con él –por ejemplo, las tendencias a la juridificación excesiva– no pueden entenderse como luchas sociales propias del mundo de la vida, en el segundo caso ocurre algo diferente. En este caso el derecho forma parte del mundo de la vida por partida doble. En primer lugar, en tanto constituye uno de los cuatro elementos de lo que Habermas llama “cultura” –junto con la moral, la ciencia y el arte–, siendo la cultura a su vez el primero de los tres componentes estructurales del mundo de la vida –junto con la sociedad y la personalidad–. Habermas entiende la cultura como el «acervo de saber en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo». En segundo lugar, en tanto constituye, al mismo tiempo, un elemento fundamental del segundo de los componentes estructurales del mundo de la vida, es decir, de la “sociedad”. Habermas da en este contexto a la sociedad el sentido de un conjunto de «ordenaciones legítimas, a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad»¹².

¹² Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Op. Cit.*, 619.

Las luchas que Honneth incluye dentro de la esfera del reconocimiento jurídico tienen que ver en este sentido –aunque también, naturalmente, con el subsistema político– con los procesos de reproducción simbólica del mundo de la vida, en concreto con los procesos de reproducción cultural y de integración social. La reproducción cultural tiene por objeto asegurar la continuidad de la tradición como acervo de saber alcanzando mediante definiciones consensuadas de la situación. El intento por determinar el contenido o el alcance de una norma jurídica que se considera deseable, o de problematizar la existencia de normas que se consideran injustas, puede entenderse como un caso típico de lucha social por el reconocimiento en la esfera del derecho. La integración social, por su parte, intenta conectar las situaciones nuevas presentadas en el ámbito de lo social con la identidad ya conformada de sus grupos, evitando así las crisis de anomia y asegurando las solidaridades. Es evidente que también el tipo de luchas sociales que surgen en este segundo caso pueden ser interpretadas como luchas por el reconocimiento.

Si pasamos ahora a la tercera y última forma de reconocimiento, la valoración social, podemos ver que las vinculaciones con los elementos propios del mundo de la vida son todavía más evidentes. En este caso, creo que la conexión hay que buscarla sobre todo en el tercer componente estructural del mundo de la vida: la personalidad. Habermas define este componente como aquellas «competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su identidad»¹³. En este caso, la reproducción simbólica acontece al modo de un proceso de “socialización”, es decir, de un proceso que se cuida de armonizar las identidades individuales con las formas de vida colectiva, previniendo en este sentido las crisis psicopatológicas. Si recordamos, la tercera forma de reconocimiento recíproco, la valoración social, garantizaba la obtención de aquella autorrelación práctica que Honneth había llamado “autoestima”. Como no es difícil de observar, la socavación de la autoestima tiene mucho que ver con el tipo de crisis psicopatológica que Habermas tiene en mente. En este sentido, las formas de dominación, poder o estrategia que conducen a luchas sociales en el terreno de la socialización, luchas sociales que, por lo tanto, acontecen en el interior mismo del mundo de la vida, también pueden ser comprendidas como ejemplos de lucha por el reconocimiento. Entre ellas, un caso típico son los movimientos sociales de protesta a

¹³ *Ibidem*.

través de los cuales ciertos grupos cuyas formas de vida han sido tradicionalmente menospreciadas tratan de hacer notar sus cualidades particulares¹⁴.

Estos breves comentarios nos conducen a la tesis de que, a diferencia de lo que se desprendía de la teoría de la acción comunicativa, el mundo de la vida no es una esfera normativamente inmaculada, sino que en su seno se dan procesos de dominación y distribución asimétrica del poder que conducen, en consecuencia, a luchas sociales. Es mérito de Honneth haber observado este déficit en la teoría social habermasiana, así como haber elaborado un nuevo modelo de teoría crítica de la sociedad que, según nuestra interpretación, se erige justamente sobre este déficit, y al modo de una crítica inmanente a Habermas logra presentar las luchas por el reconocimiento como procesos derivados del propio mundo de la vida.

5 EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS NORMATIVOS: HABERMAS VS HONNETH

Aunque, a mi modo de ver, la crítica de Honneth a Habermas resulta pertinente, de suerte que interpretar las luchas sociales como protestas *mundo-vitales* contra el menosprecio o falta de reconocimiento constituye un paso hacia adelante en la Teoría Crítica, creo que la fundamentación normativa que Honneth ofrece de su modelo resulta menos convincente que la ofrecida por Habermas. O, dicho de otra forma, una vez dentro del modelo de la lucha por el reconocimiento, a mi juicio hubiera sido preferible recurrir nuevamente a Habermas y su teoría de la comunicación para determinar cuáles de entre todas las luchas sociales pueden reclamar legitimidad.

El problema de los criterios normativos se le presenta a Honneth tan pronto como introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado. «Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos», dice, es preciso contar con un canon normativo «que permita señalar, *bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada*, una orientación del desarrollo»¹⁵. A fin de hallar este canon normativo, Honneth utiliza en este momento una estrategia que podemos denominar “anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada”. Es decir, para comprobar la legitimidad de las diversas luchas sociales, la sociedad actual debe ser contrapuesta a un modelo de sociedad ideal que Honneth, por así decir, anticiparía al modo de una «secuencia idealizada de luchas» en la que «se ha desarrollado el

¹⁴ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 156.

¹⁵ Honneth, A. *La lucha por el reconocimiento. Op. Cit.*, 204.

potencial normativo del reconocimiento recíproco» hasta tal punto, que «las condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas»¹⁶. Honneth insiste en que esta situación final anticipada no tiene que ver tan sólo con un concepto de moral cortado a la medida del formalismo kantiano. En este sentido utiliza la expresión, ciertamente *imposible* dentro de un marco como el habermasiano, de un «concepto formal de vida buena». Este concepto remite a aquellas condiciones de reconocimiento que actúan como presupuesto para una autorrealización individual completa.

Que la estrategia de anticipar, al modo en que lo habían hecho ya las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, un estadio final como realización total de la razón es algo teoréticamente problemático es una cosa que se puede comprobar sin salir del propio pensamiento de Honneth, pues en sus últimas obras él mismo ha abandonado esta estrategia y ha optado por responder a la cuestión de los criterios normativos mediante una reconstrucción de la idea de libertad social encarnada ya en las instituciones de la modernidad¹⁷. Aunque Honneth deja muy claro que el canon normativo de su teoría no puede reducirse al tipo de concepto formalista de moralidad que opera en Kant y en las éticas de corte kantiano, entre ellas la ética discursiva de Apel y Habermas, a mi modo de ver la fundamentación normativa ofrecida por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* no se limita a esta dimensión moral. En este sentido, creo que esta fundamentación habría servido también a Honneth para dar salida al problema de los criterios normativos de la crítica en su obra *La lucha por el reconocimiento*.

Habermas aborda el problema de la normatividad de forma especialmente clara en su discusión con la Teoría Crítica anterior, es decir, con la autocrítica de la razón ilustrada practicada por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. Con su tránsito desde la teoría de la revolución fallida hasta la teoría de la fallida civilización, la Teoría Crítica se veía envuelta en la imposibilidad, inherente a una autocrítica de la razón ilustrada, de esclarecer los criterios normativos en que ella misma se apoyaba. La crítica de la razón instrumental se enfrentaba a la irónica tarea de someter a la razón subjetiva, cognitivo-instrumental, a una crítica total desde el

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Véase Honneth, A. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires, Katz, 2014; Honneth, A. *La idea del socialismo*. Buenos Aires, Katz, 2017.

punto de vista de una razón objetiva que se consideraba destruida. A este respecto, en *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas dice lo siguiente:

Nunca se explicaron suficientemente los fundamentos normativos de la filosofía de la praxis. Pues, ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada –si la razón que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica? [...] En su *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno sólo pretendieron ya desarrollar esta aporía, pero no intentaron buscar un camino que los sacara de ella¹⁸.

La adopción de la perspectiva de un “observador no participante” que opera con la relación sujeto-objeto tiene que explicar en qué medida el observador crítico puede escapar de un dominio sistémico que previamente ha postulado como *total*. Esta aporía sólo puede ser superada, tal es la tesis de Habermas, si se logra fundamentar un concepto complejo de racionalidad, la racionalidad comunicativa, cuyas estructuras han de constituir aún una barrera contra las distorsiones sistemáticas. En la parte final de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas expone de forma muy clara cuál es el cambio de paradigma que a este respecto quiere operar dentro de la Teoría Crítica:

Horkheimer y Adorno ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que surgieran ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esa racionalidad comunicativa que queda reflejada en la comprensión de la modernidad, la que presta a la resistencia contra la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados una lógica interna y no solamente la furia impotente de una naturaleza que se revuelve contra esa dinámica¹⁹.

El contenido normativo de la modernidad hace referencia a una forma procedimental de racionalidad que, bajo el nombre de “racionalidad comunicativa”, no está enderezada a la satisfacción instrumental de intereses, sino a la búsqueda cooperativa de la verdad, la corrección normativa y la veracidad expresiva. Semejante contenido se expresa en el progreso de las ciencias, en la universalización del derecho y la moral y en la fuerza de la obra de arte moderna. El cambio de paradigma permite una interpretación de los estándares normativos de la teoría social en términos de una intersubjetividad no violentada. Es desde el trasfondo más amplio de una razón

¹⁸ Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, 89.

¹⁹ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Op. Cit., 855.

comunicativa que apela sólo al intercambio de argumentos, trasfondo que es immanente a la propia modernidad cultural, desde donde puede entenderse la imposición de imperativos sistémicos al mundo de la vida como una patología social. Las estructuras de la racionalidad han de ser buscadas entonces en la práctica comunicativa cotidiana de los mundos de la vida postradicionales, es decir, en los contextos de interacción lingüísticamente mediada a través de los cuales los sujetos se ponen de acuerdo sobre determinadas situaciones partiendo sólo de una argumentación racional.

Aunque Habermas emplea esta fundamentación normativa para sustentar su particular modelo de sociedad dividido en dos esferas, un modelo que, como hemos visto, Honneth critica con mucho acierto, lo cierto es que esta misma fundamentación bien podría haber servido para dar cuenta del problema de los criterios normativos en la obra *La lucha por el reconocimiento*. En lugar de recurrir a la idea de un estadio final entendido como una «secuencia idealizada de luchas» en la que han quedado garantizadas las condiciones intersubjetivas de la integridad, Honneth podría haber apelado al tipo de racionalidad comunicativa que, existente *ya* en los mundos de la vida racionalizados, garantiza una socialización no patológica. Pues la racionalidad comunicativa que Habermas tiene en mente no solamente está cortada a la medida de la moralidad formalista de tipo kantiano, sino que tiene que ver también con el resto de aspectos de la reproducción cultural –arte, derecho y ciencia–, así como con los procesos de integración social y socialización.

Habermas cree que las estructuras de esta racionalidad deben ser buscadas en la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida, de cuya reconstrucción sólo puede dar cuenta una teoría de la competencia comunicativa o “pragmática universal”. El estudio pormenorizado de esta teoría, que es desarrollado en paralelo por Karl-Otto Apel bajo la categoría de “pragmática trascendental”²⁰, es algo que, sin embargo, no podemos abordar en este momento. No obstante, desde estas categorías hubiera resultado apropiado, a mi modo de ver, tratar de dar respuesta al problema de cuáles, de entre las muchas luchas sociales por el reconocimiento, pueden reclamar legitimidad, pues es evidente que los movimientos sociales y las reivindicaciones de reconocimiento no se legitiman a sí mismos. Solamente aquellas pretensiones de reconocimiento que, tras un proceso discursivo en el que habrían de haberse

²⁰ Apel, K. O. “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”. En Apel, K. O. (ed.). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., 1976, 10-103.

erradicado todas las formas de coacción pudieran ser concebidas por todos los afectados como pretensiones *válidas*, es decir, pretensiones que amplían las posibilidades de la comunicación en lugar de restringirlas, podrían contarse entre las luchas progresistas por el reconocimiento.

6 CONCLUSIONES

Aunque *Teoría de la acción comunicativa* ha supuesto una verdadera revolución dentro de la Teoría Crítica, no fueron ni mucho menos escasos los estudiosos que vieron en ella, ya desde el momento mismo de su publicación, problemas fundamentales de muy difícil solución desde las categorías ofrecidas por el propio Habermas²¹. El estudio crítico emprendido por Axel Honneth a finales de los años ochenta resulta a mi juicio especialmente relevante, por cuanto parte justamente de uno de estos problemas –la hipóstasis de dos esferas sociales– para, desde una crítica rigurosa, erigir todo un nuevo modelo de teoría de la sociedad. Este modelo, conocido como teoría de la lucha por el reconocimiento, ha supuesto a su vez un impulso imprescindible en la Teoría Crítica.

Reconocer la validez de la crítica de Honneth y la pertinencia de su modelo, sin embargo, no implica ni mucho menos tirar por la borda todo el sistema habermasiano. Más bien al contrario, el modelo de Honneth recurre a una fundamentación normativa que, según nuestra interpretación, resulta menos convincente que la ofrecida por Habermas. Como ocurre en otros ejemplos dentro de la Teoría Crítica, estos modelos enfrentados en torno a un mismo problema conservan una parte de verdad que, una vez depurados sus problemas, puede y debe ser recogida en futuros estadios.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. O. “**Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen**”. ed. *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a. M., p. 10-103, 1976.

GIDDENS, A. *et al.* **Habermas y la modernidad**. Madrid, Cátedra, 1988.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid, Taurus, 1989.

²¹ Véase a este respecto, por ejemplo, Thompson, J. B. y Held, D. *Habermas – Critical Debates*. London, Macmillan Press, 1982; Giddens, A. *et al.* *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988.

- HABERMAS, J. “Individuación por vía de socialización”. In: HABERMAS, J. **Pensamiento postmetafísico**. Madrid, Taurus, 1990, 188-239
- HABERMAS, J. “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”. In: HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos**. Madrid, Cátedra, p. 161-192, 1994.
- HABERMAS, J. “¿Qué significa pragmática universal?”. In: HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos**. Madrid, Cátedra, p. 299-368, 1994.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid, Trotta, 2010.
- HONNETH, A. **La lucha por el reconocimiento**. Barcelona, Crítica, 2007.
- HONNETH, A. **Crítica del poder**. Madrid, Antonio Machado, 2009.
- HONNETH, A. **El derecho de la libertad**. Buenos Aires, Katz, 2014.
- HONNETH, A. **La idea del socialismo**. Buenos Aires, Katz, 2017.
- ORTEGA-ESQUEMBRE, C. “From Habermas' Critical Theory to discourse theory of law and democracy: overcoming dichotomy `system/lifeworld””. **Endoxa**. 47, p. 209-228, 2021.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”. **Isegoría**, 44, p. 139-159, 2011.
- THOMPSON, J. B. y Held, D. **Habermas – Critical Debates**. London, Macmillan Press, 1982.

RELIGIÃO E DEMOCRACIA: PARCEIRAS NO PENSAMENTO DE HABERMAS

IRIO VIEIRA COUTINHO ABREU GOMES 
Doutor em Filosofia / UFPE

RESUMO

As sociedades democráticas atuais possuem dentre de seus pressupostos a laicidade do Estado. Isso quer dizer que o Estado não deve ter nenhuma religião como oficial bem como, qualquer cosmovisão, ideologia ou filosofia. Esse trabalho tem por objetivo defender que a religião oferece subsídios de consolidação ao Estado Democrático. Minha argumentação é construída segundo a Filosofia da Religião de Habermas. Na introdução discorro sobre o nascimento do Estado Democrático Laico a partir de duas heranças dos conflitos religiosos: o liberalismo político e o direito natural. Isso levou ao deslocamento da religião para fora do âmbito dos assuntos políticos levantando dúvidas se o Estado Laico não se tornara instrumento de discriminação da religião. Daí surgem as tensões entre seculares e religiosos que exploro logo em seguida. Na terceira parte, figurando como antessala da reconciliação entre religiosos e seculares, apresento uma breve história da razão segundo Habermas, que mostra a religião como formadora de nossa racionalidade filosófica secular. Como tentativa de solução aos problemas gerados pela diversidade cosmovisional contemporânea, termino o texto apresentando o que chamo de propostas habermasianas, pois algumas são do próprio Habermas e outras inspiradas nele.

Palavras-chave: Habermas; religião; democracia.

RELIGION AND DEMOCRACY: PARTNERS IN HABERMAS THOUGHT

ABSTRACT

Current democratic societies have among their premises the laicity of the State. This means that the State should not have any official religion, as well as any worldview, ideology or philosophy. The purpose of this work is to explain how religion offers support for consolidation of the democratic state. The argument presented here is built according to Habermas' philosophy of religion. The introduction discusses the birth of the secular democratic state from two consequences of religious conflicts: political liberalism and natural rights. These led to the removal of religion from political matters, raising doubts as to whether the secular state had not become an instrument of discrimination against religion. Hence arise the tensions between secular and religious men, which will be explored next. In the third part, representing an antechamber of reconciliation between secular and religious men, a brief history of reason according to Habermas is presented, showing religion as the creator of our secular rationality. As an attempt to solve the problems caused by the modern diversity of worldviews, the text ends with the presentation of what could be called Habermasian proposals, since some are by Habermas himself and others are inspired by him.

Keywords: Habermas; religion; democracy.

1 INTRODUÇÃO

Quais as implicações da religião para a democracia contemporânea? Entendo por democrático um governo que garanta liberdade de expressão, de consciência, de reunião, imprensa e direito ao voto para todos. Em termos do engendramento de sua própria formação, os Estados modernos visaram a acomodação do capitalismo nascente e a solução das guerras religiosas, o que contribuiria bastante para o ambiente de estabilidade sempre reclamado pelos mercados. A questão religiosa foi oportuna também para a gênese do direito internacional por encontrar uma racionalidade que permeava todos os discursos. Um fator de grande estímulo para a secularização do poder estatal foram os conflitos entre as diferentes religiões na Europa. As partes em disputa não encontravam um ponto em comum para dissolver as contendas, isso só se deu a partir do universalismo próprio dessas religiões convertido para os fins do mundo democrático que se germinava:

Apenas sob as premissas da razão humana “natural”, comum a todos, as partes beligerantes conseguiram adotar nas confrontações políticas, um ponto de vista comum para além das fronteiras sociais da própria comunidade de crentes (HABERMAS, 2015b, p. 139).

Contribuíram para tanto o liberalismo de Locke e o direito internacional em Hugo Grócio. Antes da Reforma Protestante o catolicismo unificava as diversas demandas sociais e políticas dos europeus, esse pacto se rompe com os diferentes protestantismos que se multiplicam a partir do século XVI. Isso trouxe novos desafios à filosofia política que teve de buscar um novo ponto de concordância entre os diferentes valores sociais que derivavam da diversidade religiosa, a fim de resgatar a estabilidade no continente. A melhor solução encontrada foi a do liberalismo político assumindo a tolerância religiosa, onde as religiões não deveriam ser nem estimuladas, nem perseguidas pelo Estado e este, só delas se ocuparia no caso de desordem pública.

Essa solução é criticada por muitos religiosos porque trata igualmente todas as religiões, visões de mundo e moralidades. Para eles esse igualitarismo não faz jus às diferenças entre elas. A respeito dessa questão, Rawls opera a distinção entre pano de fundo cultural (background culture) e cultura pública (public culture). Na primeira estão contidas todas as doutrinas abrangentes (incluindo as religiões) e na segunda estaria a política, o que separa religião (ou as doutrinas abrangentes em geral) da política. Nesse quesito os religiosos alegam que não é possível fazer uma boa distinção

entre as duas e que a formação recebida na cultura de base é imprescindível para a formação do caráter e participação na vida pública. Não é que Rawls (WEITHMAN, 2010, p. 600) seja contrário a quaisquer associações religiosas, apenas argumenta que as pessoas devem aprender a pensar as questões da política de forma independente da religião, e que as próprias instituições religiosas podem operar dessa maneira. Na verdade, Rawls convida as religiões ao ambiente público revisando o conceito de política e, assim, legitimando as contribuições de cidadãos religiosos (HABERMAS, 2015, p. 217). O não acolhimento dessa proposta acaba por colocar as religiões sob suspeita, quando se põem a contribuir com o debate político.

2 TENSÕES ENTRE RELIGIOSOS E SECULARES NA DEMOCRACIA

Tal desconfiança deve-se, dentre outras razões, ao passado de disputa entre religiosos e seculares pelo poder político e o crescente fundamentalismo religioso de nosso tempo, isso faz com que o cidadão secular hesite em acreditar que o religioso consiga colaborar na elaboração de acordos de convivência que inclua o não religioso. Muitas vezes o secularismo é estimulado pela descrença do cidadão secular de que o religioso possa compartilhar com ele dos mesmos valores de uma sociedade livre e aberta. Parte-se de uma suposição pós-moderna de incomunicabilidade entre diferentes culturas, defendendo que as visões de mundo seculares e religiosas, geram uma disputa insuperável onde o acordo discursivo é impossível. Unido a isso está a noção de que o mundo contemporâneo é um mundo onde, pelo menos quando temos de decidir algo importante em qualquer âmbito da vida (exceção feita à minha vida privada) não podemos contar com a premissa da existência de Deus, mesmo que isso não implique nenhuma religião em particular. Construimos um mundo social da mesma maneira que entendemos o mundo natural, sem Deus.

É Charles Taylor (2010, p. 647ss) quem nos fala das “Estruturas de Mundo Fechadas” (EMFs). Essas são as formas como compreendemos as coisas restritivamente e que, no mais das vezes, não nos damos conta disso. Na modernidade do século XIX estruturamos um mundo sem Deus onde as estruturas políticas, sociais, literárias, artísticas, econômicas e do cotidiano em geral passaram a ser vividas de maneira alheia ao transcendente. As pessoas não se concentram mais em torno das catedrais como no fim da antiguidade e início da Idade Média, a religião não é mais a chave da coesão social, seu poder aglutinador e organizador cede lugar para o

capitalismo industrial crescente, à urbanização, ao materialismo e consumismo, esses se tornam a melhor forma de viver, neles está o portal para um mundo melhor. A contribuição da religião foi inegavelmente importante para o processo civilizatório, mas não tem mais apelo perante a novidade do mundo novo, do bem estar, técnico e organizado. Como afirmou Ratzinger, um mundo “que tem como próprio conteúdo a adoração da prosperidade e do planejamento racional” (RATZINGER, 2020, p. 52). Parece que Nietzsche tinha razão ao dizer que matamos Deus. Na leitura de Charles Taylor (2010, p. 658-659):

uma das ideias essenciais que essa alocação capta é a de que, no mundo moderno, deram-se condições, nas quais não é mais possível crer em Deus de modo honesto, racional, sem confusões ou falsificações ou reserva mental. Essas condições não nos deixam nada em que possamos crer além do humano – felicidade humana ou potencialidades humanas ou heroísmo humano.

Uma realidade social em que Deus é irrelevante se desdobra rapidamente num ativismo político de exclusão dessa hipótese e dos que dela partilham da vida pública, em outras palavras, a consequência é o laicismo. O processo histórico do laicismo se deu através de leis que restringiam a religião para além de sua interferência em assuntos políticos que lhe seriam vedados. A tolerância dos poderes seculares para com a religião, muitas vezes foi um disfarce para limitar sua atuação¹. Certamente um dos pontos mais polêmicos é o da prática privada e não pública da religião.

