Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Wescley Fernandes Araujo Freire

A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas

Rio de Janeiro
2021

Wescley Fernandes Araujo Freire

A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

H114 Freire, Wescley Fernandes Araujo.
A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas / Wescley Fernandes Araujo Freire. – 2021.
438 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araujo.
Tese (Doutorado)– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
.

1. Habermas, Jürgen, 1929- . 2. Aprendizagem – Teses. 3. Educação – Filosofia – Teses. I. Araujo, Luiz Bernardo Leite. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 37:1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Wescley Fernandes Araujo Freire

A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 07 de julho de 2021.

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Clodomiro José Bannwart Jr.

Universidade Estadual de Londrina

_____

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina

_____

Prof. Dr. Ralph Ings Bannell

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

_____

Profª. Dra. Taís Silva Pereira

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Para Helayne e Maria Fernanda, com amor pelo apoio e ternura infinitos.

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares e amigos(as) pelo apoio incondicional nestes anos dedicados à pesquisa de doutoramento, etapa formativa repleta de obstáculos e momentos muito difíceis na minha vida pessoal, especialmente nos últimos dias e horas que antecederam o término deste trabalho ainda em recuperação da Covid. Sem a empatia de vocês eu não teria conseguido concluir aquilo que veio a tornar-se o maior desafio experienciado por mim.

À minha irmã e sobrinha-afilhada, Helayne e Maria Fernanda, e avó, Dona Cotinha, pelo apoio, carinho e ternura sempre presentes na caminhada acadêmica.

Ao meu orientador, Professor Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo, pelo interesse teórico na concepção e motivação epistêmica desta tese, pela acuidade e zelo na orientação, e pela paciência diante dos meus limites e situações que se impuseram contingentemente durante o percurso desta pesquisa. Eu simplesmente não consigo alcançar as palavras para retribuir-lhe o devido agradecimento por ensinar-me o que se tornou indispensável nesta etapa da minha formação acadêmica.

À Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ pela possibilidade da formação em nível de excelência; à Coordenação e ao Corpo técnico da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL da UERJ, que disponibilizaram a estrutura necessária ao desenvolvimento deste projeto de pesquisa de doutoramento, especialmente a Daniel, Luis e Andreia pelo zelo habitual dispensado a minhas demandas, bem como aos colegas pós-graduandos que durante as disciplinas contribuíram com críticas, comentários e observações que permitiram identificar os alcances e os limites da minha proposta investigativa, sem deixar de ressaltar seus méritos.

Aos professores e professoras que contribuíram para a minha formação doutoral, especialmente a Profª. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis e a Profª Dra. Marina Velasco (PPGLM-UFRJ), e o Profº. Dr. Marcelo de Araujo, docentes-pesquisadores com quem redescobri a importância da motivação filosófica para a pesquisa na pós-graduação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA, pela concessão da Bolsa de Doutorado (Nº Solicitação BD-08786/17, Processo BD-08786/17 e Termo Aditivo: 000740/2019), apoio material indispensável à realização desta pesquisa.

À Universidade Federal do Maranhão – UFMA, pela concessão de afastamento para cursar pós-graduação em nível *stricto sensu* no país e pela licença capacitação para a conclusão do Doutorado em Filosofia, a fim de contribuir para a formação das futuras

gerações de estudantes do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas, Campus Universitário de Pinheiro-MA, bem como colaborar com o desenvolvimento do ensino e da pesquisa filosófica em nível de excelência no Estado do Maranhão; e ao Colegiado de professores do Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas, pela compreensão da importância da formação continuada, por liberar-me das atividades docentes durante os quatro anos de realização do doutoramento em Filosofia.

Aos amigos e professores da UFMA, Flávio Freitas e Henrique Assai, pelo apoio incondicional, empatia inestimável e contribuições valiosas para o desenvolvimento desta tese de doutoramento.

À Cibelle Lopes, pela amizade, apoio e carinho, especialmente nos momentos difíceis desta trajetória. Não tenho palavras para agradecer-lhe a empatia e a solidariedade dispensadas a mim.

Pelo contrário, devemos recorrer aos potenciais do passado partindo do horizonte praticamente aberto do próprio futuro, àquelas fases de transformação em que o novo surgiu – ou poderia ter surgido. Simultaneamente, uma semelhante hermenêutica das "possibilidades passadas não realizadas" se anima para um distanciamento radical em relação ao próprio presente. Isso não significa uma celebração de ruptura com a continuidade; pois, mesmo na rejeição, na revisão dos antigos erros, afirma-se a continuidade de um processo de aprendizagem.

Jürgen Habermas

RESUMO

FREIRE, Wescley Fernandes Araujo. **A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas**. 2021. 438 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A presente pesquisa de doutoramento discute a centralidade da institucionalização dos processos de aprendizagem na teoria crítica habermasiana, apresentando a correlação entre a genealogia do conceito de aprendizagem e o desenvolvimento da teoria da sociedade nas diversas fases da obra do autor. A apresentação dos conceitos de lógica e de dinâmica de desenvolvimento permite esclarecer que o surgimento de novas estruturas normativas representa uma etapa decisiva nos processos de aprendizagem que ancoram a integração social pós-convencional. Neste sentido, a tese principal proposta consiste na exigência de institucionalização socionormativa dos processos de aprendizagem mediada pela corporificação institucional das práticas sociais como pressuposto da reprodução da força sociointegradora da solidariedade social. Na obra tardia habermasiana, particularmente no âmbito do pensamento político pós-metafísico, a questão dos processos de aprendizagem política é apresentada a partir do problema da reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, considerado à luz da proposição da tese complementar de que a institucionalização do "uso público da razão" nas sociedades pós-seculares requer a corporificação institucional da autocompreensão normativa das práticas sociais, ideia implicitamente presente, porém não desenvolvida adequadamente pela "reserva de tradução institucional" das "razões não públicas" em "razões públicas" que informam o conteúdo normativo das intuições morais inscritos nos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos. Por outro lado, os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública comprometem a aprendizagem política das pressuposições epistêmicas para o "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares, o que torna necessário pensar um "esboço" formal-principiológico de desenho institucional que corporifique o potencial normativo das práticas sociais participativo-deliberativas, ancorando os processos de aprendizagem política da solidariedade civil nas instituições da sociedades pós-seculares.

Palavras-chave: Processos de aprendizagem. Institucionalização. "Uso público da razão". Aprendizagem política da solidariedade civil. Desenho institucional.

ABSTRACT

FREIRE, Wescley Fernandes Araujo. **The institutionalization of learning processes in Habermas.** 2021. 438 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This Ph.D. research discusses the centrality of institutionalization of learning processes in Habermas' critical theory, presenting the correlation between the genealogy of the concept of learning and the development of the theory of society in the different phases of the author's work. The presentation of the concepts of logic and development dynamics makes it clear that the emergence of new normative structures represents a decisive stage in the learning processes that anchor post-conventional social integration. In this sense, the main thesis proposed is the demand for socionormative institutionalization of learning processes mediated by the institutional embodiment of social practices as an assumption for the reproduction of the sociointegrating force of social solidarity. In Habermas's late work, particularly in the context of post-metaphysical political thought, the issue of political learning processes is presented from the problem of the reproduction of civil solidarity between religious and secular citizens, considered in light of the proposition of the complementary thesis that institutionalizing the "public use of reason" in post-secular societies requires the institutional embodiment of the normative self-understanding of social practices, an idea implicitly present but not adequately developed by the "institutional translation reserve" of "non-public reasons" into "public reasons" that inform the normative content of moral intuitions inscribed in the semantic potentials of religious content. On the other hand, institutionalization and socionormative deficits of the public sphere compromise the political learning of epistemic presuppositions for the "public use of reason" among religious and secular citizens, which makes it necessary to think a formal-principled “sketch” of institutional design that embodies the normative potential of participatory-deliberative social practices, anchoring the policy learning processes of civil solidarity in institutions of post-secular societies.

Keywords: Learning processes. Institutionalization. “Public use of reason”. Politicial learning of civil solidarity. Institutional design.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 11

1 **TEORIA CRÍTICA, EVOLUÇÃO SOCIAL E APRENDIZAGEM**..... 18

1.1 **O "esboço" da teoria da evolução social e a gênese do conceito de aprendizagem**.... 25

1.2 **Processos de aprendizagem social como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade**..... 50

1.2.1 Lógica de desenvolvimento, dinâmica de desenvolvimento e processos de aprendizagem 57

1.2.2. Evolução social, processos de aprendizagem e a centralidade das estruturas normativas na integração social pós-convencional..... 68

2 **TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E O PROBLEMA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO SOCIONORMATIVA DOS PROCESSOS DE APRENDIZAGEM**..... 109

2.1 **Ação comunicativa e aprendizagem social**..... 126

2.1.1 A crítica de Klaus Eder e a aprendizagem de regras..... 132

2.1.2 O papel da pragmática formal na mediação da crítica à homologia ontofilogenética 143

2.2 **Os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública**..... 165

2.2.1 O "modelo defensivo" de esfera pública na obra de 1981..... 172

2.2.2 Os problemas da institucionalização e do potencial socionormativo da esfera púbica 190

2.3 **Aprendizagem política, crítica imanente, sociedade (civil) e esfera pública**..... 210

2.3.1 As contribuições de Rahel Jaeggi e Titus Stahl: da crítica imanente das instituições à ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais..... 234

2.3.2 Jean Cohen, Andrew Arato e a redescoberta da sociedade civil 267

2.3.3 Iris Young e o papel da sociedade civil e da esfera pública na institucionalização das práticas sociais..... 275

3 **PROCESSOS DE APRENDIZAGEM NA OBRA TARDIA DE HABERMAS** 296

3.1 **Os fundamentos da aprendizagem moral**..... 298

3. 2 **A dimensão epistêmica da aprendizagem política na democracia deliberativa.....** 325

3.3 **Aprendizagem epistêmica e assertibilidade racional na filosofia prática habermasiana.....** 335

3.4 **Os processos de aprendizagem política no pensamento pós-metafísico.....** 358

3.4.1 A dialética da secularização na esfera pública pós-secular e a crise da solidariedade civil no pensamento político pós-metafísico..... 367

3.4.2 As pressuposições epistêmicas dos processos de aprendizagem política entre cidadãos religiosos e seculares..... 375

3.4.3 A institucionalização do "uso público da razão" e a tradução cooperativa dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos..... 380

3.4.4 Uma contribuição para a aprendizagem política da solidariedade civil no pós-secularismo: o "esboço" principiológico de um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância"..... 397

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 422

REFERÊNCIAS..... 427

INTRODUÇÃO

O programa de pesquisa da tese de doutoramento intitulada "A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas" problematiza a autocompreensão socionormativa das formas de vida coletivas integradas pós-tradicionalmente e socializadas pós-convencionalmente no *ethos* do Estado democrático liberal diante do recrudescimento da vitalidade política das tradições religiosas na esfera pública das sociedades pós-seculares e, consequentemente, do acirramento das tensões e conflitos matizados pelas questões de justiça *versus* questões de "vida boa". Em textos anteriores à década de 2000, portanto sem referência ao fatídico episódio do 11 de Setembro de 2001[1], Habermas já havia expressado preocupação com o enfraquecimento, senão a crise da solidariedade social entre os cidadãos diretamente relacionada à racionalização das tradições (religiosas) e, particularmente, às crises de legitimação democrática e motivação moral moduladamente discutidas em obras como *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1973), *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) e *Teoria da ação comunicativa* (1981).

No contexto de reconstrução da sua versão da teoria crítica, na década de 1970, Habermas introduz o conceito de aprendizagem social como categoria relacionada aos processos de desenvolvimento do conhecimento técnico-instrumental que aprimoram as forças produtivas, mas igualmente utilizado para apreender o surgimento de novas estruturas normativas que marcam a transição histórica entre as formações sociais e lidam com desafios evolutivos concebidos como problemas persistentes de condução ou crises sistêmicas no âmbito do desenvolvimento do capitalismo tardio. A partir das críticas ao marxismo ortodoxo, Habermas propôs a reconstrução do materialismo histórico a fim de resolver o problema dos *déficits* da primeira geração da teoria crítica, sobretudo, explicando a dimensão normativa da tensão dialética entre relações de produção e forças produtivas, com base na recuperação da importância histórica das reflexões do jovem Hegel sobre os temas do trabalho e da interação, isto é, a formação do espírito via processos de mediação com o mundo objetivo através do trabalho e consumo e com o mundo social a partir da construção da intersubjetividade

[1] Esta constatação teórica é digna de nota na medida em que não apenas torna não razoável, mas desabilita a proposição da tese da "virada teológica" na obra de Habermas, a partir do atentado terrorista atribuído à Al-Qaeda, motivado pela imagem de mundo fundamentalista e ideologia política pan-islâmica contra um símbolo da econômica capitalista e do modo de vida americano (ocidental), o edifício *World Trade Center*, localizado em Lower Manhattan, centro financeiro e do governo de Nova York. Evidentemente, tal acontecimento histórico sem precedentes levou Habermas a tematizar a questão da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares, porém as reflexões apresentadas em *Glaube und Wissen* (2001) e textos posteriores não reúnem premissas que sustentem a proposição da recepção de temas ou questões teológicas estritas como *leitmotiv* da obra habermasiana na década de 2000, especialmente em virtude das pretensões epistêmicas do pensamento pós-metafísico na filosofia prática habermasiana.

constituída pela linguagem. Trabalho e interação são cooriginariamente constitutivos do processos de formação do espírito.

O filósofo de Starnberg singulariza a importância da linguagem para a interação social. A linguagem não consiste apenas em instrumento para a representação intencional do realidade, visto que o conceito de entendimento mútuo possui um caráter normativo. Habermas recorre aos discursos teóricos e práticos como formas exigentes de comunicação para enfrentar situações problemáticas relacionadas às dimensões epistêmico-cognitiva e moral. Inicialmente apresentado na obra de 1973, porém sem esclarecimentos semântico-filosóficos precisos, o conceito de aprendizagem social surge vinculado aos conceitos de princípios de organização social, lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento enquanto marcadores epistêmicos e prático-morais do "passo evolucionário" das formações sociais, explicado pela capacidade de aprendizagem dos indivíduos e da sociedade – aceno ao problema da homologia ontofilogenética dos processos de aprendizagem –, tese desenvolvida na obra de 1976. Neste sentido, os processos de aprendizagem constituem o liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade desenvolvida pelo autor na década de 1970.

Considerando o contexto da "reconstrução da história da teoria", na *Teoria da ação comunicativa* Habermas apresenta o conceito de aprendizagem social não mais balizado pela psicologia do desenvolvimento cognitivo (Piaget) e pela teoria do desenvolvimento moral (Kohlberg), pois passa a compreendê-lo a partir do processo de racionalização das imagens de mundo, que resultam no surgimento e diferenciação das esferas culturais de valor sob a mediação da transformação da teoria da competência comunicativa (pragmática formal) em teoria da ação comunicativa, enfatizando a dimensão normativa do entendimento mútuo entre sujeitos historicamente situados que recorrem aos discursos práticos para a resolução não violenta de conflitos, almejando o consenso razoável possível balizado pela força não violenta do melhor argumento baseado em razões públicas. Isto posto, pode-se afirmar que o conceito de aprendizagem individual e social não deve ser considerando um conceito secundário no *opus* habermasiano, possuindo um lugar de destaque como a tríade razão, discurso e esfera pública.[2]

A pesquisa de doutoramento "A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas" apresenta como hipótese a proposição de que a superação dos *déficits* de aprendizagem – problemas relacionados à integração social e coordenação da ação social, à reprodução das competências pragmático-formais e aquisições cognitivo-epistêmicas, ao

[2] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 19.

desenvolvimento da consciência moral como descentramento do *moral point of view* e à institucionalização da justificação normativa baseada no "uso público da razão" – requer um modelo teórico-estrutural de esfera pública com teor socionormativo para a institucionalização da tradução cooperativa das intuições morais presentes nos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos enquanto recurso motivacional resultante de processos de aprendizagem duplo e complementar entre cidadãos religiosos e seculares, capazes de reproduzir a solidariedade civil como fonte de integração social pós-convencional no contexto contemporâneo das sociedades pós-seculares, ameaçadas em sua integridade social pela decomposição da eticidade das formas de vida tradicionais e pelo assédio frequente dos imperativos sistêmicos do dinheiro (mercado) e da burocracia (poder administrativo). Uma vez que Habermas vincula o conceito de aprendizagem às transformações sociais e ao surgimento de novas estruturas normativas na sociedade como resultado de processos de aprendizagem social mediados pela ação comunicativa orientada pelo entendimento mútuo, sob o pano de fundo da esfera pública e do mundo da vida, e considerando que os processos de aprendizagem cognitivo-epistêmica, moral e política ocorrem na esfera pública como *Räum der Grunde*[3], lugar da autocertificação reflexiva de valores, normas e princípios assumidos pela sociedade, a institucionalização socionormativa do "uso público da razão" na esfera pública das sociedades pós-seculares revela-se um pressuposto problemático para o encaminhamento dos processos de aprendizagem social, pois sua descrição – assim como a do mundo da vida – excessivamente fenomenológica enfatiza a estrutura comunicativa, isto é, "[...] o espaço social gerado no agir comunicativo [...]"[4], o que levanta dúvidas sobre a possibilidade da ação comunicativa e do poder comunicativo desempenharem um papel substantivo nos procedimentos democráticos de tomada de decisão que ocorrem na esfera pública política (*politische Öffentlichkeit*).

O problema da institucionalização socionormativa do "uso público da razão" nas sociedades pós-seculares representa um desafio epistêmico, moral e político imposto às premissas do pensamento pós-metafísico habermasiano. Neste cenário, o conceito de processos de aprendizagem foi reabilitado como pressuposto da tradução cooperativa dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos enquanto recurso motivacional (e normativo) necessário à reprodução da solidariedade civil, fonte de integração social das sociedades pós-seculares. De que forma a relevância da tradução cooperativa dos potenciais semânticos das

---

[3] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 58; p. 70; p. 72; p. 74.

[44] HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaats. 9. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2014. p. 435.

intuições morais inscritas nos conteúdos da religião pode ser certificada reflexivamente em importância para a reprodução do poder sociointegrador da solidariedade civil na esfera pública como espaço de aprendizagem social? Diante dos *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública[5], proponho como tese a ideia de que a institucionalização do "uso público da razão" nas sociedades pós-seculares, orientada pelos processos de aprendizagem política da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, pensada a partir do enfoque das *capabilities*[6], pressupõe a institucionalização de processos de aprendizagem moral e política ancorados na normatividade imanente das práticas sociais, a partir das contribuições de Rahel Jaeggi[7], Titus Stahl[8], o que implica na afirmação da função socionormativa da esfera pública.

Ao afirmar esta tese, aponto que a teoria da evolução social e a teoria da aprendizagem social possuem um *déficit* empírico relacionado à evidência factual de suas suposições, portanto é necessário propor alguma forma de instituição social e práticas sociais que, baseadas na aquisição de conhecimentos na dimensão técnico-científica e prático-moral, sem negar as pressuposições epistêmicas do pensamento pós-metafísico, possam promover continuamente e refletir processos de racionalização das imagens de mundo, cujos "ganhos epistêmicos, prático-morais e políticos" convertem-se em "vantagens evolucionárias possíveis" quanto à habilidade dos cidadãos religiosos e seculares para proceder, conforme o modelo procedimental de política deliberativa, à justificação de normas pós-convencionais que espelham um contexto social de autonomia, igualdade, justiça, solidariedade, tolerância e emancipação. Assim, o "esboço" formal-principiológico de um *design* institucional – com

---

[5] HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição europeia*: um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. xxii-xxiii.

[6] Cf. NUSSBAUM, Martha C. *Creating capabilities*: the human development approach. Cambridge: The Belknap Press of Havard University Press, 2011; Cf. NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça*: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013; Cf. NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

[7] Cf. JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). *Sozialphilosophie und kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009; Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014; Cf. JAEGGI, Rahel. Towards an immanent critique of forms of life. *Raisons politiques*, 2015, n. 57, p. 13-29; Cf. JAEGGI, Rahel; CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie.* Eine Einführung. München: C. H. Beck, 2017.

[8] Cf. STAHL, Titus. Practices, norms and recognition. *Human affairs*, v . 17, p. 10-21, 2007; Cf. STAHL, Titus. Habermas and the project of immanent critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533-552, 2013; Cf. STAHL, Titus. *Immanente kritik.* Elemente Einer Theorie Sozialer Praktiken. Frankfurt am Main: Campus, 2013; Cf. STAHL, Titus. What is Immanent Critique? *SSRN Working Papers*, p. 1-20, 2013. Disponível em: <http://ssrn.com.abstract=2357957>. Acesso em: 11 set. 2020; Cf. STAHL, Titus. Immanent Critique and Particular Moral Experience. *Critical Horizons*. A Journal of Philosophy and Social Theory, p. 1-21, 2017; Cf. STAHL, Titus. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. *Cadernos de filosofia alemã*. v. 25, n. 1, p. 213-233, 2020.

base na ideia habermasiana de fantasia ou imaginação institucional[9] – para um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância no pós-secularismo"[10] tem por objetivo apontar para a importância da pesquisa social empírica orientada pela crítica imanente, de modo a avaliar a capacidade de institucionalização do potencial normativo da práxis social deliberativa, bem como sua contribuição para a efetivação dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil. Em outras palavras, a reprodução e ampliação dos laços sociointegrativos da solidariedade civil dependem de processos de aprendizagem política.[11]

Processos de aprendizagem social devem ser "traduzidos" no surgimento de novas estruturas normativas, instituições sociais e descentramento progressivo da consciência moral pós-convencional, refletindo a autocompreensão normativa (autodeterminação) de formas de vida coletivas como capacidade de resolver problemas de integração social recorrendo à práxis socionormativa dos cidadãos. Um conceito e *design* institucional de observatório para as sociedades pós-seculares poderia recepcionar as premissas da normatividade imanente das práticas sociais apontadas por Jaeggi e Stahl quanto à transformação de uma entidade social em instituição, com a intenção de explicar a possibilidade de institucionalização do potencial socionormativo da práxis social deliberativa, capaz de realizar a autocompreensão normativa das formas de vida pós-seculares, bem como a reprodução da virtude política da solidariedade civil, partindo das contribuições teóricas do criticismo socionormativo vinculado à construção de modelos institucionais. Portanto, assumo a conjectura de que a "tradução cooperativa" mencionada por Habermas enseja o processo de aprendizagem política da solidariedade civil.

A importância conferida aos processos de aprendizagem no âmbito do pensamento pós-metafísico habermasiano exige que se retome a genealogia deste conceito, visto que o filósofo não se ocupa com sua reapresentação em linhas gerais, o que, por sua vez, justifica a leitura das obras de 1973 e 1976, bem como a *Teoria da ação comunicativa* (1981) e, sobretudo, *Verdade e Justificação* (1999), pois esta obra retoma as discussões sobre a "filosofia teórica" da década de 1970, com a revisão da teoria consensual da verdade, a partir da introdução do conceito de assertibilidade idealmente justificada em "analogia" ao conceito de verdade no domínio das questões práticas (cognitivismo moral), com implicações

---

[9] HABERMAS, Jürgen. *Eras das transições.* Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 219.

[10] O Observatório da Laicidade na Educação – OLÉ da Universidade Federal Fluminense – UFF e *L'Observatoire de la Laicité* de France representam modelos de experiências institucionais que têm fornecido *insights* valiosos para se pensar o potencial socionormativo das deliberações institucionalizadas por um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância no pós-secularismo".

[11] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia*: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa. p. 138-151; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição europeia*: um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. xxvii; p. 59.

importantes para o conceito de aprendizagem apresentado pelo autor – sob o pano de fundo da discussão que envolve a proposição de um "naturalismo fraco", a racionalidade do entendimento mútuo, a verdade no discurso e mundo da vida e o sentido deontológico de juízos e normas morais: "Uma pessoa 'aprendeu' algo quando pode justificar [teórica ou praticamente] a nova descoberta, à luz da retificação de uma convicção mais antiga, vista agora como erro."[12] Cabe ressaltar que o conceito construtivo de aprendizagem moral é explicitado na obra *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) à luz das contribuições reconstrutivas que explicam a complementaridade entre a ética do discurso e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg. Digno igualmente de nota é a pouca atenção conferida pelo filósofo ao conceito de aprendizagem na obra *Facticidade e Validade* (1982), talvez porque ele tenha sido "suprassumido" pelo conceito procedimental de política deliberativa.

A presente tese de doutoramento possui três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado teoria crítica, evolução social e aprendizagem, retomo a gênese reconstrutiva do conceito de aprendizagem conforme o desenvolvimento apresentado em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, destacando a importância do estruturalismo genético como fundamento da homologia ontofilogenética que explica a possibilidade da aprendizagem individual e coletiva, sem deixar de mencionar o problema da falácia ontogenética.

No segundo capítulo, apresento a reconstrução do conceito de aprendizagem social no âmbito da teoria da ação comunicativa, que passa a ser explicado a partir do interacionismo simbólico encontrado nas obras de Mead e Durkheim. O conceito de aprendizagem aparece descrito na obra de 1981 nitidamente sob a influência da pragmática formal, referindo-se ao processo de racionalização das imagens de mundo decorrente dos processos de autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor, que conduzem ao acúmulo de conhecimento técnico-científico e descentramento do *moral point of view* decorrente do desenvolvimento da consciência moral pós-convencional. O segundo capítulo é decisivo para o desenvolvimento da tese apresentada, pois tematiza os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública, cotejando as formulações da categoria burguesa de esfera pública apresentadas na obra de 1962 e 1981 e problematizando a capacidade destes modelos teóricos efetivarem a institucionalização dos processos de aprendizagem social e política. As análises desenvolvidas conduzem à exigência de pensar as contribuições da crítica imanente da normatividade das práticas sociais no que diz respeito à institucionalização dos processos

[12] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 275.

de aprendizagem social e política diante do quadro teórico-conceitual que descreve o funcionamento estrutural da esfera pública na obra de 1981, demandando a discussão na seção 2.3 sobre a importância da institucionalização do potencial normativo das práticas sociais inscritas nas iniciativas autônomas e criativas de participação política ancoradas na sociedade (civil).[13] O segundo capítulo aponta os problemas e uma possível solução dos *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública baseada na institucionalização do potencial normativo das práticas sociais, tendo em vista a definição e a possibilidade de institucionalização dos processos de aprendizagem social e política, o que exige repensar a função política da esfera pública e sociedade civil.

Por fim, o terceiro capítulo caracteriza os processos de aprendizagem no pensamento político pós-metafísico, retomando as contribuições da obra *Verdade e Justificação* (1999) para a atualização da compreensão do conceito aprendizagem no âmbito da discussão sobre o tema do papel da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares e o problema do conflito entre questões de "vida boa" e questões de justiça nas discussões sobre as pressuposições epistêmicas requeridas para a reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil, a partir da institucionalização da tradução das intuições morais inscritas nos potenciais semânticos dos conteúdos da religião.

Na obra tardia habermasiana, particularmente no âmbito do pensamento político pós-metafísico, a questão dos processos de aprendizagem política introduz o problema da reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, considerado à luz da proposição da tese complementar de que a institucionalização do "uso público da razão" nas sociedades pós-seculares requer a corporificação institucional da autocompreensão normativa das práticas sociais, ideia implicitamente presente, porém não desenvolvida adequadamente pela "reserva de tradução institucional" das "razões não públicas" em "razões públicas" que informam o conteúdo normativo das intuições morais inscritos nos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos. Por outro lado, os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública comprometem a aprendizagem política das pressuposições epistêmicas para o "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares, o que torna necessário pensar um "esboço" formal-principiológico de desenho institucional que corporifique o potencial normativo das práticas sociais participativo-deliberativas, ancorando os processos de aprendizagem política da solidariedade civil nas instituições da sociedades pós-seculares.

---

[13] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

1 TEORIA CRÍTICA, EVOLUÇÃO SOCIAL E APRENDIZAGEM

Na década de 1970 a teoria crítica de Jürgen Habermas passou por transformações. O modelo crítico que caracterizou as obras da década de 1960 foi substituído em razão da incapacidade de seus pressupostos teóricos compatibilizarem-se com a atualização do diagnóstico de época. O cenário pessimista apresentado em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), as dificuldades relacionadas à tentativa de mediar *Teoria e Práxis* (1963), a inefetividade do paradigma da crítica da ideologia constatada em *Técnica e Ciência como* "*Ideologia*", os limites da teoria do conhecimento como modelo da teoria crítica da sociedade apresentada em *Conhecimento e Interesse* (1968) e o criticismo às premissas do marxismo ortodoxo, particularmente o insucesso da teoria marxista das crises aplicada ao contexto do capitalismo tardio levaram Habermas a reconstruir os fundamentos do seu modelo de teoria crítica da sociedade, reafirmando a crítica da filosofia empírica da história com intenção prática como tarefa da emancipação humana. Ainda que sob o cenário da despolitização da esfera pública, do problema do controle político da técnica, da substituição das questões práticas por questões teóricas no contexto do mundo da vida social e do sequestro da opinião pública pela cientificização da política, a dialética entre conhecimento e interesse emancipatório – mediada pela práxis comunicativa cotidiana inscrita no mundo da vida social – apresentada em *Conhecimento e Interesse* – a "aula inaugural" de 1965 – e a compreensão de que a superação das situações de servidão e humilhação não restringe-se à satisfação da fome e miséria, – afirmada em *Trabalho e Interação*: comentários sobre a Filosofia de Hegel em Jena (1967) – foram recepcionadas pelas obras da década posterior a partir da incorporação de novas perspectivas teóricas.

A reconstrução do modelo habermasiano da teoria crítica é apresentado em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (1973) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), obras que se complementam quanto à tarefa de apresentar a "nova versão" da teoria da sociedade esboçada no texto de 1973, cujo fundamento é a teoria da evolução social desenvolvida na coletânea de 1976. Durante a apresentação dos programas das obras e respectivas teses que conferem-lhes sentido, o conceito de aprendizagem surge como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade. A reconstrução da teoria da sociedade realizada por Habermas na década de 1970 encontra-se ancorada na tese de que as sociedades evoluem socionormativamente a medida que enfrentam crises, isto é, problemas de condução (*Steuerungsproblen*) persistentes que assumem a forma de obstáculos evolucionários, "forçando" as sociedades a aprender resolvê-los sob pena de deixar de

existirem, dando lugar a novas formações sociais capazes de lidar satisfatoriamente com a natureza destes problemas, que apresentam-se nas dimensões (a) cognitivo-instrumental e (b) prático-moral.

Desde o prefácio de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas afirma que o programa da teoria da evolução social – fundamento da teoria da sociedade a ser desenvolvido em *Para a reconstrução do materialismo histórico*[14] – encontra-se ainda em desenvolvimento, motivo pelo qual as teses e argumentos apresentados nesta obra devem ser considerados sob uma perspectiva provisória. A redação de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* prosseguiu sob a influência das pesquisas empíricas desenvolvidas no Instituto Max Planck, sob a direção de Habermas. Em função da orientação empírica dessa instituição, o filósofo de Starnberg manteve certa reserva epistêmica em face de estruturas abstratas de hipóteses explicativas sobre a dinâmica histórica e econômica das formações sociais, a fim de não confundi-las com resultados empíricos.[15]

Considerada por muitos críticos como uma de transição entre períodos distintos do modelo habermasiano de teoria crítica, a obra de 1973 apresenta na Parte I – Um conceito de científico-social de crise – as referências iniciais à teoria dos sistemas sociais e o esboço originário do conceito dual de sociedade composto por sistema e mundo da vida, formulações teóricas que terão papel preponderante no desenvolvimento de sua teoria crítica apresentada na *Teoria da ação comunicativa* (1981). Habermas formula o conceito de aprendizagem social articulando-o às premissas da teoria da evolução social relacionadas naquela obra, e posteriormente desenvolvido na obra de 1976. Ele introduz de maneira intuitiva o conceito de princípios de organização social que delimitam a capacidade de aprendizagem das formações sociais (sociedades).

Em virtude do caráter abstrato e da ampla capacidade epistêmica para explicar as transformações materiais e institucionais durante o processo histórico de transição entre as diversas formações sociais, Habermas recorre ao conceito de princípios de organização social em substituição ao conceito de modos de produção para justificar sua reconstrução do materialismo histórico. Cabe ressaltar que o conceito de princípios de organização social foi apresentado em sua versão definitiva em *Para a reconstrução do materialismo histórico*,

---

[14] O esboço do programa da obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* foi publicado originalmente com o mesmo título na revista *Theory and Society*, v. 2, p. 287-300, 1975.

[15] Essa reserva epistêmica diz respeito particularmente a Parte III da obra, intitulada "Tendências de crise no capitalismo tardio", onde Habermas apresenta o conceito e descreve o funcionamento do capitalismo tardio, os problemas decorrentes do crescimento econômico e a classificação e os teoremas das tendências de crise no capitalismo tardio. Essa postura de Habermas decorre da incompatibilidade da teoria marxista das crises diante da dinâmica funcional do capitalismo tardio quando, por exemplo, este age de forma compensatória recorrendo às políticas sociais do *welfare state* tendo em vista a mitigação dos conflitos de classe na sociedade capitalista.

quando Habermas expõe a formulação madura da teoria da evolução social. O caráter programático da tese da teoria da evolução social como fundamento da teoria da sociedade deve ser interpretado como o primeiro passo teórico em direção à reconstrução do materialismo histórico, tendo em vista a explicação da evolução das sociedades não mais a partir da teoria marxista da crise, que aborda o colapso e a sucessão entre os diversos modos de produção e, consequentemente, a transição entre as diversas formações sociais históricas.

Em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* Habermas parte de um conceito científico-social de crise para mostrar que as estratégias compensatórias do *welfare state* adotadas na fase tardia do capitalismo "minaram" a capacidade da teoria marxista da crise para manter o diagnóstico do declínio do modo de produção capitalista. À exposição das contradições inerentes ao processo de legitimação do sistema de "troca justa", baseado no direito privado e na propriedade privada, o *welfare state* dissimulou o conflito entre as classes sociais no capitalismo tardio através da distribuição de bens, produtos e serviços como política socioeconômica compensatória em relação à desigualdade material e social que afligia parcela substantiva das sociedades do capitalismo tardio em troca da lealdade política das massas. Porém, se os imperativos da política socioeconômica do *welfare state* pretendiam conciliar os interesses essencialmente conflituosos do sistema econômico, incluindo a burguesia, e da classe dos trabalhadores, por outro lado revelaram as contradições internas insuperáveis das capacidades de planejamento e administração do capitalismo tardio. O conflito que o *welfare state* não conseguia suprimir diz respeito à compatibilização entre o crescimento e a distribuição da produção e a ampliação da escala do lucro do sistema econômico e a garantia e a manutenção da melhoria das condições materiais para a vida digna dos trabalhadores, assegurados por um processo democrático de formação da opinião pública e da vontade política sobre interesses generalizáveis.

A autossuficiência dos sistemas sociais, particularmente do sistema administrativo, revela, contrariamente, a sua capacidade de solucionar as contradições internas dos imperativos do planejamento burocrático do capitalismo tardio, desencadeando tendências de crise de legitimação e teoremas da crise de motivação. Eis o argumento central da tese apresentada por Habermas em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, que sintetiza o diagnóstico de época:

> A politic-economic planning theory that interprets these experiences as crisis management comes to the contrary view that the administrative system is dependent on its enviroment, specially on the inherent dynamics of the economic system. I have sharpened this thesis by viewing the scope of action of the administrative system as limited on two sides: in steering the economic sector, by the parameters of

> a property order thar it cannot change; in creating motivation, by the independent [*eigensinnig*] development of normative structures that are irreconcilable with the supression of generalization interrests.[16]

A desvinculação entre o planejamento administrativo dos sistemas sociais ou sistemas de sociedade e os processos de formação democrática da opinião e da vontade indica a substituição da forma de integração social pela integração sistêmica nas sociedades complexas do capitalismo tardio. Os meios de controle deslinguistificados do dinheiro (mercado) e poder (administração burocrática) substituem a corporificação institucional da participação política nas estruturas normativas do mundo da vida social, cujas consequências são as crises de legitimação e motivação e o *déficit* democrático da reprodução sistêmica das sociedades complexas.

Se a Parte I de Problemas de *legitimação no capitalismo tardio* apresenta o quadro conceitual que será desenvolvido posteriormente em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, a Parte II – Tendências de crise no capitalismo tardio – vincula-se diretamente à elaboração da obra de 1976 na medida em que a discussão sobre Marx levou Habermas a reconstruir o materialismo histórico como teoria da evolução social, portanto correlacionando as duas obras. É importante destacar que a Parte III – Sobre a lógica de problemas de legitimação – de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* apresenta uma correspondência temática em relação à Parte IV – Legitimação – de *Para a reconstrução do materialismo histórico*.[17]

Pode-se afirmar que em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* Habermas elege como objetivos principais (a) utilizar o conceito de princípios de organização social para determinar as possibilidades de aprendizagem social diante dos desafios evolucionários impostos pelos problemas de condução e (b) explicar por que a contradição fundamental do capitalismo tardio reside na apropriação privada de bens públicos e supressão dos interesses

---

[16] O texto correspondente na tradução é: "Uma teoria do planejamento político-econômico que interpreta estas experiências como administração de crises vem ao ponto de vista contrário de que o sistema administrativo é dependente do seu ambiente, especialmente sobre a dinâmica inerente do sistema econômico. Eu agucei esta tese visualizando o escopo da ação do sistema da administração como limitado em dois lados: na direção do setor econômico, pelos parâmetros de uma ordem de propriedade que não pode mudar; na criação de motivação, pelo desenvolvimento independente (*eigensinning*) de estruturas normativas que são irreconciliáveis com a supressão de interesses generalizáveis. HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 135.

[17] Certificam a minha afirmação a nota do Capítulo 9 (Parte IV) da obra de 1976, que informa a procedência original do texto "Problemas de legitimação no estado moderno", bem como as demais notas que se seguem: as notas 23 e 26 do mesmo capítulo; a nota do Capítulo 10 (Parte IV), que vincula a conferência realizada no Goethe Institut (Roma), e sumariza algumas das teses contidas em Problemas de legitimação no capitalismo tardio (Capítulo 1, Parte II); a nota de introdução (Capítulo 11, Parte IV); e, por fim, a nota 9 (Capítulo 12, Parte IV). As notas aqui informadas correspondem a numeração dos capítulos e das partes igualmente apresentados em original *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*.

generalizáveis, desencadeando as tendências de crise no capitalismo organizado. Por sua vez, em *Para a reconstrução do materialismo histórico* Habermas retoma o esboço programático da teoria da evolução social para ampliar seu espectro a partir da reconstrução do materialismo histórico. O conceito de reconstrução delimita metodologicamente o domínio de atuação da lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento para explicar e classificar a forma de integração social das diversas formações sociais na sucessão histórica. Habermas recorre ainda às contribuições da psicologia do desenvolvimento cognitivo (Piaget) e da psicologia do desenvolvimento moral (Kohlberg) para justificar os pressupostos teóricos e práticos da teoria da evolução social, afirmando a homologia ontofilogenética relativa à capacidade de aprendizagem dos indivíduos e da sociedade.

Cabe ressaltar que no prefácio de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* Habermas afirma que algumas contribuições teóricas apresentadas em *Trabalho e Interação* e *Técnica e ciência como* "*Ideologia*" – especialmente sobre o quadro conceitual que resistiu ao criticismo do modelo de teoria crítica apresentado a partir da década de 1970 – foram incorporadas ao marco teórico das obras de 1973 e 1976. Ele ressalta ainda, no final do prefácio, que o problema da legitimação, a motivação racional requerida pelos discursos práticos e pela justificação pública das pretensões de validade, a relação entre a aprendizagem social e a expectativa de comportamento normatizado, a dialética entre legalidade e legitimidade – inadequadamente explicada por Weber – no contexto do pluralismo de valores, a relação entre verdade e questões práticas (cognitivismo moral), a lógica dos discursos, a dimensão epistêmica da deliberação, o princípio moral, a pragmática universal, o conteúdo normativo dos interesses generalizáveis e o procedimentalismo político requerido pelo *ethos* democrático liberal, o acordo racional, a crise da teoria democrática, a cientificização da opinião pública e da política, a despolitização e o esvaziamento da esfera pública e, por fim, a relação entre complexidade sistêmica, democracia e teoria da comunicação foram ou esboçados em linhas gerais nos demais textos[18] que compõem a mudança de perspectiva da teoria crítica da sociedade desde o declínio do paradigma da teoria do conhecimento como

[18] No decorrer da década de 1970, a mudança do quadro teórico do modelo habermasiano de teoria crítica – com a introdução das perspectivas da psicologia evolutiva (Piaget) e do desenvolvimento moral (Kohlberg) e da pragmática formal – é apresentada a partir dos textos *On systematically distorted communication* (1970), *Towards a theory of communicative competence* (1970), *Lecciones sobre uma fundamentación de la sociologia em términos de teoria del lenguage* (1970/1971), *Teorías de la Verdad* (1972), *Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva* (1974), *Consideraciones sobre patologias de la comunicación* (1974), *Acciones, operaciones, movimientos corporales* (1975), *Intención, convención e interacción linguística* (1976), *Semántica intencional* (1975-1976) e *Aspectos de la racionalidade de la acción* (1977). O programa da pragmática formal foi esboçado nos textos *Some distinctions in universal pragmatics* (1976) e *What is Universal Pragmatics* (1976).

teoria da sociedade ou recepcionados de modo programático em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*.

Seja como for, o problema da legitimidade democrática não encontra resposta satisfatória nas obras de 1973 e 1976, pois, sobretudo, a descrição conceitual – em termos históricos – da categoria burguesa de esfera pública em *Mudança estrutural da esfera pública* não dispõe da arquitetura teórica e estrutural e suficiente potencial institucional e socionormativo capaz de reproduzir a formação democrática da opinião e da vontade e o poder sociointegrativo da solidariedade entre cidadãos diante dos assédios sistêmicos ao mundo da vida. Apenas com a publicação da *Teoria da ação comunicativa* foi possível "vislumbrar" a superação de uma interpretação estritamente pessimista quanto ao papel da esfera pública em detrimento do entendimento de que ela pudesse cumprir a função de mediação entre o sistema e o mundo da vida, protegendo (posição defensiva) este último contra os assédios dos sistemas do mercado e da burocracia (tese da colonização interna). Entretanto, o próprio Habermas reconheceu os limites teóricos e estruturais do modelo de esfera pública apresentado na obra de 1981.[19]

Convém observar que Habermas não desvinculou as "questões materiais" da elaboração da "teoria da formação social contemporânea" apresentada na transição entre *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico* e, sobretudo, na obra de 1981, considerando o quadro de referência daquilo que ele denominou de teoria da competência comunicativa.[20] Ao retomar a obra *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* para apresentar o esboço do programa de reformulação da teoria da sociedade habermasiana, cujo fundamento será a teoria da evolução social – ainda em processo de elaboração – será possível compreender por que o conceito de aprendizagem desempenha tanto uma função cognitivo-instrumental quanto prático-moral indispensáveis à explicação da tese da capacidade de aprendizagem das sociedades. Desta forma, compreendo os processos de aprendizagem como liame cognitivo-epistêmico e prático-moral entre a teoria

---

[19] A discussão acerca dos limites políticos e potencial democrático da *Teoria da ação comunicativa* será conduzida a partir do novo quadro teórico-estrutural do modelo de esfera pública apresentado em *Facticidade e Validade* (1992), bem como nos textos posteriores que retomam direta ou indiretamente o problema da institucionalização da esfera pública, como *Ach, Europa* (2008).

[20] A competência comunicativa consiste na capacidade de um falante participar de discursos morais, dispondo do domínio básico da fala e interação simbólica, isto é, o conhecimento compreensível sobre os meios necessários – universais constitutivos do diálogo – para a construção da situação ideal de fala. A competência comunicativa pressupõe uma situação de comunicação potencial baseada na linguagem ordinária como atributo do falante ideal, independente de restrições impostas por condições empíricas. A teoria da competência comunicativa foi aprimorada como pragmática formal. Cabe ressaltar que Habermas inicialmente expressou descontentamento sobre a utilização do termo "universal", passando a designar a pragmática "formal" em referência à semântica formal, constituindo uma relação decisiva sobre a compreensão da verdade e do significado.

da evolução social e a teoria da sociedade apresentada posteriormente em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, motivo que justifica a consideração dessa obra no presente estudo.

David A. Borman menciona ainda que em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* Habermas não apenas articula pela primeira vez os conceitos de sistema e mundo da vida, mas também parte das críticas à tese principal e ao argumento central apresentados nessa obra para iniciar a tarefa de reconstrução do materialismo histórico como teoria da evolução social na obra de 1976. Em virtude das críticas ao marxismo ortodoxo[21] e limites da teoria marxiana da crise, Habermas vê-se obrigado a ampliar o alcance teórico do materialismo histórico incorporando parte de seus pressupostos teóricos e teses fundamentais – vide a tese da colonização interna – à reconstrução da história da teoria tal como formulada na *Teoria da ação comunicativa*, considerando a centralidade concedida à correlação entre sistema e mundo da vida na obra de 1981.[22]

A chave de leitura e interpretação que orienta a minha compreensão acerca da relevância de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* no conjunto do *opus* habermasiano – apesar da pouca atenção concedida a este texto por grande parte dos críticos[23] –, vinculando-o *a fortiori* à reconstrução do materialismo histórico na obra de 1976, reconhece elementos teóricos que permitem afirmar que – em razão dos problemas de legitimação do ordenamento político e da democracia liberal nas sociedades complexas, resultantes das tendências de crise no capitalismo organizado, particularmente da crise de legitimação e motivação – a capacidade de aprendizagem individual e coletiva das sociedades do capitalismo tardio é restringida pelos imperativos sistêmicos que – embora contraditórios – obstaculizam o processo democrático de formação da opinião pública e vontade política na esfera pública, bloqueando a formação de interesses generalizáveis via discursos de justificação das pretensões de validade criticáveis, particularmente no caso da correção normativa. Consequentemente, isso conduz à afirmação de que o esvaziamento da esfera pública decorrente da deslinguistificação da prática comunicativa cotidiana – substituída coercitivamente pelos meios do dinheiro e do poder administrativo – conduz ao diagnóstico do *déficit* de legitimação democrática no capitalismo tardio.

---

[21] Cf. HABERMSAS, Jürgen. *Teoria e Práxis*: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. 351-342.

[22] Cf. BORMAN, David A. *The idolatry of the actual*: Habermas, socialization, and the possibility of autonomy. Albany: The SUNY Press, 2011. p. 17-54; Cf. WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995. p. 92-122; Cf. McCarthy, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1985. p. 232-271.

[23] Cf. BORMAN, David A. *The idolatry of the actual*: Habermas, socialization, and the possibility of autonomy. Albany: The SUNY Press, 2011. p. 17.