Aqui há um problema de compreensão epistemológica, onde a separação requerida entre público e privado simplesmente não é possível. O poder público deve entender que o crente não pode sair de casa e deixar a fé no guarda-roupa. A fé não é algo acrescido ao crente, mas é algo próprio a seu existir. A fé é motor da ação do crente e o mesmo não pode ser obrigado a fazer algo que contradiga sua fé. Não se pode obrigar uma médica católica a praticar um aborto. É nessa mesma direção que: “o

¹ Chamo atenção para a transição do Estado Liberal Laico como pensado pelo liberalismo do século XVII, que entendia a liberdade religiosa como um direito cujo limite era a interferência nos assuntos do Estado, para o laicismo contemporâneo que intenta, inclusive através de leis, a diminuição do espírito religioso das pessoas por entender que ela mesma, a religião, é uma ameaça às liberdades democráticas. Segundo Habermas: “Pelo contrário, a demanda laicista de que o Estado deveria abster-se de qualquer política que favoreça ou que (em consonância com as garantias da liberdade religiosa) constranja a religião como tal e, portanto, a todas as comunidades religiosas igualmente, equivale a uma interpretação excessivamente estreita do dito princípio” (HABERMAS, 2006, p. 131). Por outro lado, é o Estado Democrático que garante a liberdade religiosa (na verdade qualquer liberdade!), não podendo essa ser exercida contra a própria democracia. Não existe liberdade religiosa em ditaduras, nessa direção, uma atividade religiosa que questione o regime democrático é incompatível com esse regime.

Estado não pode obrigar a seus cidadãos, a quem garante a liberdade religiosa, deveres que são incompatíveis com sua forma de existência enquanto crentes” (HABERMAS, 2006, p. 133). Sua própria existência como pessoas religiosas estaria comprometida e isso representa seu ser mais forte. Todo dever implica um poder no sentido em que só posso ser obrigado a fazer algo (dever) se tiver condição de fazê-lo (poder). Obrigar alguém a fazer algo contraditório ao que ela é, é querer, de alguma forma, a autoeliminação dela enquanto pessoa, o que de maneira alguma tem ressonância com os direitos humanos. Desse modo, argumenta Habermas (2006, p. 134-135) que: “o devoto leva a cabo sua existência diária ‘desde’ a fé. A fé verdadeira não é apenas uma doutrina, um conteúdo que é objeto de crença, se não uma fonte de energia da que se alimenta performativamente a vida inteira do crente”. Obrigar o crente a separar sua vida social e política de sua religião é um projeto laicista antiquado a um mundo pós-metafísico e ilusório em qualquer mundo possível. Por detrás de toda essa exigência ao cidadão religioso se esconde a ideia bastante antiga de que há uma forma legítima de se viver, um modo de vida padrão que deve ser seguido por todos.

O problema é que, factualmente, não há uma ética universal, o modo de vida imparcial, uma atitude única que possa se referir a todos de forma independente e que a todos acolha, isso simplesmente não existe e não faltaram tentativas ao longo da história da filosofia para alcançá-las e todas faliram. Os esforços da filosofia para fundamentar um modo universalmente aceito de vida ético-política sejam por vias metafísicas (Tomás de Aquino, Kant) ou pretensamente não metafísicas (Nietzsche, Marx) são abandonados no século XX com a própria falência das metafísicas em sentido mais amplo (espiritualistas e materialistas). Consequentemente, as tentativas de padronizar os modos de viver das pessoas não têm lugar na filosofia contemporânea:

Como uma filosofia que se tornou autocrítica já não se pode permitir enunciados gerais acerca da totalidade concreta das formas de vida apta a apresentar como exemplares, não tem mais remédio que referir os mais afetados a discursos que eles mesmos busquem respostas a essas suas questões substanciais, a saber, às questões substanciais que se possam surgir (HABERMAS, 2001, p.91).

Sem um contexto muito específico o problema filosófico sobre a “boa vida” não comporta um encaminhamento argumentativo que nos oportunizaria um bom debate. Duvido que a resposta a essa questão seja semelhante quando a pergunta é feita para um índio na Amazônia e para um empresário da av. Faria Lima. Levando tudo isso em consideração, mesmo assim caberia perguntar, se decidimos desde a aurora da

modernidade viver num Estado Liberal, que é neutro em relação às cosmovisões: modos de vida contrários a essa neutralidade não deveriam ser inibidos? Falar disso envolve discutir a própria neutralidade do liberalismo.

Segundo Habermas, Rawls argumenta que a discussão pública deve ser feita a partir de uma moralidade política comum e que, no caso das religiões ou quaisquer doutrinas abrangentes quiserem dessas discussões participar, devem tomar por base essa moralidade. Para os religiosos esse critério limita a participação das religiões tirando o direito desses cidadãos de participar da discussão pública. O problema é que qualquer moralidade possui conceitos que geram desacordo na hora da aplicação. Dependendo do ponto de vista moral conceitos como justiça, por exemplo, podem ter significados bastante diferentes, assim a moral neutra que o liberalismo pretende anunciar como sua é, na verdade e desde sempre, comprometida até os dentes com seus conceitos próprios e apresenta-se como mais uma moralidade, dentre outras com as quais disputa espaço na sociedade. Dessa forma, é ilusória a ideia de uma moral pública isenta de pressupostos quando na verdade é devedora de algum tipo de metafísica. O liberalismo político em suas relações com a religião tem problemas de base quando parece partir de um tipo de formalismo (ao modo de Kant) se esquecendo das reais condições de vida das pessoas no espaço público. Parte do pressuposto (ainda que inconscientemente) de que as pessoas estão prontas para aderir moral e socialmente a essa bela construção racional alienada.

Essa moralidade política comum do liberalismo, tal como Rawls e outros a entendem, seria um tipo de moralidade puramente racional que serviria a todos. Possui semelhança de família (para usar um termo de Wittgenstein) com o naturalismo que toma para si a chancela da neutralidade da ciência. É característica própria da ciência a organização de uma metodologia empírica para a investigação de seus objetos, sem uma preocupação primeira com a influência que a própria metodologia escolhida tem nos resultados. Isso pode nos levar a pensar que os resultados da ciência são sempre os mesmos e totalmente independentes de premissas (plasmadas na metodologia) contestáveis, dando a impressão de um conhecimento isento, de estar num referencial privilegiado, ou, num sentido mais filosófico, a ciência é tomada como quem olha o mundo de lugar nenhum. Bem, esse entendimento só é problemático quando tratado filosoficamente numa visão totalizadora, pois “o ‘lugar nenhum’ que então é assumido sem reflexão, e desde o qual se projeta a cosmovisão naturalista do cientificismo forte,

não passa do cúmplice clandestino do ‘ponto de vista divino’ vazio da metafísica” (HABERMAS, 2015, p. 94).

Ver a realidade de forma totalizante, livre de pressupostos, despreendida de toda subjetividade é ter a visão do próprio Deus. Como esse é problema da teologia que decodifica a revelação divina, tinha ela o primeiro lugar dentre as ciências da Idade Média (já Aristóteles a exaltava enquanto metafísica). Aqui é inevitável vir à memória boa parte da filosofia medieval que se estruturava nos limites da teologia, tendo as ciências da natureza, na modernidade, substituído a religião na promulgação das verdades, parte da filosofia contemporânea se protege sob o guarda-chuva das garantias científicas. Se a teologia foi desbancada, sua ideia de verdade metafísica foi transferida para a ciência. Para os filósofos naturalistas, fisicalistas, empiristas-lógicos, positivistas e afins, o anúncio de Hegel da libertação da filosofia de amarras estranhas a ela mesma a partir de Descartes é falso.

O problema desse entendimento está em que a ciência só é neutra enquanto não se transforma em filosofia. Isso acontece quando interpretamos os dados científicos e os manipulamos como instrumentos de legitimação de uma visão de mundo nossa. É nessa hora que o naturalismo vira uma dentre muitas cosmovisões. Ora, enquanto cosmovisão, intenta dizer o que seja a realidade e, enquanto naturalista, afirma que a mesma se esgota nos enunciados possíveis de serem formulados cientificamente. É flagrante que esse raciocínio incorre em petição de princípio, pois a própria ciência não tem (porque não pode ter) um enunciado científico que justifique que só enunciados cientificamente possíveis são enunciados reais. O caso típico de naturalismo que atravessa a linha divisória e se transforma numa cosmovisão, é o de quando a prática científica passa a afetar nossas concepções éticas (Habermas fala das pesquisas com embriões, por exemplo):

Nisso se mostra, por certo, que o naturalismo – que se apoia numa elaboração sintetizadora de informações científicas – é de natureza cosmovisional e que, em relação à relevância do saber para as orientações éticas da ação, se encontra a mesma altura das interpretações religiosas (HABERMAS, 2006, p. 263).

Se a neutralidade do liberalismo é duvidosa, visões laicas da realidade não se podem sobrepor epistemicamente às visões religiosas. Se é verdade que Estado Democrático deve preservar sua secularidade, também o é que a cosmovisão secular não pode ter qualquer tipo de primazia sobre outras, nem o Estado secular nem o cidadão secularizado podem: “negar por princípio o potencial de verdade das visões

religiosas de mundo, nem questionar o direito dos cidadãos crentes de contribuir com a linguagem religiosa à discussão pública” (HABERMAS, 2006, p. 313). Alguém que fosse contra o argumento religioso poderia reclamar que suas origens na fé o desqualificam à discussão pública, mas já argumentei que as dúvidas do ponto de vista epistêmico não se sustentam. Defendo a garantia do uso da argumentação segundo a fé, igualmente, ninguém, religioso ou não, precisa com ela concordar.

Apesar de Habermas afirmar que se ocupa não de conteúdos morais, mas da forma procedimental com fim de possibilitar a participação no debate público das diversas cosmovisões, parece apontar para uma moral mínima, isso significa que ela tem de estar “comprometida unicamente com a ideia de igual respeito e consideração para com todas as pessoas” (HABERMAS, 2006, p. 276), em outras palavras, um tipo de regra de ouro é ainda necessária, e essa é encontrada nas tradições religiosas. Por outro lado, os princípios que regulam as relações dentro de um Estado Liberal são fundados racionalmente e devem buscar a inclusão para todos os seres humanos independentemente da religião ou cultura. Sua condição básica é a liberdade negativa, a saber, a garantia de que meu modo de vida não será retaliado. Evidentemente que se faz necessário o devido cuidado com questões peculiares quando de seu emprego, mas isso não fere sua universalidade e “além disso, eles não têm nem *prima facie* uma relação de tensão com os "valores" de outras culturas” (HABERMAS, 2015). Dessa forma, sua única exigência para as religiões, ideologias e cosmovisões é a aceitabilidade de viver no mesmo condomínio daquele vizinho chato! Numa sociedade democrática são os próprios cidadãos que devem garantir reciprocamente os direitos inalienáveis à sua condição de pertencentes à sociedade civil, onde de maneira livre expressam suas identidades e valores.

Um dos grandes aprendizados que tivemos, infelizmente, também, a custa de muita violência, foi o da secularidade do Estado com liberdade de religião. E essa é uma conquista que não queremos abrir mão, contudo:

para que o princípio de tolerância possa livrar-se de toda suspeita de uma determinação repressiva dos limites da tolerância, a definição do que pode ser tolerado e do que já não pode ser tolerado, requer razões convincentes em que todas as partes possam aceitar por igual (HABERMAS, 2006, p.127).

Para melhor entendermos a crítica de Habermas a democracias onde a liberdade religiosa parece ser afetada em sua essência, analisemos o questionamento feito com relação à problemática levantada sobre como comunidades religiosas vão respaldar um

regime constitucional, que não possibilite o prosperar de suas doutrinas compreensivas ou mesmo possam debilitá-las. Evidentemente o problema aqui nada tem a ver com o liberalismo político ele mesmo, mas a uma “delimitação secularista e demasiado estreita do papel político da religião nos marcos de um ordenamento liberal” (HABERMAS, 2006, p. 131). Não há dúvidas que as constituições dos Estados Democráticos garantem a ação das comunidades religiosas, contudo, ao mesmo tempo, formam uma carapuça protetora contra a influência religiosa (e de quaisquer doutrinas abrangentes) nas decisões coletivas. Até aqui não vejo problemas, desde que daqui não se infira a impossibilidade de contribuição das comunidades religiosas e de seus cidadãos à formação do cidadão democrático.

Não faltam: “debates atuais que provam que as comunidades religiosas seguem sendo relevantes para uma legitimação democrática do ordenamento social, mesmo depois da secularização do poder estatal” (HABERMAS, 2015b, p. 19). O Estado deve ser imparcial em suas relações com as comunidades religiosas, nenhuma das partes deve ser privilegiada em relação às outras. Não há dúvidas da necessária adaptação das religiões ao Estado secular e que isso deve ser feito, para ter credibilidade junto à comunidade religiosa, do interior da própria crença. Isso já é realidade para a maioria das comunidades judaicas, bem como às Igrejas católica e muitas protestantes que se adaptaram totalmente ao liberalismo democrático na década de 60 quando do Concílio Vaticano II. Pelas mesmas razões, constitui-se em puro preconceito não acreditar nessa possibilidade para o Islã, quando muitos já vivem sua religião sem tensões graves com o mundo ocidental. É uma realidade que “também no mundo Islâmico está crescendo a intelecção de que na atualidade é necessário um acesso histórico-hermenêutico às doutrinas do Corão” (HABERMAS, 2015, p. 277). Contudo, uma posição estatal que desacredita, por princípio, que a religião possa cooperar com esse mesmo Estado acaba por diminuir a religião e é uma extrapolação a separação Estado/Igreja, figurando como um tipo de laicismo.

Essa tese é facilmente contrariada por exemplos históricos de atitudes de inspiração religiosa, tomadas por pessoas religiosas, que favoreceram a democracia e direitos humanos como em Martin Luther King e os direitos civis dos negros nos EUA, a importante contribuição evangélica para a democracia alemã, a participação de católicos, evangélicos e judeus na retomada da democracia brasileira e, atualmente os protestos de budistas contra o golpe militar em Mianmar.

3 RELIGIÃO NA ORIGEM DA MORAL E FILOSOFIA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Habermas crê que uma história da razão que se apropriou da herança deixada pela religião seria providencial para abrir espaço de diálogo para aqueles (seculares e religiosos) que queiram observar uma possível aproximação da religião com os valores democráticos. Isso é feito a partir da moralidade religiosa que enxerga a comunidade de fé sempre como um grupo de indivíduos com um objetivo em comum, onde, cada indivíduo, é, desde sempre, responsável por si e pelo outro. No artigo “Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica.” Habermas conta uma história do desenvolvimento da religião desde os politeísmos antigos, passando pela era axial até o início do cristianismo. Sua abordagem tem como fio condutor um desenvolvimento da religião enquanto processo de aprendizagem proporcionado por impulsos cognitivos de uma autocompreensão do homem. Uma genealogia como essa pode levar a uma depreciação histórico-filosófica das formas religiosas de pensamento, posto que poderiam ser vistas como coisa ultrapassada. Mas, para Habermas:

Segundo minha concepção, as interpretações religiosas acerca do eu e do mundo, adaptadas às modernas concepções da vida e do conhecimento, pertencem tanto aos discursos legítimos da modernidade como à variedade dos enfoques do pensamento pós-metafísicos que rivalizam na atualidade (HABERMAS, 2015, p. 110).

Essa necessidade do elemento religioso é notória quando falamos de uma moralidade que nos mantém unidos. Quanto à suficiência da razão iluminista para dar conta dos problemas relativos à união social, questiona Habermas: “É suficiente o potencial desta grandiosa e, tal qual espero, imperdível cultura ilustrada, para gerar, nas condições de sociedades complexas, os argumentos necessários em situações de crise para uma ação solidária socialmente?” (HABERMAS, 2015, p. 117). A pergunta pelo que seja a moral, a virtude, do que é a ação moral correta motivou a reflexão filosófica, no mínimo, de Sócrates até Hegel. Nossa atual crise moral e carência de uma filosofia moral é reflexo de uma questão pressentida em Hume e, melhor organizada pelos herdeiros de Nietzsche que pode ser formulada assim: Caso seja possível, por que agir moralmente? Uma pergunta como essa simplesmente não encontra resposta na tradição da razão prática filosófica pura. É por essas e outras (como a questão de conciliar agir moral e felicidade) que Kant “na intenção de buscar argumentos para a ‘autoconservação da razão’” (HABERMAS, 2015, p. 162), em outras palavras, em busca de uma salvação da razão mesma, se apropria criticamente da herança religiosa. Diante

da decadência de uma razão secular nos moldes iluministas, se faz necessário e urgente o reconhecimento da origem religiosa de nossas intuições morais mais caras e duradouras:

Nesse contexto é útil uma consciência genealógica da origem religiosa da moral racional de igual respeito por todas as pessoas. A evolução ocidental se caracteriza essencialmente pelo fato de que a filosofia se apropriou, uma e outra vez, dos conteúdos semânticos procedentes da tradição judaico-cristã (HABERMAS, 2015, p.219).

Não seria aqui o lugar para se devolver a Deus seu posto a fim de que não impere entre nós a total ausência de compromisso ético? Que Deus é esse? Resposta: o Deus das tradições religiosas afins com as principais pesquisas teológicas e exegéticas da atualidade. Uma moral social laica sempre parte do indivíduo que, necessariamente deve dirimir sua vontade individual para assumir acordos coletivos, dizendo em palavras mais radicais, a moral coletiva, a saber, regras que todos sigamos, não é algo fácil de se concretizar, pois, tem como condição de possibilidade, o abrir mão, em certo sentido, da própria autonomia. Para Habermas, a prática religiosa, de princípio, supera esse problema “na fé conjunta daquela promessa de uma justiça ‘salvadora’ ou ‘libertadora’, que se articulou desde a era axial nas tradições religiosas e nas práticas do trato com a salvação e a condenação” (HABERMAS, 2015, p. 118). Essa dimensão da justiça não deve ser confundida com qualquer ética eudaimonista que sempre se detém numa felicidade pessoal. Nas grandes religiões se fala sempre de um “destino coletivo que envolve a humanidade em sua totalidade” (HABERMAS, 2015, p. 119).

Isso pode ser visto na ideia de pecado que se diferencia da ideia de moral. O pecado sempre é aquilo que desfigura a pessoa e que direta ou indiretamente afeta a comunidade, a conversão, ou retorno à verdade da fé é, também, uma volta à integração com o grupo. Há um conteúdo de fala, uma força ilocucionária nos conteúdos religiosos que nunca se traduz ou se translada para sua contraparte filosófica. A ideia de um Deus que nos olha a todos e a cada um igualmente e preocupa-se sinceramente e amorosamente com a totalidade de nossa vida e salvação, não é substituído, em toda sua força, pelo imperativo categórico de Kant:

Uma ética kantiana compreendida intersubjetivamente, que se estende a tudo o que alguém deve fazer a outro... não alcança por completo o conteúdo teológico de uma ideia semelhante. Não consegue dirigir o eu a uma preocupação prioritária pelo bem estar do outro em sua singularidade. Pois essa entrega pressupõe uma espécie de empatia que não pode converter-se em dever fundamentado universalmente (HABERMAS, 2015, p. 134-135).

Esse modo de ser das religiões como esteio e integração das comunidades, quando elevado ao saber teológico, foi basilar para a filosofia prática na investigação de razões para permanecermos unidos. O entendimento que as comunidades religiosas tinham de si mesmas como constituintes do povo de Deus, de um povo único que deve permanecer unido para as conquistas das promessas divinas é, certamente, o pai de seu equivalente secular-filosófico, plasmado na ideia de que essa felicidade deve ser alcançada aqui mesmo. No campo político, os frutos mais conhecidos estão nas utopias socialistas e na social-democracia:

Em uma visão retrospectiva daqueles movimentos progressistas e socialistas aos quais devemos, em última instância, a resolução dos conflitos de classe graças ao Estado-social, autores como Norman Birnbaum, descobrem o tom de motivação não confessada de uma socialização religiosa que ainda era natural naquela época (HABERMAS, 2015, p. 116).

Para pessoas como Karl Löwith as filosofias Iluministas e do século XIX se apropriaram de conteúdos religiosos e os secularizaram, em outras palavras, a profanação das ideias políticas da Idade Média resultou na filosofia política moderna. Habermas segue dando exemplos de conteúdos inicialmente teológicos secularizados na filosofia política:

A inspiração das revoluções constitucionais ao final do século XVIII pelas ideias do direito natural é um exemplo da dialética de apropriação de uma herança religiosa.....o universalismo dos direitos humanos (junto às fontes estoicas) se deve à tradução secular do conteúdo universalista das ideias judaico-cristãs de salvação; um direito natural igualitário e universalista, não teria se formado sem o giro antropocêntrico do ponto de vista transcendente de Deus até o ponto de vista moral do julgamento imparcial dos conflitos em questão (HABERMAS, 2015, p. 124).

Por tudo isso a história da Filosofia Política, e mesmo das constituições ocidentais podem ser vistas como contraposições seculares de teologias passadas, ora, se as coisas são dessa maneira, sempre será possível a reconciliação do liberalismo democrático com a religião. Essa ideia é defendida segundo a perspectiva da era axial de Jaspers que descortina as coincidentes origem e estrutura do monoteísmo hebraico e da filosofia grega. Essa sincronia na gênese da filosofia e da fé de Israel inaugura uma tradição, ainda não totalmente esgotada, de diálogo entre a religião e a razão secular. A tradução da Bíblia hebraica para o grego me parece uma forte evidência histórica desse elo. Isso proporcionou, desde então, um “processo de aprendizagem, através dos quais, vão surgindo simultaneamente o moderno pensamento filosófico e o

aprimoramento da consciência religiosa. Por causa dessa simultaneidade, ambas puderam entrar em diálogo” (HABERMAS, 2015, p. 124).

Habermas se põe, enquanto pensador pós-metafísico, na tradição de Hegel e reconhece a retroalimentação histórica entre a filosofia e a religião. Diante disso se faz necessária, devido a todo esse histórico de contribuição, uma disposição da filosofia em “aprender com a teologia e manter aberto um acesso a conteúdo semânticos possivelmente não trabalhados das tradições religiosas” (HABERMAS, 2015, p. 131). Esse processo de aprendizagem mútuo nada tem a ver com qualquer tipo de subordinação ou comprometimento da filosofia (que deve preservar sua independência) com a teologia. Como argumentei acima, a possibilidade da filosofia se abrir à teologia não é nada novo na história do pensamento filosófico. Esse descerramento significa, ao mesmo tempo, expandir-se às tantas e variadas cosmovisões de nossos dias, proporcionando, por dentro dessas doutrinas, a renovação do diálogo entre elas. Contudo, vem à tona o problema de saber se a própria filosofia já não está de antemão comprometida com dada cosmovisão, o que tornaria as coisas mais complicadas e nos afastaria da solução.

Crer numa filosofia absolutamente isenta de uma cosmovisão não dogmática, uma filosofia como a própria expressão da racionalidade pura comum a todos os seres humanos em estado latente e pronta para ser utilizada; é comprar o projeto moderno de razão pura encabeçado por Descartes, Kant e Hegel. Essa razão é autônoma e independente de quaisquer contingências e, portanto, capaz de julgar qualquer sistema existente. Não é por acaso que na modernidade a política, o direito e a religião estão no banco dos réus do juiz Immanuel Kant, os modernos criam ter encontrado o ponto comum a todos os homens independente de origem, crença ou tempo. Dessa forma, todos os que não se curvassem aos ditames dessa razão pura eram irracionais (hereges modernos) e seriam condenados por culpa própria, afinal, agiam deliberadamente contrariando a razão.

Após o perspectivismo de Nietzsche, a temporalidade do ser de Heidegger, e os jogos de linguagem de Wittgenstein, a crença na racionalidade pura e unívoca da modernidade é fortemente abalada e, mesmo as tentativas de Apel e Habermas carecem de ampla aceitabilidade. Portanto, fica difícil para a filosofia se colocar no posto de juíza universal, uma vez que sua pretensa isenção (necessária para toda juíza) é questionada. O que sobra para a filosofia? Abrir mão do papel de juíza de direito e tomar o papel de um tipo de juiz de paz, ou seja, aquele que tenta o acordo entre as

partes litigantes. É se colocar como intermediadora da discussão, como um tradutor, sim, a filosofia do século XXI é aquela que busca ao máximo compreender os diferentes pontos de vista e tentar o acordo. A filosofia deve perseguir as condições de possibilidade de comunicação entre as crenças em questão, “sua argumentação deve orientar-se à consecução de um acordo sobre as regras do jogo, isto é, deve passar por cima das questões substanciais do ético sobre as que racionalmente pode existir dissenso” (HABERMAS, 1999, p. 49). As diferentes premissas de onde partem os participantes do diálogo, não devem ser entendidas como um *a priori* da incomunicabilidade, esses devem ser tomados como sujeitos com diferentes visões sobre questões importantes relativas a valores da vida. Vislumbrando todo um caminho a ser percorrido pelas sendas abertas com a ideia de comunidade de comunicação, exibo algumas propostas.

4 PROPOSTAS HABERMASIANAS

Como chave de superação de uma secularização exclusiva e possibilidade de alcançar respostas às pretensões universalistas das conquistas iluministas frente às demandas de grupos religiosos, se faz urgente uma ressignificação das relações entre Estado laico e sociedade civil multicultural. A proposta de Charles Taylor é partir do cidadão real e seus anseios, valores e desejos comunitários. Para Taylor isso é sim compatível com as conquistas de liberdades individuais mais valorizadas no ocidente. No espírito de Taylor, tem-se trabalhado a ideia de uma definição mais inclusiva de cidadania que abarcaria os religiosos. Isso tornaria os crentes mais próximos das comunidades liberais e poderia arrefecer o conservadorismo excessivo que tem se mostrado a principal reação à exclusão religiosa algumas vezes praticada nos Estados laicos. Essa aproximação tem de ser de mão dupla, necessitando a disposição por parte das comunidades religiosas de uma sempre renovada releitura da fé com fins de se encontrar com os valores democráticos:

A consciência religiosa não pode levar a cabo uma ‘modernização da fé’ numa consciência de adaptação a exigências seculares, a não ser (tal como ilustra Rawls com a imagem do módulo) desde dentro numa conexão hermenêutica com suas próprias premissas (HABERMAS, 2015, p. 163).

É claro que teríamos de observar até que ponto esses cidadãos religiosos conseguiriam ou mesmo desejariam adaptar suas visões de mundo ao liberalismo,

assim como, nos pontos que não pudessem ser adaptados vigiar para que a discordância não fragilizasse os valores liberais. Por exemplo, para o jesuíta John Courtney Murray o direito natural adotado pelo catolicismo romano e por muitas religiões é totalmente compatível com as democracias ocidentais² e contribuem com elas, nas palavras de WEITHMAN (2010, p. 602): “Murray concluiu que igrejas e escolas religiosas estão entre as instituições que formam e transmitem a filosofia pública americana³”. O mesmo posso afirmar no Brasil, onde nas escolas católicas aprendemos o valor da democracia e dos direitos humanos.

Na mesma esteira de contribuição à democracia está o judaísmo que na leitura de Cassirer feita por Habermas, tem importante papel no combate ao totalitarismo. Democracias estabelecidas sempre correm o risco de degeneração por motivos como a ameaça populista num formato mítico de política incitadora das massas. Nessa questão “Cassirer não confiava tanto na ilustração científica quando na religiosa: naquela submissão do mito já realizada há tempos pelo monoteísmo” (HABERMAS, 1999, p. 38). Para ele o judeu não deveria se limitar a defender seu direito à vida, mas sua missão ia muito além. Deviam incorporar e representar a existência de toda a ética judaica formadora da civilização, derrubando a política que se traveste de mito, cumprindo seu dever religioso e na história (HABERMAS, 1999, p. 38). A filosofia de Cassirer nos ajuda a entender como se formam os fascismos contemporâneos, nos contando como os mitos foram sendo formados pelos humanos, devido a sua relação de reverência e medo pela natureza. A passagem do mito politeísta ao monoteísmo religioso livra o homem do receio e de toda falsa veneração, dado que a criação é obra de Deus para a humanidade. Os mecanismos usados pelo populismo político se aproveitam de um imaginário antigo presente na constituição de nosso ser, movendo em nós essas forças de defesa do desconhecido (mito). Por isso é tão necessário ao fascista um inimigo para se contrapor e, como trata-se de um mito, o inimigo ilusório é sempre mais eficaz (destruição da família, comunismo, invasor externo, mercado...).

² O pensamento da Igreja Católica buscou a conciliação com o mundo democrático-liberal, após um longo período de enfrentamento, no Concílio Vaticano II. No ponto específico da relação da Igreja com o Estado pondera Ratzinger: “Viu-se que a formação de estruturas justas não é imediatamente um dever da Igreja, mas pertence à esfera da política, isto é, ao âmbito da razão autorresponsável” (RATZINGER, 2013, p. 51).

³ A filosofia pública americana é uma linha de trabalho filosófico voltado para a vida pública estadunidense.

Para Cassirer, o judaísmo⁴ tem a tarefa de desvendar também os falsos mitos e idolatrias contemporâneas que nos oprimem e prometem ilusões.

Presenciamos a contenda entre as culturas seculares e religiosas. Para Habermas, quem faz uma boa contribuição para a solução é Karl Jaspers numa obra de 1962 chamada “A fé filosófica ante a revelação” (tradução livre). Aí conclama os homens a se encontrarem uns com os outros assumindo suas tradições históricas atualizadas. Através do diálogo, do conhecimento recíproco, se podem aclarar os diversos pensamentos e antagonismos num esforço de construção do bem comum. O conflito religioso é um dos grandes desafios. Jaspers não é ingênuo de pensar que pode resolver por via dialógica todos os antagonismos existentes, mas crê no minoramento de seus efeitos. É a tentativa de substituir a violência das armas pela tolerância da existência como solução de conflitos. “A comunicação existencial deve exigir o entendimento recíproco entre tradições e projetos de vida diferentes, mas não pela via do relacionamento com o outro aparentemente desprezado e cego em termos normativos” (HABERMAS, 1999, p. 41). Ou seja, para Jaspers, as partes não devem abrir mão de suas verdades as quais devem se pôr em questão na esperança de acordo.

Jaspers defende que a linguagem religiosa se põe através das cifras que não são conhecimentos, mas expressões da transcendência sobre nossas existências. Elas ampliam o âmbito de nossa existência viabilizando o inefável como realidade para o crente. Pretensões de verdade positivistas têm reduzido a viabilidade do uso das cifras, dado que reduzem o mundo da vida a aquilo que pode ser verificado ou medido. Dessa maneira, essas tradições acabam por se perder com o tempo. Habermas argumenta que a filosofia “deve explorar e guardar em seu conteúdo de verdade o potencial semântico das tradições que têm sido afetadas pelo iluminismo” (HABERMAS, 1999, p. 46-47). A ideia de Jaspers, segundo Habermas, é explorar o potencial bíblico, apelando para uma religiosidade mais reflexiva. Aqui se forma o lugar onde se impõe a questão: verdades antagônicas poderiam se acordar? Essa pergunta já tem nela embutida uma antecipação apressada do resultado da tentativa de se chegar a um consenso. É verdade que tais questões existem, mas certamente são pontuais e superestimadas por aqueles que, assumindo posições fundamentalistas ou com o propósito de disputa política, não tem interesse por qualquer tentativa de conciliação. Muitas vezes o encontro de ideias

⁴ Habermas aborda, a partir de Scholem, como a transformação do messianismo em ilustração forjou muito da utopia política. Para Habermas: “Scholem experimentou a transformação da religião em ilustração com algo tão inevitável quanto insatisfatório” (HABERMAS, 1999, p.75).

diferentes nos traz uma nova ideia que consegue acomodar as divergências. Isso não é verdade sempre, mas o é muitas vezes e, assim, alimenta nossa esperança no diálogo. No tempo da Reforma Protestante pouca gente acreditava na paz entre católicos e protestantes, ou entre diferentes tipos de protestantismos. Foi a crença na possibilidade do diálogo, da paz, que animou a filosofia na direção do liberalismo e do direito internacional.

A filosofia tem de se colocar como mediadora nesse ambiente, não como a filosofia de outrora, senhora de si e guardiã da razão, que agia como juíza suprema daquilo que poderia ser crido ou dito. Como abordamos, Habermas é crítico de uma concepção de filosofia como dona da razão e juíza perante todas as cosmovisões e, em especial, das cosmovisões religiosas. É possível à filosofia exigir das comunidades religiosas num mundo democrático e plural que se lancem numa conexão, a partir de suas crenças, com seu entorno secular aceitando as diferenças desse mundo plural. Isso é essencial à filosofia política contemporânea e a todo seu arcabouço de saberes plasmado nas atuais democracias. Apesar disso, tal reivindicação, quando feita por uma filosofia assoberbada de conhecer as religiões mais que os religiosos, perde inteiramente a legitimidade. A razão iluminista tinha essa pretensão, tentando entender a origem do cultivo do sagrado através dos muitos reducionismos incapazes de darem conta da vida e dos saberes dessas comunidades, tal como atestam hoje as ciências da religião.

Desde a perspectiva pós-metafísica, a filosofia se abstém de decidir sobre a racionalidade das tradições religiosas... Só uma filosofia que não pré-julgue a fé é suficientemente imparcial para preparar o terreno para a tolerância mútua entre cidadãos crentes, cidadãos crentes de outra fé e cidadãos não crentes (HABERMAS, 2015, p. 171).

Isso foi o que faltou à razão filosófica⁵ ilustrada que extrapolou todos os limites tentando explorar um terreno quase totalmente estranho a ela, o do inefável, indizível e místico, próprio de todas e de cada tradição religiosa.

É impossível uma crítica da religião fora da religião e a partir de qualquer lugar, mesmo que esse lugar seja a filosofia. As verdades da religião são verdades reveladas por Deus e não derivadas do intelecto humano. Mesmo que esse intelecto possa com

⁵ Ao responder sobre a posição que toma a filosofia enquanto pensamento posterior à metafísica a respeito de Atenas e Jerusalém, assim se expressa Habermas: “Na divisão do trabalho com a teologia, a filosofia renunciou definitivamente ao conhecimento da salvação e da cura. A filosofia não pode consolar, no melhor dos casos pode animar” (HABERMAS, 2015, p.185).

elas aquiescer, o mesmo intelecto que as encontra pode negá-las em circunstâncias diversas ou nas mesmas circunstâncias (a depender de quem as busque). Dessa forma, as verdades das proposições religiosas estão além do puro intelectualismo, transcendendo, assim, um julgamento meramente filosófico. Isso é mandatário à filosofia, porque sendo a razão filosófica uma operação que prescinde de verdades não conquistadas e legitimadas por si mesma, é incompetente para julgar algo para além de seus domínios, a saber, as proposições religiosas conhecidas por revelação, em outras palavras, proposições de fé extrapolam⁶ a razão, não podendo por ela ser avaliadas, ou seja, não possuem valor de verdade.

A filosofia deve agir como propiciadora do encontro entre as diferentes formas de cultura e visões de mundo, uma filosofia que tenta compreender as cosmovisões em sua essência buscando as oportunidades de convivência do diferente. Dadas as condições para o diálogo, o serviço da hermenêutica conquista “o potencial universalista de uma razão encarnada linguisticamente e encoraja o intento de compreensão intercultural” (HABERMAS, 1999, p. 44). Habermas empenha-se num caminho hermenêutico dialógico que presume, enquanto condição de possibilidade, o querer aprender com o outro num desejo de aproximação linguística.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse texto mostrei como a religião pode ser útil à consolidação do Estado Democrático segundo a Filosofia da Religião de Habermas. Nascido da solução aos conflitos religiosos que originaram a modernidade, o Estado Democrático (se quiser ser realmente democrático) sempre será aquele que busca acomodar as diferenças em seu seio. Um ponto importante dessas diferenças estão os desentendimentos entre religiosos e seculares. Aqui devem prevalecer as premissas do Estado Laico que, ao mesmo tempo em que não favorece qualquer cosmovisão, também não deve discriminá-las. Isso quer dizer que o religioso não pode ser obrigado a se desfazer de sua religião na discussão pública e que os seculares são livres para concordar ou não com tais argumentos, ficando tudo para ser decidido no âmbito dialógico. Se os seculares não podem, em princípio, refutar ou mesmo tomar por irracional a

⁶ Habermas, provavelmente inspirado por são Tomás, retoma essa questão como segue: “enquanto que o teólogo católico, com o objetivo de justificar sua fé frente à razão, pode tocar todos os registros do pensamento filosófico, o filósofo não pode ocupar-se das verdades da revelação por princípio metodológico” (HABERMAS, 2015, p.188).

cosmovisão religiosa, os religiosos devem buscar algum tipo de conciliação de suas crenças com o mundo liberal de tal forma que seja viabilizado o convívio com o diferente.

Constitui puro preconceito a crença na incompatibilidade das crenças religiosas com o Estado Democrático, preconceito esse refutado tanto por casos empíricos relatados mais acima, quanto pela tese habermasiana que argumenta sobre o papel positivo da religião na construção de nossa razão filosófico-secular. Aqui ganha novo fôlego a antiga parceria entre filosofia e teologia, dado que a secularidade total da razão acaba por enfraquecê-la em suas noções de filosofia moral, reclamando à filosofia abertura à religião e sua perícia em articular seus conteúdos no fomento de uma sociedade mais unida e com pessoas mais colaborativas entre si. A filosofia ao descer de seu pedestal de juíza dos saberes e ao se ocupar em abrir vias de comunicação entre às diversas abordagens do real, acaba por entender que a colaboração mútua entre fé e razão é o melhor caminho para as aspirações da liberdade em geral o do Estado Democrático em particular.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. La fuerza libertadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca Warburg. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.11-38.

HABERMAS, Jürgen. La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.39-54.

HABERMAS, Jürgen. Rastrear em la historia lo outro de la historia. Sobre el Shabbetay Zwi de Gershom Scholem. In: **Fragmentos Filosófico-teológicos**. De la impresión sensible a la expresión simbólica. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. p.67-76.

HABERMAS, Jürgen. Ensayos sobre religión, teología e racionalidade. Excurso: Transcendencia desde dentro, transcendencia hacia el más acá. In: **Israel o Atenas**. Madrid: Trotta, 2001. p.87-120.

HABERMAS, Jürgen. La Religión en la esfera publica. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 121-158.

HABERMAS, Jürgen. La Tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 255-274.

HABERMAS, Jürgen. Libertad y determinismo. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 159-188.

HABERMAS, Jürgen. Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno. In: **Entre Naturalismo y Religión**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 275-314.

HABERMAS, Jürgen. **Minha crítica à razão laicista**. La Repubblica, Gênova, 27 mar. 2015. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas>. Acesso em: 20 jan. 2022.

HABERMAS, Jürgen. ¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión? Una conversación. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015. p.89 – 107.

HABERMAS, Jürgen. Lingüistización de lo sagrado. Em lugar de um prólogo. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015. p.11 – 22.

HABERMAS, Jürgen. Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.108 – 157.

HABERMAS, Jürgen. Um Simposio sobre ciencia y creencia: réplica a las objeciones, reacción a las sugerencias. Una réplica. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.158 – 201.

HABERMAS, Jürgen. “Lo político” El sentido racional de una herencia dudosa de la teología política. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.205 – 220.

HABERMAS, Jürgen. La religion en la esfera Pública de la Sociedad “pós-secular”. In: **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015b. p.263 – 278.

RATZINGER, Joseph. **Deus Caritas**. Est. São Paulo: Paulinas, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: do batismo do Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2020.

TAYLOR, Charles. **Um Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEITHMAN, Paul J. “Religion, Law, and Politics” in: **A Companion to Philosophy of Religion**, by TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul and QUINN, Philip. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010, p. 598-605.

A HERMENÊUTICA RECONSTRUTIVA HABERMASIANA NA PESQUISA EM EDUCAÇÃO¹

AMARILDO LUIZ TREVISAN 

Doutor em educação / UFRGS

E-mail: trevisanamarildo@gmail.com

CATIA PICCOLO VIERO DEVECHI 

Doutora em educação / UFSC

E-mail: catiaviero@gmail.com

GIONARA TAUCHEN 

Doutora em educação / PUC-RS

E-mail: giotauchen@gmail.com

RESUMO

O artigo discorre sobre as relações da hermenêutica com a pesquisa empírica em suas tendências mais proeminentes. A partir do diagnóstico do distanciamento entre pesquisas teóricas e empíricas no campo da educação, procura entrever os confrontos e aproximações com a realidade objetiva segundo as perspectivas da hermenêutica da suspeita, da hermenêutica filosófica e da hermenêutica reconstrutiva. Nesse sentido, aposta na criatividade da hermenêutica para responder de modo produtivo às demandas e os diferentes desafios da pesquisa em educação, especialmente no maior envolvimento da reflexão teórica com o universo das pesquisas baseadas na experiência. Podemos dizer que a hermenêutica, de modo geral, dialoga e contribui com a pesquisa empírica em educação na medida em que auxilia na abertura dos olhos diante racionalidade instrumental que se fecha na dimensão puramente quantitativa, na importância da compreensão pela linguagem, na ampliação dos horizontes de interpretação e na superação das visões estereotipadas e preconceituosas que, muitas vezes, estão enraizadas na nossa própria matriz cultural. Se a hermenêutica da suspeita traz à luz a multiplicidade interpretativa e a hermenêutica filosófica restabelece um chão comum para a reflexão, a hermenêutica reconstrutiva apresenta o incremento da referência ao outro do discurso. Procura avançar no sentido de encontrar novas configurações, que reconhecem a pluralidade interpretativa em diálogo com o horizonte do questionamento sobre o mundo comum.

Palavras-chave: Hermenêutica; Pesquisa empírica; Filosofia; Educação.

¹ A pesquisa conta com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq/Brasil.

HABERMASIAN RECONSTRUCTIVE HERMENEUTICS IN EDUCATION RESEARCH

ABSTRACT

The manuscript discusses the relationship between hermeneutics and empirical research in its most prominent trends. From the diagnosis of the gap between theoretical and empirical research in the field of education, it seeks to understand the confrontations and approximations with objective reality according to the perspectives of the hermeneutics of suspicion, philosophical hermeneutics, and reconstructive hermeneutics. In this sense, it relies on the creativity of hermeneutics to respond productively to the demands and different challenges of research in education, especially in the greater involvement of theoretical reflection with the universe of research based on experience. We can say that hermeneutics, in general, dialogues and contributes to empirical research in education as it helps to open the eyes in face of instrumental rationality that closes in the purely quantitative dimension, in the importance of understanding through language, in the expansion of horizons of interpretation and overcoming stereotyped and prejudiced views that are often rooted in our own cultural pattern. If the hermeneutics of suspicion brings to light the interpretive multiplicity and the philosophical hermeneutics reestablishes a common ground for reflection, the reconstructive hermeneutics presents the increase of the reference to the other in the discourse. It seeks to advance in the sense of finding new configurations, which recognize the interpretive plurality in dialogue with the horizon of questioning about the common world.

Keywords: Hermeneutics; Empirical research; Philosophy; Education.

A filosofia hoje já se centra na linguagem; já é, num certo sentido, hermenêutica; o desafio é fazê-la criativamente hermenêutica (PALMER, 1970, p. 53).

1 INTRODUÇÃO

As pesquisas em educação vêm expressando, cada vez mais, a opção por estudos empíricos, seja pela compreensão das tensões entre as políticas educacionais e o cotidiano das instituições, seja pela centralidade dos conceitos de cultura, tempo e espaço educativo, ou do ponto de vista metodológico, pela predileção ao uso de instrumentos como observações, entrevistas, questionários e análise documental. Contudo, autores têm apontado que tais pesquisas tem demonstrado fragilidade teórica (HERMANN, 2016; DALBOSCO, 2014; MORAES, 2001) decorrente da falta de densidade no domínio teórico e pela incipiente capacidade de manejar os dados empíricos, o que pode ser observado frequentemente nas avaliações em bancas de mestrado e doutorado, de artigos e projetos da área. (HERMANN, 2016)

No intuito de contribuir com o manejo das pesquisas empíricas na área, propomos discutir a hermenêutica, em algumas de suas nuances, como recurso de aproximação e confrontação da teoria com a prática, da subjetividade com a objetividade, da interpretação com a realidade estudada. Como sabemos, a perspectiva hermenêutica

surge como um movimento crítico às bases científicas fundadas na ideia de neutralidade do conhecimento, se colocando como alternativa em oposição à crença de um saber objetivo puro, sem participação da subjetividade. Manifesta-se, portanto, como alternativa para pensar as ciências sociais e humanas para além da observação de dados da experiência. Como pauta de abertura teórica para o diálogo crítico com a tradição, a hermenêutica ganhou espaço na pesquisa em educação permitindo, numa perspectiva antifundamentalista, a complementação interpretativa das pesquisas empíricas.

Nesse sentido, o propósito do artigo é debater as contribuições da hermenêutica, procedendo a uma síntese retrospectiva e comparativa das principais tendências que se propagam diante do diagnóstico de crise do cogito cartesiano humilhado (RICOEUR, 2014), mais especificamente da hermenêutica da suspeita e da hermenêutica filosófica como recuperação de sentido dos termos. A seguir, apresentamos a perspectiva da hermenêutica reconstrutiva, balizando as suas diferenças e potencialidades em relação às demais abordagens.

2 HERMENÊUTICA DA SUSPEITA

A hermenêutica da suspeita tem Karl Marx, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche como os seus principais representantes (PALMER, 1997). Mas, também, podemos acrescentar a essa tríade de grandes autores a obra de Michel Foucault. Tais autores contribuíram para que a hermenêutica ganhasse espaço na cultura e nas discussões sobre a teoria do conhecimento. Marx defende a ideia de que o sujeito é muito mais criatura do que criador da realidade, pois é resultado da infraestrutura material da sociedade, sendo a economia determinante no modo de produção da vida espiritual. Já Freud alerta que a autonomia do eu é apenas uma pequena ponta do *iceberg*, um pequeno fragmento de liberdade, porque na verdade somos condicionados por um inconsciente que seria a massa do *iceberg* submersa no oceano da mente humana. Enquanto Nietzsche (2004) explicita a compreensão de que a consciência do eu é uma falsa retórica dos ideais socráticos-platônicos que foi impressa na cultura, sendo o verdadeiro eu dependente dos valores do baixo-ventre, dos instintos e dos desejos humanos que condicionam a vida e a compreensão.

O conhecimento resulta então da afirmação da vontade, da interpretação, das experiências cotidianas influenciadas pela dinamicidade de cada perspectiva. Não

existe, portanto, o conhecimento uno, pois tudo parte da interpretação perspectivista, sendo fruto da invenção humana. A retórica da consciência está impressa na linguagem. Por isso, a crítica em torno da filosofia da consciência, a mesma que leva Nietzsche a filosofar a golpes de martelo: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. Derrubar ídolos (minha palavra para ‘ideais’) – isto sim é meu ofício” (NIETZSCHE, 1995, p. 18). Podemos dizer que Nietzsche trouxe a compreensão de como o homem se distanciou da vida no uso da racionalidade sendo, portanto, um dos fomentadores das mudanças que repercutiram no abandono da fundamentação absoluta em favor das justificações teóricas pluralistas. Assim, compreende o seu programa de pesquisa de ora em diante, conforme descrito na obra “Ecce Homo”:

A tarefa dos anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de ter resolvido a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra – a conjuração do dia da decisão. Nisso está incluído o lento olhar em volta, a busca de seres afins, daqueles que de sua força me estendessem a mão para a obra de destruição (NIETZSCHE, 1995, p. 95).