A meu ver, *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* apresenta as premissas teóricas que permitem afirmar que a esfera pública é o lugar dos processos de aprendizagem social, cujo "vetor gradiente" é a prática comunicativa cotidiana irrestrita, que sob a forma do discurso prático portador das "boas razões" torna possível o surgimento de uma forma de vida integrada pós-tradicionalmente e a legitimação do ordenamento político democrático; a socialização pós-convencional desta forma de vida é orientada pelo reconhecimento mútuo de valores, normas e princípios e, portanto, resulta de processos de justificação pública de pretensões de validade criticáveis relacionadas à correção normativa mediada pelos discursos práticos, que reivindicam a corporificação institucional de interesses generalizáveis. Portanto, entendo que sem a revitalização política da esfera pública e a institucionalização socionormativa do "uso público da razão" para a formação da opinião e da vontade os processos de aprendizagem social não podem alcançar um nível adequado de efetividade.

Após estas considerações iniciais, passo a apresentar nas duas seções a seguir o cenário teórico que baliza o desenvolvimento do conceito de aprendizagem como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade, bem como discutir os problemas centrais que orientaram o desenvolvimento das obras de 1973 e 1976, com ênfase no problema da homologia ontofilogenética diretamente vinculado à definição e possibilidade dos processos de aprendizagem social.

1.1 **O "esboço" da teoria da evolução social e a gênese do conceito de aprendizagem**

Habermas introduz o conceito de aprendizagem pela primeira vez em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* onde apresenta da sua teoria da crise, tendo como pano de fundo a caracterização preliminar da sociedade como sistema e mundo da vida, descrevendo os elementos que compõem os sistemas sociais e destacando a importância do conceito de princípio de organização social para a compreensão e superação das crises sistêmicas, exemplificadas e explicadas a partir do ciclo de crises do capitalismo liberal tardio. A estratégia teórica adotada por Habermas logo no primeiro parágrafo da obra de 1973 é a de esclarecer o conceito de capitalismo tardio, tomando como base a hipótese de que os desenvolvimentos sociais que ocorreram na fase histórica do capitalismo regulado pelo estado assumem a forma de contradições ou crises.[24] O conceito de crise é a chave explicativa para a articulação entre os conceitos de sociedade, princípios de organização social e processos de

[24] HABERMAS, Jürgen. *Legitmationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 9.

aprendizagem social. Habermas ilustra o sentido de crise a partir da analogia com o estado patológico de um paciente; se a ausência de doenças indica o metaestado, objetivo ou estado normal (*Sollzustand*, *Normalzustand*)[25] da condição clínica do ser humano, a confirmação da presença de uma patologia num organismo biológico implica a ocorrência de um processo crítico objetivo que perturba o quadro de saúde de um indivíduo. A determinação da gravidade da enfermidade é conduzida por parâmetros clínicos empíricos objetivos.

Independentemente se a causa da patologia possui origens internas ou externas ao organismo biológico, a consciência do paciente não compreende o processo pelo qual o metaestado de saúde se tornou comprometido. O paciente apenas experimenta sintomas, mas não sabe diagnosticá-los e tampouco, explicar por que fora acometido pela patologia. Ele sequer compreende de que modo pode ou não agravar o quadro de seus sintomas. O que determina a diferença entre uma patologia de ordem biológica e uma crise é a tomada de consciência ou não por parte do(s) sujeito(s) afetado(s) por elas. Assim, um estado de crise pressupõe a compreensão subjetiva dos indivíduos infligidos por tal situação de anormalidade. No caso da doença, o paciente apenas "observa" a sua situação clínica, sem nada poder fazer de objetivo para diagnosticar e restabelecer a sua saúde. Nas situações de crise o(s) indivíduo(s) que a experimenta(m) encontra(m)-se na situação de participantes, pois a compreensão da situação demanda o entendimento e a tomada de posição em face dos distúrbios experimentados; eles não se encontra(m) sujeito(s) à passividade imposta pela falta de compreensão da(s) patologia(s) biológica(s) que experimenta(m).

> We therefore associate with crises the idea of an objective force that deprives a subject of some part of this normal sovereignty. To conceive of a process as crisis is tacitly to give it a normative meaning – the resolution of the crisis effects a liberation of the subject caught up in it.[26]

Além da analogia com o conceito biológico-clínico de patologia, Habermas relaciona o conceito de crise com cenário dramatúrgico da estética (de Aristóteles a Hegel). Neste contexto, a crise significa a confrontação com o momento decisivo de um acontecimento terminal, mas que não se origina e mantém-se estranho a identidade das pessoas envolvidas

---

[25] HABERMAS, Jürgen. *Legitmationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 9.

[26] O texto correspondente na tradução é: "Nós assim associamos com as crises a ideia de uma força objetiva que priva o sujeito de alguma parte desta soberania normal. Conceber um processo como crise é tacitamente dar a ele um sentido normativo – a resolução da crise efetua uma libertação do subjeito envolvido [*verstrikte*] nela." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 1.

por ele. O ponto de inflexão do catastrofismo do conflito culmina com a contradição latente à estrutura da ação sistêmica e aos sistemas de personalidade dos personagens principais.

Habermas recorda que o conceito de crise elaborado na tragédia clássica relaciona-se ao conceito de crise inscrito na ideia de história como salvação. As formulações teóricas da filosofia da história do século XVIII foram assimiladas, sem a áurea metafísica que lhe é particular, pelas teorias sociais evolucionárias do século XIX. Com base nestes pressupostos, Marx pôde desenvolver inicialmente um conceito científico social de crise sistêmica. Esta é a genealogia do conceito contemporâneo de crise utilizada nas ciências sociais e econômicas. A crise econômica do modo de produção capitalista apresenta uma caracterização marxista.[27]

A intenção de Habermas ao retomar a genealogia do conceito de crise não é propor qualquer acréscimo à teoria marxista da crise, embora ela seja criticada tanto na obra de 1973 quanto em *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Ele pretendia apresentar um conceito útil de crise científico-social. Sua proposta buscava confrontar o conceito de crise desenvolvido pela teoria dos sistemas sociais que identificava as crises como dificuldades cada vez mais complexas de resolver problemas de condução, colocando em risco a estabilidade da integração dos sistemas sociais: "In this sense, crises are seen as persistent disturbances of system integration."[28]

Sociedades ou sistemas sociais entram em crise quando surgem incompatibilidades estruturais entre imperativos sistêmico-funcionais de modo a impossibilitar a integração hierárquica deles. A identificação das contradições que põem em curso as crises sistêmicas depende igualmente da identificação das estruturas responsáveis pelo funcionamento adequado dos sistemas sociais, que devem ser diferenciadas dos demais elementos sistêmicos, cujas mudanças não põem em risco a identidade sistêmica. A principal dúvida que recai sobre a utilidade de um conceito científico-social de crise reside na dificuldade de determinar com clareza os limites e a continuidade dos sistemas sociais conforme o plano conceitual da teoria dos sistemas.[29]

---

[27] HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus.* 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 10-11.

[28] O texto correspondente na tradução é: "Neste sentido, crises são vistas como distúrbios persistentes de integração sistêmica." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 2.

[29] Embora a controvérsia com Luhmann tenha ocorrido entre os fins da década de 1960 e início da década de 1970, e reunida na obra *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* – Was leistet die Systemforschung (1971), particularmente no texto "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann", a crítica a deslinguistificação do mundo da vida pelos meios do dinheiro e do poder e o *déficit* de legitimidade política inerentes à teoria dos sistemas não são amplamente discutidos na obra de 1973, mas, sobretudo, em *Para a reconstrução do materialismo histórico* e na *Teoria da ação comunicativa*, alcançando a crítica definitiva em *Facticidade e Validade* (1992). Por esta razão, acompanharei a exposição

Organismos biológicos[30] possuem limites espaço-temporais, sendo a "morte" seu limite absoluto e a "saúde" o metavalor que indica a conservação e a estabilidade das estruturas sistêmicas. Por sua vez, as teorias sociais possuem dificuldade de identificar os limites da tolerância entre as margens de variação, de um lado, da modificação das estruturas sistêmicas em direção à desintegração da sua identidade e colapso do sistema, e do outro, da transformação destas estruturas como processos de aprendizagem e manutenção da identidade e aperfeiçoamento das funções sistêmicas. Isto porque nem todas as alterações que ocorrem no interior de um sistema social conduzem à crises que comprometem a identidade e funcionalidade sistêmica. No entanto, uma questão permanece sem resposta – o que é um "sistema"? Niklas Luhmann define um sistema nos seguintes termos:

> De modo geral, pode-se falar de sistema quando se concebe características cujas ausências colocariam em questão o caráter de um objeto como sistema. Às vezes, também a unidade da totalidade de tais características é designada como sistema. Nesses casos, uma teoria geral dos sistemas torna-se, então, subitamente uma teoria do sistema geral. [...]. A afirmação "existem sistemas" significa, portanto, apenas que existem objetos de investigação que apresentam características que justificam o emprego do conceito de sistema.[31]

Conforme a teoria geral dos sistemas sociais, aquilo que não integra o sistema denomina-se "ambiente", isto é, o "entorno" do sistema que mantêm relações de troca com seu ambiente procurando manter o próprio equilíbrio das funções de conservação. Quando pensa em sistema, Luhmann têm em vista os sistemas e subsistemas sociais. Sua versão da teoria geral dos sistemas sociais não tem como objetivo apresentar "[...] uma teoria da sociedade – sociedade entendida como sistema social abrangente e, assim, como um caso entre os outros."[32] Sua ênfase consiste em explicar o caráter autorreferencial (autopoiético) dos subsistemas sociais – ciência, economia, religião, educação, política, direito, arte, etc. –, e não a reprodução da ordem social, baseada em valores, normas e princípios tal como em Talcott Parsons[33]. O próprio Luhmann reconheceu que a palavra "sistema" não possui um

---

sumarizada de Habermas em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, uma vez que os principais conceitos desta obra ainda encontram-se sob a forma de "esboços teóricos", sendo desenvolvidos nas obras das décadas seguintes.

[30] Sobre os problemas relacionados à incorporação dos resultados das pesquisas biológicas ao campo da teoria dos sistemas, ver JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 275-306.

[31] LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais*: esboço de uma teoria geral. Tradução de Antônio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior e Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 18.

[32] Ibid. p. 18-19.

[33] Cf. PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social:* um estudo de teoria social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes: Marshall, Pareto, Durkheim. Vol. 1. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2010; Cf. PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social*: um estudo de teoria social com

sentido muito claro.[34] Para Habermas, "systems are not presented as subjects; but, according to the pre-technical usage, only subjects can be involved in crises."[35]

Parsons – de quem Luhmann parte para radicalizar a teoria dos sistemas sociais, do ponto de vista da funcionalidade sistêmica – distingue entre o ator, visto como um mero "guardador de lugar abstrato" (*abstraktem Platzhalter*) funcionando como uma engrenagem qualquer no interior do sistema de ação, e o sistema de ação em si mesmo. Para Luhmann, a estrutura analítica interna da ação faz com que ela seja, desde sempre, parte do sistema. Ação é sistema.[36] E Habermas prossegue: "No conceito do sistema de ação, os atores não aparecem como sujeitos; eles passam a ser unidades abstratas às quais são atribuídas decisões e, desse modo, efeitos de ação."[37]

Uma situação de crise é percebida pelos membros de uma sociedade como transformações estruturais que representam uma ameaça à preservação das identidades individuais e coletivas de sujeitos socializados. Crises ou distúrbios persistentes ameaçam a continuidade dos indivíduos quando abalam as estruturas normativas da integração social, solapando as bases do consenso normativo que impede a sociedade de tornar-se anômica: "Crisis states assume the form of a disintegration of social institutions."[38] As revoluções históricas ilustram situações de mudança radical nas bases normativas das instituições sociais, levando ao colapso da identidade dos sistemas sociais. A consequência imediata da crise de identidade dos sistemas sociais é a perda da capacidade sociointegradora dos sistemas de intepretação vigentes, que garantem o sentido da integração social e, consequentemente, a instauração de uma situação de anomia[39]. De acordo com Durkheim, o que sucede ao quadro de anomia é a desintegração da solidariedade. Além disso, recorda Habermas, as gerações futuras não se reconhecerão como parte da tradição outrora vigente, confirmando a ruptura da identidade do sistema social. A objetividade das crises pode ser confirmada por meio dos problemas secundários que afetam de modo específico a identidade individual e coletiva dos

---

especial referência a um grupo de autores europeus recentes: Weber. Vol. 2. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2010.

[34] LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais*: esboço de uma teoria geral. Tradução de Antônio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior e Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 17.

[35] O texto correspondente na tradução é: "Sistemas não são apresentados como sujeitos; mas, de acordo com o uso pré-técnico, somente sujeitos podem ser envolvidos em crises." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 3.

[36] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2002. p. 429.

[37] Ibid. p. 429.

[38] O texto correspondente na tradução é: "Estados de crise assumem a forma de uma desintegração de instituições sociais." Op. cit., p. 3.

[39] Sobre o conceito de anomia, ver DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 4. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 367-390.

sujeitos socializados. Se as crises são desencadeadas por problemas de condução que ameaçam a integração social, torna-se necessário distinguir conceitualmente a diferença entre este modo de integração e a integração sistêmica. A utilidade do conceito científico-social de crise deve ser igualmente demonstrada diante das tarefas de conceituar e vincular diferentes modos de integração social[40].

Cabe ressaltar que os conceitos de integração social e integração sistêmica, apresentados por Habermas em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, ainda encontravam-se sob a forma de "esboço". A clareza destes e de outros conceitos apenas pode ser determinada a partir *Para a reconstrução do materialismo histórico* e, principalmente, com base na reconstrução da história da teoria apresentada na *Teoria da ação comunicativa* (1981), já que a obra de 1973 é um texto de transição que reconstrói o modelo habermasiano de teoria crítica. Antes de tratar destas duas modalidades de integração, convém esclarecer a diferença entre a interação e a integração social.

A interação social ou socialização consiste na relação que se estabelece entre duas ou mais pessoas na medida em que elas partilham o entendimento de que suas ações e expectativas recíprocas de comportamento devem ser orientadas pelas normas sociais e regras que compartilham.[41] Habermas apresenta o conceito de interação no texto *Trabalho e Interação*: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena (1967).[42] Partindo das intuições apresentadas pelo jovem Hegel na *Realphilosophie*, os *Escritos de Jena*, Habermas afirma que

> como tradição cultural a linguagem penetra na ação comunicativa; pois apenas as significações intersubjetivamente válidas e constantes criadas pela tradição permitem orientações baseadas na reciprocidade, isto é, expectativas de comportamento complementárias. Dessa forma, a interação depende de comunicações linguísticas habituais.[43]

---

[40] Cf. ARCHER, Margaret. Social integration and system integration: developing the distinctions. *Sociology*. v. 30, n. 4, p. 679-699, nov. 1996; Cf. LOCKWOOD, David. Social integration and System integration. In: ZOLLSCHAN, George K.; HIRSCH, Walter (Eds.). *Social change*: explorations, diagnoses, and conjectures. John Wiley & Sons Inc.: London, 1976. p. 370-383.

[41] EDGAR, Andrew. *Habermas*. Key concepts. New York: Routledge, 2006. p. 75.

[42] Edgar Andrew recorda apropriadamente que a interação é apresentada como sinônimo de "ação comunicativa" nas obras de Habermas do fim da década de 1960 e início da década de 1970. Entretanto, sabe-se que o conceito ação comunicativa formulado em *Arbeit und Interaktion* (1967) e em *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<* (1968) encontram-se inscritos no quadro teórico da teoria dos interesses cognitivos, apresentada exemplarmente em *Erkenntnis und Interesse e Interesse* (1968). Apesar da contribuição teórica de *Arbeit und Interaktion*, será apenas a partir dos textos da década de 1970 que o conceito de "ação comunicativa" passará a vincular-se ao quadro teórico reconstruído da teoria crítica habermasiana, entre as contribuições recepcionadas da pragmática formal e da psicologia do desenvolvimento cognitivo (Piaget) e moral (Kohlberg).

[43] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como* "*Ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 60-61.

A dialética entre linguagem, trabalho e interação demarca o momento histórico da tomada de consciência da efetividade do homem como espírito em suas relações com o mundo, isto é, por meio da transformação do ambiente físico, da representação simbólica da totalidade via enunciados e da relação mútua entre os processos de individuação e socialização. No entanto, sem negar a importância destes momentos anteriores à constituição do espírito, Habermas afirma que a interação dirige-se à emancipação humana em face dos abusos das diversas manifestações do poder. Por isso, o programa de uma teoria da competência comunicativa baseada na pragmática formal, com a reconstrução do sistema de regras que torna possível o entendimento mútuo e o consenso razoável sobre valores, princípios e normas, articula-se ao desenvolvimento de uma teoria da sociedade fundada na teoria da evolução social. Esta base motivacional racional levou Axel Honneth afirmar que não se pode conceber a filosofia de Habermas sem a referência a três tradições intelectuais influentes, isto é, a filosofia da história, a antropologia filosófica e o marxismo, ainda que (supostamente) atenuadas em sua obra tardia.[44]

Por sua vez, a integração consiste na forma de organização de uma sociedade como um todo; importa igualmente para a compreensão do modo de organização de uma sociedade o problema da manutenção da ordem social. Este problema pertence ao domínio da teoria social e pode ser apresentado nos seguintes termos: como uma sociedade pode permanecer integrada, considerando a diversidade dos elementos que a integram, sob a forma de um todo estável e bem organizado?[45] Estabelecida a diferença conceitual entre interação e integração, passo a tratar dos modos de integração considerados por Habermas, caracterizando o núcleo da oposição entre integração sistêmica e integração social.

Os conceitos de integração sistêmica e social pertencem à tradições teóricas diferentes. A integração social encontra-se vinculada aos estudos fenomenológicos, especialmente nas obras de Alfred Schutz[46], Thomas Luckmann e Edmund Husserl[47]. Habermas normalmente parte da obra destes autores quando se refere a outro conceito importante em sua teoria da sociedade, o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*). A integração sistêmica remete aos

---

[44] HONNETH, Axel. The Philosophy of History, Antropology, and Marxism. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2018. p. 27-30.
[45] EDGAR, Andrew. *Habermas*: key concepts. New York: Routledge, 2006. p. 148.
[46] Cf. SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida.* 1. reimp. Tradução de Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu, 2003; Cf. WAGNER, Helmut R. Fenomenologia das relações sociais. Textos escolhidos de Alfred Schutz. Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zaher, 1979.
[47] Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências sociais europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

estudos no campo da teoria dos sistemas, particularmente os estudos de Parsons e Luhmann sobre os fenômenos sociais.

O paradigma da ação social[48] e o paradigma da teoria dos sistemas cumprem funções diferentes na teoria da sociedade habermasiana. A integração social encontra-se ancorada nas origens consensuais das estruturais normativas da sociedade, portanto, sobre valores, princípios e normas que expressam a identidade das instituições sociais.

> We speak of social integration in relation to the systems of institutions in which speaking and acting subjects are socially related [*vergesellschaftet*]. Social systems are seen here as *life-worlds* that are symbolically structured.[49]

Por sua vez, a integração sistêmica diz respeito

> [...] to the specific steering perfomances of a self-regulated system. Social systems are considered here from the point of view of their capacity to mantain their boudaries and their continued existence by mastering the complexity of na inconstant enviroment.[50]

Habermas afirma que os dois modelos de paradigma são igualmente importantes para a formulação da sua teoria da sociedade. Contudo, o principal problema é como demonstrar a possibilidade de articulação entre eles. Vejamos o motivo desta dificuldade.

Do ponto de vista da integração social, o mundo da vida é concebido como o lugar onde os processos de individuação e socialização ocorrem em suas relações com as estruturas normativas (valores e instituições) da sociedade. Da perspectiva da integração sistêmica, a sociedade é analisada com base nos mecanismos de condução e conforme a extensão dos fenômenos da complexidade e contingência.[51] Na compreensão do sistema social como

---

[48] Na medida em que o paradigma da ação social concebe um sistema social como mundo da vida estruturado pela mediação da linguagem, Habermas refere-se a ele igualmente como "paradigma do mundo da vida". Doravante, utilizarei este conceito em virtude do amplo reconhecimento pela comunidade dos intérpretes e críticos do *opus* habermasiano.

[49] O texto correspondente na tradução é: "Falamos de integração social em relação aos sistemas de instituições em que sujeitos que falam e agem estão vinculados socialmente. Sistemas sociais são vistos aqui como mundos da vida que estão estruturados simbolicamente." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 4.

[50] O texto correspondente na tradução é: "[...] performances de condução específicas de um sistema autorregulado. Sistema sociais são considerados aqui do ponto de vista da sua capacidade de manter seus limites e sua existência continuada por meio do controle da complexidade de um ambiente inconstante." Ibid. p. 4.

[51] O aumento e a manutenção do equilíbrio dos elementos que compõem o sistema e seu ambiente representam uma das dificuldades centrais da teoria dos sistemas. Considerando um limiar para o aumento dos elementos que compõem o sistema e o ambiente, o ponto de saturação entre ambiente e sistema consiste na incapacidade de relação entre estes elementos (internos e externos), de modo a perturbar o equilíbrio do sistema. A complexidade significa a incapacidade de conexão (saturação) entre os elementos do sistema ou que permitem a conexão com seu ambiente, derivada do aumento da quantidade de elementos conexos. A complexidade é a consequência de restrições imanentes à capacidade de relação entre estes elementos. Luhmann denomina de "restrição imanente"

mundo da vida, metavalores, mecanismo de condução e contingência não são considerados na tematização dos problemas de manutenção da ordem social. A compreensão da sociedade como sistema prescinde da contrafactualidade das pretensões de validade factualmente reconhecidas.[52] Habermas afirma que a estratégia conceitual da teoria dos sistemas consiste em compreender as estruturas normativas da sociedade a partir do "centro de controle" de cada um dos sistemas sociais. Isto significa que nas sociedades complexas ou funcionalmente diferenciadas o (sub)sistema político ocupa uma função superior em *status* e funciona como um centro de controle particular em face dos demais (sub)sistemas – econômico, administrativo, jurídico e político, moral, cultura, arte, etc.

A primeira menção à evolução social (*soziale Evolution*) feita em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* vincula este conceito ao paradigma dos sistemas sociais, que concebe a evolução social a partir de três dimensões, que consistem no (a) desenvolvimento das forças produtivas, (b) no aumento do autonomia-poder do sistema social e (c) na mudança das estruturas normativas. Nestes termos, a evolução social consiste na ampliação de poder do sistema social para reduzir a complexidade do ambiente ou as ameaças de contingências. Habermas já havia discutido em *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann* a incompatibilidade (falha) entre o resgate discursivo (*diskursiver Einlösbarkeit*) das pretensões de validade (verdade e correção normativa) necessárias a reprodução cultural da vida e os meios de controle do dinheiro, poder, da confiança e influência. A teoria dos sistemas "[...] muss *Geltungsprobleme* in *Verhaltensproblem* überführen."[53] Um dos problemas principais da teoria dos sistemas está em rebaixar conceitos como conhecimento, discurso, ação, norma, princípios, justificação e dominação ao domínio autorreferencial da condução sistêmica, ignorando as diferenças entre a performance de um sistema orgânico e de um sistema social.