Habermas diz que, com Nietzsche, “a modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão” (2002b, p. 137). Para ele, “não é difícil constatar que Nietzsche não teria chegado ao perspectivismo, caso não houvesse, desde o início, descreditado a teoria do conhecimento como uma alternativa impossível” (HABERMAS, 1987, p. 310).

A advertência de que não existem mais fundamentos seguros que garantam a efetividade da formação humana fez de Nietzsche um afirmador da multiplicidade da compreensão. O seu pensamento se coloca no palco do reconhecimento interpretativo. Segundo Hermann (2001, p.86), trata-se

de um *alerta* à educação, na perspectiva de redimensionar seu programa meramente prescritivo e apodíctico, revelando que a produção de sistemas de ideias é expressão da vontade de poder, oculta na pretensiosa visão objetiva. Depois de Nietzsche, a educação deve enfrentar reflexivamente o idealismo, de modo a compreender suas armadilhas.

Michel Foucault introduziu o entendimento de que a episteme da representação, a qual se constituiu no início da idade moderna e chegou até Kant, esteve a serviço dos dispositivos de normalização e controle do poder que conceberam o sujeito moderno.

Por isso, entende a *episteme* da representação como uma estratégia teórica de controle, de dominação, sendo o sujeito moderno resultado dos micropoderes que invadiram os diversos setores da vida. Em uma análise das instituições modernas totalitárias (manicômios e clínicas psiquiátricas), Foucault (1997) percebe a liberdade integrada nas relações de poder, relacionadas não só ao poder das instâncias superiores, mas ao poder das relações de confronto e de resistência em que se afirmam os direitos individuais e as diferenças. Inspirado em Nietzsche, o autor compele a ação humana na possibilidade de luta, confronto e diferença, desnudando todo e qualquer mecanismo que possa limitar a livre decisão e a escolha dos indivíduos. Por isso, a realização da nova história não acontece de modo cumulativo, mediante o progresso da consciência, mas sim, na diversidade das formações discursivas. Não existe, portanto, uma totalidade da história, o que existem são infinitas relações práticas que se manifestam sempre de forma diferenciada.

Contrário ao marxismo, Foucault (2004) diz que não é possível explicar a emancipação somente pela categoria do trabalho, pois essa não acontece pela superação do trabalho alienado. Explicar a emancipação pela superação do domínio econômico dependeria de um sujeito macro histórico, alguém capaz de pensar a história em uma totalidade. Entende que o homem cognoscível não é só aquele que trabalha, mas aquele que pode conceituar a si próprio. A liberdade não acontece a partir da apreensão da verdade objetiva, mas ao contrário, é ela que permite o acesso à verdade. Não existem processos revolucionários ou uma verdade oposta à ideologia, mas múltiplas formas de racionalidade que se manifestam em atos de liberdade. A premissa é de que o sujeito escolhe seu próprio modo de vida a partir de sua experiência histórica.

Podemos afirmar que as reflexões de Marx, Freud, Nietzsche e Foucault inauguraram um novo modo de pensar o conhecimento, oferecendo à pesquisa em educação a possibilidade de dispor de diversas perspectivas interpretativas que se distinguem não só pelos problemas que colocam ou estratégias que defendem, mas pela forma como propõem a compreensão do sentido. Tal diversidade, como vimos, é consequência de uma série de aparatos ou dispositivos que produzem o campo do conhecimento (ligados ao aspecto econômico - Marx, político - Foucault, psicanalítico - Freud, ou da linguagem - Nietzsche, resultado de inúmeras críticas à racionalidade tradicional). O que ocorre é um aumento das variações em torno das interpretações na educação, fruto do abandono das grandes fundamentações, que passa a acontecer pelo viés das

perspectivas.

A crítica à razão iluminista, que vem da tradição socrático-platônica, despertou, direta ou indiretamente, o olhar educativo para as necessidades, as diferenças e os interesses múltiplos, especialmente para as questões subjetivas e da não-identidade. Os ataques contra as pretensões fundacionais da filosofia fizeram com que os objetos teóricos da pesquisa migrassem de uma compreensão centrada no geral, ou no absoluto da consciência, para o próprio e singular. E isso nos ajudou a ver de outra maneira a pesquisa empírica submersa na capilaridade das relações humanas, impregnada e constituída na infinita diversidade e na diferença de linguagens, de relações de poder e de culturas que estruturam as organizações sociais, especialmente a escola.

No entanto, o recurso à pluralidade interpretativa parece não ter sido suficiente para dar conta dos problemas da educação, uma vez que insistiu na versão do sujeito submisso ao “cogito quebrado”, segundo a interpretação de Paul Ricoeur (2014). O ideal da multiplicidade que emerge dessa crise, ainda nas palavras de Ricoeur, “experimenta essa ideia; de algum modo joga com a ideia de multiplicidade de sujeitos a lutarem entre si, como ‘células’ a rebelar-se contra a instância dirigente.” (2014, p. XXX). As interpretações perspectivistas desencadearam a fragmentação teórica e a perda das noções de tradição e do senso de um mundo comum, causando uma crise nas decisões de questões cruciais para o destino educacional, fazendo coro ao diagnóstico de Hannah Arendt (1992, p. 227) do século XX: “O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda a crise é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós”.

Aquilo que epistemologicamente era dado como uma certeza a ser reproduzida - como a questão da autoridade e da tradição - perdeu a sua razão de ser, ficando à mercê das interpretações múltiplas e sem guia. As diferentes teorias educacionais passaram a trabalhar de forma desconectada, o que abriu espaços para visões, muitas vezes, meramente descritivas, limitadas e superficiais. Na verdade, a pesquisa educacional não soube lidar com a dissolução das grandes metanarrativas, do qual foi, tradicionalmente, habituada, o que Habermas (2002a, p. 38) denomina de cosmovisões fechadas, isto é, que “não conseguem estabilizar-se no mar de uma compreensão descentrada do mundo, a não ser fechando-se em subculturas insuladas”.

3 HERMENÊUTICA COMO RECUPERAÇÃO DE SENTIDO

A hermenêutica como recuperação dos sentidos dos termos, ou hermenêutica filosófica, se sustenta na percepção especialmente de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur (PALMER, 1997). Centraremos nossa análise na proposta dos dois primeiros autores, uma vez que esta tendência já inicia com Heidegger (2006), que é considerado o pai do existencialismo, ao retomar a importante distinção entre explicação e compreensão. Enquanto nas ciências exatas e naturais os dados seriam explicados, nas ciências humanas os dados seriam compreendidos. Heidegger fez com que a teoria do conhecimento fosse transformada por uma interrogação que a precede, ou seja, antes de nos perguntarmos sobre o controle sobre o mundo já teríamos uma interrogação a responder. Com uma crítica muito forte à filosofia do *cogito* cartesiano, entende que a pergunta sobre o mundo antecede a dimensão do sujeito e objeto, o que faz a teoria do conhecimento migrar para a teoria do ser e portanto, para a dimensão ontológica, para a relação do ser/estar no mundo, que precederia a explicação. Além disso, recupera a noção de mundo da vida, conforme fora definida na fenomenologia de Husserl, para afirmar que faria muito mais sentido saber primeiro como vivemos, como estamos imersos no mundo para depois nos compreendermos enquanto consciência, enquanto conhecimento. Significa que existiria um sujeito pré-reflexivo antes do sujeito que busca conhecer a realidade. Na obra “Ser e Tempo” (2006), Heidegger ressalta a ideia do cuidado com a existência porque sem isso não somos seres no mundo e nem podemos construir conhecimento. A compreensão dependeria, portanto, do sujeito jogado no mundo, do sujeito constituído por sua existencialidade. É a redescoberta desse “chão existencial comum” que propiciará à tríade desses autores (Heidegger, Gadamer e Ricoeur) propor saídas para o modelo anterior da hermenêutica, que apostou na interpretação imersa na multiplicidade de perspectivas contraditórias e díspares.

Gadamer se utiliza das compreensões heideggeriana para propor a sua hermenêutica filosófica. Seguindo as trilhas de Heidegger, para quem “a destruição do conceito de ‘consciência’ é em verdade a reconquista da pergunta pelo ser” (GADAMER, 2009, p. 34), busca desenvolver a efetividade da experiência para a vida. Assim compreende os sentidos a partir da história dos efeitos, ou seja, averigua os sentidos na historicidade dos acontecimentos, das obras e dos textos. Isso contraria aquela noção de *Erlebnis* (vivência), a concepção da história mais abstrata, mais pontual, a

experiência voltada para apreensão do factual, daquilo que está posto, isto é, a vivência que limita o compreender ao que está evidenciado.

A hermenêutica para Gadamer é contrária à busca pela certeza da representação, propondo em seu lugar a *Erfahrung* (experiência), que é a experiência de sentido voltada para a temporalidade. A compreensão da experiência seria uma aventura de interpretação dos sinais na história. *Erfahrung* oferece um efeito modelador de experiência, uma reviravolta na nossa forma de ver e apreciar a existência. Rorty (1997), influenciado por Gadamer, admite nesse sentido que uma grande obra de arte, um filme, uma música, uma obra de arte ou o estudo de um clássico sempre nos permite a redescritção da realidade. Por isso, para o autor, trata-se “de substituir a imagem da linguagem como um véu interposto entre nós e os objetos pela linguagem como uma maneira de enganchar os objetos uns com os outros” (RORTY, 1997, p. 55).

Gadamer (2007, 2008) questiona a autossegurança e a condição do método da era moderna e procura reintegrar o que perdemos: o arranjo unitário, ou seja, a tradição. Nas palavras do filósofo, “a razão somente existe como real e histórica, significa simplesmente que a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação” (GADAMER, 2008, p. 367). A tradição é, ao mesmo tempo, conservação e possibilidade, por isso “o que importa é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica” (GADAMER, 2008, p. 375).

Para Lawn (2007, p. 36), “a hermenêutica, quando vista como um ser no mundo, é a forma mais primordial de entendimento. Nós não somos sujeitos ávidos por objetos, mas, sim, seres ‘hermenêuticos’ dentro da tradição”. No processo de compreensão deixamos de diferenciar o que é o nós e o que é realidade estudada. O intérprete, por momentos, se confunde com a tradição. É como a experiência de um ator de novela, filme ou teatro que incorpora o personagem e depois já não sabe mais quem é ele, se quem que está falando é ele ou o papel que ele representa. É o que acontece com as pesquisas quando o objeto do conhecimento é encharcado de significados, pois imergimos de tal forma que não é possível mais se distanciar do tema. Por isso a importância da alteridade para que possamos ter distanciamento do contexto de pesquisa, percebendo-o ao mesmo tempo a partir da compreensão do outro. Assim, ao invés de nos perguntarmos exclusivamente sobre como conhecer o objeto, que era uma pergunta tipicamente da epistemologia moderna, passamos a nos preocupar em como

compreender o outro, o que é a chave de leitura para entender a hermenêutica filosófica. Conforme salienta Palmer (1997, p. 203),

Como nos indica a crítica empreendida por Gadamer à consciência histórica, o horizonte significativo dentro do qual um texto ou um ato histórico se situam, é abordado interrogativamente a partir do nosso próprio horizonte; e quando interpretamos não abandonamos o nosso próprio horizonte, antes o alargamos de modo a fundi-lo com o ato ou com o texto .

É por isso que Gadamer reabilita os preconceitos desacreditados pelo Iluminismo, movimento característico do século XVIII, fundado por grandes teóricos como Locke, Kant e Hegel. Longe do preconceito ser obstáculo, para a hermenêutica de Gadamer é uma condição para a ocorrência da compreensão. A tarefa da hermenêutica é tornar explícitos os preconceitos que guiam a compreensão para averiguar a sua legitimidade ou não. O que podemos fazer no jogo da compreensão não é negar, mas assumir este horizonte de sentido pondo à prova o preconceito para que ele revele os seus condicionamentos.

A hermenêutica filosófica apresenta-se como uma possibilidade de desconstruir a racionalidade, se preocupando mais com as certezas e as verdades, demonstrando “a impossibilidade de reduzir a experiência da verdade à uma explicação metódica, porque a verdade encontra-se imersa na dinâmica do tempo”, conforme preconiza Hermann (2002, p. 15). Tem como preocupação interrogar a experiência, a existência, a partir da finitude e historicidade do ser. Assim, a historicidade “retira a compreensão da esfera epistemológica do pensamento e a põe na esfera ontológica do ser” (ALMEIDA, 2002, p. 259). É dessa perspectiva que decorre seu caráter interpretativo, que fortalece a produção de sentidos e de possibilidades de autocompreensão enquanto se busca compreender o mundo objetivado.

Compreender, na perspectiva de Gadamer, significa que podemos pensar e ponderar o que o outro pensa (HERMANN, 2002), em um processo histórico que abre possibilidades de entendimento. Por outro lado, Gadamer admite que somos determinados pela história e pela comunidade linguística. Assim, a compreensão, no âmbito da hermenêutica, envolve um processo em que se inter-relacionam preconceitos ou pré-compreensões, historicidade e aplicação. Quando cremos compreender um texto, por exemplo, nos encontramos dentro dos sentidos que percebemos, isto é, pertencemos ao texto que compreendemos. Assim, o conjunto dos textos estudados no desenvolvimento da pesquisa expressa a fusão de horizontes que forma uma unidade

(mesmo que temporária) de toda a tradição. Para Gadamer (2007, p. 445), “a unidade de conjunto da tradição é seu verdadeiro objeto hermenêutico”.

Do mesmo modo, durante o processo de investigação a compreensão do objeto vai se modificando em um processo de distanciamento e tensão entre estranheza e familiaridade: trata-se de um ponto intermediário entre a objetividade da distância histórica e o pertencimento à tradição. Assim, a dimensão hermenêutica entrelaça questionamento e compreensão, no que Gadamer (2008, 2007) denomina “ponto médio”, ou seja, “toda compreensão é, por princípio, uma mediação; nunca pode ser afirmada como ponto final, mas como um ponto médio que, sendo histórico, pode sofrer alterações” (ALMEIDA, 2002, p. 304). É por meio do questionamento, da pergunta, do problema de pesquisa que tem início a compreensão, pois guarda em si a historicidade e sua “legitimidade consiste na abertura ao outro que se quer interpretar e que pertence a um diferente horizonte de sentido, construído na tradição” (ALMEIDA, 2002, p. 305). O objeto histórico está aberto à compreensão. Nesse sentido, o “círculo hermenêutico da compreensão” contempla alguns passos para a superação da visão do preconceito, o qual Habermas (1987b) vai dizer que levam, obviamente, à superação da província heideggeriana, que fez com que a filosofia e o conhecimento saíssem em definitivo da redoma da consciência.

Para isso, e de forma sintética, o círculo hermenêutico da compreensão envolve, além da colocação de um ponto medial, de onde deve partir a interpretação, ainda, a antecipação da totalidade, o questionamento, as concepções, o reconhecimento da historicidade e da tradição, a estranheza e a familiaridade com o objeto, a fusão de horizontes, a aplicação e a produção de sentidos. Esta abordagem ofereceu a abertura para novos procedimentos e processos de aprendizagem na apropriação de saberes que se manifestam nas investigações sobre o cotidiano escolar como estudos etnográficos, narrativas biográficas, história oral, pesquisa participante, etc. No entanto, se essa abordagem qualitativa provocou a produção de pesquisas em educação voltadas para o mundo pessoal das vivências e da subjetividade, por um lado, por outro, criou uma nova dificuldade: integrar as biografias ou histórias de vida com as experiências coletivas que são mais significativas. Nesse sentido, a crítica de Hermann ecoa como um alerta:

Essa crítica mostra que a solução metodológica (biografia) não pode deixar de considerar a vinculação das crises pessoais com as tensões da época e como as soluções a tais crises e conflitos relacionam-se com as

transformações sociais e culturais, sob pena de sobrevalorizar a narrativa de si sem nenhuma articulação com o núcleo central do conceito de educação redefinido pelo diálogo com a filosofia. Quando isso ocorre, se estabelece uma confusão entre a mera narrativa de si e a pesquisa biográfica, fraudando a reflexão filosófica-educacional (HERMANN, 2016, p. 11).

Hermann (2016) considera assim que o procedimento hermenêutico se propõe a compreender o avesso do processo da pesquisa empírica, expondo aqueles elementos não explicitados por sua lógica investigativa, ou seja, se coloca como um algo a mais diante dos limites da observação imediata da realidade.

4 HERMENÊUTICA RECONSTRUTIVA

A hermenêutica reconstrutiva incorpora pelo menos três grandes autores: Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Axel Honneth (DEVECHI; TREVISAN, 2010), que se utilizam dos fundamentos da historicidade da compreensão, aliando-os à teoria crítica da Escola de Frankfurt. Nesse artigo, apresentaremos tal abordagem mais focada nas contribuições de Habermas (2003, 2004).

Entendendo a modernidade como um projeto inacabado, Habermas (2003) propõe uma ampliação do conceito de racionalidade, incorporando à dimensão cognitivo-instrumental, duas outras dimensões: a estético-expressivo e a prático-moral. Para Habermas, a racionalidade instrumental não é totalitária como pensavam os frankfurtianos da primeira geração, como Adorno e Horkheimer, mas sim deficitária, pois precisa interagir com outras esferas, como é o caso das racionalidades estética e prático-moral. Assim, a tarefa do intérprete é fazer a mediação entre os saberes dos especialistas e a práxis cotidiana, entre o mundo da vida e o sistêmico, mediando as contribuições de um para o outro, fazendo com que venham a dialogar e não somente a se defrontar, ou ficar simplesmente no paradoxo. O que Habermas propõe é ultrapassar as linhas disciplinares distantes dos problemas da experiência e afastadas do mundo da vida. Para o autor, as patologias da modernidade resultaram do predomínio da dimensão cognitivo-instrumental sobre as demais, sendo necessário repensar a racionalidade colocando as três dimensões em pé de igualdade. Para Repa (2008), Habermas passou a confiar à filosofia um papel mais ativo com relação às ciências, colocando-a como colaboradora de uma teoria da racionalidade e como guardadora de lugar para as teorias empíricas.

Habermas (1987) não dispensa a questão do método nas ciências humanas, mas aposta na sua re colocação no processo intersubjetivo da racionalidade comunicativa. Observa a hermenêutica como metodologia das ciências sociais que deve fixar-se nos critérios racionais de uma validade discursiva. A racionalidade é processual, não está, portanto, na realidade (já interpretada) a ser compreendida, com propunha a hermenêutica filosófica, mas na comunicação-reflexiva encaminhada aos acertos discursivos. A validade dos enunciados não é dependente nem do acesso ao referente independente, nem da determinação de significado, mas das aprendizagens comunicativa guiadas pela melhor compreensão.

Assim, sob as influências de Wittgenstein e de Heidegger, a partir dos jogos de linguagem do primeiro, e do tocante da história do ser, do segundo, Habermas estabelece na linguagem a possibilidade de desenvolver a racionalidade comunicativa, oferecendo assim um novo posicionamento para a crítica. Habermas se convence de que as teorias “não podem ser elaboradas e desenvolvidas senão sob as condições da argumentação e, ao mesmo tempo, nos limites da objetivação anterior, próprio a eventos dos quais podemos ter experiências” (HABERMAS, 1987a, p. 339).

Para tanto, busca analisar as condições de possibilidade da linguagem para o entendimento mútuo, defendendo a tese de que o entendimento se alicerça no reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade que compreendem as razões de escolha do falante para se entender com o ouvinte. Por isso, “o valor real do entendimento consiste, pois, em um acordo alcançado comunicativamente, que se mede por pretensões de validez e vem amparado por razões potenciais” (HABERMAS, 2003, p. 380). Assim, o tratamento de algo problemático surgido da ação com o mundo empírico, por exemplo, requer a apresentação em uma comunidade discursiva de pelo menos três pretensões de validade - a verdade, a retitude e a veracidade -, sendo racional o processo pelo qual o falante se dispõe a chegar a um entendimento com o outro sobre algo. Desse modo, numa perspectiva de pesquisa empírica, em vez de buscar entender o objeto tal como ele é (pesquisas empírico-analíticas), ou interpretar o objeto como é compreendido linguisticamente (hermenêutica da suspeita), ou tentar incorporar o objeto na tradição constituída pela linguagem (hermenêutica filosófica), tem-se no objeto (entendido como uma produção simbólica) apenas uma referência às pretensões de validades que devem ser apresentadas no discurso. A validade não está, portanto, no objeto, mas no resultado da força do melhor argumento, permitido por uma situação

de fala em que falantes competentes se referem a um só mundo objetivo e apresentam razões para que seu argumento seja aceito.

Ainda segundo Habermas, a atitude das ciências reconstrutivas, da qual a hermenêutica faz parte, deve diferir “da atitude objetivante das ciências empírico-analíticas, porque implica a participação em um processo de comunicação” (REPA, 2008, p. 143). O cientista reconstrutivo não é apenas um observador, mas participante de um processo de interação comunicativa no qual, com base em pretensões de validade, deve apresentar as razões para que seu argumento seja aceito. O ponto de partida reconstrutivo consiste na ideia de que todo participante de uma ação orientada ao entendimento intersubjetivo sobre algo no mundo tem de levantar, em cada ato de fala, pretensões de validade e supor que cada uma delas possa ser resgatada (REPA, 2008).

Trata-se de um recurso crítico possível no discurso que se abre para a aceitação ou não das interpretações realizadas, que são sempre entendidas como hipóteses. Tais hipóteses não estão amarradas na substancialidade da tradição, mas numa objetividade intuitiva resultante de interações linguísticas colocadas como referência de possíveis entendimentos sobre questões problemáticas da ação cotidiana. As reconstruções são realizadas no discurso pelos acertos entre os pares que compreendem ou não a argumentação. O resultado dos acertos se coloca como validades a serem reconhecidas até que uma nova crítica seja interposta. Fundamentada na pragmática formal, a compreensão reconstrutiva de Habermas, parte de um problema prático no qual a solução é sempre dependente da defesa argumentativa entre falantes competentes que debatem o assunto motivados pelo entendimento.

Assim, em um processo de obtenção dos dados, é a consciência da participação de um conjunto de regras constituídas de forma intuitiva que permite ao cientista apresentar as razões pelo qual o seu enunciado pode ser aceito. Segundo Repa (2008, p. 161), “o vínculo intrínseco entre a questão do sentido de um proferimento e a questão e sua validade serve de ponto de partida para o problema hermenêutico na medida em que o intérprete só pode entender os sentidos dos atos comunicativos se é capaz de julgar as razões em que eles se sustentam”. No que se refere a relação polêmica da teoria e o âmbito objetual na pesquisa empírica, não existe uma hierarquia, pois ambos fazem parte do mesmo nível linguístico. Nesse sentido, a hermenêutica reconstrutiva se soma à perspectiva de caráter empírico das ciências, já que requer sempre novas averiguações, recorrendo a sujeitos empíricos. Embora, é claro, a ideia de empiria se

alicerce em construtos simbólicos e seja colocada como ponto de referência para que as razões dispostas no discurso possam ser avaliadas. Desse modo: “A reconstrução de um processo de aprendizagem equivale a entender a passagem da interpretação de um dado problema para uma segunda interpretação, de maneira que os sujeitos possam explicar por que a primeira estava errada”. (REPA, 2008, p. 142)

Por isso, Habermas, apesar de reconhecer as contribuições da hermenêutica filosófica, diz que Gadamer e, também, seu próprio mestre Heidegger, ficaram presos na compreensão substantiva do texto, entendendo o texto por si só como produtor sentido. Segundo o autor (1987), fica escondida, na visão de Gadamer, a ideia de que toda compreensão de texto representa uma apropriação atualizadora do seu sentido pelo intérprete com referência às situações possíveis no mundo. Nesse sentido, acomete pela via do discurso porque entende que o sentido não deve ficar submisso na relação sujeito intérprete e objeto interpretado, pois para o argumento ser válido é necessário que as razões apresentadas sejam aceitas intersubjetivamente, somente pelo qual é possível o exame crítico.

A crítica que Habermas faz de Heidegger e do próprio Gadamer nos ajuda a compreender a necessidade e o alcance de situar a reflexão hermenêutica no paradigma da intersubjetividade. No texto “Hans Georg Gadamer: Urbanização da Província heideggeriana”², presente no seu livro “Dialética e hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer” (1987), percebemos como ele interpreta Gadamer e Heidegger. Para Gadamer (2009), por exemplo, não importa tanto onde Heidegger viveu ou de qual ambiente acadêmico frequentou, mas sua abordagem foca naquilo que ele expôs no texto mais exclusivamente num movimento de interpretação filogenética. Já Habermas explica nesse texto os lugares em que Heidegger estudou, os círculos filosóficos que frequentou, a cidade de onde Gadamer veio e onde foi estudar, bem como o ambiente universitário quando assumiu a cátedra acadêmica. Nesse sentido, identificamos a grande diferença com a visão de intersubjetividade, quando Habermas percebe o quanto é importante compreender também a biografia do sujeito, a sua unicidade e singularidade, a constituição única alcançada pelas suas experiências de vida. Assim, o autor mostra como a sua experiência hermenêutica opera na compreensão do texto a partir da constituição do sujeito-autor, como ele se conheceu, como se constituiu

² Este texto foi escrito em homenagem a Gadamer por ocasião da entrega do prêmio Hegel, de 1979, em que foi agraciado, fazendo nele justamente a correlação com Heidegger.

dentro do seu universo de vida pessoal e intelectual. E aí compreende a interpretação diferente do próprio Gadamer, que tenta denotar o texto e o sentido das palavras de uma maneira filológica, apostando na interpretação do sentido dos termos mais conclusivamente.

Habermas (1987) alerta que a tradição não é tudo, pois precisamos ter oportunidade de aceitá-la ou não, ou pelo menos permitir que se mantenha na subjetividade. É aquilo que Agamben (2005) vai chamar de dessubjetivação, na medida em que nós podemos subjetivar ou também dessubjetivar uma tradição. A tradição é algo que podemos conversar e atualizar quando for adequada ou resistir no caso de ser equivocada. O que Habermas está querendo salientar é que podemos nos colocar para além, romper com os preconceitos e com as compreensões equivocadas.

A racionalidade comunicativa não quer uma volta acrítica ao passado remoto, mas também não caminha rumo a um futuro incerto. Tal é a tarefa da pesquisa na perspectiva da hermenêutica reconstrutiva: fazer a aproximação com o mundo prático e rotineiro e, também, permitir o diálogo crítico, além da abertura de portas, da construção de pontes reflexivas interdisciplinares, da reprodução (do que é adequado) e da reconstrução (do que não se sustenta) da tradição. Enfim, sua hermenêutica reconstrutiva é um apelo no sentido de ampliar a ideia de racionalidade, abrir a compreensão para a conversação, impedir a fragmentação das pesquisas, ampliar os horizontes de argumentação e sair dos guetos das visões estereotipadas e preconceituosas.

Diferente de Descartes (2004), que compreendia o conhecimento como devendo ser obra de um único autor, Habermas acredita que o conhecimento deve ser fruto de muitas mãos, ou seja, de muitos autores e pesquisadores que dissertam e argumentam sobre o assunto. Aliando a hermenêutica ao pragmatismo, Habermas diz que tanto um quanto o outro acabaram numa seara de aventura solitária pela ausência da avaliação do outro. Nesse sentido, a legitimação da pesquisa deveria acontecer nos grupos onde a crítica é possível, argumentada e justificada, características essas que diferenciam o ambiente acadêmico de outros espaços de discussão, como as redes sociais que operam dentro de uma visão linear e instrumental. O ambiente acadêmico deveria se constituir por um ambiente aberto e arejado; por um espaço de troca que enriquece os trabalhos e aberto à crítica que opera dentro de uma comunicação não violenta, que permite tanto superar como preservar ao mesmo tempo aspectos do que está sendo criticado. Segundo Habermas, “só podemos apreender alguma coisa com a resistência,

performativamente vivenciada, da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e apreendemos com as objeções de outros interlocutores” (HABERMAS, 2004, p. 24).

O que Habermas faz ainda é permitir o resgate do espírito da solidariedade, que é o chão da tradição que nos constitui como seres humanos. No seu livro: “Para a reconstrução do materialismo histórico” (1990), se utiliza da perspectiva crítica para compreender e reconstruir o marxismo. O processo reconstrutivo é um movimento que desmonta uma teoria e a recompõe em novas bases, ou seja, aproveita o que é adequado e reelabora as questões inadequadas em um novo paradigma de entendimento. Nesse sentido, tem um impacto importante na compreensão da educação, porque não fica só na compreensão literal do texto, na repetição mimetizada no sentido negativo, ou na educação bancária como diria Paulo Freire (1987), mas exige justificação, apresentação de razões para que possam ser aceitas ou não em uma comunidade discursiva.

A hermenêutica reconstrutiva aparece com fortes expectativas para a educação, pois possibilita uma abertura à conversação crítica voltada aos acertos comunicativos que estão ausentes em outras perspectivas. Representa um avanço em relação ao que foi concebido, até então, no campo da pesquisa da hermenêutica tradicional, porque incorpora a possibilidade de validação perante o outro e da validação daquilo que supomos como digno de crédito. Um exemplo, nesse sentido, são as práticas acadêmicas, rituais que devem passar pela avaliação dos pares, devendo, portanto, na medida do possível, cumprir com protocolos públicos e democráticos, abertos à participação tanto para contribuições laudatórias e, igualmente, para críticas. Assim, um bom trabalho deve provocar os pares a ponto de se importarem com a discussão e de elaborarem pareceres incisivos e críticos. Porém, como esta é uma abordagem recente no campo da filosofia em relação às demais, ela encontra ainda muitas dificuldades para se consolidar na educação.

Por isso, Habermas chama a sua abordagem de hermenêutica crítica, porque não se pode aceitar nada sem crítica, sem a possibilidade de que o outro possa expor seu próprio pensamento e venha obviamente receber a devida apreciação, num movimento de réplica e tréplica se for o caso, sempre com base na apresentação de razões. Tal perspectiva pode ser aplicada a qualquer tema ou problema, contribuindo com problematizações e inferências críticas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto procurou tangenciar a compreensão das abordagens hermenêuticas por intermédio da aproximação ou confronto com o universo das pesquisas empíricas. Podemos dizer que a hermenêutica, de modo geral, dialoga e contribui com a pesquisa empírica em educação na medida em que auxilia na abertura dos olhos diante racionalidade instrumental que se fecha na dimensão puramente quantitativa, na importância da compreensão pela linguagem, na ampliação dos horizontes de interpretação e na superação das visões estereotipadas e preconceituosas que, muitas vezes, estão enraizadas na nossa própria matriz cultural. Ela permite, desse modo, afrontar criticamente o movimento de negação aos avanços da ciência e incentivar a criação de muros ao invés de pontes. Daí se entende por que a hermenêutica floresceu mais em países que tiveram experiências de negação do outro muito fortes, como foi o caso da Itália, França e da própria Alemanha (na primeira e na segunda Guerras Mundiais, por exemplo, como nos campos de concentração e no nazifascismo). Tais experiências de negação os fizeram perceber que esse caminho não era adequado para construção da sociedade democrática e inclusiva orientada à emancipação.

No entanto, a hermenêutica reconstrutiva, apesar das limitações apontadas, se destaca porque revela a disparidade de visões do mesmo objeto decorrente das interpretações, a qual põe em risco a unidade objetiva, reconhecendo a pluralidade interpretativa em diálogo com o horizonte comum do questionamento. Tal perspectiva ainda incorpora elementos da ciência, exigindo validação intersubjetiva daquilo que está sendo suposto como correto. Para além das validações discursivas, a hermenêutica reconstrutiva reclama o mundo da vida como referência dos acertos argumentativos, o que pressupõe a escuta dos sujeitos implicados (como os que vivem situações de violência, de exclusão e abandono, por exemplo). Trata-se de um desafio para a educação, que implica aproximar e, por vezes, contrastar teorias, articulando o que os grandes teóricos têm dito sobre o assunto com os saberes das experiências vivenciadas nas diferentes realidades.

Se a hermenêutica da suspeita traz à luz a multiplicidade interpretativa e a hermenêutica filosófica restabelece um chão comum para a reflexão, a hermenêutica reconstrutiva apresenta o incremento da referência ao outro do discurso. Ela diferencia-se da hermenêutica filosófica por não operar dentro dos ditames das diversas

perspectivas de interpretação e aceitar a existência da guia do mundo da vida como referência ao entendimento comunicativo sobre algo. Se diferencia também da hermenêutica filosófica por não aceitar a existência de uma substancialidade de sentido determinante da interpretação. O diferencial da abordagem reconstrutiva é que ela oferece uma unidade interpretativa ao mesmo objeto, porém na pluralidade das formas de sua manifestação justificadas no discurso.

Podemos dizer que a hermenêutica reconstrutiva abre um amplo leque para a compreensão na pesquisa empírica, apontando que toda e qualquer forma de apropriação e interpretação de dados da experiência precisa ser transposto para o discurso e ocorrer mediante uma espécie de “terapia da compressão” pela conversação. O pesquisador assume o papel de intérprete hermenêutico da cultura e, também, de guardião da racionalidade, não de corte instrumental, mas da racionalidade comunicativa que incorpora a dimensão cognitiva-instrumental e as dimensões da ética e da estética como formas vitais de compreensão da realidade.

Em síntese, dentre as principais contribuições da hermenêutica reconstrutiva para as pesquisas empíricas em educação podemos citar: a abertura para a crítica do outro, a validação intersubjetiva dos saberes, a colocação das investigações articuladas com o mundo vivido, a possibilidade de reconstrução e crítica dos saberes da tradição e a aprendizagem no sentido da compreensão mais promissora. Em termos metodológicos, tal perspectiva implicaria em identificar convicções mundanas problemáticas, elaborar hipóteses com base em pretensões de validade sobre o assunto, apresentar as razões para que as hipóteses possam ser aceitas no discurso, buscar o “acordo com o outro”, significando essa atitude confrontar os seus argumentos com os argumentos que poderão concordar ou discordar e expressar a necessidade de deixar que o discurso diga algo, deixando emergir a força do argumento qualificado.

Enfim, a hermenêutica reconstrutiva se coloca como uma abordagem que busca aprimorar as pesquisas empíricas qualitativas em educação na medida que propõe a validação intersubjetiva dos sentidos, evitando a pulverização do objeto interpretado. Conhecer, nessa perspectiva, pressupõe apresentar as razões pelo qual o argumento deve ser aceito perante o outro que avalia aceitando ou não o argumento apresentado. Ao romper com os preconceitos ilegítimos e estabelecer um diálogo a respeito do humano no fundamento do mundo da vida comum a todos, se evidencia como uma perspectiva crítica e criativa, contribuinte na superação do paradoxo investigativo entre

teoria e prática. Afinal, quando nos encerramos unicamente nos preconceitos ilegítimos, ou nas interpretações singulares, e não avançamos para a compreensão do outro no discurso, estamos, na verdade, negando o mundo comum, uma vez que a humanidade do outro está também presente em todos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Outra Travessia**, Florianópolis, SC, 5, 9-6, 2005.

ALMEIDA, Custódio Luiz Silva de. **Hermenêutica e dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I**: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. 2. ed. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo, SP Loyola, 2000.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 3^a ed. São Paulo, SP: Perspectiva S. A, 1992.

AXEL, Honneth. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. Ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 4.^a ed. (1.^a ed. original 1637). Gomes P, tradutor. Lisboa: Guimarães Editores, Lda.; 2004.

DEVECHI, Catia P. V.; TREVISAN, Amarildo L. Sobre a proximidade do senso comum das pesquisas qualitativas em educação: positividade ou simples decadência? **Revista Brasileira de Educação**. V. 15, N. 43 jan./abr. 2010, p. 148-201.

FOUCAULT, Michel. Verdade, Poder e Si Mesmo. In: MOTTA, Manuel Barros (org). **Michael Foucault**: ética, sexualidade e política. São Paulo, SP: ed. Forense, 2004, p. 294-300.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17^a ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. 8^a ed. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**: complementos e índice. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária de São Francisco, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**: Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro, RJ: ed. Guanabara, 1987a.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**: Jürgen Habermas (Tradução de Álvaro Vals) Porto Alegre: L&pM, 1987b.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo, SP: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa II**: Crítica de la Razón Funcionalista. Madrid: Taurus, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e Educação**. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2002.

HERMANN, Nadja. Pesquisa educacional e filosofia da educação: busca de permeabilidade. **XI ANPED Sul**. Reunião Científica Regional da ANPED. Educação, movimentos sociais e políticas governamentais. 24 a 27 de julho de 2016. UFPR – Curitiba – Paraná.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e Ética em Educação**. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2001.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Petrópolis, Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

MORAES, Maria Célia Marcondes de. Recuo da teoria: dilemas na pesquisa em educação. **Revista Portuguesa de Educação**, Universidade do Minho. Braga, Portugal. V. 14, n. 1, p. 7-25, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1997.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo, SP: Esfera Pública, 2008.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RORTY, Richard. **Esperanza o conocimiento**: una introducción al pragmatismo. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

DA PROMOÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES PELAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS DE APRENDIZAGENS COOPERATIVAS FUNDADAS NA RAZÃO COMUNICATIVA

EMMANOEL DE ALMEIDA RUFINO 

Doutor em Educação / UFPB

EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND 

Pós-Doutorado / Université Catholique de Louvain-UCL Bélgica

RESUMO

Este estudo assume como objeto o projeto formativo de coletivos inteligentes nas redes interativas do ciberespaço. Parte do pressuposto de que vivemos um inédito momento antropológico no tocante ao desenvolvimento de aparatos técnicos informacionais e comunicacionais e de que, em contrapartida, carece-nos desenvolver competências ético-discursivas para que nossas interações comunicativas se efetivem dialogicamente, possibilitando aprendizagens cooperativas. À luz epistêmica dos conceitos de inteligência coletiva (Pierre Lévy) e razão comunicativa (Jürgen Habermas), desvelamos a possibilidade da transformação das comunidades/redes aprendentes do ciberespaço em comunidades ideais de comunicação. O estudo aponta, assim, que motivados pelos pressupostos habermasianos da racionalidade comunicativa (e seus imperativos ético-discursivos), os sujeitos podem aproveitar o design interativo das redes ciberespaciais para aprender cooperativamente a partir dos saberes e competências que colocam virtualmente em sinergia enquanto interagentes cibernéticos. Conclui que, comunicativamente competentes e guiados pelos princípios habermasianos da ética discursiva, os interagentes das diversas comunidades virtuais que enredam o ciberespaço podem transformá-lo num grande e propício ambiente de promoção da inteligência coletiva.

Palavras-chave: Aprendizagem cooperativa; Ética do discurso; Inteligência coletiva; Razão comunicativa.

THE PROMOTION OF INTELLIGENT COLLECTIVES THROUGH THE ETHICAL-DISCURSIVE WAYS OF COOPERATIVE LEARNING BASED ON COMMUNICATIVE REASON

ABSTRACT

This study takes as its object the formative project of intelligent collectives in the interactive networks of cyberspace. It starts from the assumption that we live in an unprecedented anthropological moment regarding the development of informational and communicational technical devices and that, on the other hand, we need to develop ethical-discursive competences so that our communicative interactions are effective dialogically, enabling cooperative learning. In the epistemic light of the concepts of collective intelligence (Pierre Lévy) and communicative reason (Jürgen Habermas), we unveil the possibility of transforming the learning communities/networks of cyberspace into ideal communities of communication. The study thus points out that motivated by the Habermasian presuppositions of communicative rationality (and its ethical-discursive imperatives), subjects can take advantage of the interactive design of cyberspace networks to learn cooperatively from the knowledge and skills that virtually put them in synergy as cybernetic interactors. . It concludes that, communicatively competent and guided by the Habermasian principles of discursive

ethics, the interactors of the various virtual communities that entangle cyberspace can transform it into a large and favorable environment for the promotion of collective intelligence.

Keywords: Cooperative learning; Discourse ethics; Collective intelligence; Communicative reason.

1 INTRODUÇÃO

A cibercultura gera perturbações civilizatórias que, refletidas na relação com o saber, demanda uma reformulação da forma como concebemos os fundamentos da aprendizagem, centro de qualquer projeto educativo (LÉVY, 1999b).

Depois de algumas décadas do surgimento dos computadores pessoais e após a gradativa e célere transformação dos telefones celulares em smartphones com acesso à internet e funções computacionais que conectam pessoas entre si, em tempo real e sem fronteiras geográficas, podemos atestar que o fenômeno da cibercultura se globalizou. Das muitas constatações possíveis a esse respeito, destacam-se a preeminência do digital sobre o analógico, o *boom* das redes sociais, o fluxo/trânsito contínuo e célere das informações e as vias interativas que não só conectam pessoas entre si, mas também pessoas e objetos (IoT - *Internet of Things*), dentre outras. Contudo, se em toda a história humana que conhecemos, nunca dispusemos de tantos e tão qualificados suportes tecnológicos de interação com o “outro” e, por tal razão, se temos disponível uma possibilidade inédita de acesso e promoção das inteligências coletivamente dispersas no mundo humano, cabe-nos pensar formas possíveis de otimização dessa oportunidade de aprendermos mais entre si e de nos tornarmos coletivamente mais inteligentes. Para essa otimização ser possível, um condicionante nos parece inviolável: se já desenvolvemos distintos aparatos técnicos de comunicação, precisamos desenvolver competências ético-discursivas para que nossas interações comunicativas sejam dialógicas, possibilitando aprendizagens. Ademais, a consecução desse horizonte ideal passa necessariamente pela adoção daquilo que Jürgen Habermas chama de *racionalidade comunicativa*.

À luz desses pressupostos, a partir daqui nos dedicamos, portanto, à análise de como – motivados pela racionalidade comunicativa (e seus imperativos ético-discursivos) proposta por Habermas – os sujeitos podem aproveitar o design interativo das redes ciberespaciais para aprender cooperativamente a partir dos saberes e

competências que colocam virtualmente em sinergia enquanto interagentes cibernéticos. Nos termos dessa problemática e por extensão, propomos-nos a pensar a racionalidade comunicativa como referencial motivador à transformação das comunidades/redes aprendentes do *ciberespaço* em comunidades ideais de comunicação. Para tanto, organizamos nossa discussão a partir da seguinte guia argumentativa: (1) considerando que interações comunicativas dependem do domínio pragmático da(s) linguagem(ns) envolvida(s) no horizonte comunicacional particular dos sujeitos em relação e, considerando as particularidades das interações cibernéticas, a possibilidade da aprendizagem cooperativa entre esses interagentes deve passar pela promoção de sua(s) competência(s) comunicativa(s). (2) Assim competentes, esses sujeitos em interação devem se comportar ético-discursivamente de modo que suas ações sejam efetivamente comunicativas, abrindo, assim, a possibilidade para que se forjem aprendizagens cooperativas e para que se perfaça o nosso potencial de inteligência coletiva.

Diante desses condicionantes, os sujeitos talvez *possam* transformar o universo interativo ciberespacial numa grande comunidade ideal de comunicação, num horizonte propício da convergência das inteligências particulares, do enredamento das aprendizagens possíveis e, por fim, da inteligência coletiva.

2 MARCOS EPISTEMOLÓGICOS

À luz do escopo central de nossa investigação, a saber, compreender a possibilidade da promoção de coletivos inteligentes pelas vias ético-discursivas da racionalidade comunicativa, partimos de alguns pressupostos teóricos fundamentais que agora vamos explicitar a fim de tornar inteligível e válido o percurso analítico outrora anunciado. Ei-los: *ciberespaço*, inteligência coletiva, Espaço do Saber e agir comunicativo. Inicialmente, vamos tratar dos três primeiros conceitos, advindo do lastro teórico de Pierre Lévy para que, enfim, analisemos a concepção habermasiana de agir comunicativo.

Segundo Pierre Lévy (1999a), somos contemporâneos de uma inédita experiência antropológica que ele define por *Espaço do Saber* (o mais atual dos quatro espaços antropológicos que esse pensador reconhece na história humana, desde os seus primórdios). Mas do que um lugar, isso que Lévy categoriza como espaço

antropológico¹ é uma experiência, porque traduz os comportamentos e realizações humanas não só globalmente dispersas, mas acessíveis em tempo real. Segundo ele, o Espaço do Saber surgiu na esteira da revolução informacional e comunicacional oriunda do século XX e, com o *boom* da internet, foi redimensionando as relações/interações (econômicas, políticas, acadêmicas, etc.) – e as próprias inteligências – humanas no seio tecnossocial da atual cultura cibernética (cibercultura).

Além disso, ao redefinir tanto o modo como os indivíduos humanos (re)produzem e têm acesso ao conhecimento disperso no Espaço do Saber, como também a maneira como utilizam as mídias de interação para enredarem relações, o progresso das tecnologias digitais promovem uma inédita engenharia dos laços sociais, capaz de dar visibilidade e valorizar ao máximo a diversidade das qualidades humanas (LÉVY, 1999a, p. 32). Ora, cada vez mais digital, a experiência humana no mundo da (ciber)cultura assume contornos fluidos/voláteis, desterritoriais e interativos, já que a quantidade de (inter)conexões possíveis que os seres humanos e as máquinas/coisas podem estabelecer entre si hiperdimensionam os próprios limites da cultura que conhecemos, especialmente pelo fato de que, diante do intenso fluxo de compartilhamentos de dados e interações comunicativas, a própria concepção de cibercultura se entende melhor com um olhar no presente e outro no futuro, porque não dizer de um modo escatológico (?).

Como sucedâneo da revolução informacional e comunicacional subjacente ao Espaço do Saber, o *ciberespaço* desponta como outro conceito fundamental. Empregado pioneiramente em 1984, por William Gibson (em seu romance de ficção científica intitulado *Neuromancer*) e concebido como o universo das redes digitais como ambiente de encontros e aventuras, espaço virtual de novos conflitos mundiais e relações econômicas e culturais, o ciberespaço foi assumindo – com o tempo – uma realidade que transcendeu a mera virtualidade originária, já que atualmente pessoas e coisas vivem num mundo infraestruturado com cada vez menos cenários

¹ Segundo ele, espaço antropológico “é um sistema de proximidade (espaço) próprio do mundo humano (antropológico), e, portanto, dependente de técnicas, de significações, da linguagem, da cultura, das convenções, das representações e das emoções humanas” (LÉVY, 1999a, p. 22). Na história humana, despontam quatro *Espaços Antropológicos* distintos: a Terra, o Território, o Espaço das Mercadorias e o Espaço do Saber. Cada um deles representa um ambiente propício para a constituição de um tipo específico de bagagem cultural produzida por um grupo humano. Nesse aspecto, sejam quais foram essas especificidades, essa ‘bagagem’ resulta da mobilização coletiva – mais ou menos elaborada – das competências, recursos e projetos coletivamente disponíveis.

permanentemente *offlines*. Para Lévy (1999b), o *ciberespaço* é o horizonte comunicativo que surge da interconexão mundial dos computadores e de suas memórias e diz respeito não só à infraestrutura material da comunicação digital, como também ao universo de informações que abriga e aos indivíduos que navegam interativamente por esse universo. E ademais: é “o espaço móvel das interações entre conhecimentos e conhecedores de coletivos inteligentes desterritorializados” (LÉVY, 1999a, p. 29).