---

os limites internos de complexidade dos elementos, que igualmente determinam a "capacidade de unidade" destes. A complexidade é autocondicionante. Os níveis mais elevados de desempenho sistêmico exigem o aumento (nem sempre disponível) da capacidade imanente dos elementos para manterem a unidade entre si. Níveis superiores de formação sistêmica implicam no aumento da complexidade como sua realidade inevitável. Luhmann define essa condição como "autorreferencialidade da complexidade" ou, de outro modo, "internalização da autorreferencialidade dos sistemas". Por isso, afirma Luhmann, a complexidade desencadeia uma "pressão seletiva" por relações de equilíbrio entre seus elementos. Nestes termos, a pressão seletiva sempre representa contingência ou risco. O mecanismo sistêmico da pressão seletiva qualifica e posiciona o funcionamento dos elementos dentro do sistema e no ambiente, necessário ao desempenho equilibrado do sistema. Entretanto, outras possibilidades de relação permanecerão disponíveis. Luhmann define tal situação com o conceito de contingência, que representa, simultaneamente, a possibilidade da perda da relação mais equilibrada (favorável) entre os elementos do sistema, do ambiente e para a relação entre ambos.

[52] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 5.

[53] O texto correspondente na tradução é: "[...] deve transformar questões de validade em questões de comportamento." HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus.* 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 6.

A teoria dos sistemas sociais e o mecanismo de condução sistêmica operado pelo dinheiro, poder, confiança e influência deslinguistifica e, portanto, reduz a complexidade do mundo da vida, continuamente ampliada pela prática comunicativa cotidiana irrestrita orientada pelo entendimento mútuo e consenso razoável possível sobre a solução de problemas cognitivo-epistêmicos, técnico-instrumentais, prático-morais, clínico-patológicos.[54] A teoria da ação social procura evitar estes problemas, porém o resultado de sua estratégia teórica é a criação de um dualismo entre as condições materiais limitantes do sistema social e as estruturas normativas do mundo da vida. Os subsistemas sociocultural, político e econômico encontram-se hierarquicamente classificados e o substrato limitante deve ser distinguido das estruturas normativas que existem em cada um destes subsistemas.[55] Habermas afirma que é necessário integrar as análises das capacidades e limitações relevantes para a condução de sistemas sociais às análises sobre as estruturas normativas; a análise histórica das formações sociais aponta para o vínculo entre problemas de condução e estruturas normativas, possibilitando a identificação da faixa de tolerância relativa à variação de metavalores sociais que não compromete a estabilidade e continuidade do sistema social. A preservação do sistema social depende de sua flexibilidade estrutural e normativa diante da emergência de cenários de "exaustão histórica" seguidos por rupturas da tradição; porém, a capacidade de adaptação de estruturas normativas não depende dos requisitos de consistência interna das próprias estruturas normativas.

A relevância de uma teoria da evolução social justifica-se com base na necessidade de identificar os limites de mudanças estruturais que podem ameaçar a continuidade dos sistemas sociais. Habermas recorre ao conceito marxista de formação social (*Gesellschaftsformation*) para explicar as transformações sociais pelas quais passa uma sociedade. O processo de formação de uma sociedade é determinado por um princípio de organização social (*Organizationsprinzip*) que delimita abstratamente as alterações possíveis dos estados sociais. Por princípios de organização social, Habermas entende

> highly abstract regulations arising as emergent properties in improbable evolutionary steps and characterizing, at each stage, a new level of development. Organizational principles limit the capacity of a society to learn without losing its identity. According to this definition, steering problems can have crisis efects if (and only if) they cannot be resolved within the range of possibility that is circumscribed by the organizational principle of the society. Principles of organization of this type

[54] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 26-72; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 322-440.

[55] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 6.

> determine, firstly, the learning mechanism on which the development of productive forces depends; they determine, secondly, the range of variation for the interpretative systems that secure identity; and finally, they fix the institutional boundaries for the possible expansion of the stering capacity.[56]

Com base nesta passagem, pode-se afirmar que os princípios de organização social são "vetores gradientes" do processo de evolução social; os princípios de organização apontam a direção da evolução social com base nos níveis de necessidades requeridas para o desenvolvimento e a conservação da identidade do sistema social. Os mecanismos de aprendizagem são apresentados como respostas às situações de crise que ameaçam a identidade do sistema social. O recurso aos princípios de organização social indica o abandono do conceito de "modo de produção" como chave-explicativa da evolução das formações sociais. Habermas passou a compreender a evolução social não apenas a partir do incremento das forças produtivas, mas, sobretudo, com base no desenvolvimento de novas estruturas normativas.

O passo seguinte será exemplificar, do ponto de vista histórico, o funcionamento dos princípios de organização social. Antes, porém, Habermas justifica a inserção do conceito de princípios de organização no quadro de referência da teoria dos sistemas sociais. Os sistemas sociais possuem as seguintes propriedades: a) sistemas sociais e ambiente mantêm relações por meio da produção e da socialização; as "trocas" entre ambos pressupõem enunciados que reivindicam verdade e normas que reivindicam justificação pública, ambos via pretensões de validade discursivamente criticáveis; b) o estágio das forças produtivas determina as mudanças nos metavalores e o nível de autonomia do sistema social; e c) a institucionalização da capacidade de aprendizagem determina o nível de desenvolvimento de uma sociedade; a aprendizagem social principia com a apresentação e diferenciação entre questões teórico-técnicas e questões práticas; a aprendizagem social demanda a efetivação de processos de aprendizagem discursivos. Cada um destes itens necessita ser esclarecido adequadamente.

Em primeiro lugar, os sistemas sociais possuem três segmentos, (1) a natureza externa; (2) os demais sistemas sociais com os quais a sociedade mantém contato; e (3) a natureza

---

[56] O texto correspondente na tradução é: "[...] regulamentações altamente abstratas que surgem como propriedades emergentes em níveis evolucionários improváveis e caracterizam, em cada estágio, um novo nível de desenvolvimento. Princípios de organização limitam a capacidade de uma sociedade aprender sem perder sua identidade. De acordo com esta definição, problemas de condução podem ter efeitos de crise se (e somente se) eles não puderem ser resolvidos dentro de uma faixa de possibilidades que seja circunscrita pelo princípio de organização da sociedade. Princípios de organização deste tipo determinam, em primeiro lugar, o mecanismo de aprendizagem sob o qual o desenvolvimento das forças produtivas depende; eles determinam, em segundo, a faixa de variação para os sistemas de interpretação que asseguram a identidade; e finalmente, eles fixam os limites institucionais para a possível expansão da capacidade de condução." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 7-8.

interna. O processo de reprodução da vida sociocultural depende das "trocas" entre a natureza externa e natureza interna. Habermas define vagamente o domínio da natureza externa como o conjunto dos recursos do ambiente não humano. Por sua vez, a natureza interna é definida igualmente de forma imprecisa como o domínio do substrato orgânico dos membros da sociedade.[57] As "trocas" entre natureza externa e natureza interna consistem em processos de adaptação à sociedade nos quais o sistema social assimila a natureza. A natureza externa é assimilada nos processos produtivos enquanto a natureza interna é incorporada aos processos de socialização. Os processos de produtivos transformam os recursos naturais em "valores de uso". Os processos de socialização tornam os membros do sistema social indivíduos capazes de falar e agir.[58] A socialização, explica Habermas, "[...] contudo, não deve ser aqui entendida como a inserção em sociedade [*Vergesellschaftung*] de um indivíduo previamente dado, mas é a própria socialização que produz o ser individuado."[59] A linguagem é o *medium* entre a individuação e a socialização.

Da mesma forma, os sistemas sociais assimilam a natureza externa através da ação instrumental (regras técnicas) e integra a natureza interna recorrendo à ação comunicativa. Enquanto as regras técnicas – procedentes de conhecimentos empíricos – orientam a ação instrumental, a interação simbolicamente mediada é orientada por normas válidas, estabelecendo expectativas mútuas de comportamento entre os indivíduos. As regras técnicas possuem a capacidade de realizar prognósticos provisórios sobre acontecimentos observáveis (físicos ou sociais). Já as normas sociais válidas contam com a coerção complementar de sanções que vão além da "coerção não violenta" do melhor argumento. Isto é possível porque nas sociedades pós-tradicionais a conduta humana é orientada conforme o entendimento intersubjetivo formado com base no reconhecimento de pretensões de validade normativas criticáveis discursivamente resgatáveis.

A sociedade assimila a natureza externa com o auxílio de forças produtivas que se constituem "[...] como a forma de organização tecnicamente necessária de uma sociedade racionalizada [...]"[60], baseada no acúmulo de conhecimentos técnico-científicos úteis, desenvolvimento de estratégias, organização e treinamento do trabalho visando o aumento produtivo. As forças produtivas tomam a natureza como um bem passível de disposição

---

[57] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 8.
[58] Ibid. p. 8.
[59] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: UNESP, 2014. p. 42.
[60] Ibid. p. 78-79.

técnica. O trabalho como "[...] ação racional com respeito a fins [...]"[61], "[...] a ação instrumental ou a escolha racional, ou ainda uma combinação de ambas [...]"[62] é orientado por regras técnicas resultantes de conhecimentos empíricos que têm em vista a suspensão do desejo imediato dos instintos e do gozo da fruição e a reprodução das condições materiais para a satisfação do modo específico das necessidades humanas.[63] É importante ressaltar que o conhecimento técnico-científico qualifica epistemicamente o trabalho, assumindo a forma de proposições cujas pretensões de verdade criticáveis são resgatáveis via discursos teóricos.[64]

A sociedade integra a natureza interna por meio de estruturas normativas, estabelecendo necessidades legítimas e ações permissíveis e obrigatórias. A motivação racional da ação social baseia-se na justificação de normas que possibilitam a integração da natureza interna pela sociedade. A forma como os sistemas sociais adaptam a sociedade à natureza interior e exterior revala que este processo pressupõe estruturas intersubjetivas linguisticamente produzidas: "Linguistic communication has a double structure, for communication about propositional content may take place only with simultaneous metacommunication about intepersonal relations."[65] Isto possui um significado ainda mais importante, pois o sentido das performances cognitivas e dos motivos para a ação depende da intersubjetividade linguística. A linguagem possui um poder transformador capaz de "traduzir" processos psíquicos em sensações, necessidades e sentimentos recorrendo às estruturas da intersubjetividade linguisticamente constituída. Episódios internos ou

---

[61] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: UNESP, 2014. p. 90.
[62] Ibid. p. 90.
[63] Ibid. p. 53.
[64] Em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas ainda encontra-se vinculado ao quadro teórico apresentado em *Teorías de la Verdad* (1972), onde adota o conceito de verdade como consenso intersubjetivo alcançado discursivamente. Este entendimento do conceito de verdade será revisado e abandonado em *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), com a proposição de uma "teoria pragmática da verdade", que estabelece a "analogia" entre verdade e justificação. Com essa modificação, Habermas pretende corrigir entre outras problemas o *déficit* ontológico da sua teoria da verdade da década de 1970. Tratarei deste tópico na Seção 3.2 "Aprendizagem epistêmica, assertibilidade racional e aprendizagem moral e política", pois na obra em referência Habermas avança em relação à compreensão do aprendizado moral construtivo apresentado em *Moralbewusstsein und Kommunikativens Handeln* (1983). A Parte III – *Wahreheit in Diskurs und Lebenswelt* – de *Wahrheit und Rechtfertigung* constitui o principal interesse de análise, pois Habermas mantém o vínculo entre os processos de cooperação e entendimento mútuo e os processos de aprendizagem moral. Além disso, a última parte desta obra – Parte IV – *Grenzen der Philosophie* –, discute os limites da filosofia em face da relação entre teoria e prática, e Habermas, uma vez mais, não recusa o desafio de pensar a relação entre filosofia e religião no contexto do pensamento pós-metafísico, sob o olhar vigilante do "guardião público da racionalidade", o discurso democrático.
[65] O texto correspondente na tradução é: "A comunicação linguística possui uma dupla estrutura, para a comunicação sobre o conteúdo proposicional pode tomar lugar somente com a metacomunicação simultânea sobre relações interpessoais." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 10.

experiências subjetivas se convertem em conteúdos intencionais, conhecimento em enunciados e necessidade e sentimentos em expectativas normativas.[66]

A estrutura intersubjetiva linguisticamente constituída transforma epistemicamente a subjetividade de opiniões e desejos, prazer e dor e outras figuras idiossincráticas das formas de vida em enunciados e normas que reivindicam pretensões de validade universalizáveis reconhecidas pelos participantes do mundo da vida social. O alcance da autonomia do sistema social depende do desenvolvimento das forças produtivas e das transformações das estruturas normativas; tanto o conhecimento teórico-científico é acumulado gradativamente quanto o ponto de vista moral é ampliado progressivamente, ainda que ocorram retrocessos históricos nos domínios da ciência e da moral. A hierarquia desta sequência de acumulação do saber técnico-instrumental e prático-moral é direcional e irreversível.

No domínio da vida cultural, a lógica interna de desenvolvimento do conhecimento é igualmente direcional e irreversível, não havendo espaço para arbitrariedades. O componente cognitivo da integração da natureza interior à sociedade consiste na demanda crescente de resgate de pretensões normativas durante o curso histórico da transição entre as narrativas míticas, a apologética religiosa, o discurso filosófico e a ideologia.

> Like knowledge of nature and technologies, so also world-views follow in their development a pattern that makes it possible to reconstruct rationally the following descriptivelly enumerated regularities: expansion of the secular domain vis-à-vis the sphere of the sacred; a tendency to develop from far-reaching heteronomy to increasing autonomy; the draining of cognitive contents from world-views (from cosmology to the pure system of morals); from tribal particularism to universalistic and at the same time individualistic orientations; increasing reflexivity of the mode of belief, which can be seen in the sequence: myth as immediately lived system of orientation; teachings; revealed religion; rational religions; ideology.[67]

Isto significa que o processo de racionalização das imagens de mundo, isto é, sistemas de interpretação da totalidade com significado existencial de orientação prática para a vida, como a religião, a moral, etc.[68] é contínuo e sempre dirigido à níveis cada vez mais elevados de

---

[66] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 10.

[67] O texto correspondente na tradução é: "Como o conhecimento da natureza e das tecnologias, também as visões de mundo seguem no seu desenvolvimento um padrão que possibilita reconstruir racionalmente as seguintes regularidades descritivamente enumeradas: expansão do domínio secular *vis-à-vis* a esfera do sagrado; uma tendência a evoluir da heteronomia de longo alcance ao aumento da autonomia; a drenagem dos conteúdos cognitivo das visões de mundo (da cosmologia ao sistema puro da moral); do particularismo tribal às orientações universalistas e, ao mesmo tempo, individualistas; reflexividade crescente do modo de crença, que pode ser visto na sequência: mito como sistema imediatamente vivido de orientação; ensinamentos; religião revelada; religiões racionais; ideologia." Ibid. p. 10-11.

[68] HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 19; p. 21.

racionalidade. Habermas vê nisso um paralelo com o processo de desenvolvimento cognitivo e moral que ocorre com o indivíduo (ontogênese). Para fundamentar sua afirmação, ele recorre às pesquisas empíricas nos domínios da psicologia cognitiva (Piaget) e da psicologia do desenvolvimento moral (Kohlberg) para justificar estes processos evolutivos pelos quais passam o indivíduo e a espécie (filogênese), recorrendo ao conceito de lógica de desenvolvimento, particularmente na dimensão moral. A crítica à tradição é uma consequência da efetividade da lógica de desenvolvimento inerente às estruturas epistêmicas e prático-morais que constituem o mundo da vida.

Em segundo lugar, Habermas afirma que há uma dissonância entre as orientações de condução do sistema social, a forma de reprodução da vida sócio-cultural e os processos de racionalização do mundo da vida. Embora não desenvolva esta discussão a termo em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas apontou a consequência desta dissonância em *Técnica e Ciência como "Ideologia"* afirmando que "a libertação da fome e da miséria não coincide necessariamente com a libertação da servidão e humilhação, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre o trabalho e a interação."[69] O desenvolvimento das forças produtivas aumenta a complexidade e o risco de contingência nos sistemas sociais. Entretanto, a racionalização das imagens de mundo não implica no aumento absoluto da autonomia da forma de organização da sociedade.

Dissonâncias epistêmicas entre o saber secular relacionado ao desenvolvimento das forças produtivas e as imagens de mundo dogmáticas pertubam as estruturas normativas do mundo da vida, porque a lógica de desenvolvimento que opera nos domínios da ação instrumental e da ação comunicativa diverge. A razão comunicativa consiste "[...] na interação simbolicamente mediada [...]"[70] que "[...] se orienta por normas obrigatórias válidas, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes."[71] Em virtude disso, ocorre o "curto-circuito" com a ação instrumental, que opera sob a orientação das regras técnicas do conhecimento empírico. Uma vez que os mecanismos responsáveis pelo desenvolvimento de estruturas normativas operam de maneira independente de sua lógica de desenvolvimento, não existe nenhuma garantia de que o desenvolvimento das forças produtivas e a ampliação da capacidade de condução do sistema produzirão alterações normativas requeridas pelos

---

[69] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 74.
[70] Ibid. p. 91.
[71] Ibid. p. 91.

imperativos de condução do sistema social.[72] Por isso, representa uma "questão empírica" saber em que medida a complexidade autorreferencial afetará de modo prejudicial o desenvolvimento de estruturas normativas do mundo da vida, impondo obstáculos à autonomia e à emancipação dos sujeitos das formações sociais históricas e, simultaneamente, interferindo nos limites aceitáveis da faixa de variação para a manutenção dos metavalores do sistema social.

A lógica de desenvolvimento da ação instrumental e lógica de desenvolvimento da ação comunicativa disputam a orientação, revisão, transformação e substituição dos metavalores que o sistema social persegue, cuja consequência é a emergência de problemas de legitimação no interior das formações sociais, situação exemplificada pelas tendências de crise do capitalismo tardio. Esta é a primeira indicação da tese central a ser apresentada em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, que surge ainda na Parte I, "Capítulo 2. Alguns elementos dos sistemas sociais". É neste sentido que Habermas afirma que há um "choque de legitimações" entre a complexidade sistêmica e a "ética comunicativa"[73] – e seus metavalores – à propósito da definição, realização e manutenção dos metavalores do sistema social.

> To the proposition that goal values of social sytems vary historically must be added the proposition that *variation* in goal values is limited by a developmental logic of structures of world-views, a logic that *is not at disposition* of the imperatives of power argumentation.[74]

A socialização (interação) integra simbolicamente a natureza interior à sociedade enquanto a produção (trabalho) assimila, incorpora a natureza exterior ao sistema de necessidades ou demandas materiais da sociedade. Quanto mais a natureza interior se integra à sociedade mediante a ampliação da prática comunicativa cotidiana irrestrita, menos o sistema consegue limitar a complexidade do seu ambiente (entorno). A mediação simbólica intersubjetiva entre socialização e individuação representa uma "barreira de contenção" contra os assédios dos imperativos sistêmicos. As estruturas normativas do mundo da vida

---

[72] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 13.

[73] Habermas apresentou o programa de fundamentação da ética do discurso na obra *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), no texto *Notas para a fundamentação de uma Ética do Discurso*. Na década de 1970, a ideia de uma "ética comunicativa" permanece uma intuição derivada dos pressupostos da pragmática formal e da relação entre *I*, *Me* e Outro como base da "ética da comunicação" de Mead.

[74] O texto correspondente na tradução é: "À proposição que os valores objetivos dos sistemas sociais variam historicamente, deve ser acrescentada a proposição de que a *variação* nos valores objetivos é limitada por uma lógica de desenvolvimento de estruturas de visões de mundo, uma lógica que *não está à disposição* dos imperativos da argumentação do poder." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 13. Grifo do autor.

fortalecem-se com a orientação da ação comunicativa dirigida à reprodução sociocultural das formas de vida. A natureza interior e o processo de individuação pela socialização são elementos do sistema social que desafiam a faixa de tolerância da complexidade sistêmica. Sujeitos que falam e agem representam um risco para o aumento da complexidade do sistema social. Esta peculiaridade da relação entre sistema e sociedade revela que a teoria dos sistemas sociais é incapaz de delimitar precisamente as fronteiras entre seus elementos constitutivos. Os paradoxos resultantes de uma teoria dos sistemas superestendida desaparecem quando

> [...] one chooses, not system and self-esteering, but life-world and intersubjectivity as the superordinate point of view, and therefore conceives socialization from the outset as indivisualisation. This connection can be conceived of in the theory of language, while it leads only to absurdities if one sticks obstinantely to systems theory.[75]

O modo de desenvolvimento das sociedades não segue apenas a lógica de expansão da autonomia e autorreferencialidade sistêmica (burocracia, poder administrativo). Do ponto de vista da lógica do mundo da vida, as estruturas normativas da evolução social pressupõem o resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis que fundam a intersubjetividade linguisticamente produzida.[76]

Em terceiro lugar, a evolução social implica no aumento da capacidade de condução do sistema social, que se expressa sob a forma do incremento do controle da natureza exterior e da crescente integração social da natureza interior (individuação). Nestas duas dimensões, os processos de aprendizagem direcional certificam a evolução social mediante o resgate discursivo de pretensões de validade criticáveis: "The development of the productive forces and the alteration of normative structures follow, respectively, logics of growing theoretical and practical insight."[77] Os padrões racionalmente reconstruíveis – a história do conhecimento secular e da tecnologia e as modificações de estruturas do sistema interpretativo de proteção da identidade individual e coletiva – dos processos de aprendizagem coletivos são orientados pelos desenvolvimentos possíveis em sequências logicamente necessárias. Neste sentido, explica Habermas, "the actual developments, innovations and stagnations, ocurrence of crises, productive or unproductive working out of crises, and so on can be explained only with the

---

[75] O texto correspondente na tradução é: "[...] escolhe-se, não o sistema e a autocondução, mas o mundo da vida e a intersubjetividade como o ponto de vista superior, e portanto, concebe a socialização desde o princípio como individualização. Esta conexão pode ser concebida na teoria da linguagem, enquanto leva somente a absurdos se se apega obstinadamente à teoria dos sistemas." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 14.

[76] Ibid. p. 14.

[77] O texto correspondente na tradução é: "O desenvolvimento das forças produtivas e a alteração das estruturas normativas seguem, respectivamente, a lógica de *insight* teórico e prático crescente." Ibid. p. 14.

aid of empirical mechanisms."[78] Estas premissas teóricas levam à formulação da hipótese de que o mecanismo fundamental que torna possível a evolução social consiste na capacidade da aprendizagem social:

> Its my conjecture that the fundamental mechanism for social evolution in general is to be found in a automatic inability not to learn. Not *learning*, but *not-learning* is the phenomenon that calls for explanation at the socio-cultural stage of development.Therein lies, if you will, the rationality of man. Only against this background does the overpowering irrationality of the history of the species become visible.[79]

A aprendizagem social ocorre nas dimensões teórica e prática. Os processos de aprendizagem social são certificados mediante o resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis. Habermas elege o critério do resgate discursivo para distinguir dois modos de aprendizagem. Nos contextos de ação onde as pretensões de validade implícitas não são resgatadas discursivamente, mas ingenuamente fixadas, aceitas ou rejeitadas, ocorre o (1) aprendizado não reflexivo (*Nichtreflexives Lernen*). Nos contextos de ação em que as pretensões de validade criticáveis são resgatadas discursivamente ocorre o (2) aprendizado reflexivo (*reflexives Lernen*). Pode-se afirmar, portanto, que a aprendizagem é um conceito normativo. O nível de aprendizado de uma formação social depende do princípio de organização social vigente, cuja função consiste em estabelecer a diferença entre questões teóricas e questões práticas e explicar a transição do aprendizado não reflexivo ao aprendizado reflexivo na transição entre formações sociais históricas.[80]

Considerando estas distinções, pode-se afirmar que as formas de vida fundadas em visões de mundo mágicas e animistas não são capazes de estabelecer a distinção entre o aprendizado não reflexivo e aprendizado reflexivo. Por sua vez, as formas de vida orientadas conforme o conhecimento secular – técnico-científico e prático-moral – distinguem com clareza o domínio de aplicação do saber referente às esferas do trabalho social – questões teóricas – e as dissonâncias cognitivas entre questões de "vida boa" e questões de justiça – questões práticas. Para Habermas, a teoria dos sistemas sociais não é capaz de abordar

---

[78] O texto correspondente na tradução é: "Os desenvolvimentos atuais, inovações e estagnações, ocorrência de crises, trabalho produtivo ou improdutivo de crises, e assim por diante, podem ser explicados somente com a ajuda de mecanismos empíricos." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 14-15.