No seio do fenômeno da cibercultura e de seus pressupostos tecnossociais (como o ciberespaço) desponta o conceito levyniano de *inteligência coletiva*. Para compreendermos esse conceito precisamos, antes de mais nada, considerar a natureza pleonástica que Lévy intencionalmente lhe atribui. Ora, Lévy associa a noção de *inteligência* a uma perspectiva necessariamente *coletiva*, já que, segundo ele (1996), apesar de fundamentais, não são somente as linguagens, os artefatos e as instituições sociais que pensam dentro de nós, mas todo o mundo humano [ou como sugere Habermas (2012b), todo o mundo da vida, com sua gramática intersubjetiva, suas linhas de desejo, seus polos afetivos, suas máquinas mentais híbridas, seus horizontes de sentido repletos de imagens]. Nesse sentido, diz Lévy (2010, p. 221-222):

a inteligência é sempre o feito de um coletivo interdependente: coletivo de ideias, de pensamentos, de módulos cognitivos, de neurônios, de células, de organismos, de espécies etc. O termo “inteligência coletiva” é um pleonasma. Nossos preconceitos culturais nos inclinam a imaginar que a inteligência seria a propriedade de indivíduos. Assim, preferimos adicionar o adjetivo “coletivo” a fim de qualificar corretamente a potência de autocriação, quer ela seja biológica ou cultural. Se a inteligência coletiva é largamente distribuída na natureza, a inteligência coletiva humana possui alguns traços que fazem dela uma exceção.

No Espaço do Saber, a inteligência coletiva se enreda em meio a interligação virtual da inteligência humana distribuída em rede, via internet. Ela diz respeito não só à “bagagem” cultural da qual uma coletividade humana é dotada (saberes, habilidades, competências, tecnologias, etc.), mas principalmente à capacidade que os sujeitos têm de mobilizar essa bagagem na interação com outros, para corrigir, reproduzir ou criar novos conhecimentos, artefatos técnicos e etc. Especialmente “no sentido da educação, das faculdades de aprendizagem”, foco deste estudo, a *inteligência coletiva* concerne ao “aprender em conjunto e uns dos outros” (LÉVY, 1999b, p. 207), característica que faz do atual espaço antropológico o solo mais fecundo

em toda história para o desenvolvimento da inteligência coletiva, pela facilidade tecnológica de aproximar os indivíduos humanos para que aprendam entre si.

Para concluirmos esse tópico de categorizações epistemológicas necessária à análise a porvir, dediquemo-nos à sintética exposição do que aqui se compreende pelo conceito habermasiano de *agir comunicativo*.

Pedra angular do pensamento habermasiano, o conceito de agir comunicativo prevê o papel da linguagem como mediadora discursiva, prática e normativa de um agir social orientado para o entendimento intersubjetivo, por meio de processos de argumentação que se revelam mecanismos fundamentais a quaisquer tipos de aprendizagens. Habermas distingue o agir comunicativo de outros modos de ação que figuram no âmbito das relações sociais, visto que, de um modo geral, as ações humanas possuem certas distinções tipificadoras que balizam aspectos próprios de racionalidade: assim, ele afirma que o agir humano pode manifestar um caráter *normativo* (ação regulada segundo normas), *dramatúrgico* (ação encenada), *teleológico* (de viés estratégico e instrumental) e *comunicativo*.

O *agir comunicativo* se constitui na relação intersubjetiva, assume a linguagem como medium fundante da coordenação da ação e, a partir dessa mediação, possibilita que os interagentes possam se comunicar em referência simultânea aos mundos objetivo, subjetivo e social (HABERMAS, 2012a, p. 183-184). Essa forma de agir “refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extraverbais)” (HABERMAS, 2012a, p. 166), de modo que esses “atores buscam um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações”, perseguindo metas tão somente à luz de um acordo existente ou negociável acerca das consequências esperadas (HABERMAS, 1989). Todos os tipos de “agir” citados anteriormente compartilham um sentido unilateral e diretivo na perspectiva de ação entre os sujeitos, privilegiando um agente e suas escolhas em detrimento do outro (mesmo quando os agentes consensuam), anulando assim, *feedbacks* possíveis.

A referida unilateralidade dessas orientações linguísticas não encontra o mesmo termo com o modelo comunicativo de ação. Nele, todas as funcionalidades da linguagem recebem a mesma atenção. Para esse modelo de agir, o valor da linguagem se perfaz quando, na pragmática da comunicação e firmando referências *reflexivas* ao mundo (de modo distinto à maneira das outras formas de agir), sujeitos capazes de fala

e ação fazem uso de sentenças proferidas com o intuito de produzir entendimento mútuo. Nesse sentido, os sujeitos do agir comunicativo não recorrem aos três mundos com referências pontuais, abrindo margem para que a validação dos seus atos de fala passe pelo juízo contestatório de outros atores implicados nesse processo linguístico, ou seja, pelo crivo de pretensões de validade (conceito que discutiremos mais adiante).

Por hora, queremos sublinhar o fato de que, à luz do exposto, o agir comunicativo advoga a superação de todo e qualquer pendor monológico subjacente a interações linguísticas, ao passo que desenvolve condições racionais propícias para o protagonismo dialogal dos sujeitos². Assim, a iniciativa de cada sujeito de articular atos de fala se faz *com* o outro e não *sobre* o outro, viabilizando uma forma de agir propícia à reunião dos saberes intersubjetivamente partilhados e à consequente construção coletiva e dialógica de um saber comum, numa dinâmica tipicamente cooperativa de aprendizagens, cara, por sua vez, à concepção levyniana de inteligência coletiva que neste estudo analisamos.

3 DA FORMAÇÃO DE SUJEITOS COMUNICATIVAMENTE COMPETENTES A APRENDIZAGENS COOPERATIVAS NAS REDES INTERATIVAS DO CIBERESPAÇO

Não existe apenas uma linguagem no ciberespaço e até mesmo os suportes informáticos e telemáticos – de que os sujeitos fazem uso para estabelecer conexão virtual – não possuem um padrão em seus designs interativos e em suas linguagens de programação. A isso se soma a existência de uma diversidade incomensurável de identidades linguísticas que vão debutando, se arranjando e rearranjando nas teias do ciberespaço, especialmente pela dinâmica líquida da vida contemporânea (BAUMAN, 2007). Se diante dessa realidade nos vemos “presos” ao difícil desafio de forjarmos caminhos racionais à formação de coletivos inteligentes num ambiente comunicativo tão plural em linguagens como o é o ciberespaço, a matemática e a música nos parecem oferecer uma pista reveladora para desatarmos alguns nós desse desafio.

Existem padrões universais de linguagem que “harmonizam” os transeuntes do ciberespaço diante das exigências de uma compreensão e convivência mútua, por mais

² “A ação comunicativa está, portanto, baseada num processo de cooperação, conduzida pela argumentação, com vistas ao entendimento último quando ouvintes e falantes se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo” (MELO NETO, 2011, p. 97).

ou menos próximos que eles naveguem entre si. Se o inglês constitui a língua mais usada na internet (o que não significa que ela é a melhor, mas a que ganhou mais notoriedade especialmente porque a internet nasceu “falando” inglês), ele passa a dispor de códigos de entendimento linguístico tão universais quanto a matemática, ou as partituras de uma música. Contudo, para saber tocar uma música ou “tocar” comunicações virtuais, um sujeito precisa aprender essas linguagens universais, que como qualquer linguagem que assim se assume, abre a *possibilidade* do entendimento mútuo entre os sujeitos e de que, assim, eles possam promover experiências de aprendizagem cooperativa a partir de atos de fala que possam vir compartilhar.

Aprendizagens cooperativas em horizontes interativos cibernéticos demandam que os sujeitos se tornem competentes na compreensão e utilização da linguagem universal tecnológica que dá acesso funcional às redes cibernéticas. De outro modo, a eles se destina ficar à deriva no oceano agitado do ciberespaço, transitando pelo desconhecido, dispendendo tempo, submetendo-se a rumos nem sempre profícuos quando “encontrados” por outros navegantes. Não basta que os sujeitos disponham de tecnologias da inteligência coletiva se eles não possuem capacidade para fazer uso delas (e do potencial de saberes e competências humanas que elas trazem “à tona”) na interação cotidiana, junto com outros sujeitos com quem estão em constante comunicação (LÉVY, 1999a). Em outros termos: de nada adianta dispormos dos atuais mecanismos tecnológicos de comunicação – que nos possibilitam condições inéditas de estabelecermos interações e ações cooperativas – se não somos competentes para usufruir do potencial desse suporte no trato comunicativo cotidiano.

Nessa esteira, floresce outro aspecto fundamental às aprendizagens cooperativas firmadas nas bases do agir comunicativo: por seu caráter eminentemente relacional, elas demandam sujeitos pragmaticamente competentes para a interação linguística, sob o risco da emergência de processos interativos monológicos e passíveis de investidas heteronomizantes, que, por sua vez, até podem “vestir” algum agente de fala dos véus discursivos do ensino, da conscientização e de outros afins, mas o farão tutelados por princípios estranhos ao agir comunicativo. Por tais motivos, não basta ao sujeito possuir tal competência se ela está ausente no outro com quem ele quer interagir. Seguem-se algumas razões para tais assertivas.

Para além do fato de serem constantemente desafiados em suas capacidades de comunicação enquanto navegantes do ciberespaço, os internautas que venham a acolher para si as premissas do agir comunicativo são impelidos a desenvolver – dentre

outras coisas – a capacidade de dialogar, um atributo – aliás – exigente e repellido por muitos, pelas “demoras” que todo diálogo demanda, mesmo quando ele se processa num curto espaço de tempo. Não por acaso, como outrora já afirmamos, monólogos são expedientes mais sedutores aos que no outro apenas buscam algo para si. Todavia, como vislumbramos tornar o ciberespaço um horizonte tecido por coletivos inteligentes e como sabemos ser para isso necessário pensar o comportamento comunicativo e aprendente dos sujeitos, cultivar o diálogo significa – em primeiro plano – garantir a fala do outro, descentrando-se para a possibilidade de ouvi-lo. O diálogo pressupõe a autonomia. Contudo, para que esse ato de fala possa ser promotor de aprendizagens mútuas, é fundamental que o sujeito seja capaz de formular bons argumentos *com* outro(s) sujeito(s). Nesse sentido, aliás, o fomento da competência comunicativa como marco de diálogos traduz os germens emancipatórios e iluministas da razão comunicativa (HABERMAS, 2000): retirar empecilhos que impeçam os sujeitos de escapar da minoridade da razão, de situações heteronômicas (KANT, 1985); fomentar os interesses coletivos contra iniciativas deterministas de acoplamento que colonizem e gerenciem as esferas da cultura, da sociedade e da personalidade.

Por estar fundado na competência comunicativa, o diálogo requer que os sujeitos da comunicação estejam dispostos a encontrar – aprendendo e ensinando – uma linguagem comum que equalize as possibilidades de entendimento e a construção dos enunciados e que validem seus discursos com normas intersubjetivamente discutidas e preservadas (o que vai reclamar, por conseguinte, uma ética discursiva que, dentre outras coisas, aponta para o desenvolvimento de aspectos da inteligência coletiva como a sociabilidade, o respeito ao outro e etc.). Em outras palavras, no cenário do agir comunicativo, ao encontrar no universal de uma linguagem comum uma referência de entendimento mútuo, cada sujeito deve se responsabilizar pelo fomento da competência do(s) outro(s).

Entre os que ensinam-aprendem e os que aprendem-ensinam pela horizontalidade do diálogo (que marca a cooperação intersubjetiva no intenso conflito de ideias que configura o universo linguístico da comunicação), a competência para forjar – com autonomia – argumentos bem fundamentados em seus pressupostos racionais e atentos às expectativas de validade dos sujeitos em geral é base importante para qualquer experiência qualificada de aprendizagem cooperativa no ciberespaço.

Num debate qualquer em algum ambiente/canal de comunicação cibernético, os interlocutores desperdiçam o potencial de inteligência coletiva de sua experiência

interativa se se *centram* no cultivo de suas próprias competências comunicativas, despreocupados com o *upgrade* da competência do outro. A inteligência coletiva só se perfaz na intersubjetividade. Em outras palavras, a leitura de Habermas nos sugere que os sujeitos serão mais inteligentes quanto mais se comprometerem com o fomento da competência do outro à comunicação. Por mais bem dotado de saberes e competências que esteja, um sujeito isolado será carente de inteligência coletiva ao se omitir ao diálogo, a um *outro* a quem possa ensinar e de quem possa aprender algo. Nesse sentido, se em todo processo relacional mediado pela linguagem, os sujeitos aprendem e ensinam no intercâmbio comunicativo, os ambientes virtuais de comunicação são horizontes fecundos ao diálogo.

No âmbito do pensamento levyniano, um inteligente coletivo se revela necessariamente como um falante competente e comprometido com os demais (inclusive à promoção de suas competências para que possam agir comunicativamente). Isso assim se revela porque as ações sinérgicas de intercâmbio de saberes, as dinâmicas de socialização que exigem um consenso intersubjetivo e tudo o mais que possa despontar num coletivo como pauta para o uso da linguagem exige dos sujeitos o preparo para que eles assumam uma posição de fala, um argumento. Contudo, a construção de argumentos para atos de fala não é condição suficiente à consecução do agir comunicativo. Habermas nos adverte que a força desses argumentos não deve estar em seu preparo retórico, no teor persuasivo de sua construção estético-expressiva: os sujeitos precisam ser competentes para emitir assertivas racionais que alcancem o fim ilocucionário, “qual seja chegar a um entendimento mútuo sobre alguma coisa do mundo com pelo menos mais um participante da comunicação” (HABERMAS, 2012a, p. 36-37). Quanto mais competentes forem para comunicar atos de fala ilocucionários e bem fundamentados, mais os sujeitos se qualificam à participação cooperante – e, portanto, inteligente – num coletivo. A respectiva gradação qualitativa depende que eles adiram aos termos ético-discursivos chancelados na pragmática dos jogos linguísticos como, por exemplo, o respeito às expectativas de validade e o compromisso com o bem comum (fundado normativamente).

Diante do exposto, destacamos ainda a múltipla relevância “pedagógica” da competência comunicativa nos processos aprendentes das interações linguísticas cotidianas: assim competentes, os sujeitos podem desenvolver discursos cujas pretensões de verdade proferidas sejam coerentes em seus fundamentos racionais;

assim, os discursos podem ser ordenados de modo que os demais interlocutores possam nele encontrar razões válidas para a tessitura de acordos recíprocos. Nesse sentido, investir na formação da referida competência significa capacitar os sujeitos à intervenção crítica no mundo, à (re)construção de paradigmas estabelecidos socialmente. Essa ideia vai ao encontro da perspectiva da racionalização do mundo da vida, porque marca um requisito importante para que os sujeitos possam ser capazes de desmistificar aquilo que se lhes impõe como entrave para sua emancipação (HABERMAS, 2012a).

Assim dispostos num movimento de descolonização do mundo da vida, os sujeitos podem agir desarticulando os vetores normativos e centralizadores do mundo sistêmico que planifica as ações (inter)subjetivas em função da manutenção da ordem dominante. Contudo, no horizonte do ciberespaço os sujeitos podem desconstruir quaisquer discursos que também repercutam uma razão avessa ao agir comunicativo, mesmo que a iniciativa dos atos de fala não provenha da esfera sistêmica; afinal, como vimos anteriormente, há muitos internautas que se utilizam dos canais de comunicação – principalmente as redes sociais – para promover atos com fins avessos ao entendimento mútuo e ao bem intersubjetivo.

Quando (inter)agem nas redes comunicativas do ciberespaço motivados por uma racionalidade cognitivo-instrumental, os sujeitos tendem a tecer colocações discursivas que se revelarão indiferentes aos interesses alheios, o que pode delinear – num contato com um *outro* – um cenário comunicativo de trocas incongruentes em suas finalidades. Somado a isso está o problema de que, nesse cenário cibernético, posturas de ação amoldadas à filosofia da consciência podem utilizar a virtualidade da infraestrutura comunicativa como um espectro de poder que venha a nutrir uma inconsequência ética nos planos de ação. Se essas posturas são comuns ao plano *atual* da realidade (ou seja, ao campo das relações *tête-à-tête*), o véu da virtualidade se revela demasiado convidativo para instigar atitudes egocêntricas voltadas a constranger os demais sujeitos aos interesses privados da ação. Num cenário como esse de distorções comunicativas, os sujeitos ficam inviabilizados de aprender uns com os outros, por mais que disponham que condições técnicas de fazê-lo. Nesse sentido, racionalizar o mundo da vida ciberespacial significa criar uma cultura comunicativa que substitua o sujeito mentalista e monológico pelo sujeito do diálogo, intersubjetivamente

comprometido com a *netiqueta*³ vigente e com a construção coletiva de situações ideais de fala e ação que possam transformar as redes de comunicação virtuais em canais propícios de aprendizado e evolução social.

Em suma, à luz dos pressupostos do agir comunicativo e pensando a comunicação virtual em quaisquer ambientes do ciberespaço em que os sujeitos possam interagir e busquem aprender cooperativamente, asseveramos: não pode haver efetivo diálogo – e, portanto, não se pode almejar a promoção da inteligência coletiva – se os sujeitos não forem competentes para falar e agir, fazendo-o com condições de justificar seus enunciados no âmbito das esferas que compõem seu mundo da vida, condição que para Habermas (1989) só se perfaz num estágio pós-convencional; além disso, uma importante marca de coletivos inteligentes pensados sob a referência do agir comunicativo é a corresponsabilidade para com a formação da competência do outro. Aliás, esse comprometimento faz com que o ciberespaço – que é um horizonte de vastas possibilidades discursivas – possa se efetivar como uma esfera pública não menos vasta de aprendizagens cooperativas possíveis e do alcance utópico da evolução social.

4 DA OTIMIZAÇÃO DA INTELIGÊNCIA COLETIVA PELAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS DO AGIR COMUNICATIVO

Considerando o privilegiado suporte interativo das redes ciberespaciais e diante da possibilidade de colocarmos virtualmente em sinergia nossos saberes e competências, aqui assinalamos um desafio urgente e crucial, caso nos queiramos coletivamente inteligentes: precisamos aprender a aprender cooperativamente. Como a comunicação é base desse cenário interativo⁴, aprendizagens cooperativas inspiradas nas bases teóricas do agir comunicativo requisitam um suporte ético-discursivo.

³ “*Netiqueta* (do inglês ‘network’ e ‘etiquette’) é uma etiqueta que se recomenda observar na internet. A palavra pode ser considerada como uma gíria, decorrente da fusão de duas palavras: o termo inglês *net* (que significa ‘rede’) e o termo ‘etiqueta’ (conjunto de normas de conduta sociais). Trata-se de um conjunto de recomendações para evitar mal-entendidos em comunicações via internet, especialmente em e-mails, chats, linhas de discussão, etc. (...) As origens da Netiqueta são anteriores ao aparecimento da World Wide Web. Já eram usados em métodos de mensagens tais como Telnet, Usenet, Gopher, Wais, e FTP de corpos educacionais e de pesquisa denominados Internet traffic. Na época, era considerado indecente fazer anúncios comerciais e começou a considerar-se necessário um conjunto comum de regras. O termo “netiquette” (inglês) já é usado desde 1983”. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Netiqueta>. Acesso em 18 de Setembro de 2022.

⁴ “O ciberespaço oferece instrumentos de construção cooperativa de um contexto comum em grupos numerosos e geograficamente dispersos. A comunicação se desdobra aqui em toda a sua dimensão pragmática. Não se trata mais apenas de uma difusão ou de um transporte de mensagens, mas de uma

Como um dos pressupostos fundantes da *Teoria do agir comunicativo* de Habermas, a ética do discurso assume o escopo emancipatório do projeto da modernidade a partir de uma razão comunicativa que assume a intersubjetividade como referência matriz. Na contramão da filosofia da consciência, Habermas “busca conectar a linguagem com as referências de sentido que fundamentam o papel do sujeito em seu espaço de ação intersubjetiva, questionando os padrões normativos do uso público da razão, através da pragmática linguística” (MEDEIROS, 2008, p. 196).

Com o imperativo categórico, Kant apresenta à modernidade uma proposta de discursividade prática fundada no pressuposto da universalização e, desse modo, convida os sujeitos a dialogar com a diversidade de juízos e interesses dos outros e a buscar elos de convergência pautados na adoção desse outro na coordenação de seus juízos e interesses. De modo propedêutico, essa elaboração teórica abriu o projeto racional de modernidade ao pressuposto da intersubjetividade e, por seu turno, se tornou fecunda a ideários teóricos pautados na função intersubjetiva da linguagem, tal como vemos em Habermas (2007a; 2000; 2002; 1992a), que funda as relações humanas na base dialógica do acolhimento da perspectiva alheia, especialmente porque o diálogo pressupõe um olhar descentrado dos sujeitos em relação ao “outro”. Na base dessa compreensão de descentramento, Habermas assume a autonomia como princípio caro à viabilidade de interações linguísticas efetivamente dialógicas, intersubjetivas, e, portanto, ético-discursivas.

Se para Kant a ética pressupõe uma razão prática ainda presa à abstração do juízo cognoscente capaz de captar a validade normativa de um cenário social, independente das vozes que dimanam desse contexto, para Habermas (1991), isso posiciona um limite a ser transposto hermeneuticamente tão logo o emprego dessas normas precisem da chancela dos demais envolvidos na sua instituição. A ética do discurso não se fecha à avaliação da conduta ao campo monológico da vontade autônoma do sujeito do imperativo categórico e transpõe fundamentações assentadas meramente no referencial do dever⁵. Nesse sentido,

interação no seio de uma situação que cada um contribui para modificar ou estabilizar, de uma negociação sobre significações, de um processo de reconhecimento mútuo dos indivíduos e dos grupos via atividade de comunicação” (LÉVY, 1996, p. 113-114).

⁵ “O conceito intersubjetivista de autonomia leva em linha de conta que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos” (HABERMAS, 1991, p. 27). Nessa perspectiva em que a liberdade de cada um depende da liberdade coletiva, os indivíduos do ciberespaço também só serão coletivamente inteligentes se se ajudarem mutuamente quanto ao uso competente do *know-how* de inteligência coletiva do Espaço do Saber.

Não é por acaso que o imperativo categórico dirige-se a uma segunda pessoa do singular, dando a impressão de que cada um por si, *in foro interno*, pode submeter às normas a prova, segundo convém. Mas, de fato, a aplicação reflexiva do teste de generalização exige uma situação de reunião em conselho, em que cada um se vê coagido a acatar a perspectiva de todos os demais, para comprovar se a norma, do ponto de vista de cada um, poderia ser almejada por todos. Essa é a situação de um discurso racional que visa o entendimento mútuo e do qual participam todos os envolvidos (HABERMAS, 2007b, p. 48).

Por tais razões, na ética do discurso o mecanismo da argumentação toma o lugar do imperativo categórico kantiano, de modo a promover a intersubjetividade discursiva em detrimento do sujeito epistêmico e moral⁶ (BRENNAND; MEDEIROS, 2006). À luz dessa atualização que Habermas aplica à racionalidade prática subjacente à ética kantiana e manifesta no imperativo categórico, uma modelagem habermasiana de coletivos inteligentes reclama alguns condicionantes: sua formação depende que seus sujeitos se reconheçam mutuamente, cooperem reciprocamente e sejam livres para fundar e aplicar autonomamente suas normas de interação. A linguagem aqui também é fundamental, tendo em vista a fragilidade humana diante da pluralidade de formas de vida socioculturais em que os indivíduos se enredam e considerando que ela é o medium através do qual cada indivíduo modela e legitima sua identidade subjetiva na relação com os outros. Destarte, como a individualização é chancelada na socialização, dois compromissos são associados à moral: promover *justiça* e *solidariedade*. À primeira se associa à garantia de que todos os sujeitos sejam livres, respeitados e possuidores de direitos paritários; à segunda, a garantia que todos se respeitem mutuamente enquanto integrantes que se identificam como um grupo e que assim se dedicam à consecução de benesses comuns.

Nos termos éticos-discursivos do compromisso intersubjetivo, o respeito ao outro é fundamental ao agir comunicativo e encontra relevante ressonância no cotidiano das redes cibernéticas de comunicação, especialmente quando ele é marcado

⁶ Os princípios “U” (universalização) e “D” servem à realização dessa tarefa de substituir o sujeito epistêmico e moral pela intersubjetividade discursiva. Sobre esses princípios, diz Habermas: “Como princípio de universalização, que deve ser cumprido como regra de argumentação, eu proponho a seguinte formulação: cada norma válida deve satisfazer a condição segundo a qual as consequências e os efeitos secundários resultem – de maneira previsível – de sua observação *universal* na intenção de satisfazer os interesses *de todos e cada um* podem ser aceitos sem constrangimento por *todas* as pessoas relacionadas. Se é possível deduzir ‘U’ do conteúdo normativo de pressuposições pragmáticas universais de argumentação em geral, a ética de discussão se deixa trazer de volta à formulação seguinte, mais eficiente: (D) Cada norma válida deve poder encontrar o assentimento de todos os envolvidos que venham a participar de uma discussão prática” (HABERMAS, 1992a, p. 34). A propósito, a citação precedente da referida obra de Habermas foi traduzida do francês para o português pelo autor da tese.

por iniciativas que atentam à *netiqueta*, como – por exemplo – os ataques⁷ de crackers e *trolls*⁸. Ora, quando consideramos o papel das tecnologias digitais e de seus designs interativos no caso de manifestações políticas antiditatoriais, a internet⁹ não só se revela uma grande aliada contra ações sistêmicas que visam gerenciar os coletivos humanos, oprimindo-os, mas também pode viabilizar posturas opressoras de atores externos ao mundo dos sistemas.

O poder é um médium não-interativo usado não apenas por corporações econômicas e políticas; afinal, os perfis que circulam nas redes ciberespaciais são contemplados pelo poder de empresariar suas próprias ações virtuais (porque estão “capitalizados” com o potencial aberto de fala e ação, fornecido pelas novas tecnologias). Nesses termos, se – junto a Lévy¹⁰ – não nos parece sensato atribuir culpa às tecnologias (nesse caso, à internet) pelos potenciais “destrutivos” que seu uso possa trazer, já que elas não são morais, mas somente os seres humanos que as criam e as utilizam, o problema da ética desponta preeminentemente na pauta de qualquer reflexão sobre como “povoar” o ciberespaço de coletivos inteligentes, em meio a tantos designs tecnológicos que nos fornecem incontáveis formas de interagir comunicativamente.

Aqueles que habitam o ciberespaço podem “aproveitar” a grande abertura que possuem à livre expressão de seus pensamentos para encampar posturas antidialógicas, segregacionistas e não poucas vezes criminosas. Tal “liberdade” chancela – para muitos sujeitos – a crença de possuírem poderes ilimitados de fala e

⁷ Sobre isso, adverte-nos Pierre Lévy (1999a, p. 12): “graças às redes digitais, as pessoas trocam todo tipo de mensagens entre indivíduos ou no interior de grupos, participam de conferências eletrônicas sobre milhares de temas diferentes, têm acesso às informações públicas contidas nos computadores que participam da rede, dispõem da força de cálculo de máquinas situadas a milhares de quilômetros, constroem juntos mundos virtuais puramente lúdicos – ou mais sérios –, constituem uns para os outros uma imensa enciclopédia viva, desenvolvem projetos políticos, amizades, cooperações (...), mas dedicam-se também ao ódio e à enganação”.

⁸ “Na gíria da internet, [um Troll] designa uma pessoa cujo comportamento tende sistematicamente a desestabilizar uma discussão e a provocar e enfurecer as pessoas nela envolvidas. O termo surgiu na Usenet, derivado da expressão *trolling for suckers* (lançando a isca para os trouxas), identificado e atribuído aos causadores das sistemáticas *flamewars*. (...) Há trolls de todo tipo, desde o mais ignorante e rude que ofende e provoca *floods*, até ao mais erudito que discursa com o objetivo de desestabilizar o interlocutor e levá-lo à fúria para depois desqualificá-lo, matando seu argumento e abalando a sua reputação num fórum”. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Trol_\(internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Trol_(internet)). Acesso em 18 de Setembro de 2022.

⁹ Apesar de poderem fazer uso da internet para os fins propagandísticos que lhes convém, as ditaduras costumam ter certo desconforto com a internet, especialmente porque ela é um canal virtualmente aberto à transparência das informações e à livre construção do pensamento, expresso por cada um que tem acesso a essa grande rede informática.

¹⁰ “Nem a salvação nem a perdição residem na técnica. Sempre ambivalentes, as técnicas projetam no mundo material nossas emoções, intenções e projetos. Os instrumentos que construímos nos dão poder, mas, coletivamente responsáveis, a escolha está em nossas mãos” (LÉVY, 1999b, p. 17).

ação, cenário que vem se revelando cada vez mais comum especialmente nas redes sociais, onde o uso inconsequente desse poder vem aflorando muitos casos de cibercrimes (AGUIAR; BRENNAND, 2016), associados especialmente à sensação de impunidade, tanto pela incipiência de regulações jurídicas acerca dos cibercrimes, quanto pela compreensão de que a complexidade e a virtualidade da rede esconde as verdadeiras identidades. Os agentes que atacam a netiqueta – de modo cibercriminoso ou não – revelam outra forma de uso não-interativo dos mecanismos cibernéticos e a vulnerabilidade da redes virtuais de interação à atuação de “perfis” que mobilizam certos poderes para colonizar o campo de ação daqueles que compõem a esfera subjetiva e social do grande mundo da vida que é o ciberespaço.

Tal “vulnerabilidade” também não nos parece ser um problema da internet e das tecnologias digitais que a nutrem. Essas tecnologias fornecem um suporte para ações humanas, podendo captar e traduzir boas e más intenções. Nesses termos, cada suporte é um *phármakon*¹¹, possivelmente benéfico (remédio), possivelmente maléfico (veneno). Entre esses polos potenciais estamos todos nós que utilizamos os suportes tecnológicos e estão aqueles que cometem *trollagens* e/ou cibercrimes e que, assim, pervertem a *netiqueta*, desrespeitando as singularidades alheias, segregando suas subjetividades, suprimindo suas iniciativas autênticas de fala e ação e atentando, pois, contra os valores da inteligência coletiva. Nesse sentido, tocamos num problema ético fundamental que nos remete novamente às diretrizes da ética do discurso de Habermas: o modo como os sujeitos do ciberespaço se relacionam enquanto utilizam suas potências de fala e ação.

À luz de Habermas, não se revela exagerado afirmar que, desprovidos de senso ético na linha do respeito intersubjetivo, os sujeitos do ciberespaço tendem a alimentar uma coabitação desarmoniosa, cultivando atos violentos através dos canais virtuais de interação. A web revela renovados exemplos de sujeitos que publicizam algo de modo imperioso e violento. Sem esse cuidado ético, os sujeitos ficam passíveis a interações carentes de justiça e solidariedade, referenciais imprescindíveis à “coesão” relacional, à reciprocidade das intenções, dos compromissos, da confiança e das expectativas quanto ao outro. Sem esse cuidado ético e, portanto, sem esses referenciais que tendem a aproximar uns aos outros e a abri-los a uma relação autêntica e empática, os sujeitos dificilmente conseguirão estabelecer laços cooperativos de aprendizagem mútua.

¹¹ Conforme o sentido original do étimo grego *phármakon*, aqui também o traduzimos mantendo a sua dualidade semântica: *phármakon* tanto é remédio, quanto veneno.

Com esses apontamentos, ventilamos perspectivas críticas para a ressignificação das experiências interativas dos sujeitos que se comunicam virtualmente no ciberespaço. Esses referenciais ético-discursivos nos desvelam os limites e potencialidades da nossa atuação cibernética enquanto sujeitos capazes de fala e ação. Se a grande rede (*web*) certamente é palco de muitos casos diários de interações éticas, dialógicas, ricas em aprendizagens compartilhadas, não é incomum presenciarmos discussões online que mais parecem brigas de rua, onde apenas se quer vencer o outro (leia-se sua opinião) a todo custo, mesmo que para isso se precise desferir ataques letais à subjetividade alheia.

Há quem sequer estabeleça laços mínimos de discussão, interagindo remotamente com outro para violentá-lo de algum modo. Há sujeitos que – enquanto se posicionam discursivamente junto a um outro qualquer – não estão preocupados em estabelecer caminhos consensuais e, por vezes, até mesmo em se fazer entender mutuamente. Há quem não quer “ouvir” o que o outro tem a dizer (suas intenções e as razões que as sustentam) e que apenas anseia pela conquista – à força – do seu “ok!”, por preferir a busca de qualquer acordo que possa sinergizar/sintetizar o melhor de cada posicionamento de si e do outro sujeito, já que para cada um desses que assim atuam – e que não são poucos entre nós – há apenas uma verdade no jogo de forças da relação comunicativa: a verdade de si mesmo.

Os termos diagnósticos desses cenários são tácitos: é improvável que alguém aprenda algo com o outro e – muito menos – que se responsabilize pelas consequências das falas depreciativas/opressivas eventualmente lançadas em direções alheias. Num cenário como esse em que os envolvidos no jogo linguístico não podem “ganhar” conjuntamente, o “vencedor” (ou seja, o que “trolla” o outro, ou o que força um acordo) é, na verdade, também um perdedor. Por tal motivo, para concebermos a transformação do Espaço do Saber num ambiente fértil à progressão da inteligência coletiva, parece-nos cada vez mais evidente – à luz de Lévy e Habermas – que tal caminho passa pela configuração ético-discursiva de cada comunidade comunicativa, de modo que seus integrantes se respeitem internamente e busquem respeitar os que estão fora dela para aprender com o que eles têm a ensinar, tanto quanto se aprende com os que compõem o grupo “local” a que se pertence de modo mais direto. Isso evita que ocorra algo parecido com o que adverte Jaron Lanier (2010, p. 89):

Na ausência de uma matilha, os indivíduos começam a brigar entre si.
É o que acontece o tempo todo em ambientes online. Um estágio

posterior surge quando uma ordem hierárquica é definida. Nesse estágio, os membros da matilha são gentis e apoiam uns aos outros, ao mesmo tempo em que incitam um ódio mais intenso contra os não-membros. (...) Se você olhar um bate-papo online sobre qualquer tema, como violões, poodles ou exercícios aeróbicos, verá um padrão consistente: um bate-papo sobre o *jihadi* é muito parecido com um bate-papo sobre poodles. Uma matilha é criada, e você ou e contra ela ou é a favor dela. Se você entrar na matilha, passa a fazer parte do ódio ritualístico coletivo.

Dualismos na interação tendem a criar fossos éticos de entendimento mútuo e impossibilitar qualquer consenso. Os termos excludentes desse dualismo (“eu estou certo e você errado; portanto, se não aceitas o que eu penso, tu és ignorante/mau/etc.”) deixam de lado uma compreensão que todos deveriam ter à vista, como bem advoga Pierre Lévy (1998), na esteira – aliás – do que também já proclamaram outros tantos pensadores ocidentais, como Sócrates (DUHOT, 2004) e Paulo Freire (2017): todos têm o que ensinar e o que aprender.

No ciberespaço, entre todos os que perdem a oportunidade de aprender com o outro e de se qualificar como inteligente coletivo, há uma forma comum de escape aos resquícios e consequências das experiências a-dialógicas supramencionadas: para os que oprimiram e foram oprimidos por meio de enunciados/postagens em redes de interação, um caminho comum para recomeçarem suas experiências cibernéticas sem efeitos colaterais é mudar seus perfis e/ou suas redes de atuação, especialmente para os que possuem um design que lhes abra a possibilidade do *anonimato* sem consequências, o que, a propósito, também inviabiliza laços de reciprocidade intersubjetiva e, portanto, relações aprendentes.

Em toda experiência comunicativa efetivamente dialógica, os sujeitos precisam estar presentes um diante do outro, mesmo que esse “diante” não signifique um “face a face” (já que a internet deu novos contornos à ideia de presencialidade) e desvele situações críticas de conflito manifestas, por exemplo, numa simples tentativa de entendimento mútuo: ora, colocar-se diante de alguém significa acolhê-lo na sua personalidade, mesmo que sua personalidade mais ou menos desconhecida subtraia nossas seguranças e estimule ressalvas.

Inspirados pela amplitude autonômica da proposta ético-discursiva habermasiana, os sujeitos que se *conflitam* são chamados a reconhecer a legitimidade relacional do outro e a se *comprometer* com isso. Nesses termos, cada um deles se lança num processo de aprendizado que os leva a ampliar sua consciência de que o mundo social não é impessoal, mas construído em comum, o que gera, por sua vez, a

possibilidade de que, engajados intersubjetivamente na construção de termos convergentes de avaliação de suas ações sociais, sejam capazes de apreciar e resolver seus conflitos de modo *consensual* (HABERMAS, 2009).

Na perspectiva habermasiana, os sujeitos só podem aprender a resolver conflitos se se portarem de modo descentrado, atentos aos enunciados que o outro possa oferecer, abandonando, assim, o egocentrismo de uma orientação regulada pelo fim racional do próprio sucesso e submetendo-se aos critérios intersubjetivos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 2002). Em outras palavras, advoga Habermas (1989, p. 164-165):

como é que (pelo menos dois) participantes de uma interação podem coordenar os seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações às ações de Ego evitando conflitos e, em todo caso, o risco de uma ruptura da interação. Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações dos sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em agir comunicativo quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se *negociar* sobre a situação e as consequências esperadas. Em ambos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta na medida em que se atribui as atores a capacidade agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Mas o *modelo estratégico de ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego.

Essa citação ratifica a descentração como uma referência ético-discursiva fundamental ao agir comunicativo (tal como o conflito, o compromisso e a busca do consenso) e, portanto, a um programa de aprendizagens cooperativas que siga esse princípio teórico, já que, descentrados, os sujeitos podem harmonizar seus planos de ação. Do contrário, quando completamente centrados em si, os sujeitos não têm como aprender com os outros, em seus erros e acertos. Posturas descentradas são fundamentais à tessitura de cenários cooperativos de aprendizagem porque

comprometem os sujeitos com os atos de fala e ação uns dos outros¹², mesmo que as bases desses atos gerem divergências, a ponto de transformar a diversidade de posicionamentos desse *conflito* em benefício comum, através da busca de um *consenso*¹³ pautado numa síntese/negociação dialógica vertida à promoção do melhor argumento¹⁴.

Como sucedâneo do desenvolvimento cognitivo do sujeito, a argumentação é fundamental no agir comunicativo e só desponta na relação linguística quando o sujeito é capaz de descentrar-se e de desenvolver abstrações reflexivas, porque esses são pressupostos imprescindíveis ao reconhecimento do outro, ao comprometimento com suas razões distintas, à possibilidade de se encontrar elos universais que favoreçam atividades conjuntas e aprendizados firmados cooperativamente.

Na esteira dos estudos de Piaget, Habermas (1989) defende que aprender significa ser capaz de ampliar o ponto de vista individual do mundo acolhendo as demais perspectivas do mesmo, mas não só acolhendo-as passivamente, já que o diálogo competente auxilia a maturação dos saberes compartilhados. Nesse sentido, o potencial de inteligência dos coletivos humanos diz respeito ao seu universo de aprendizagens, de tal modo que quanto mais próximos do estágio operatório-formal (Piaget) e pós-convencional (Kohlberg), mas os sujeitos se tornam aptos ao desenvolvimento de aprendizagens reflexivas, cooperativas e engajadas intersubjetivamente à valorização coletiva. Nesses termos, levantam-se razões para o

¹² “A fim de entender-se sobre algo, os participantes não necessitam apenas compreender as proposições utilizadas nos proferimentos: eles têm de ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, assumindo o papel de falantes e ouvintes – no círculo de membros não participantes de sua (ou de uma) comunidade linguística. As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A auto-referência surge de um contexto *interativo*” (HABERMAS, 2002, p. 33).

¹³ O exemplo da Blitzkrieg mostra que não é o bastante dispor de tecnologias interativas se os sujeitos que delas fazem uso não são competentes para usá-las de modo cooperativo. Para os alemães, a vitória na batalha significou não ter sido suficiente possuir aparato tecnológico (o rádio): era preciso saber se comunicar, para assim, poderem estabelecer cooperação em tempo real. Eles precisavam saber não só utilizar a referida tecnologia (rádio), como se comunicar através dela, o que implica dizer que não só precisavam ser competentes para o uso técnico do instrumento, mas também criar padrões (normas) discursivos mutuamente inteligíveis para guiar a pragmática da comunicação e viabilizar ações coordenadas eficientes no instante do conflito. Esse exemplo é ilustrativo para entendermos a pragmática da comunicação em Habermas, apesar de uma diferença importante: as normas formais da comunicação são criadas pelo comandante, apesar de existirem expressões comunicativas informais criadas pelo universo de combatentes. Além disso, as decisões são unilaterais e é o comandante o referencial para onde converge o *compromisso* coletivo, de onde dimana a solução dos *conflitos* estratégicos da batalha e em quem se firma o *consenso* decisório. Na proposta habermasiana, são os sujeitos que devem assumir dialogicamente esse papel decisório.

¹⁴ “Nas argumentações, os participantes devem partir do fato que em princípio, todos os envolvidos tomam parte, livres e iguais, a uma procura cooperativa da verdade na qual somente pode valer a força sem constrangimento do melhor argumento” (HABERMAS, 2012a, p. 18-19).

pressuposto habermasiano (HABERMAS, 1980) de que as aprendizagens concorrem à evolução social: “aprendizagens reflexivas” fomentam novos horizontes discursivos mais propícios a interações linguísticas fundadas no respeito a pretensões de validade¹⁵, em argumentações solidárias e justas, no sentido ético-discursivo dos termos. Assim é possível vislumbrar a possibilidade de transformar a interação comunicativa numa experiência crítica de reflexão e redirecionamento das atitudes assumidas no cotidiano.

Habermas (2007a) funda sua ética do discurso no princípio universal da argumentação, cuja práxis por ele é vista como referência de entendimento partilhado pelas sociedades humanas no geral, sejam quais forem suas formas de expressões linguísticas. A argumentação pressupõe que os sujeitos “concorrentes”¹⁶ cooperem mutuamente, sejam solidários entre si e justos com o que o coletivo formula normativamente. A troca constante de argumentos é, para Habermas, uma forma privilegiada de agir comunicativo, especialmente quando uma deliberação estiver sendo encampada por interagentes linguísticos. Nesse caso, a força do convencimento se dará pelo melhor argumento enunciado e validado intersubjetivamente. Assim, pode-se evitar o jugo de inclinações particularistas que possam subverter a lógica democrática do consenso, por meio de alguma ação estratégica vertida ao arrebatamento heteronômico.

Inspirada nos princípios ético-discursivos da justiça e da solidariedade, essa cooperação forjada no solo da linguagem se abstém de expedientes coercitivos. No solo normativo de uma comunidade ideal de comunicação (que pode vir a ser qualquer comunidade virtual do ciberespaço ou campos afins de interação linguística), a coerção dá lugar à construção da autonomia coletiva/intersubjetiva¹⁷ e ao acolhimento dos pontos de vista e das expectativas alheias, de modo que o princípio deontológico “D”

¹⁵ “as pretensões de validade (...) podem mensurar soluções de problemas, orientações racionais para a ação, níveis de aprendizado, etc.” (HABERMAS, 2012a, p. 23).

¹⁶ Os gregos das *pólis* antigas consideravam que só pode haver efetiva concorrência/rivalidade entre iguais (*homoiói*). De outro modo, a discrepância de atuação dos sujeitos gera um domínio de uma parte a outra. Os termos dessa ideia grega de concorrência podem nos ilustrar um princípio habermasiano caro a essa concepção de “concorrência”: todos os envolvidos no jogo linguístico sejam *igualmente* capazes de emitir seus juízos, compreender os demais e validar todos eles. Essa “igualdade” pressupõe – para Habermas – uma competência comunicativa. Sem tal paridade, não haverá diálogo, mas um simulacro de diálogo. A interação se revelará monológica.

¹⁷ “Quanto à liberdade subjetiva, não é difícil imaginar que algumas pessoas possam gozar da liberdade e outras não, ou que algumas possam ser mais livres do que outras. A autonomia, ao contrário, não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A ideia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista” (HABERMAS, 2007a, p. 13).

(fundado na validade descritiva dos compromissos e normas morais) se revela universalizante (“U”).

Uma norma subsiste ou goza de *validade social* quando é *reconhecida como válida* ou como justificada pelos destinatários dela mesma. Estados de coisas existentes estão representados por enunciados verdadeiros, e normas subsistentes por mandamentos ou sentenças deontológicas gerais, que os destinatários das normas consideram justificados. Que uma norma *valha* significa em termos ideais: ela *recebe* assentimento de todos os atingidos, porque regulamenta os problemas da ação em prol do interesse comum desses mesmos atingidos. Que uma norma *subsista* facticamente significa, por outro lado, o seguinte: a pretensão de validade com a qual ela se apresenta é reconhecida pelos atingidos, e esse reconhecimento intersubjetivo fundamenta a *validade social* da norma (HABERMAS, 2012a, p. 171).

Em vista disso, os interagentes são suscitados a aprenderem a convencer o outro pela força de argumentos descentrados, verdadeiros, sinceros e ajustados a normas que, por sua vez, só são válidas se receberem acolhida de todos os envolvidos e se forem firmadas intersubjetivamente num discurso prático¹⁸. Ora, num discurso prático, um participante que se orienta pela ética do discurso é motivado a tomar decisões fundadas não em razões que reflitam tão somente alguma de suas preferências particulares, ou as de outro, mas em razões a partir das quais todos os participantes possam descobrir juntos – posto o assunto que necessita ser regulamentado – a prática que pode atender igualmente o interesse coletivo (HABERMAS, 2007a).