[79] O texto correspondente na tradução é: "É minha conjectura que o mecanismo fundamental da evolução social em geral se encontra numa incapacidade automática para não aprender. Não aprender, senão o não-aprender é o fenômeno que exige explicação no estágio sociocultural do desenvolvimento. Aí reside, se você quiser, a racionalidade do homem. Somente contra este contexto a irracionalidade avassaladora da história das espécies torna-se visível." Ibid. p. 15.

[80] HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 27-28.

adequadamente o conflito entre estes tipos de questões, pois vincula sistemas interpretativos heterogêneos. Contudo, o filósofo de Starnberg retoma a possível genealogia de um mal entendido:

> With the rise of philosophy conceived and treated pratically relevant interpretations as theoretical questions, while it devalued, as inacessible to theory, techinically utilizable knowledge. With the rise of modern science, on the order hand, precisely this sphere of empirical knowledge was drawn into reflexive learning process. At the same time, in philosophy there prevailed a tendency, leading to positivism, to differentiate theoretical and pratical questions according to their logical form; however, the aim was to exclude pratical questions from discourse. They are no longer thought to be "susceptible of truth". In contrast, the institutionalization of general pratical discourse would introduce a new stage of learning for society.[81]

A fim de fundamentar a teoria da sociedade na teoria da evolução social, Habermas retomou o conceito marxista de formação social para identificar quais são os princípios de organização social e como eles explicam a capacidade de aprendizagem e o nível de desenvolvimento de uma sociedade. A ampliação da capacidade de condução de um sistema social requer a ampliação das forças produtivas da sociedade e a racionalização progressiva dos sistemas de interpretação de imagens de mundo que preservam a identidade individual e coletiva. Ao final do Capítulo 2 da Parte I de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, Habermas explica por que resolveu substituir o conceito de relações de produção pelo de princípios de organização social, a fim de compreender adequadamente a dinâmica histórica das formações sociais:

> Marx determined different social formations in terms of the command of the means of production, that is, as relations of production. He placed the nucleus that organizes the whole at a level at which normative structures are interlaced with the material substratim. If the relations of production are to represent the organizing principles of society, they may not, of course, be equated with the determinate forms of ownership at any given time. Organizational princicples are higly abstract regulations that define ranges of possibility. Moreover, to speak of relations of production misleadingly suggestes a narrow economistic interpretation.[82]

---

[81] O texto correspondente na tradução é: "Com o surgimento da filosofia, interpretações praticamente relevantes foram concebidas e tratadas como questões teóricas, enquanto desvalorizou-se, como inacessível à teoria, o conhecimento tecnicamente utilizável. Com o surgimento da ciência moderna, por outro lado, precisamente esta esfera do conhecimento empírico foi atraída para o processo de aprendizado reflexivo. Ao mesmo tempo, na filosofia prevaleceu uma tendência, levando ao positivismo, a diferenciar questões teóricas e práticas de acordo com sua forma lógica; no entanto, o objetivo era excluir questões práticas do discurso. Elas não são mais consideradas "suscetíveis de verdade". Por outro lado, a institucionalização do discurso prático geral introduziria um novo estágio de aprendizagem para a sociedade." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 16.

[82] O texto correspondente na tradução é: "Marx determinou diferentes formações sociais em termos do domínio dos meios de produção, isto é, como relações de produção. Ele situou o núcleo que organiza o todo num nível no qual estruturas normativas estão entrelaçadas com o substrato material. Se as relações de produção representam os princípios de organização da sociedade, elas não podem, é claro, ser equiparadas às formas determinadas de

A centralidade do conceito de princípio de organização social é justificada com base no fato de que ele (1) orienta a evolução social ao (2) definir qual subsistema exerce o primado funcional na sociedade capitalista.[83] Habermas ilustra o desempenho dos princípios de organização social nas formações sociais primitiva, tradicional e capitalista[84] relacionando-os às formas de integração sistêmica e social e aos tipos de crise que ocorrem nelas. Ele concentra sua atenção no fenômeno da crise sistêmica exemplificada no ciclo de crises do capitalismo liberal. A partir da compreensão da modificação da lógica da crise na transição para o capitalismo tardio, Habermas caracteriza as tendências de crise nesta formação social e discute o problema de legitimação política.

Ao identificar os princípios de organização social de cada formação social, Habermas ilustra a possibilidade da evolução social através de processos de aprendizagem como resposta aos tipos de crise emergente nestas. A necessidade de uma teoria da evolução social justifica-se com base na necessidade de apreensão (abstrata) dos princípios de organização social. Do contrário, estes princípios seriam obtidos apenas indutivamente e a partir da esfera institucional – sistema de parentesco, sistema político e sistema econômico –, restringindo o sentido do desenvolvimento das formações sociais à dinâmica da relação entre complexidade e contingência funcional.

A resposta do sistema social às crises ou problemas persistentes de condução consiste no fortalecimento da autonomia sistêmica (autorreferencialidade) ao custo de uma alta carga de repressão à prática comunicativa cotidiana no mundo da vida. Porém, esta solução revela-se problemática porque leva à perda de legitimidade (*Legitimationsverlusten*), resultando na luta de classes; ainda como consequência, Habermas não exclui a possibilidade de conflitos externos (*Aussenkonflikten*). Além de pôr em risco a integração social, a luta de classes ameaça de tal modo a estabilidade e continuidade do sistema político que um novo

---

propriedade a qualquer momento. Os princípios organizacionais são regulações altamente abstratas que definem faixas de possibilidade. Além disso, falar de relações de produção sugere equivocadamente uma interpretação econômica estreita." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 16-17.

[83] Nos termos desta pesquisa doutoral e considerando o objetivo e conteúdo da Seção 3.4 – Os processos de aprendizagem política no pensamento pós-metafísico, seria conveniente indagar: qual é o "princípio de organização social" das sociedades pós-seculares?

[84] Embora inicialmente mencione em sua análise as formações sociais pós-capitalista e pós-moderna, Habermas não chega a tratar dos princípios de organização social relacionados a elas. Sociedades de classe pós-capitalistas são as sociedades de estado socialista com sua disposição político-elitista dos meios de produção.

fundamento de legitimação pode ser exigido para assegurar uma nova identidade de grupo (*Gruppenidentität*).[85]

Na formação social capitalista liberal, o princípio de organização social é representado pela relação entre trabalho assalariado e capital, sendo o núcleo institucional formado pelo sistema do direito civil burguês. É característico desta formação social a emergência da esfera livre do comércio entre proprietários privados autônomos de mercadorias (*commodities*): estado de bens independente institucionalizado, capital, mercado de trabalho e comércio mundial. Observa-se ainda a diferenciação da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) em relação ao sistema político econômico, resultando na despolitização das relações de classe e no quadro anômico da dominação de classe.[86] Destituídos da condição de elementos constituintes do núcleo institucional da formação social liberal capitalista, o estado racional moderno e o sistema político do trabalho social passam a desempenhar a função de arranjo complementar do comércio autorregulado de mercadorias. Do ponto de vista interno, o estado recorre aos mecanismos políticos para garantir a integridade territorial e a competitividade da economia doméstica. Do ponto de vista externo, o poder legitimado assegura as condições gerais de produção e de regulação do mercado de realização de capitais.

Uma vez que o sistema de trocas econômicas torna-se o mecanismo dominante de condução no modo de produção capitalista, o exercício do poder do estado restringe-se a (1) proteger o comércio burguês recorrendo ao direito civil (administração da justiça), (2) salvaguardar o mecanismo do mercado de efeitos autodestrutivos (legislação trabalhista), (3) garantir as condições básicas necessárias à produção econômica (sistemas de educação escolar pública, transportes e comunicação) e, principalmente, (4) adequar o sistema do direito civil ao sistema de necessidades emergentes do processo de acumulação capitalista (taxas, sistema bancário e direito empresarial). Com a efetivação destas tarefas, o estado assegura os pré-requisitos do processo de reprodução da economia capitalista.[87]

Embora a diferenciação funcional entre integração sistêmica e integração social tenha se estabelecido nas sociedades tradicionais, o sistema econômico desta formação social apresenta um *déficit* de legitimação que deve ser corrigido pelo sistema sociocultural. Como explica Habermas, “only the relative uncoupling of the economic system from the political permits a sphere to arise in bourgeois society that is free from the traditional ties and given

---

[85] HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus.* 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 35.
[86] Ibid. p. 36.
[87] Ibid. p. 37.

over to the strategic-utilitarian action orientations of market participants."[88] Assim, a prática comunicativa cotidiana irrestrita de cidadãos na esfera pública é desengatada de sua função de legitimação democrática da ordem política, pois a ação estratégico-utilitária conduz à competição entre empresários pela maximização do lucro e determinando a substituição das ações orientadas segundo valores, normas e princípios por ações orientadas por interesses não generalizáveis.

O princípio de organização social – a relação entre trabalho assalariado e capital – vincula, não sem contradição, o desenvolvimento das forças produtivas e das estruturas normativas do mundo da vida. Os imperativos de autorrealização da economia capitalista e seus mecanismos de inovação aprimoram e ampliam a capacidade produtiva da força de trabalho. Com o alcance dos limites da exploração do trabalho físico, cuja consequência imediata é o surgimento da mais valia absoluta, novas demandas por forças técnicas produtivas são acopladas aos processos de aprendizado reflexivo. A contradição se revela quando a legitimação da ordem política é suplantada pela ordem racional da administração do estado e do direito abstrato burguês. A autorregulação do mercado de comércio reduz a compreensão da importância do trabalho social à mera utilidade instrumental-estratégica.

Os sistemas de ação cumprem a "função ideológica" de ocultar o caráter assimétrico da "satisfação legítima" das necessidades no sistema de "trocas justas" de equivalentes. O mercado e o dinheiro representam meios deslinguistificados que distorcem e bloqueiam o fluxo da comunicação entre os participantes das interações sociais, impedindo a continuidade da práxis comunicativa cotidiana irrestrita e instituindo a integração sistêmica forçada e ocultadora das contradições sociais, fundada na ação estratégica e seus recursos funcionais para abrandar os potenciais de conflito de classe.

Na formação social do capitalismo tardio, o Estado procura legitima-se sem recorrer aos recursos semânticos da tradição, que foram minados pelo desenvolvimento do sistema capitalista. A ideologia burguesa estabelece com seu sistema de valores universais os direitos civis como o direito de participação nas eleições políticas. Apenas em situações extraordinárias a legitimação pode ser temporariamente desvinculada das eleições regulares. A institucionalização da participação dos cidadãos nos processos de formação da opinião pública e da vontade política, característica de um modelo procedimental de política

[88] O texto correspondente na tradução é: "Somente o desacoplamento relativo do sistema econômico do político permite uma esfera emergir na sociedade burguesa, isto é, livre dos laços tradicionais e entregue às orientações de ação estratégico-utilitárias dos participantes do mercado." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 21.

deliberativa[89], permite a estes sujeitos políticos históricos tomar consciência das contradições que envolvem a produção administrativamente socializada, a apropriação privada e o uso da "mais valia". Por sua vez, o sistema administrativo deve permanecer estrategicamente desatrelado e independente dos processos de formação da opinião e da vontade, a fim de não permitir que as contradições do modo de produção capitalista sejam tematizadas; as decisões administrativas burocratizadas não estão vinculadas aos motivos racionais apresentados pelos cidadãos, permanecendo autorreferenciadas em relação às demandas políticas da cidadania incorporadas ao arranjo procedimental das instituições democráticas.

"Processos de legitimação" que simulam interesses generalizáveis difundem uma pseudolealdade de massas, bloqueando a participação política dos cidadãos nos processos democráticos de tomada de decisão. As transformações estruturais da esfera pública burguesa determinaram o aspecto formal de orientação das instituições políticas e dos procedimentos democráticos. Numa sociedade politicamente objetivada, o exercício da cidadania regride à situação de passividade da aclamação plebiscitária, contribuindo para a crise de motivação da sociedade civil expressa sob a forma da síndrome do privatismo civil[90] dos cidadãos, isto é,

> [...] an interest in the steering and maintenance performances of the administrative system but little participation in the legitimizing process, albeit participation appropriate to institutionally provided opportunities (orientation high-output *versus* orientation low-output). Civil privatism thus corresponds to the structures of a depoliticized public realm.[91]

A despolitização estrutural da esfera pública afeta o processo de legitimação reduzindo-o a dois "requisitos residuais". No primeiro caso, a síndrome do privatismo civil – o distanciamento gradual das questões políticas complementada pelas preocupações pessoais com a carreira, o lazer e o consumo – anseia pelos produtos – dinheiro, lazer e segurança, por exemplo – do sistema de recompensas do Estado do bem-estar social, que nutre a ideologia da

---

[89] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung.* Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014. p. 349-398.

[90] Habermas descreve a crise de motivação como um fato relacionado aos sistemas socioculturais quando estes mudam de tal forma que seus resultados tornam-se disfuncionais para o bom funcionamento do Estado e para o sistema do trabalho social. Além do privatismo civil, Habermas menciona ainda a existência da síndrome do privatismo vocacional-familiar, que consiste na orientação familiar dirigida aos interesses pelo consumo, lazer, adequada orientação à carreira tendo em vista a competição por *status* social. O privatismo sociocultural está vinculado às estruturas da educação e ao sistema de ocupação, ambos regulados pela competição orientada pela obtenção do sucesso.

[91] O texto correspondente na tradução é: "[...] um interesse na manutenção e condução das performances do sistema administrativo, porém com pouca participação nos processos de legitimação, embora participação apropriada às oportunidades institucionalmente fornecidas (orientação *high-output versus* orientação *low-output*). O privatismo civil assim corresponde às estruturas de uma esfera pública despolitizada." HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 75.

realização pessoal a partir das promessas liberais do programa do sistema de educação. No segundo caso, há uma demanda de justificação da despolitização estrutural da esfera pública explicável pelas teorias das elites democráticas (Schumpeter e Weber) e pelas teorias sistêmico-tecnocráticas (Luhmann). Estas teorias integram a história da ciência social burguesa e, nas fases iniciais do desenvolvimento capitalista, o último modelo teórico procurou "naturalizar" a sociedade econômica capitalista.[92]

Diante do exposto, pode-se constatar que o processo de socialização requer um modelo de intersubjetividade linguisticamente estruturado que vincule a orientação do comportamento social à normas que demandam uma justificação discursiva pública. Os sistemas de interpretação asseguram a identidade social a partir da autocertificação reflexiva do procedimento público de justificação normativa do comportamento social. Ora, a natureza comunicativa deste processo representa um "problema" para os sistemas complexos de decisão (autorreferenciais). A identidade individual e de grupo vincula a natureza interna dos indivíduos aos processos de socialização através da organização comunicativa do comportamento socionormativo. Por isso, a justificação e a legitimidade de normas sociais que institucionalizam a socialização sob a forma da expectativa de comportamento recíproco requer que as decisões com potencial de interesses generalizáveis sobre problemas de condução persistentes não possam ocorrem sem a apresentação pública de motivos racionais. A compreensão deste requerimento por parte dos cidadãos exemplifica um processo de aprendizagem social reflexivo, prático e normativo, pois a disposição para agir em obediência a um poder decisório, cuja autocompreensão normativa ainda aguarda por certificação reflexiva, requer que os motivos que pretendem legitimar as normas de ação de uma determinada formação social sejam apresentados no devido contexto de fundamentação (e aplicação) via discursos prático-morais: "The ultimate motive for readiness to follow is the citizen's conviction that he could be discursively convinced in case of doubt."[93] A forma de socialização e a formação da identidade sociocultural modificam-se sob a circunstância do desacoplamento entre a estrutura comunicativa da ação, a interpretação dos motivos dos cidadãos e o procedimento de legitimação das normas. Esta circunstância instaura rotinas de tomada de decisão desatreladas da interpretação de motivos e independentes das demandas de justificação pública de pretensões normativas criticáveis. Consequentemente, a unidade dos

---

[92] HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann, 1980. p. 37.

[93] O texto correspondente na tradução é: "O motivo último para a disposição de obedecer é a convicção do cidadão que ele poderia estar convencido discursivamente em caso de dúvida." Ibid. p. 43.

sistemas de personalidade rompe-se com o *déficit* comunicativo dos sistemas interpretativos asseguradores da identidade sociocultural.

No que diz respeito às condições de institucionalização dos processos de aprendizagem social, as seguintes questões poderiam ser dirigidas retrospectivamente à *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*: a) a complexidade interna das sociedades do capitalismo tardio teria dissolvido as condições de possibilidade para a institucionalização do potencial socionormativo da estrutura comunicativa da ação social?; b) (se a resposta à primeira questão for afirmativa) como a complexidade interna das sociedades do capitalismo tardio afeta a esfera pública e a institucionalização dos processos de aprendizagem social?; e c) (se possível) de que modo a reconstrução socionormativa da esfera pública poderia contribuir para a institucionalização dos processos de aprendizagem social em face da complexidade das estruturas burocráticas do capitalismo tardio?

Não prosseguirei com as análises sobre as tendências de crise no capitalismo avançado (Parte II) e sobre a lógica dos problemas de legitimação (Parte III) apresentadas em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, pois o objetivo principal desta seção consiste na apresentação do "esboço" da teoria da evolução social e a introdução do conceito de aprendizagem social. Na medida em que a Parte I da obra de 1973 apresenta pela primeira vez o núcleo conceitual do que virá a ser a teoria da sociedade fundada na teoria da evolução social, procuro apenas ressaltar que o conceito de aprendizagem social tornar-se-á decisivo para a compreensão da ideia de evolução social. Ademais, o criticismo dos intérpretes da obra habermasiana quanto às teses de *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* permanecem atuais, de modo que não apresentarei interpretações ou hipóteses sobre as tendências de crise e o problema da legitimação nas fases do capitalismo organizado e financeiro.[94]

---

[94] Para a retomada da discussão sobre a crise política das sociedades democráticas no capitalismo estatal administrado no pós-segunda guerra e o diagnóstico do *déficit* de legitimação democrática na fase do capitalismo financeiro, ver FRASER, Nancy. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, p. 153-188, jul./dez. 2018; FRASER, Nancy. Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 161-185, jan.-jun. 2017; FRASER, Nancy; XIAOPING, Wei. Nancy Fraser on Marx and Habermas. *International Critical Thought*. v. 3, n. 3, p. 259-267, 2013; PLAT, Raymond. Jürgen Habermas and the Idea of Legitimation Crisis. *European Journal of Political Research*. v. 10, issue 4, p. 341-352, 1982; JAEGGI, Rahel. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. *Feminism, Capitalism, and Crititique*, p. 209-224, 2017; STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado*: a crise adiada do capitalismo democrático. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Boitempo, 2018; MELO, Rúrion. *Marx e Habermas*: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

1.2 **Processos de aprendizagem social como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade**

O desenvolvimento da teoria da evolução social como fundamento da teoria da sociedade prossegue com a publicação da obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), que estabelece com maior precisão o fundamento, o programa e as bases teóricas da teoria da evolução social. A teoria da evolução social é construída sob as bases da reconstrução do materialismo histórico. Habermas passa a explicar a evolução social com base nos processos de aprendizagem social que se relacionam às duas dimensões constitutivas da existência humana: trabalho e interação. As sociedades evoluem conforme processos de aprendizagem social que (a) incrementam as forças produtivas (racionalidade instrumental) e (b) induzem o surgimento de novas estruturas normativas (racionalidade prática) resultantes do processo de racionalização das imagens de mundo que, por sua vez, decorrem da ampliação e diversificação da aplicabilidade do saber técnico-científico e do desenvolvimento de novas estruturas de consciência prático-moral e na dimensão do direito.

A reconstrução do materialismo histórico constitui o ponto de partida para a explicação sistemática da teoria da evolução social, incorporando principalmente as contribuições seletivas dos campos da filosofia analítica da linguagem, da psicologia da aprendizagem (Piaget)[95] e da psicologia de desenvolvimento moral (Kohlberg), que integradas pelos conceitos de lógica de desenvolvimento (lógica evolutiva) e dinâmica de desenvolvimento (dinâmica evolutiva) explicam a homologia ontofilogenética envolvida nos processos de aprendizagem social.[96] A reconstrução revela e atualizar o potencial da

---

[95] Jean Piaget baseia suas formulações acerca do desenvolvimento intelectual da criança e do adolescente como base nos seus estudos sobre a epistemologia genética, que procura explicar o desenvolvimento do conhecimento, particularmente do conhecimento científico, enfatizando sua história, sociogênese e, principalmente, a origem psicológica das noções e operações que fundamentam a construção do conhecimento. A epistemologia genética investiga a lógica do funcionamento de certas estruturas ligadas às transformações sucessivas em níveis que conduzem ao desenvolvimento do pensamento. A psicologia genética tem por objetivo compreender o processo de formação e, com isso, o sentido do conhecimento como resultado do desenvolvimento de estruturas lógicas ancoradas na maturação do substrato orgânico do ser humano. Cabe à psicologia genética explicar a transição entre os níveis menos elevados e os níveis superiores do conhecimento humano, considerando tais transições a partir da integração das perspectivas histórica, psicológica e biológica. A hipótese fundamental da epistemologia genética piagetiana consiste na conjectura de que há um paralelismo entre o progresso na organização racional e biológica do conhecimento e o processo formativo psicológico, considerado tais processos conforme a perspectiva da ontogênese das estruturas lógicas do desenvolvimento da criança. O estudo das transformações das estruturas lógicas que conduzem o desenvolvimento do conhecimento a níveis cada vez mais elevados, à luz das contribuições da psicologia cognitiva e do desenvolvimento, da biologia, da lógica e da matemática, por exemplo, submete a psicologia genética à regra da colaboração entre saberes formais que tratam da transformação de estruturas cognitivas. O programa da psicologia genética de Piaget é apresentado na obra *Genetic Epistemology* (1971).

[96] É possível notar que há uma evolução conceitual em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, pois Habermas preocupou-se não apenas em esclarecer as categorias já mencionados em *Problemas de legitimação*

racionalidade prático-moral não explorado e exaurido do materialismo histórico, explicando como os processos de aprendizagem social tornam-se possíveis nas formações sociais. Para tanto, Habermas esclarece como os princípios de organização social determinam os mecanismos de aprendizagem que respondem pelo desenvolvimento das forças produtivas, pela variação dos sistemas interpretativos mantenedores da identidade da sociedade e do indivíduo, e que, finalmente, limitam institucionalmente a possibilidade de ampliação da capacidade de condução do sistema social. Os princípios de organização social determinam a capacidade de aprendizagem e, consequentemente, as possibilidades de evolução nas três dimensões de desenvolvimento – produção, condução e socialização –, isto é, o nível de desenvolvimento de uma sociedade.

Para a reconstrução do materialismo histórico é constituída por uma coletânea de artigos que foram preparados para apresentação em eventos acadêmicos sob circunstâncias diversas, porém reunidos em torno da pretensão de decompor e recompor, isto é, reconstruir os potenciais explicativos do materialismo histórico como uma teoria da evolução social. Dando prosseguimento ao desenvolvimento da teoria da evolução social esboçada na obra de 1973, porém colocada em segundo plano em relação à temática das tendências de crise no capitalismo avançado, Habermas escreve junto com Klaus Eder, em 1974, o texto *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie* para participar do Congresso Alemão de Sociologia, em Kassel, e posteriormente incluído em *Para a reconstrução do materialismo histórico*.[97]

Em "Para a comparação de teorias em sociologia: o exemplo da teoria da evolução social", Habermas atualiza o diagnóstico da inexistência de uma teoria adequada da evolução social. Dadas a circunstância da ausência de pressupostos para a comparação entre teorias que poderiam disputar a condição de adequação, Habermas recusa teorias ultrapassadas e dogmáticas, e aquelas modestamente aceitas e triviais para decidir-se por levar a termo um programa exigente da teoria da evolução social.[98] O projeto habermasiano de reconstrução do materialismo histórico como teoria da evolução social integra as abordagens teóricas do (a) materialismo histórico, da (b) teoria da ação, da (c) teoria comportamental e da (d) teoria funcionalista dos sistemas numa única teoria, cuja singularidade consiste na complexidade esclarecida. Cada uma destas teorias reúne potencialidades que podem ser integradas sob a

---

no capitalismo tardio, mas igualmente em ampliar o quadro conceitual da teoria da evolução social, de modo a torná-la mais coerente e coesa, o que não significa que ela tenha se tornado imune a críticas.

[97] HABERMAS, Jürgen. *Zur rekonstruktion des historischen materialismus*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 129-143.

[98] Ibid. p. 129.

forma de uma teoria da evolução social capaz de explicitar e esclarecer a complexidade da integração social das sociedades democráticas liberais na modernidade. Porém, se consideradas isoladamente, os limites destas teorias apontam para a incapacidade de conceber satisfatoriamente os processos de aprendizagem que conduzem a evolução social.

A teoria comportamental integra a psicologia da aprendizagem às questões sociológicas explicando a evolução social a partir dos processos de aprendizagem social. O conceito de lógica de desenvolvimento da psicologia do desenvolvimento cognitivo permite distinguir entre o nível de aprendizagem formal e as possibilidades de processos de aprendizagem em cada nível: "[...] um sistema social com suas conquistas evolucionárias adquire condições de possibilidade de novos processos de aprendizagem."[99] A teoria dos sistemas funcionais esclarece a especificidade dos problemas de condução, determina o padrão de adaptação e assimilação da complexidade pelos sistemas sociais, e relaciona a possibilidade de desenvolvimento social com a ampliação da complexidade.[100] No entanto, afirma Habermas, "essa conceituação só se torna frutífera para uma teoria da evolução social se o domínio de objetos puder ser especificado e for indicada uma teoria da aprendizagem ligada à especificidade do domínio de objetos."[101]

A formulação do conceito habermasiano de reconstrução é devedora da crítica à ortodoxia do marxismo. No texto *Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica* (1963), Habermas indica as quatro críticas fundamentais dirigidas ao materialismo histórico que, até meados da década de 1960, ergueram "[...] uma barreira intransponível diante de uma recepção teórica do marxismo, especialmente em sua forma cristalizada como visão de mundo do *Diamat* codificado por Stálin."[102] Em síntese, as críticas são as seguintes: 1) a manutenção da separação em termos de superestrutura e base entre Estado e sociedade e o isolamento metodológico das leis econômicas da dinâmica da sociedade; 2) o declínio da consciência de classe e o desinteresse pela emancipação da sociedade como resultados das políticas intervencionistas e paternalistas do *Welfare state* no capitalismo tardio; 3) a dissolução do proletariado como macrossujeito revolucionário; 4) os rumos da revolução russa e a implantação do sistema soviético como os acontecimentos de época que imunizaram a

---

[99] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 186.
[100] Ibid. p. 186.
[101] Ibid. p. 186.
[102] HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p. 356.

ortodoxia marxista contra a discussão e a crítica, convergindo no burocratismo do partido comunista.[103]

Contudo, a reação de Habermas às críticas ao materialismo histórico diverge do lugar comum. No texto *O papel da filosofia no marxismo* (1973)[104], ele afirma que a transformação do progresso técnico-científico em "primeiro-motor" do desenvolvimento das forças produtivas conduziu a uma imposição intransigente das concepções científicas fundamentais sob a forma do "triunfo do positivismo".[105] O cientificismo como "[...] a crença das ciências em sua própria validade exclusiva [...]" colaborou com a formação da ortodoxia marxista. Teóricos como Karl Kautsky acreditavam que "[...] o materialismo científico é capaz de responder de um modo metodologicamente rigoroso a todas as questões que até agora escaparam à reflexão filosófica."[106] A compreensão de Kautsky e de outros teóricos vinculados à ortodoxia marxista[107] do materialismo histórico foi alimentada por três tendências derivadas do cientificismo: a) interpretações teóricas do mundo em sua totalidade são ilegítimas, pois formulações sobre a unidade da natureza e da sociedade não podem ser expressas em termos científicos; b) questões práticas relativas à escolha racional de normas e princípios não podem ser abordadas nos termos da verdade de proposições; valores e decisões são considerados irracionais; c) a análise da linguagem impõe-se sobre as questões substanciais da tradição filosófica; a filosofia converte-se em lógica e metodologia da ciência.[108] Habermas sintetizou estas orientações na seguinte afirmação: "Denegar a reflexão – isso *é* o positivismo."[109]

Habermas afirma que "[...] o cientificismo suprimiu a filosofia sem realizá-la."[110] A alternativa filosófica a tal vaticínio consistiu em interpretar os "componentes da grande filosofia" segundo o léxico da ciência formal. Após a rejeição das pretensões de validade da "grande filosofia", resta-lhe interpretar subjetivamente o mundo e os projetos de vida sob a

---

[103] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p. 351-356.
[104] *Die Rolle der Philosophie im Marxismus* foi publicado originalmente em *Zeitschrift Praxis* (1974) e posteriormente integrado à *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976).
[105] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 88.
[106] Ibid. p. 88.
[107] Entre os representantes das variantes não dogmáticas do marxismo ocidental, Habermas cita Labriola, Gramsci, Lukács, Korsch, Bloch e Horkheimer.
[108] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 89.
[109] HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 23. Grifo do autor.
[110] Op. cit., p. 90.

iluminação existencial.[111] Todavia, a relação do marxismo soviético com a tradição filosófica é afirmativa, pois ainda que recepcione a tese do "fim da metafísica" ele prossegue sobre seus trilhos como forma de crítica e continuidade do pensamento metafísico.[112]

A reconstrução do materialismo histórico é antes de tudo uma tentativa de "[...] evitar os erros complementares de um fetichismo da ciência [aplicado ao marxismo], que conduz à renegação da filosofia, e de uma vedação dogmática das ciências, que significa uma petrificação da filosofia."[113] As abordagens não dogmáticas do marxismo prosseguem com a tarefa radical da autorreflexão exigida pelo tempo presente. Porém, a tarefa filosófica de pensar a unidade do mundo entre natureza e história universal não pode prescindir das contribuições dos meios derivados da crítica da ciência, pois "a unidade da natureza e a unidade da história não podem ser concebidas filosoficamente enquanto os progressos na física e na teoria da sociedade não tiverem conduzido a uma teoria universal da natureza ou a uma teoria universal do desenvolvimento social."[114]

Na medida em que cabe à filosofia a tarefa de promover, com o auxílio das ciências – especialmente as ciências sociais –, estratégias teóricas produtivas contra o "elementarismo empirista e o inducionismo", Habermas considera o "[...] materialismo histórico um programa fértil para uma teoria futura da evolução social, contudo não para sua forma acabada."[115] A filosofia deve realizar o resgate científico da pretensão de unidade e universalidade dos processos naturais, sócio-históricos e culturais; a filosofia deve explicar a universalidade do pensamento objetivante elaborado pelas ciências e demonstrar a universalidade dos princípios da práxis da vida racional passíveis de justificação pública – "[...] autointepretação e autodefesa da razão é coisa da filosofia."[116] A tarefa distintiva da filosofia requer o uso do poder da autorreflexão radical contra todas as formas de objetivismo e autonomização ideológica; a filosofia visa o esclarecimento dos contextos de formação de ideias e instituições e sua adequação à práxis da vida orientada pela emancipação. "Nessa autorreflexão", afirma Habermas, "produz-se a unidade entre razão teórica e razão prática."[117] Estas três teses sobre o papel da filosofia hoje[118] encontram-se incorporadas à reconstrução do materialismo histórico.

---

[111] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 90.
[112] Ibid. p. 90.
[113] Ibid. p. 91-92.
[114] Ibid. p. 92.
[115] Ibid. p. 92.
[116] Ibid. p. 93.
[117] Ibid. p. 93.
[118] Ibid. p. 92-94.

Problemas de legitimação no capitalismo tardio restringiu a teoria da evolução social e os processos de aprendizagem social ao desenvolvimento das formações sociais. Por isso, Habermas precisou relacionar o problema do desenvolvimento cognitivo e prático-moral dos indivíduos ao incremento das forças produtivos e surgimento de novas estruturas normativas no curso do desenvolvimento das sociedades, explicando como é possível a compatibilidade entre aprendizagem individual e social – o problema da homologia ontofilogenética.[119] Na década de 1970, Habermas entendia a reconstrução do materialismo histórico como uma estratégia teórica promissora para a redefinição dos pressupostos teóricos do seu modelo de teoria crítica, articulado agora segundo as premissas de uma teoria da evolução social como fundamento da teoria da sociedade. Mas, o que Habermas compreende por "reconstrução"?

> Reconstrução, em nosso contexto, significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal (quero dizer: normal também para o marxismo) de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou.[120]

É importante ressaltar que no itinerário de desenvolvimento da teoria da evolução social, Habermas vincula a reconstrução do materialismo histórico à apresentação de uma teoria da comunicação que além de tratar da resolução de problemas filosóficos relacionados à construção dos fundamentos das ciências sociais, fornece elementos teóricos para a elaboração dos fundamentos da teoria da evolução social. As intuições iniciais de Habermas sobre o processo de "formação do espírito", apresentadas em *Trabalho e interação*: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena (1967)[121], já insinuam a importância da linguagem e da comunicação para a articulação do quadro institucional da interação social, com o intuito de complementar a análise de Marx sobre o processo histórico de formação da espécie humana; conforme as leis da reprodução da vida social. Todavia, a naturalização da interação social a partir de processos naturais de acumulação possibilitados pelo trabalho "[...] não explica propriamente a conexão entre trabalho e interação, mas reduz esta àquele sob o rótulo genérico de prática social, quer dizer, submete a ação comunicativa à ação instrumental."[122]

---

[119] SCHMID, Michael. Habermas's Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas*: critical debates. London: The Macmillan Press, 1982. p. 164.
[120] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 25.
[121] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como* "*Ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 35-74.
[122] Ibid. p. 73.

O mecanicismo da dialética entre forças produtivas e relações de produção é um dos problemas a serem resolvidos em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, visto que a progressiva racionalização do trabalho pressupõe a reorganização das relações comunicativas. Em outras palavras, o paradigma da "troca justa" reduz a complexidade da vida social moderna ao metabolismo produtivo que se estabelece entra a espécie humana e a natureza exterior. Embora o trabalho, a mercadoria e o salário determinem as interações sociais, configurando um quadro de dominação que se serve da ilusão da ampliação das forças técnico-produtivas, "[...] não corresponde[m] à criação de normas que possam consumar a dialética da relação ética entre interações recíprocas e livres de dominação."[123] Neste sentido, explica Habermas, "[...] não existe uma conexão *evolutiva* automática entre trabalho e interação [...]"[124], pois não há uma correspondência tácita entre "libertação da fome e da miséria" e "libertação da servidão e da humilhação". Retomando as contribuições de Hegel, Habermas afirma que "trabalho e linguagem são mais antigos que o homem e a sociedade."[125] A reconstrução do materialismo histórico deve reorientar a dialética entre trabalho e interação, isto é, "[...] o processo de formação tanto do espírito quando da espécie."[126]

Habermas afirma que o surgimento de uma "consciência burguesa cínica" é o resultado de um *déficit* de autocompreensão normativa das sociedades modernas, incapazes de elaborar de forma autônoma seus conteúdos normativos vinculantes.[127] Uma teoria da comunicação deve complementar o quadro teórico do materialismo histórico, porque permite "[...] reconstruir os pressupostos e procedimentos comunicativos universais de justificação de normas e valores. Em discursos práticos é tematizada uma das pretensões de validade (*Geltungsansprüche*) que estão no fundamento do discurso na qualidade de 'base de validade.'"[128] A reconstrução dos fundamentos do materialismo histórico pela via da teoria da ação comunicativa permite que se aventem novas possibilidades para uma teoria da evolução social. Marx concebeu os processos de aprendizagem evolucionários como catalisadores do surgimento de ondas históricas de desenvolvimento em termos de incrementos "[...] na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizatório, da ação instrumental e

---

[123] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como* "*Ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 74.
[124] Ibid. p. 74. Grifo nosso.
[125] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 217.
[126] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como* "*Ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 74.
[127] Op. cit., p. 28.
[128] Op. cit., p. 28.

estratégica, em suma, das *forças produtivas* [...]”[129]; com a teoria da ação comunicativa estruturas universais da comunicação foram descobertas, permitindo conceber a ação social orientada conforme o entendimento mútuo baseado em pretensões de validade relacionadas à correção normativa de atos de fala sobre valores, normas e princípios. Neste sentido, Habermas afirma que

> [...] existem, entretanto, boas razões para supor que também na dimensão do discernimento moral, do saber prático, da ação comunicativa e da regulação consensual de conflitos de ação se encontram processos de aprendizagem que se manifestam em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, tornando possível pela primeira vez, por seu turno, o emprego de novas forças produtivas.[130]

À teoria da ação comunicativa cumpre a função de inverter a ordem dos elementos na dinâmica da dialética entre forças produtivas e relações de produção. A reprodução e a conservação da espécie através do trabalho e da interação demandam o recurso a (a) um conceito de razão comunicativa cujas pretensões brandas, obstinadas, nunca silenciadas e raramente cumpridas[131] explicam o desenvolvimento das (b) estruturas da racionalidade, isto é, as imagens de mundo, as representações morais e a formação de identidades mediante a busca pelo entendimento mútuo e consenso razoável possível baseado em “[...] proposições passíveis de serem verdadeiras e de normas carentes de justificação”[132], corporificadas (a e b) nas práticas dos movimentos sociais e nos sistemas institucionais.

1.2.1 Lógica de desenvolvimento, dinâmica de desenvolvimento e processos de aprendizagem

No quadro de um materialismo histórico renovado, o desenvolvimento das estruturas normativas reconstruídas sistematicamente pela *lógica de desenvolvimento* e *dinâmica de desenvolvimento* explica porque a evolução social é conduzida por processos de aprendizagem social cumulativos que respondem a problemas de condução persistentes e potencialmente geradores de crises de integração social. A lógica de desenvolvimento concerne tanto às tradições culturais quanto às transformações institucionais consideradas a partir da margem de variação das modificações de valores culturais, representações morais, normas, princípios, etc. num determinado nível de organização social, observadas em diferentes formações

---

[129] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 29. Grifo do autor.
[130] Ibid. p. 29. Grifo do autor.
[131] Ibid. p. 28.
[132] Ibid. p. 28-29.

socioculturais históricas.[133] Por sua vez, a dinâmica de desenvolvimento explica as transformações das/nas estruturas normativas com base em (a) "desafios evolucionários" que se apresentam como problemas sistêmicos não solucionados, condicionados economicamente, e (b) processos de aprendizagem que procuram responder a estes desafios.

A teoria da evolução social explica como ocorrem as mudanças sociais e o ampliação da complexidade na transição entre as civilizações antigas e as sociedades de classe, e destas últimas para as sociedades modernas. O programa teórico da reconstrução do materialismo histórico foi esboçado inicialmente num artigo intitulado *Towards a reconstruction of historical materialism* (1975)[134], onde Habermas apresenta os méritos e limites do materialismo histórico, introduz e analisa seus conceitos fundamentais e principais hipóteses e, por fim reporta alguns de seus problemas e possíveis soluções. Neste artigo, Habermas define a "evolução" nos seguintes termos:

> Evolution can be read from those structures wich, following a rational pattern, are replaced by ever more comprehensive structures. In the course of this structure-creating process the social entities involved also change. [...]. By evolution, we refer to cumulative processes which allow a direction to be perceived.[135]

A intenção de Habermas é apresentar uma justificativa sistemática para a concepção de progresso histórico concebida nos termos da reconstrução do materialismo histórico, conforme os critérios do desenvolvimento das forças produtivas e da emancipação das coações sociais. Neste contexto, a ideia de uma história das espécies deve ser concebida a partir da reconstrução da dialética entre trabalho e interação social de modo a evitar a crítica dirigida a um modelo de evolução social centrado na unidimensionalidade do desenvolvimento histórico e na hipostasiação de um macrossujeito histórico.[136] No entanto, *Towards a reconstruction of historical materialism* não apresenta um esclarecimento conceitual adequado acerca dos conceitos de lógica de desenvolvimento e de dinâmica de desenvolvimento, apesar de Habermas haver estabelecido as premissas centrais – ainda que esboçadas provisoriamente – da reconstrução do materialismo histórico: a) a infraestrutura da sociedade é afetada por problemas sistêmicos que serão revolvidos por inovações

---

[133] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 30.
[134] HABERMAS, Jürgen. Towards a reconstruction of historical materialism. *Theory and Society*, v. 2, 1975, p. 297-300.
[135] O trecho correspondente na tradução é: "Evolução pode ser lida a partir daquelas estruturas que, seguindo um padrão racional, são substituídas por estruturas cada vez mais compreensíveis. No curso deste processo de criação de estruturas as entidades sociais envolvidas também mudam. [...] Por evolução, nos referimos à processos cumulativos que permitem uma direção ser percebida." Ibid. p. 291.
[136] Ibid. p. 291.

evolucionárias; b) os modos de produção mais desenvolvidos implicam em novas formas de integração social, com o surgimento de um novo núcleo institucional; c) os mecanismos de aprendizagem endógenos apresentam potenciais cognitivos utilizados para solucionar as crises evolucionárias; e d) o conhecimento disponível nas imagens de mundo racionalizadas pode ser implementados apenas a partir do desenvolvimento de forças produtivas se, e somente se, o nível evolucionário requerido para o surgimento da nova forma de integração social for alcançado.[137] Desta forma, torna-se necessário esclarecer os conceitos de lógica de desenvolvimento e de dinâmica de desenvolvimento, pois cabe a estes explicar como são possíveis e articular de modo coerente as premissas do programa da teoria da evolução social como fundamento da teoria da sociedade habermasiana.

Por lógica de desenvolvimento Habermas entende "[...] o padrão, passível de ser reconstruído de maneira racional, de uma hierarquia de estruturas cada vez mais abrangentes [...]."[138] Tratam-se de estruturas universais antropologicamente estabelecidas desde a fase de hominização que demarcam o ponto de partida da evolução social. Estas estruturas emergiram sob as bases da comunicação linguística, da reformulação e reorganização do potencial cognitivo e motivacional dos primeiros antropoides.[139] Cabe à lógica de desenvolvimento explicar o desdobramento do espaço lógico pelo qual as estruturas originárias fundamentais podem formar e possibilitar a autorrealização de novas estruturas cognitivo-epistêmicas e prático-morais (socionormativas) cada vez mais abrangentes. Todavia, a formação destas estruturas abrangentes depende de "[...] condições secundárias *contingentes* e de processos de aprendizagem passíveis de ser empiricamente investigados"[140], e que constituem os objetos da dinâmica do desenvolvimento, isto é, os "[...] processos com os quais os substratos empíricos se desenvolvem [...]."[141]

A integração entre lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento permite conceber os processos de evolução social sem identificá-los estritamente à linearidade, necessidade, continuidade e irreversibilidade dos acontecimentos históricos. Como explica Luiz Bernardo Leite Araujo, "[...] a separação entre dinâmica e lógica é importante [...] no tratamento da racionalização religiosa, porquanto permite distinguir fatores externos e

---

[137] HABERMAS, Jürgen. Towards a reconstruction of historical materialism. *Theory and Society*, v. 2, p. 293, 1975.
[138] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 221.
[139] Ibid. p. 221.
[140] Ibid. p. 222. Grifo do autor.
[141] Ibid. p. 221.

internos da evolução das imagens de mundo."[142] A explicação genética do nível de desenvolvimento alcançado por uma determinada sociedade pressupõe a explicação estrutural do comportamento do sistema conforme a lógica das estruturas que se formaram num dado contexto histórico. Em síntese,

> a *lógica* representa o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, num sentido similiar ao da psicologia do desenvolvimento de Piaget, enquanto a *dinâmica* diz respeito ao processo pelo qual se efetua a evolução dos conteúdos empíricos, e por isso mesmo condicionados, dessas estruturas. Temos aqui uma teoria evolucionária que, ao postular estruturas universais invariantes sem negligenciar a variação de mecanismos empíricos, se dispensa de tecer prognósticos para o futuro [...]. A lógica do desenvolvimento circunscreve um espaço no qual estruturas mais complexas podem ser formadas.[143]

Habermas inicia o programa das ciências reconstrutivas na década de 1970 com a obra *Conhecimento e Interesse* (1968, 1973). O programa das ciências reconstrutivas vinculava a filosofia às ciências humanas e sociais tomando por objeto a elaboração de um saber explicativo que ultrapassasse a dimensão hermenêutica, concernente à produção e adesão a um sistema de regras intersubjetivamente compartilhadas. O significado do conceito de filosofia como ciência reconstrutiva reflete-se na intenção de incorporar os sistemas de regras que integram o mundo da vida, isto é, o campo dos elementos simbólicos expressos no falar e agir dos sujeitos. Nele estão incluídos os atos de fala, as atividades conforme meios e fins, as atitudes cooperativas, mas também os objetos simbolicamente materializados, como tradições, documentos, textos, obras de arte, teorias, objetos e bens da cultural material, técnicas, e os produtos sociais passíveis de organização e autoestabilização como as instituições, sistemas sociais e estruturas da personalidade. Cabia à pragmática formal conduzir o desenvolvimento das ciências reconstrutivas; a pragmática formal deveria "[...] apreende[r] as condições da possibilidade do entendimento linguístico em geral [...]"[144], isto é, "[...] o fundamento teórico da explicação de comunicações sistematicamente distorcidas e de processos de socialização desviantes."[145]

Todavia, apesar do "teor transcendental" do projeto das ciências reconstrutivas, Habermas insiste que não se trata de um recuo ao conceito tradicional de teoria, pois as reconstruções racionais permitem testes empíricos e, portanto, partilham a compreensão falibilista e a recusa de fundamentações últimas no campo do saber científico. Ele procura

---

[142] ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 44.
[143] Ibid. p. 44. Grifo do autor.
[144] HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 495.
[145] Ibid. p. 495.

orientação no pensamento pós-metafísico[146], porém sem deixar de reivindicar as pretensões universalistas requeridas pelo modelo reconstrutivo de teoria da racionalidade. As críticas de Habermas sobre o lugar do marxismo entre a filosofia e a ciência expressam de forma consciente a demanda pela satisfação das exigências do pensamento pós-metafísicos para a certificação reflexiva de uma teoria da racionalidade que procura blindar-se contra a acusação de contextualismo e relativismo.[147] Não há como deixar de notar que a escolha teórica de Habermas conduz a um paradoxo objeto da crítica especializada, e ele precisa responder como a reconstrução normativa do materialismo histórico pode conduzir a um novo modelo de teoria crítica orientada por pretensões universalista de uma razão "falível" e "situada".[148] O programa das ciências reconstrutivas é uma resposta aos mal entendidos sobre a falta de distinção clara entre objetividade e verdade, mas, sobretudo, entre os modelos de crítica – a "crítica como reflexão" assume os interesses determinantes do modelo quase-transcendental

---

[146] O pensamento pós-metafísico contrapõe-se criticamente à manutenção da confiança ingenuamente irrestrita na identidade, unidade e totalidade do conhecimento instaurada pelo idealismo filosófico da pergunta pelo fundamento de todas as coisas que participam dos atributos do Ser, que investem inclusive a subjetividade (consciência) transcendental e o "conceito forte" de teoria. O pensamento pós-metafísico representa um arco cognitivo-epistêmico e prático-moral que procura aproximar orientações conflitantes no momento da autorreflexão sobre seus limites teórico-conceituais, expostos pelo risco de fragmentação dos laços de solidariedade civil que mantém a coesão da comunidade política; o pensamento pós-metafísico lida com a dificuldade epistêmica e política de reconstruir a cultura política democrática abalada pela antinomia entre os domínios do secular e do religioso, submetendo o *commonsense* dos cidadãos que habitam o *ethos* democrático liberal pós-secular a uma certificação reflexiva sobre os limites entre fé e saber; o pensamento pós-metafísico estabelece uma diferenciação entre fé e saber que não implica impossibilidade, incapacidade para o diálogo entre as esferas do conhecimento secularizado e o conteúdo semântico do discurso religioso, recusando tão somente a pretensão totalizante do saber metafísico, o que explica o deflacionamento de alguns conceitos da ontologia e a apresentação de uma estrutura de explicação que situa o conhecimento filosófico ao lado da ciência moderna, guinada que levou a filosofia a adotar criticamente certos posicionamentos em relação à religião, particularmente na dimensão prático-moral e política. Na forma de pensamento e na argumentação, a posição pós-metafísica discute a correção normativa das pretensões de validade criticáveis baseadas nos conteúdos semânticos do discurso religioso, buscando a justificação racional dos elementos cognitivos das doutrinas religiosas; o pensamento pós-metafísico rechaça a tese da apologética moderna de que a sociedade e a cultura do *ethos* democrático liberal não possuem uma "base espiritual", o que não significa afirmar que os fundamentos normativos do Estado de direito democrático repousam sobre pressupostos e princípios de ortodoxias fundamentalistas. A reconstrução racional dos conteúdos semânticos da religião, estabelecida sob as bases das premissas do pensamento pós-metafísico, representa uma tentativa filosófica de pensar sentido autêntico do discurso religioso para além da desconfiança do discurso cientificista institucionalizado na sociedade. As pretensões cognitivo-epistêmicas e prático-morais do pensamento pós-metafísico não ignoram a assimetria entre as consciências que apelam a uma gramática particular para acessar as intuições que relacionam a moral, a vida fracassada e a salvação, e as consciências seculares que experimentaram a racionalização das imagens de mundo mediante a diferenciação das esferas culturais de valor. Sobre as premissas cognitivo-epistêmicas e prático-morais do pensamento pós-metafísico, conferir HABERMAS, Jürgen. Temas do pensamento pós-metafísico. In: _____. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 53-75; _____. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 9; p. 275-276; p. 302.