A linguagem de todos os sujeitos possui uma razão universal, apesar das peculiaridades de sua expressão espaço-temporal por meio dos grupos humanos. Essa base universal inspira Habermas a defender a possibilidade de forjarmos comunidades ideais de fala e ação (HABERMAS, 1991). Nessas comunidades em que os sujeitos se articulam por sentimentos de pertença, a vontade de cada um deve se manifestar e se (re)formar livre de coações internas e externas e todos os enunciados devem ser avaliados e validados argumentativamente nos termos normativos acordados pelos interagentes; nesse processo, segundo Habermas (1991, p. 17), “quando argumentam, os intervenientes têm de partir do princípio de que, em regra, todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade”, ao passo de que o discurso prático se revela como um modo exigente da formação autônoma da vontade.

¹⁸ “O discurso prático, ou melhor, a forma de argumentação que permite tematizar pretensões à correção normativa, constitui o *medium* que permite examinar hipoteticamente se determinada norma de ação, reconhecida faticamente ou não, pode ser justificada de modo imparcial” (HABERMAS, 2012a, p. 50).

Justamente por envolver sujeitos autônomos capazes de dizer “sim” e “não” e valorizar todos os enunciados expressos num jogo interativo de negociações argumentativas (onde todos são igualmente centrais), esse horizonte ético-discursivo do agir comunicativo reclama possíveis “demoras” (LÉVY, 1999a), certamente desconfortáveis aos sujeitos envolvidos na cultura cibernética da comunicação virtual, especialmente quando o que está em questão é o tema da aprendizagem. Ora, o ciberespaço é tecido por sujeitos acostumados à hibridez e celeridade dos (re)arranjos relacionais, identitários, ideológicos, dentre outros. Além da sede por usos sintéticos na construção sintática e semântica dos enunciados linguísticos (fala e escrita abreviadas), por “diálogos” e conclusões rápidas, a compreensão comum de que ter autonomia cibernética significa ser plenamente livre para falar e agir como quiser e sem compromissos graves (como saber – e, principalmente, colher para si, sinergicamente – o que o outro pensa e sente a respeito do seu ato de fala), configura certamente um relevante ponto de clivagem aos termos ético-discursivos do ideal supracitado de aprendizagem. Contudo, se essa cultura híbrida, célere e – de certo modo – “libertina”¹⁹ parece representar um obstáculo aparentemente limitante à consecução de um agir comunicativo nos referidos termos habermasianos, preferimos tratar desse cenário nos termos da atipicidade/distinção²⁰ a considerá-lo bom/melhor ou mal/pior ao que aqui defendemos como ideia final/acabada deste estudo.

Pensamos ser não só possível como muito relevante redimensionarmos esses desafios comunicativos que a atual cultura cibernética nos apresenta. Por trás do agitado intercâmbio de mensagens que é comum a grupos “privados” e a comunidades abertas de discussão virtual, por trás da inabilidade – e quase sempre da indisposição – que tangem os sujeitos formados pela/na cultura das redes virtuais de interação – especialmente os nativos digitais – de concentrarem atenção personificada e paciente a todos os enunciados particulares dos que consigo interagem, ou das dificuldades de buscarem sínteses cuidadosas entre enunciados (preservando o máximo do interesse majoritário), perfazendo algum consenso, por trás de tudo isso estão sujeitos cujas inteligências se comportam de modo frenético e divergente (PALFREY; GASSER, 2011), e são menos afeitas à rigidez de grandes sintetizações (marca típica dos sujeitos

¹⁹ A essa adjetivação atribuímos acepção meramente formal, e não moral.

²⁰ Esse cenário é apenas *atípico* ao que nos acostumamos historicamente, ou seja, ele é desafiador em termos ímpares. Por isso, seguimos – junto a Habermas e a Lévy – na contramão de autores que possam ler esse cenário de um modo pessimista, como se todos esses obstáculos fossem barreiras limitantes, inférteis a proposições universais como se revelam os ideais de agir comunicativo e coletivos inteligentes.

das eras precedentes à informática), já que os enunciados com que eles se relacionam na rede virtual são costumeiramente moleculares, forjados por detalhes abreviados, dispersos e abertos, sem construções sintáticas com longas subordinações.

Todavia, se tudo isso se revela um problema potencial para um diálogo paciente, aprendente²¹, cooperativo, regido por ações coordenadas num plano normativo, com fins planejados intersubjetivamente e atentos à intersecção da riqueza dos saberes e interesses dos sujeitos (tal como às suas competências argumentativas), se isso se revela, portanto, um possível “veneno” (*phármakon*) ao agir comunicativo, isso também se mostra um possível e interessante “remédio” (*phármakon*) para tal, porque pode estimular experiências complexas – porque abertas e expansivas – de aprendizagem. Os pressupostos ético-discursivos inspirados pela razão comunicativa vêm fomentar essa face positiva da inteligência dos sujeitos “ciberculturalizados”, otimizando as qualidades moleculares de suas inteligências para que aprendam a observar mais atentamente o que eles têm a comunicar e como podem usar a linguagem como mecanismo interativo fomentador de intercâmbios de seus saberes e competências compartilháveis.

Nesses termos ético-discursivos, o agir comunicativo não só não massifica os sujeitos ao vinculá-los num acordo normativo e em práticas linguísticas (atos de fala) vertidas ao consenso, mas ao fazê-lo, dá-lhes condições de interseccionarem a molecularidade semântica de seus saberes a partir de (hiper)links sintáticos estabelecidos internamente pelos próprios agentes da comunicação. Assim, o agir comunicativo não só não impõe – aos sujeitos do ciberespaço – laços (links) restritos e homogêneos/lineares de conexão às suas inteligências moleculares/complexas, como garante que essas conexões se ramifiquem expansivamente, sem o risco de que cada possível simbiose de inteligências (saberes e competências) particulares seja anulada por algum jogo de forças sistêmicas ou se percam/isolem nas águas dispersivas do universo diluviano que constitui o ciberespaço.

Por tais razões, o agir comunicativo cultiva, assim, a integração *não homogeneizante* da diversidade de saberes e competências dos sujeitos em relação. A

²¹ “O aprendizado coletivo demora também porque põe em jogo interações e negociações entre seres autônomos, capazes de dizer não (...) Menos inteligentes e menos livres que os homens, as moléculas e *bytes* oferecem, em comparação, muito pouca ‘resistência à mudança’. Deixam-se tratar mais facilmente em tempo real. A lentidão e o ritmo característicos dos processos coletivos indicam a nobreza do humano. Para aprender, pensar, inovar e decidir em comum, é preciso tempo. Para formar juízos em comum, para ajustar e elaborar linguagens, para formar comunidade, também é preciso tempo” (LÉVY, 1999a, p. 74).

propósito dessa inspiração e inseridos em comunidades virtuais “racionalizadas comunicativamente”, esses sujeitos são chamados a construir vínculos de aprendizagem em bases linguísticas normatizadas pragmaticamente à coordenação da ação para fins de promoção coletiva do que cada um tem a compartilhar. Esses pressupostos ético-discursivos do agir comunicativo se aproximam daquilo que Lévy reclama à formação de um coletivo inteligente:

Em um coletivo inteligente, a comunidade assume como objetivo a negociação permanece da ordem estabelecida, de sua linguagem, do papel de cada um, o discernimento e a definição de seus objetos, a reinterpretação de sua memória. Nada é fixo, o que não significa que se trate de desordem ou de absoluto relativismo, pois os atos são coordenados e avaliados em tempo real, segundo um grande número de critérios constantemente reavaliados e contextualizados (LÉVY, 1999a, p. 15).

Nesse sentido, para que as comunidades virtuais do ciberespaço possam se tornar comunidades ideais de comunicação, seus sujeitos devem se comprometer com os discursos dos demais, não podem ser meros ouvintes do que é discutido por eles e devem ser capazes de agir motivados racionalmente à argumentação, à fundamentação dos seus enunciados, à (auto)crítica, à abdicação da violência, à busca do entendimento mútuo e de consensos possíveis. Em outras palavras – reiteramos –, essas vias racionais do agir comunicativo apontam para um referencial ético-discursivo (HABERMAS, 2007b, p. 55) que impele os sujeitos a avaliar a validade normativa dos seus enunciados, a convencer os demais pelos conteúdos enunciativos e a agir de modo não violento buscando acordos em meio aos conflitos que lhes possam envolver. Ao ideal de formação de coletivos inteligentes a não-violência é fundamental: afinal, o projeto de inteligência coletiva – que lhe subjaz – supõe o abandono da perspectiva do poder, perspectiva – a propósito – decisiva para que os inteligentes coletivos perfaçam comunidades ideais de comunicação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas frentes anteriores de discussão nos direcionam à reflexão do(s) horizonte(s) possível(is) de consecução de comunidades ideais de comunicação no ciberespaço e, sob outra perspectiva, da transformação do ciberespaço num grande espaço comunitário de interações motivadas pela racionalidade comunicativa.

Se os sujeitos dessa grande rede são competentes para se comunicar uns com os outros através dos suportes tecnológicos de que dispõem, se respeitam os códigos normativos firmados intersubjetivamente (*netiqueta*), se o fazem buscando saídas argumentativas – e, portanto, não violentas – para todas as situações em que precisem ratificar, retificar ou recriar essa *netiqueta* e desenvolver um cenário adequado ao desenvolvimento de práticas linguísticas de cooperação, cremos assim estarem contemplados termos distintos à formação de coletivos inteligentes. Nesse sentido, seus partícipes (os inteligentes coletivos) se revelam privilegiados compositores de comunidades ideais de comunicação e aprendizagens cooperativas.

Aplicados em fomento ao ideal levyniano de formação de coletivos inteligentes, os pressupostos racionais da ética do discurso de Habermas provocam as “consciências” individuais quanto à necessidade das suas aberturas ao funcionamento da inteligência social e ao melhoramento da integração e da valorização das singularidades criadoras que os indivíduos e os pequenos grupos humanos articulam nos processos cognitivos e afetivos da inteligência coletiva articulada no Espaço do Saber (LÉVY, 1999a). Destarte, é nas bases da ética do discurso que esse processo de integração e valorização dos sujeitos pode viabilizar coletivos inteligentes que perfaçam comunidades ideais de comunicação no ciberespaço. Obviamente, essa experiência impele cada inteligente coletivo a assumir a responsabilidade de sempre tomar decisões intersubjetivamente, comprometendo-se com as implicações desse agir e julgando sua correção, motivando reavaliações²². Por tal perfil, aliás, a ética do discurso se revela peculiarmente democrática.

Numa perspectiva tecnopolítica ciberdemocrática, a constituição de coletivos inteligentes – via razão comunicativa – passa pela formação de sujeitos comprometidos intersubjetivamente e autônomos, capazes de proferir discursos competentes em forma e conteúdo, sem que o crivo de sua emissão e validade passe tão somente por representantes (LÉVY, 1999a, p. 66). Coordenados e avaliados em tempo real e por todos os interessados, os atos (inter)subjetivos nas redes interativas das comunidades ciberespaciais se abrem à necessidade de constantes reavaliações

²² De fato, para Lévy (1999a, p. 31), coletivos inteligentes prefiguram comunidades comprometidas com a negociação permanente da ordem vigente (a linguagem, os papéis sociais, os objetivos comuns, etc.) e que, apesar da fluidez com que essas negociações ocorrem nos grupos (seguindo a própria dinâmica dos demais grupos do ciberespaço), há espaço para pensarmos em fundamentos não relativistas para tais ações, o que revela para nós, um lastro coerente à propositura do substrato universalista da ética do discurso de Habermas.

normativas costumeiramente forjadas de dentro da própria comunidade linguística em questão.

Nessa perspectiva, não nos parece impróprio asseverar que, racionalizados comunicativamente e competentes para se comunicarem intersubjetivamente pelas redes cibernéticas de interação online, os sujeitos possam escapar cada vez mais das investidas sistêmicas de dominação, especialmente cômicos de que, com a ampla abertura de canais informacionais e comunicacionais que a internet promoveu, os sistemas sofrem uma relevante e ainda contínua perda da atual capacidade de exercer um controle completo do mundo da vida, em comparação – por exemplo – à recente época de “reinado” e esplendor das mídias de massa, há poucas décadas atrás.

O lastro interativo proveniente desse cenário amplia a capacidade dos sujeitos de buscarem consensos cada vez mais deslocados das emissões normativas dos centros de poder. Quando os sujeitos articulam consensos, fortalecem o “espírito” democrático e dialógico das redes cibernéticas: afirmam uma rede sem centro único e homogêneo, porque tecida por interagentes descentrados e abertos ao diálogo que, por seu turno, pressupõe a abertura ao outro e a expectativa de reciprocidade; afirmam, portanto, um horizonte interativo onde todos os sujeitos são centrais em sua potência heterogênea de fala e ação.

Esse perfil heterogêneo que marca o ciberespaço e seus sucedâneos virtuais (como a *web*) traz uma repercussão decisiva para o “desfecho” do estudo aqui proposto: diante da considerável complexidade que marca atividades coletivas e que muitas vezes gera entraves aos anseios e habilidades dos indivíduos para empreendimentos coletivos (especialmente na *web*) e diante do fato de que, quanto maior o grupo, mais difíceis se tornam as iniciativas de coordenação do agir e até mesmo de comunicação interna, a transformação imediata e universal do mundo da vida ciberespacial numa grande comunidade ideal de comunicação talvez seja irrealizável (ao menos ainda parece ser), ainda mais quando pensamos o quão complexo é dar viabilidade pragmática a comunidades interativas muito amplas (em número de partícipes).

Segundo o cremos, o caminho mais viável de realização pragmática dessa utopia passa pela formação de coletivos inteligentes inseridos em seus mundos da vida particulares (atuais e virtuais). Seguindo a via dos grupos locais – e, portanto, menores – de interação (que são os fios da grande teia ciberespacial), os coletivos inteligentes que, em suas experiências pontuais, venham a ter sucesso no desenvolvimento ideal de

suas comunidades de comunicação, podem expandir essa experiência num *efeito rede*, na horizontalidade dos laços intersubjetivos que vão se ramificando à medida que se consolidam.

Em outras palavras, transformar – de súbito – todo o ciberespaço numa grande comunidade ideal de comunicação parece um desafio de realização mais difícil se a projeção desse processo venha a se realizar partindo do horizonte mais amplo (macroscópico) do ciberespaço. De modo contrário, reiteramos assim, a viabilidade prática do processamento desse ideal a partir das comunidades locais de comunicação, seja se para isso for exigido o cumprimento dos termos pragmáticos que tais comunidades devem assumir seguindo o construto teórico habermasiano (como, por exemplo, a exigência de que os sujeitos se entendam mutuamente e teçam normas acordadas e seguidas por todos, sem exceção), seja se pensarmos no fato de que, apesar de dispormos de dispositivos tecnológicos que tornam possíveis uma interação maciça e simultânea dos sujeitos, isso esbarraria – no mínimo – na limitação cognitiva dos sujeitos para o exercício de uma escuta mútua e atenta a cada sujeito que compõe um coletivo tão numeroso.

Se quisermos compreender tamanha dificuldade, podemos tomar como exemplo nossa experiência de respostas a e-mails e postagens de “amigos” em redes sociais: responder a poucas mensagens de e-mails num correio eletrônico já promove um considerável desgaste psicossomático num indivíduo, o que é ainda mais notável quanto maior for a quantidade dessas mensagens. Qualquer exercício responsorial a todo o conteúdo do correio eletrônico seria impraticável se esse fosse sobrecarregado de mensagens aos milhares e em fluxo de renovação. O mesmo vale para os comentários em redes sociais, não só porque a todo instante um “amigo” qualquer pode ir retroalimentando cada *post* responsivo com réplicas (e tréplicas e etc.) à espera de feedbacks, mas especialmente porque isso acontece como reação em cadeia e sem pontos de chegada, já que cada postagem virtualiza um novo ponto de partida e já que não só costumamos nos sentir impelidos a responder a mensagem principal (com suas réplicas, tréplicas...), mas todas as que se ramificam a partir dela. Nesse sentido, somos tensionados a agir como se fôssemos Sísifos modernos: a cada vez que subimos a montanha em busca de darmos a resposta que de nós se espera, ou seja, de colocarmos a pedra (mensagem-resposta) no seu devido lugar, vemos a pedra rolar de volta e se multiplicar em várias outras. O que nos resta é o fato tácito de que, mesmo usando ferramentas muito sintéticas como o Twitter (com seus 140 caracteres), ainda assim é

improvável que alguém consiga ler atentamente e responder – em tempo hábil e com dedicação isonômica – todos os gorjeios que seus contatos transformam em mensagem.

Essas são algumas das razões pelas quais cremos que o universalismo que marca nossa utopia de transformação da totalidade ciberespacial numa comunidade ideal de comunicação e de aprendizagens cooperativas (porque forjada por coletivos inteligentes capazes de agir comunicativamente) passa pela compreensão de que o ciberespaço é um universal intotalizável (pelo seu tamanho e principalmente por sua fluidez) e que, por tal motivo, parece mais factível concentrarmos os esforços teóricos e práticos da concepção de comunidades ideais de comunicação em grupos interativos menos numerosos.

Por isso reiteramos, em outras palavras: conceber o ciberespaço como uma grande comunidade do agir comunicativo (e unificada por ele) só nos parece pragmaticamente possível se transformarmos cada comunidade “local”²³ da grande rede num espaço efetivo desse modelo de ação. Nesse sentido, as regras do convívio discursivo desses coletivos até podem ser distintas e sofrer mudanças esporádicas ou constantes (os conflitos, compromissos e consensos terão teores específicos distintos), mas o princípio racional de fundamento das comunidades pode ser compartilhado e se manter inalterado, transformando o ciberespaço num ambiente universal de sujeitos de fala e ação.

Nos termos supracitados, defendemos a efetividade desse movimento de transformação do ciberespaço numa comunidade ideal de comunicação se pensarmos o *efeito rede* a que fizemos menção. A respeito desse *efeito* vale ressaltar, no entanto, que, quanto mais aumentam – por exemplo – os empecilhos logísticos (distância, trabalho, imprevistos e, principalmente, os altos custos transacionais) para que uma reunião aconteça com a presença de todos os membros de uma comunidade, mais aumenta o risco de enfraquecimento do *capital social*²⁴. Nesse sentido, uma rápida leitura do tempo presente mostra que a intensa celeridade de nosso *modus vivendi* parece corroborar para o pior desses quadros de capital social em baixa, se não fosse

²³ O local aqui não diz respeito ao território, mas aos interagentes de nossa lista de contato, já que o mundo ciberespacial é afronteiriço, desterritorializado.

²⁴ Quando um sujeito presta um serviço a outro ou quando dirige a alguém sua confiança em emprestar algo de seu uso, temos dois singelos exemplos de hábitos de cooperação que, como aponta Clay Shirky (2012, p. 163), configuram o *capital social* de um grupo. Marca de mundos da vida em que as interações se pautam na solidariedade e na justiça, esse conceito nos evidencia que, quanto mais um coletivo articula para si uma cultura de cooperação, mais se torna inteligente.

pelo fato de que dispomos de tecnologias comunicacionais que nos conectam virtualmente. No caso específico do ideário projetado por Authier e Lévy (1998) em *As árvores do conhecimento*, a engenharia tecnossocial prevista nessa obra encarna essa função de unir os sujeitos para que, cooperando entre si, aprendam cada vez mais novos saberes e competências, aumentando a “inteligência” da própria coletividade da qual são parte, de modo que, num nível macroscópico e seguindo um movimento de enredamento aberto (*efeito rede*), aumentem a inteligência de diversas coletividades (comunidades de comunicação) que possam vir a se formar no ciberespaço, transformando-o, por sua vez, num horizonte ideal de comunicação, por traduzir a unidade (não homogênea e intotalizável) de cada expressão coletiva, a razão do elo que esses particulares assumem como um universal.

REFERÊNCIAS

- AUTHIER, Michel; LÉVY, Pierre. **As árvores do conhecimento**. 1. ed. Prefácio de Michel Serres. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- BRENNAND, Edna Gusmão de Góes; MEDEIROS, José Washington de Moraes. **Dialogando com Jürgen Habermas**. João Pessoa: UFPB, 2006.
- DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. Trad. de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Leituras Filosóficas).
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 63 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. 1. Trad. de Paulo Astor Soethe. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista**. Vol. 2. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. 2. ed. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 2. ed. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 3. ed. Trad. de George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007b.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **De l'éthique de la discussion**. Trad. de Mark Hunyadi. Paris: CERF, 1992a.
- HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Trad. de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? *In: Textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LANIER, Jaron. **Gadget: você não é um aplicativo!** Trad. de Cristina Yamagami. São Paulo: Saraiva, 2010.
- LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 2. ed. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999a.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999b.
- LÉVY, Pierre. **Ideografia dinâmica**: rumo a uma imaginação artificial? Trad. de Marcos Marcionilo e Saulo Krieger. São Paulo: Loyola, 1998.
- LÉVY, Pierre. **O que é virtual?** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.
- MEDEIROS, Washington de Moraes. **A racionalidade comunicativa como ágora de processos educativos emancipatórios**. 2008. 240 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- MELO NETO, José Francisco de. **Diálogo em educação**: Platão, Habermas e Freire. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.
- PALFREY, John; GASSER, Urs. **Nascidos na era digital**: entendendo a primeira geração de nativos digitais. Trad. de Magna França Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- SHIRKY, Clay. **Lá vem todo mundo**: o poder de organizar sem organizações. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- WIKIPÉDIA. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Netiqueta>. Acesso em 18 de Setembro de 2022.
- WIKIPÉDIA. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Trol_\(internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Trol_(internet)). Acesso em 18 de Setembro de 2022.

Editores

Alba Lígia de Almeida Silva - Professora Adjunta
(UFPB)
Guilherme Ataíde Dias – Professor Titular (UFPB)

Capa

Marcílio Herculano da Costa (UFPB)

Editor de Design

Marcílio Herculano da Costa (UFPB)

Leitora de Prova

Profa. Alba Ligia de Almeida Silva (UFPB)

Normalização

Marcílio Herculano da Costa (UFPB)
Alba Ligia de Almeida Silva (UFPB)

gestaoeaprendizagem@gmail.com

Gestão & Aprendizagem. - Vol. 11, n. 1 (jan./jun. 2022)- . João
Pessoa - Programa de Pós-Graduação em Organizações
Aprendentes (PPGOA/UFPB, 2013- periodicidade
semestral)
Revista eletrônica PPGOA/UFPB - Semestral - V.11., n.1, 2022
Editores: Alba Ligia e Almeida Silva; Guilherme Ataíde Dias.

ISSN 2317-9082

1. Educação. 2. Organizações Aprendentes I. Universidade Federal da
Paraíba. II. Programa de Pós-Graduação em Organizações Aprendentes. III.
Título.

CDU 37

CONSELHO CONSULTIVO/AVALIADORES

Adriana Valéria Santos Diniz, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
André Gustavo Carvalho Machado, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
Carlo Gabriel Porto Bellini, Universidade Federal
da Paraíba, Brasil
Edna Gusmão de Góes Brennand, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
Profa Dra Joana Coeli Ribeiro Garcia,
Universidade Federal da Paraíba, Brasil
Emília Maria Trindade Prestes, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil

Julio Afonso de Sá Pinho Neto, UFPB, Brasil
Lucilene Klênia Rodrigues Bandeira, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
Maria Salete Barboza Farias, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
Mauricio Miguel Isoni, Brasil
Pedro Jácome de Moura Júnior, UFPB, Brasi
Rosilene Paiva Marinho de Sousa, Universidade
Federal do Oeste da Bahia, Brasil
Wagner Junqueira de Araújo, Universidade
Federal da Paraíba, Brasil
Solange Machado de Souza (UFES)
Welder Antonio Silva (UFMG)