[147] REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 136-137.

[148] Cf. McCARTHY, Thomas. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 272-314.

de ciência e a "crítica como autorreflexão" investiga as origens e possibilidades de superação da dominação e das patologias sociais – que opõe Kant a Freud.[149]

O paradigma da linguagem transformou a figura do pensamento transcendental. Com a reconstrução racional do sistema de regras gerativas e esquemas cognitivos, o lugar do sujeito transcendental passou a ser ocupado pela investigação sobre o "[...] saber pré-teórico e do domínio intuitivo do sistema de regras que estão na base da geração e avaliação de proferimentos e operações simbólicos [...]"[150], isto é, sobre "[...] o caráter gerativo das próprias regras de maneira tal que o domínio das regras gerativas, portanto, o surgimento de uma competência e, com isso, a formação de um sujeito caracterizado por competências, se torna uma segunda questão, analítica e empiricamente independente."[151] Os conceitos de "seguir uma regra" (Wittgenstein) e "regra gerativa" e "competência linguística" (Chomsky), vinculados originariamente à Humbolt, "[...] contribuíram para uma versão específica da reconstrução racional de condições de possibilidade da linguagem, da cognição e da ação."[152] Disciplinas que se orientam segundo a perspectiva formal-pragmática das "[...] condições universais e necessárias da validade de proferimentos e operações simbólicas [...]"[153] reconstroem racionalmente o *know how* de "[...] sujeitos capazes de falar e agir, que estimamos capazes de produzir proferimentos válidos e que se estimam capazes eles próprios, pelo menos intuitivamente, de distinguir entre expressões válidas e não-válidas."[154]

Ciências reconstrutivas como a lógica, a metamatemática, a teoria do conhecimento e a epistemologia, a linguística, a filosofia da linguagem, a ética comunicativa, a teoria da ação, a estética, a teoria da argumentação, entre outras, procuram reconstruir o sistema de regras via discurso[155], refletindo sobre os pressupostos e as regras implícitas nas inferências corretas, na construção de bons argumentos, nas descrições, explicações ou previsões acertadas, nas frases gramaticalmente bem formadas, nos atos de fala bem sucedidos e nas ações instrumentais eficazes, avaliações corretas e autorrepresentações autenticas.[156] As ciências reconstrutivas distinguem-se das ciências objetivantes em virtude do *status* reflexivo e independente da reconstrução racional, que lhes outorga a condição de um "saber puro"[157] que explicita as

---

[149] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 491-498; p. 499-511.
[150] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guide A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 48.
[151] Op. cit., p. 492.
[152] Op. cit., p. 492-493.
[153] Op. cit., p. 48.
[154] Op. cit., p. 48.
[155] Op. cit., p. 494.
[156] Op. cit., p. 48.
[157] Op. cit., p. 495.

condições de validade dos proferimentos, permitindo que sejam identificadas as situações de desvios ou distorções comunicativas que conduzem a enganos, coerções e dominação. Portanto, o lugar de destaque conferido às ciências reconstrutivas no sistema das ciências é justificado em virtude da "autoridade indiretamente legisladora"[158] que lhe outorga uma função crítica e atesta uma relação com o interesse emancipatório[159], "[...] na medida em que a autorreflexão crítica depende dos parâmetros dados com as reconstruções de padrões de racionalidade."[160] As ciências reconstrutivas exercem um papel construtivo[161] visto que suas reconstruções racionais ampliam o escopo de aplicação de diferentes pretensões de validade, fixando novos padrões analíticos para a avaliação dos discursos, o que significa dizer que a generalização da correção na análise das condições de validade dos proferimentos linguísticos e das expressões simbólicas habilita as reconstruções racionais como um saber teórico competitivo.[162] Por fim, mas não menos importante, cabe destacar que as teorias fundadas em reconstruções racionais explicam a

> [...] aquisição ontogenética de capacidades cognitivas, linguísticas e sócio-morais, seja do surgimento evolutivo e das realizações institucionais de estruturas da consciência inovadoras na história, seja ainda de teorias para explicação de desvios sistemáticos (tais como, por exemplo, as patologias linguísticas, as ideologias ou a degeneração de programas de pesquisa).[163]

A teoria da evolução social recorre às ciências reconstrutivas, particularmente à pragmática formal, à teoria piagetiana do desenvolvimento cognitivo e à teoria kohlbergiana do desenvolvimento moral para explicar como é possível integrar socialmente o desenvolvimento das competências do indivíduo e o desenvolvimento das formas de vida. Com o esclarecimento dos conceitos de reconstrução[164] e de ciências reconstrutivas, o passo

---

[158] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guide A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 48.
[159] As reconstruções racionais não visam diretamente a interesses teóricos e práticos, pois seu objeto concerne a um tipo de "saber puro" (pré-teórico) e intuitivo sobre sistemas de regras de incorporam padrões de racionalidade universal e que se refletem na competência comunicativa, nas estruturas da consciência, nas imagens de mundo, nas estruturas normativas e nas instituições sociais. REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 138.
[160] Ibid. p. 138.
[161] Op. cit., p. 48.
[162] Op. cit., p. 48.
[163] Op. cit., p. 49.
[164] Na *Teoria da ação comunicativa* Habermas adota o modelo de reconstrução sistemática da história da teoria com o propósito de elaborar uma teoria da racionalização social. A importância da reconstrução racional é assinalada desde o início da obra, tanto no prefácio à primeira edição quanto no prefácio à terceira edição. A intenção de ampliar o quadro teórico do materialismo histórico, a partir da reconstrução de suas contribuições e pontenciais de racionalidade não exauridos, para formular uma teoria da modernidade capaz de esclarecer as origens das patologias sociais, na esteira da tese da colonização do mundo da vida pelo sistema, cujos

seguinte consiste em explicar como a reconstrução racional opera a favor da teoria da evolução social.

A teoria da evolução social deve ser entendida como uma teoria sobre as transformações e reformas contínuas das estruturas sociais identificáveis com base em estruturas de ação. No desenvolvimento da teoria, três tipos de estruturas de ação merecem destaque: 1) estruturas da ação instrumental; 2) estruturas de poder; e 3) estruturas normativas. As estruturas da ação instrumental dizem respeito aos problemas funcionais de reprodução material de uma determinada formação social. As estruturas de poder estão relacionadas à performatividade de ações estratégicas e da condução da sociedade, portanto, concernem ao problema da manutenção da autonomia sistêmico-funcional. As estruturas normativas referem-se à integração social, isto é, ao problema da institucionalização de estruturas normativas vinculativas.[165] Progressivamente, Habermas atribuirá um papel de destaque às estruturas normativas na arquitetônica da teoria da evolução social. A importância destas estruturas para a evolução social deriva de suas propriedades, isto é, a capacidade de coordenar expectativas de comportamento recíproco, a capacidade de institucionalizar a racionalização de visões de mundo reproduzidas coletivamente e a capacidade de regulação e resolução de conflitos sociais. O nível de integração social é definido pelas condições inerentes à capacidade das estruturas normativas regularem conflitos e as consequências das tentativas de solução.[166] A integração social ocorre quando a ação orientada por valores, normas e princípios conduz a formação da identidade coletiva da formação social, tomando cada indivíduo como participante linguisticamente competente que fala, conhece e age na sociedade. A vinculação à valores, normas e princípios ancora a integração social a ponto desta última pode ser definida como base do consenso razoável possível das estruturas normativas que, por sua vez, formam as visões de mundo das diferentes formações

---

imperativos funcionais expõem o antagonismo entre o modelo de integração social, baseada não ação comunicativa que se orienta pelo entendimento mútuo e consenso possível, e o modelo de integração sistêmica, ancorada na ação instrumental-estratégica e na redução da complexidade do entorno com o aumento da complexidade do sistema, levou Habermas a adotar o modelo de reconstrução da história da teoria, porque os paradigmas clássicos na teoria da sociedade permanecem contemporâneos para diagnósticos do tempo presente, quer dizer, seus pressupostos teóricos ainda são capazes de explicar (mesmo que parcialmente) o contexto social da vida contemporânea a partir da tematização dos paradoxos da modernidade. Além disso, estes paradigmas são valiosos porque enquanto modelos interpretativos "do Social", situados em contextos históricos determinados, apresentam concepções de mundo e interesses epistêmicos diversos. Análise conceitual e a reconstrução histórica da teoria permitem que a "nova teoria" emergente teste os pressupostos teóricos reincorporados no paradigma reconstruído, de modo a comprovar ou não a atualidade, isto é, validade epistêmica da (primeira) teoria. A atualidade epistêmica da teoria reconstruída pode ser testada e confirmada com base na capacidade de assimilação crítica dos pressupostos da primeira versão da teoria e resistência à crítica do particularismo sócio-histórico.

[165] SCHMID, Michael. Habermas's Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas*: critical debates. London: The Macmillan Press, 1982. p. 162-163.

[166] Ibid. p. 163.

socioculturais históricas; estas estruturas são sempre estruturas sociais e não podem ser atribuídas *a priori* ao conceito de "humanidade".[167]

A teoria da evolução social concebe a sociedade como redes de ações comunicativas portadoras de estruturas da intersubjetividade linguisticamente produzidas. No entanto, Michael Schmid adverte que deve-se evitar compreender que estas estruturas de ação social circunscrevem restritamente o nível estrutural da evolução social, pois operam igualmente no nível do sistema da personalidade, separado e complementar ao sistema social.[168] No âmbito da homologia ontofilogenética, o problema da integração entre o sistema social e o sistema da personalidade representa um pressuposto fundamental da teoria da evolução social habermasiana.

Para evitar generalizações excessivas e homogeneizações incabíveis, o materialismo histórico deve ser complementado pela teoria da comunicação (pragmática formal), pela psicologia (genética) do desenvolvimento cognitivo (Piaget) e pela teoria do desenvolvimento moral (Kohlberg), de modo a compatibilizar o desenvolvimento das competências individuais e o surgimento de (novas) estruturas normativas da sociedade, configurando o quadro da evolução social na dimensão das forças produtivas – conhecimentos técnico-científicos aplicados ao trabalho visando a reprodução material da espécie humana e a resolução de problemas de condução sistêmicos – e das relações de produção – interação social mediada linguisticamente tendo em vista o entendimento mútuo e o consenso possível sobre normas para a resolução pacífica de conflitos sociais. A competência comunicativa articulada no processo linguístico de socialização dos indivíduos certifica autorreflexivamente – e empiricamente, quando possível – o incremento das estruturas da racionalidade – imagens de mundo, representações morais e formação de identidades.

A reconstrução horizontal opera com a lógica do conceito (lógica do desenvolvimento), isto é, reconstrói o sistema de "regras antropologicamente fundamentais"[169], por exemplo, nos campos da lógica, da fala, da ação e da interação comunicativas, da aritmética, da mediação, entre outros. A lógica do conceito intersecciona os domínios da constituição dos objetos da experiência possível e dos tipos de comunicação livres de coerções dos contextos de experiência e situações de ação que abrangem os discursos. Por sua vez, a reconstrução vertical opera com a lógica da evolução (dinâmica do

---

[167] SCHMID, Michael. Habermas's Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas*: critical debates. London: The Macmillan Press, 1982. p. 163.
[168] Ibid. p. 163.
[169] REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 138.

desenvolvimento), quer dizer, reconstrói a dinâmica evolutiva dos sistemas de regras, dos processos de aprendizagem interna determinados por condições empíricas que integram as múltiplas competências que a reconstrução horizontal evidencia.[170] O estudo da lógica evolutiva abrange a dimensão ontogenética, isto é, concerne à aquisição da linguagem, ao desenvolvimento da consciência moral e ao aprimoramento do pensamento lógico-operativo, e a dimensão filogenética, ou seja, refere à ampliação das forças produtivas, a racionalização das imagens de mundo e a construção de sistemas morais.

A teoria da evolução social habermasiana é uma teoria das relações sociais mediadas linguisticamente.[171] A ação comunicativa cumpre a tarefa de desenvolver a sociabilidade por meio das condições formais do entendimento mútuo e do acordo possível. "O Social" (*das Soziale*) é uma construção resultante de trocas comunicativas que estabelecem e estabilizam as relações entre os seres humanos, tornando possível a emergência e a abrangência dos fenômenos sociais de segunda ordem.[172] Convém, entretanto, esclarecer o sentido do conceito de "comunicação" ora referido.

> Não se trata de uma mera troca de informações a respeito de alguma coisa no mundo. Comunicação aqui se refere a algo mais exigente. A ação comunicativa é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. Ou seja, comunicação se refere a um determinado uso da linguagem, o uso da linguagem orientado para a obtenção de um acordo, de um consenso. E esse uso não deve ser entendido, no entanto, em um sentido instrumental, como se a comunicação para um consenso fosse apenas um meio para a realização das finalidades de cada participante da interação social, pois, ao tentar fazer uso da linguagem em uma atitude comunicativa (também chamada de atitude performativa), os falantes têm de restringir seus planos individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo.[173]

A ação comunicativa possibilita que o Social desenvolva-se para além das limitações impostas pelos processos e mecanismos genéticos. Na evolução social as trocas linguísticas

---

[170] REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 138.

[171] EDER, Klaus. Evolutionary theories. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. (Eds.). *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2009. p. 106.

[172] Para Klaus Eder, Marx e Herder iniciaram as reflexões sobre os processos de aprendizagem nas sociedades modernas situando estes processos, respectivamente, no nível do desenvolvimento das forças produtivas, isto é, uma teoria da aprendizagem centrada nos mecanismos do aprendizado cognitivo e técnico, de modo a permitir que os seres humanos exerçam o controle sobre a natureza e desenvolvam as condições de reprodução da vida material, e no nível da educação da espécie humana, voltada para o aperfeiçoamento moral da espécie humana, e que encontra eco na filosofia da história hegeliana. A teoria da evolução social de Habermas incorpora a reconstrução das intenções e dos pressupostos teóricos formulados por estes autores no que diz respeito à possibilidade da aprendizagem social como um processo autorregulado por estágios, fases ou níveis progressivos de desenvolvimento técnico-científico e de universalismo moral.

[173] REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos. (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013. p. 166.

corporificam, sob a forma de uma razão destranscendentalizada (contextualmente situada), os processos cumulativos direcionados pela lógica do desenvolvimento, constituindo o aprendizado das sociedades como transformação de estruturas. Para a evolução social importa a análise daquelas estruturas e ações que refletem modificações evolucionárias na capacidade crítica dos seres humanos, convergindo na ampliação do espectro da racionalidade epistêmico-cognitiva, prático-moral, política e estética. As esferas que promoveriam tal desenvolvimento seriam os discursos públicos, a ciência, a filosofia e a educação – inclusive a educação política[174] para a formação de cidadãos –, a crítica da arte e, levando-se em consideração as premissas epistêmicas, prático-morais e políticas do pensamento pós-metafísico, inclusive a religião.[175]

Com o desenvolvimento deste quadro de conhecimentos reflexivos, torna-se possível conceber a aprendizagem da sociedade como produto de uma construção social. Para Klaus Eder, a ideia de que a sociedade é uma entidade capaz de aprendizagem é ela mesma produto de uma construção social aprendida.[176] A ampliação da capacidade de autorreflexão, de autocrítica e de autocompreensão das sociedades modernas acelerou a velocidade do aprendizado social ou evolução cultural. Ao mesmo tempo, a consciência histórica do nosso tempo nos diz que atualmente não vivemos na sociedade que desejaríamos viver. Eder indica com isso a existência de um paradoxo, a despeito dos processos de aprendizagem social: "por que, a despeito de todos os aprendizados, é tão difícil mudar o mundo?"[177] É preciso entender por que determinados processos de aprendizagem são bloqueados. Entender e esclarecer por que e como as sociedades aprendem são questões que a teoria da evolução social habermasiana precisa responder sem se comprometer com as premissas metafísico-teleológicas da filosofia da história hegelo-kantiana.

Na situação em que um falante e um ouvinte procuram entender-se mutuamente acerca de uma pretensão de validade tematizada, a "comunicação simples" ou o "mero diálogo" transforma-se em discurso, isto é, razões são incorporadas à comunicação sob a forma de argumentos, passando a valer para o resgate discursivo da pretensão de validade a "força do melhor argumento" ou as "boas razões". Um "bom argumento" encontra seu fundamento na correção das regras pragmáticas do discurso, ou seja, suas "boas razões" não transcendem o

---

[174] Cf. CALLAN, Eamonn. *Creating citizens*. Political education and liberal democracy. New York: Oxford University Press, 1997; Cf. MURPHY, Mark; FLEMING, Ted. *Habermas, critical theory and education*. New York: Routledge, 2009; Cf. BIESTA, Gert; DE BIE, Maria; WILDEMEERSCH, Danny (Eds.). *Civic learning, democratic citizenship and the public sphere*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2014.
[175] EDER, Klaus. Evolutionary theories. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. (Eds.). *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2009. p. 106.
[176] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil mudar. *Lua nova*, n. 53, p. 7, 2007.
[177] Ibid. p. 7.

contexto da situação demarcada por falante e ouvinte. “Boas razões” são aquelas aceitas mutuamente, quer dizer, compartilhadas pelos participantes do discurso racional. Ora esta situação de um acordo racional entre falante e ouvinte nos diz algo sobre as condições sócio-históricas para a formação da consciência estruturada normativamente. “Boas razões” transcendem seu contexto de origem a partir de dentro dele; a troca de argumentos baseados em “boas razões” justifica e amplia o ponto de vista moral. Entretanto, o “jogo discursivo” dos participantes do discurso racional encontra-se sempre situado num horizonte sócio-histórico definido e informa a consciência dos interlocutores.

A justificação e a ampliação do ponto de vista moral estão relacionadas à variabilidade histórica das “boas razões”; a teoria crítica da sociedade precisa explicar como é possível a geração de interesses generalizáveis, especialmente a partir da emergência de uma modernidade marcada pelo pluralismo de visões de mundo e pelo multiculturalismo. A possibilidade de universalização destes conteúdos é testada pelas pretensões de validade em disputa nos discursos racionais, de acordo com as pressuposições da pragmática formal e da teoria da ação comunicativa. E como lembra Owen, “some reasons are unacceptable, not beacause they violate the formal conditions of discourse, but because they are simply implausible in the given discurse situation.”[178] Se a justificação e a ampliação do ponto de vista moral são duas constatações evidentes a partir da modernidade, se comparada a outras épocas, cabe perguntar como o faz David Owen: “Why should the standards of good reason peculiar to modern forms of consciouness be taken as the normative standard for us moderns? What makes good reasons in the modern era superior (if indeed they are) to good reasons of the premodern era?”[179] Cabe a teoria da evolução social responder estas questões.

1.2.2 Evolução social, processos de aprendizagem e a centralidade das estruturas normativas na integração social pós-convencional

A teoria da evolução social é uma teoria da mudança estrutural direcionada ao maior incremento das forças produtivos e a ampliação da autonomia nas relações de produção, ou seja, a teoria trata simultaneamente da reprodução material e da autocompreensão normativa da sociedade. Thomas McCarthy afirma que a centralidade conferida por Habermas ao estudo

---

[178] O texto correspondente na tradução é: “Alguma razões são inaceitáveis, não porque elas violam as condições formais do discurso, mas porque elas são simplesmente implausíveis num determinado contexto.” OWEN, David S. *Between reason and history*. Habermas and the idea of progress. Albany: State University of New York Press, 2002. p. 51.

[179] O texto correspondente na tradução é: “Por que os padrões de boas razões peculiares às formas modernas de consciência devem ser tomados como padrões normativos para nós modernos? O que torna boas razões na era moderna superiores (se elas são de fato) às razões da era pré-moderna?” Ibid. p. 51.

das estruturas sociais pela teoria da evolução social é uma influência direta do estruturalismo genético de Piaget, sugere a combinação entre a perspectiva estruturalista, da teoria da ação e da teoria do desenvolvimento, e incorporando motivos da teoria do conhecimento de Kant a Peirce.[180] A teoria da evolução social confere destaque às mudanças sociais que afetam as estruturas intersubjetivas constitutivas da sociedade, em particular a mediação linguística do vínculo entre os processos de socialização e formação das identidades (individual e coletiva), cujo telos do entendimento mútuo catalisa o surgimento de novas estruturas normativas, o que certifica o desenvolvimento da consciência moral em direção a níveis cada vez mais elevados de descentramento e das pretensões morais pós-convencionais[181]. A teoria da evolução da sociedade abrange, além da reprodução da vida material, as relações sociais, a sociedade civil, as práticas e as instituições sociais. A tese afirmada por Habermas na introdução de *Para a reconstrução do materialismo histórico* confirma a orientação da teoria da evolução social:

> Do mesmo modo que processos de aprendizagem não se realizam apenas na dimensão do pensamento objetivante, mas igualmente na dimensão do discernimento prático-moral, também a racionalização da ação é depositada não somente nas forças produtivas, mas, em virtude da dinâmica dos movimentos sociais, nas formas de integração social. As estruturas da racionalidade são incorporadas não apenas nas amplificações da ação racional com respeito a fins, ou seja, em tecnologias, estratégias, organizações e qualificações, mas também nas mediações da ação comunicativa, nos mecanismos de regulação de conflitos, nas imagens de mundo, nas formações da identidade. Gostaria até mesmo de defender a tese segundo a qual o desenvolvimento dessas estruturas normativas é o precursor da evolução social porque novos princípios de organização social significam novas formas de integração social; e estas, por sua vez, possibilitam a implementação das forças produtivas existentes ou a produção de novas forças produtivas, bem como o aumento da complexidade social.[182]

A reconstrução do materialismo histórico é um modelo racional para a explicação da evolução social como "[...] um procedimento que organiza os processos históricos pelas vias idealizadas da solução de problemas."[183] Habermas concebe a racionalização da história como

---

[180] McCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1985. p. 233.

[181] O termo "pós-convencional" foi desenvolvido por Lawrence Kohlberg a partir de estudos empíricos sobre os estágios de desenvolvimento da consciência moral. O estágio pós-convencional de desenvolvimento da consciência moral caracteriza-se por ser um atributo de parte dos indivíduos adultos, normalmente com mais de vinte de anos, e reflete a capacidade que os sujeitos morais possuem de agir em conformidade e cumprimento a normas e expectativas de comportamento mútuo, em virtude de acordos da sociedade ou autoridade conferida por regras, expectativas e outros acordos sociais. No estágio seis, o mais elevado da consciência moral pós-convencional, os indivíduos seguem princípios éticos elaborados e atribuídos a si mesmos. Tratam-se de princípios universais de justiça, a igualdade dos direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

[182] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 65.

[183] Ibid. p. 303.

a tentativa sistemática, porém sempre limitada pelos princípios de organização social, que determinam os mecanismos de aprendizagem responsáveis pela demarcação do alcance e limite da condução social, de oferecer soluções – inclusive sob a forma de equivalentes funcionais – aos problemas de integração social que bloqueiam as ondas evolutivas na história da espécie. O princípios de organização social determinam os limites da capacidade de aprendizagem e, portanto, da solução de problemas de integração social enfrentados por uma determinada formação social histórica. E é exatamente em virtude disso que Habermas defende uma segunda tese, a de que "[...] os critérios do progresso histórico, que o materialismo histórico sublinha com o desdobramento das forças produtivas e o amadurecimento das formas de intercâmbio social, são capazes de uma justificação sistemática"[184], o que obriga Habermas a não perder de vista duas objeções sérias a teoria da evolução social: a primeira, que a dinâmica da história da espécie seria explicada por uma história interna do espírito; e a segunda, que a lógica do desenvolvimento suplantaria as contingências históricas.

De fato, tratam-se apenas de dois mal entendidos, pois Habermas não abandona a hipótese materialista sobre o motor do desenvolvimento social e nem propõe uma "logicização da história" como mistificação filosófica. A combinação entre os níveis de análise genético-estrutural e histórico-empírico expressa a tentativa teórica de adequação entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento.[185] A teoria da evolução social não consiste numa demonstração do desenvolvimento da ciência moderna, mas na explicação da capacidade humana para o desenvolvimento do pensamento formal (racional) e como as condições empíricas (histórico-sociais) interferiram neste processo de fundamentação da ciência. Outro exemplo do modo de proceder da teoria da evolução social consiste não em explicar o desenvolvimento da democracia como forma de governo, mas em explicar porque a interação social baseada em relações intersubjetivas mediadas linguisticamente e orientadas pelo telos do entendimento mútuo derivam de competências comunicativas explicadas por sistemas de regras passíveis de reconstrução racional pela pragmática formal.[186] A teoria da evolução social igualmente não consiste numa narrativa histórica sobre o atual estágio de desenvolvimento das capacidades dos indivíduos e da sociedade. Os desenvolvimentos particulares localizados em determinados períodos históricos estão fora do seu marco de

---

[184] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 225.
[185] McCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: MIT Press, 1985. p. 242.
[186] EDGAR, Andrew. *Habermas*. the key concepts. New York: Routledge, 2006. p. 138.

análise. Cabe à teoria da evolução social explicar como estas capacidades podem se desenvolver e identificar as regras que orientam o desenvolvimento das formações socioculturais históricas.

Habermas inicia a explicação que parte do marco de origem da reconstrução do materialismo histórico ao estabelecimento das premissas básicas e da tese central da evolução social, passando pelos processos de aprendizagem evolucionários na dimensão do pensamento objetivante e na dimensão do discernimento prático-moral, que induzem o surgimento de novas estruturas normativas, indicando as contribuições da teoria da comunicação (ação comunicativa) para o estabelecimento das homologias ontofilogenéticas. Apesar da controvérsia sobre a interpretação da intenção, do procedimento e dos resultados da reconstrução do materialismo histórico[187], Habermas afirma que "a anatomia da sociedade burguesa é uma chave para a anatomia de sociedades pré-modernas; nesse caso, a análise do capitalismo oferece um acesso excelente à teoria da evolução social."[188] Marx concebe a história da espécie a partir da transição entre as formações sociais, explicada pela sucessão dos modos de produção históricos.

Habermas recorre a estes conceitos nucleares do materialismo histórico para reconstruir a transição entre as formações sociais históricas sem perder o nexo conceitual-explicativo entre as forças produtivas e as relações de produção, mas integrando à análise dos modos de produção o conceito de princípio de organização social. Por princípios de organização social (altamente abstratos), Habermas entende as

> [...] inovações que são possíveis graças a passos de aprendizagem passíveis de ser reconstruídos em termos de lógica de desenvolvimento e a institucionalização de níveis de aprendizagem da sociedade cada vez mais novos. O princípio de organização de uma sociedade circunscreve margens de ação possíveis, estabelecendo principalmente as estruturas no interior das quais são possíveis mudanças do sistema institucional, a extensão em que as capacidades existentes das forças produtivas podem ser socialmente úteis ou o desdobramento de novas forças produtivas possa ser estimulado; e, com isso, também a medida em que podem ser intensificadas a complexidade e os desempenhos dos sistemas. Um princípio de organização consiste em regras tão abstratas que nas formações sociais estabelecidas por ele são permitidos outros modos de produção funcionalmente equivalentes. A estrutura econômica de uma sociedade determinada deveria ser investigada em dois âmbitos de análise: inicialmente, em termos de modos de produção que são introduzidos em sua vinculação concreta; e depois em termos daquela formação social à qual pertence cada modo de produção dominante.[189]

---

[187] Cf. ROCKMORE, Tom. *Habermas on historical materialism*. 5. ed. Indianápolis: Indiana University Press, 1993. p. 70-89.
[188] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 70.
[189] Ibid. p. 242-243.

A teoria da evolução social é construída na esteira das crises que forçam a transição entre as formações sociais. Estas crises revelam, por exemplo, as contradições inerentes a relação entre forças produtivas e relações de produção na economia capitalista. As crises de produção (excesso de bens) levam a queda dos preços provocando o desequilíbrio entre oferta e procura, instauram o desequilíbrio na reprodução da acumulação privada, provocam a queda da taxa de lucros, promovem a precarização do trabalho social e a proletarização da classe trabalhadora, processos refletidos na tese da desproporcionalidade – "[...] na ausência de uma agência coordenadora que assegure que os insumos para a produção estarão disponíveis nas proporções necessárias, observa-se uma combinação perpétua de desperdício e escassez"[190] – que coloca à prova a racionalidade coletiva do capitalismo.

O caráter reflexivo dos processos de aprendizagem é assegurado pelos discursos (argumentos) que tematizam as pretensões de validade (teóricas e práticas) tornadas institucionalmente problemáticas. Nesse sentido, convém lembrar que o nível de aprendizado de uma formação social depende da sua capacidade de diferenciação entre questões teóricas e práticas e da passagem do aprendizado não reflexivo (pré-científico) ao aprendizado reflexivo (discursivo)[191]; e na medida em que a formação social do capitalismo avançado dissolve a diferença entre técnica e práxis e exclui as questões práticas do âmbito de competência do quadro institucional, seu nível de aprendizado fica limitado ao desenvolvimento e incremento das forças produtivas. As mudanças nos sistemas de interpretação (visões de mundo) que asseguram a identidade do sistema social são produzidas por dissonâncias cognitivas oriundas do choque entre o desenvolvimento do conhecimento secular decorrente do progresso técnico-científico e as visões de mundo tradicionais fundadas nas tradições culturais do mundo pré-moderno. Algumas dessas mudanças desencadeiam problemas práticos expressos sob a forma de problemas de condução, relacionados ao colapso dos valores-metas da sociedade, e que podem levar a processos de aprendizado coletivo ou a crises (distúrbios persistentes) de reprodução findando no colapso do sistema social.

Sob essas circunstâncias podem surgir estruturas normativas – valores, normas, princípios e instituições – capazes de responder aos problemas práticos de condução relacionados à integração social, desde que a possibilidade da práxis comunicativa cotidiana não distorcida possa ser restabelecida e a justificação das normas das normas possa ocorrer discursivamente. As estruturas normativas cumprem as funções de (a) coordenar

---

[190] ELSTER, Jon. *Marx, hoje*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 90.
[191] HABERMAS, Jürgen. *Legitamtionsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. p. 27-28.

reciprocamente as estruturas de comportamento, (b) respaldar as imagens de mundo que institucionalizam a normatividade social e (c) regular expectativas de comportamento em conflito. Assim, a integração social depende e reflete a compatibilização entre a visão de mundo e as estruturas normativas da sociedade. Habermas apenas pôde chegar a essa conclusão quando propôs a reconstrução dos estágios socioculturais da história da espécie humana, sob a forma de uma teoria da evolução social, alterando o sistema de referência explicativo das transformações e reformulações das estruturas sociais para os termos da relação entre trabalho e interação.

Habermas explica que a expansão da racionalização do quadro institucional é possível a partir da existência das homologias ontofilogenéticas que indicam como ocorre(u) a transição histórica entre formações sociais orientadas pelo princípio de organização social, responsável por determinar o nível de racionalidade instrumental-estratégica e, sobretudo, prático-moral, com o surgimento de novas estruturas normativas que a formação sociocultural emergente – por exemplo, sociedade moderna – alcançou. A importância atribuída por Habermas ao conceito de racionalização é assinalada no contexto abrangente da sua definição:

> [...] eliminação daquelas relações de poder que penetram imperceptivelmente nas estruturas da comunicação, impedindo a solução consciente dos conflitos e uma regulação consensual dos conflitos mediante barreiras intrapsíquicas bem como interpessoais à comunicação. Racionalização significa a superação de tais comunicações distorcidas de maneira sistemática em que o consenso que serve de suporte à ação sobre as pretensões de validade erguidas reciprocamente, em especial aquelas sobre a veracidade de proferimentos intencionais sobre a correção das normas subjacentes, é mantido apenas em aparência, isto é, de maneira contrafactual. Os estágios do direito e da moral, da delimitação do Eu e das imagens de mundo, das formações da identidade dos indivíduos e do coletivo são estágios nesse processo. Seus progressos não podem ser medidos com base na solução de tarefas técnicas, da escolha de estratégias corretas, mas da intersubjetividade do entendimento obtida sem coerção, isto é, da ampliação do âmbito da ação consensual pelo restabelecimento simultâneo da comunicação.[192]

A racionalização refere-se ainda às regras da ação instrumental-estratégica e da ação comunicativa, bem como à dialética integrativa entre ambas, delimitando três aspectos da ação racional: a) a racionalidade dos meios; b) a escolha dos meios; e c) o consenso sobre normas e valores. Isto significa que não é possível postular a emancipação das formas de vida humana sem a efetivação da autonomia conforme níveis cada vez mais elevados da racionalidade prático-moral e novas estruturas normativas. Sociedades passam por estágios evolutivos porque são confrontadas com problemas sistêmicos persistentes (crises) que

---

[192] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 64-65.

ameaçam a integração social, isto é, "[...] a unidade de um mundo da vida social por meio de normas e valores"[193], situação em que os princípios de organização social são postos à prova quanto à capacidade originar mecanismos de aprendizagem capazes de promover a aprendizagem social, criando novas margens de ação para a solução dos problemas de condução que põem em risco a manutenção da identidade coletiva da sociedade. A solução de um problema envolve redefinições de pressupostos comuns acerca do mundo objetivo, do mundo social e do mundo subjetivo dos participantes da prática comunicativa cotidiana. A definição da situação[194] problemática constitui passo importante para sua solução, pois conforma o pano de fundo comum em que a expectativa do entendimento mútuo e do consenso possível sobre normas e valores ou apenas o acordo, isto é, o recurso a meios do agir estratégico orientados pelo entendimento mediante negociações poderão ser alcançados.

> As situações não são "definidas" no sentido de uma delimitação rigorosa. Pois elas sempre são envolvidas por um horizonte que se desloca junto com o tema. Uma situação o recorte de um contexto de referencias do mundo da vida, enfatizando por temas e articulado por objetivos e planos de ação. Tais contextos são ordenados de modo concêntrico, tornando-se cada vez mais anônimos e difusos pelo crescente distanciamento social e espaço-temporal.[195]

Uma teoria da evolução social torna-se reflexiva quando é capaz de caracterizar seu contexto de formação e identificar seus alcances e limites. Apesar das contribuições da crítica da economia política de Marx, Habermas procurou integrar no mesmo modelo racional as crises de produção e reprodução da acumulação da riqueza material e o caráter desigual e injusto de sua distribuição social às mudanças e circunstâncias históricas contingentes, formando assim um contexto de mudanças evolucionárias. Para Habermas, apesar de Marx identificar as patologias sociais desencadeadas pelo capitalismo, ele não foi suficientemente consequente para identificar e corrigir em tempo o *déficit* normativo da crítica da economia política.

A fim de responder ao *déficit* normativo da crítica da economia política, Habermas manteve a relação entre o processo de desenvolvimento das forças produtivas e o amadurecimento (ampliação do nível de autonomia) das relações de produção, isto é, a reprodução social material e simbólica, porém concedendo prioridade ao desenvolvimento das estruturas normativas como resposta ao aumento da complexidade sistêmica e a consequente

---

[193] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 228.
[194] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 223.
[195] Ibid. p. 225.

deslinguistificação (bloqueio da ação comunicativa) do mundo da vida e dos processos de interação social. Ao fim, questões prático-morais são substituídas por questões técnicas e o reequilíbrio da complexidade do sistema é alcançado mediante ações instrumentais dirigidas à resolução dos problemas de condução da formação social capitalista.

Em resposta à hegemonia dos meios do poder (administrativo-burocrático) e do dinheiro imposta à esfera da interação social, particularmente no âmbito da esfera pública, que a esvazia da intencionalidade requerida pela ação social para o consentimento sobre valores, normas e princípios formador da identidade coletiva e sem o qual é impossível manter a integração social e evitar situações de anomia, Habermas passa a conceder prioridade em suas análises às estruturas normativas, visto que elas são estruturas sociais, quer dizer, estruturas de ação baseadas em estruturas intersubjetivas produzidas linguisticamente. Processos de aprendizagem social ampliam a margem de diversificação do comportamento técnico-instrumental e prático-teórico para o enfretamento e solução dos problemas, das necessidades que conduzem à evolução social decorrentes de problemas e dos avanços evolucionários anteriores: "O próprio processo de aprendizagem socioevolucionário gera em cada estágio de desenvolvimento novos recursos que significam novas dimensões de escassez e, com isso, novas carências históricas."[196] Este entendimento acerca da inscrição sociocultural e histórica dos processos de aprendizagem é determinante para a delimitação da estratégia argumentativa de Habermas baseada nas homologias ontofilogenéticas, pois a teoria da evolução social deve esclarecer quem é o portador da evolução social, se os indivíduos ou a sociedade, e com base em quais pressupostos a prioridade (eventual) de um destes componentes do mundo da vida pode ser justificada como fio condutor da evolução social. O tema da homologia ontofilogenética adquire importância para a reconstrução do materialismo histórico no momento em que Habermas responde à seguinte questão:

> O materialismo histórico não precisa supor um *sujeito da espécie* no qual se realiza a evolução. Os portadores da evolução são antes as sociedades e os sujeitos da ação que as integram. E a evolução pode ser depreendida daquelas estruturas que, de acordo com um padrão passível de ser reconstruído de maneira racional, são substituídas por estruturas cada vez mais abrangentes. No curso desse processo formador de estruturas, as sociedades e os indivíduos se transformam junto com suas identidades do Eu e de grupos. Mesmo se a evolução social apontasse na direção de uma influência consciente dos indivíduos associados sobre o próprio processo dessa evolução, de forma alguma surgiriam sujeitos em grande formato, mas quando muito coletividades intersubjetivas, autoproduzidas e de nível superior.[197]

---

[196] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 261.
[197] Ibid. p. 220-221. Grifo do autor.

Processos de aprendizagem social bem-sucedidos em termos evolutivos na dimensão cognitivo-instrumental e na dimensão da interação social dependentes das transformações do saber técnico-científico e prático-moral, provocam transformações das estruturas sociais. Do ponto de vista prático-moral, que Habermas enfatiza em suas análises acerca da reconstrução do materialismo histórico, os processos de aprendizagem social conduzem à transformações qualitativas na infraestrutura do sistema de instituições sociais. A tese dos processos de aprendizagem evolucionária que integram os domínios antropológicos do trabalho e da interação social explica o desenvolvimento dos sistemas sociais respondendo a dois problemas fundamentais: a) quais são os problemas de controle [ou condução] que devem ser solucionados de modo inovador?; b) quais são as competências de aprendizagem requeridas para a realização de tais inovações sociais?[198] Com base nestes pressupostos, fica estabelecida a intenção, o entendimento de Habermas em "[...] remontar a evolução social a processos de aprendizagem."[199] A formulação das homologias ontofilogenéticas pretende explicar a teoria da evolução social com base no paralelismo do desenvolvimento de estruturas universais observáveis em indivíduos e na sociedade, expressas sob a forma de estruturas de racionalidade que devem responder aos problemas do esgotamento do potencial de adaptação e inovação das estruturas sociais existentes. Com as homologias, Habermas pretende vincular o sistema da personalidade ao sistema social (sociedade) formando uma unidade capaz de explicar a evolução social; e a teoria da comunicação (ação comunicativa) imprime as marcas de sua contribuição na formulação das homologias desde a exposição do significado do sistema da personalidade e do sistema social, ponto de partida escolhido por Habermas para tratar da homologia ontofilogenética.

Habermas define os sistemas sociais ou sociedades como "[...] uma rede de ações comunicativas."[200] Em outra passagem, ele refere-se às sociedades como "[...] todos os sistemas que, mediante ações coordenadas de maneira linguística (instrumentais ou sociais), apropriam-se da natureza interna pelos processos de socialização."[201] Ele circunscreve o Social a dimensão das interações sociais mediadas linguisticamente. Contudo, o plano da evolução social não pode ser estabelecido sem a vinculação da sociedade com o sistema da personalidade entendido como "[...] aspecto da capacidade de falar e agir."[202] A evolução social não pode ser explicada sem a integração entre ambos os sistemas, pois "[...] os

---

[198] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 192.
[199] Ibid. p. 185.
[200] Ibid. p. 30.
[201] Ibid. p. 188.
[202] Ibid. p. 30-31.

processos de aprendizagem não podem ser atribuídos unicamente a um dos dois sistemas."[203] Habermas recorre às homologias ontofilogenéticas para fundamentar a conjectura de que as competências de ação dos indivíduos socializados e as instituições sociais possuem características universais que convergem em estruturas de consciência idênticas.[204] Neste sentido, ele afirma que

> [...] o sistema da personalidade sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese; e, de certo modo, são unicamente os sujeitos socializados que aprendem. Mas os sistemas sociais podem, com o esgotamento do nível de aprendizagem de sujeitos socializados, formar novas estruturas com a finalidade de conduzir sua capacidade de controle a um novo nível. Com isso, o domínio de objetos de uma teoria da evolução social só pode ser determinado de maneira suficiente se, em razão de uma *teoria da aprendizagem ligada à especificidade de um domínio de objetos*, pudermos indicar as relações de troca entre sistema de personalidade e de sociedade que são relevantes para o desenvolvimento.[205]

Habermas explica tal modelagem de estruturas universais a partir do exemplo das instituições e orientações especificamente vinculadas à manutenção da intersubjetividade do entendimento, posta em risco pelas situações de conflitos de ação. Nestes casos, cabe a moral e ao direito regular as situações de conflito de ação, quer dizer, quando o consenso de fundo das rotinas comunicativas sofre uma ruptura, procurando restaurar a continuidade da ação comunicativa por meios alternativos, por exemplo, acordo e negociações. A moral e o direito constituem o cerne da interação levada a termo, renunciado a violência sob o expediente do "uso público da razão". A identidade das estruturas de consciência é recepcionada (incorporada) pelas instituições do direito e da moral e manifestas nos juízos morais que fundamentam as ações dos indivíduos. O mérito da psicologia cognitivista do desenvolvimento consiste em demonstrar que

> [...] para o caso da ontogênese, diferentes estágios de consciência moral que são descritos em pormenor como padrões pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução de problemas. Os mesmos padrões se repetem na evolução social [filogênese] das representações do direito e da moral.[206]

Como é possível notar, a afirmação desta proposição pressupõe que o processo de socialização o indivíduo forma sua identidade de Eu por meio da interação que estabelece com a(s) identidade(s) de grupo(s) que compõe(m) o sistema social. Devido à

---

[203] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 188-189.
[204] Ibid. p. 31.
[205] Ibid. p. 189. Grifo do autor.
[206] Ibid. p. 31.

intersubjetividade do entendimento linguístico, o modelo ontogenético pode ser compatibilizado com as estruturas homólogas inscritas na história da espécie, apontando para "[...] uma inovação que pela primeira vez possibilitou a dimensão do aprendizado."[207] Nos processos de aprendizagem social, a socialização dos indivíduos, a formação da identidade do Eu e da identidade do grupo e a reprodução da sociedade constituem momentos diferentes, porém paralelos e correlatos do processo de formação de estruturas universais. A homologia entre as estruturas de consciência da moral e do direito nos âmbitos da história individual e da história da espécie deve ser ampliada ainda ao nível das estruturas de racionalidade, constituída pelas dimensões do desenvolvimento do Eu e da evolução das imagens de mundo. Pode-se constatar que Habermas recorre a três tipos de homologias a fim corroborar a tese central da reconstrução do materialismo histórico: a) a homologia entre a identidade do indivíduo e a identidade de grupos sociais; b) a homologia inerente à dimensão prático moral, que vincula moral e direito no nível da consciência individual e no plano das instituições; e c) a homologia entre a capacidade de aprendizagem dos indivíduos e da sociedade.[208]

Cabe ressaltar que a amplitude do potencial explicativo destas homologias no que se refere à possibilidade de realização histórica dos processos de aprendizagem social deriva das concessões e dos limites fixados pela lógica do desenvolvimento (lógica do conceito) e pela dinâmica do desenvolvimento (dinâmica evolutiva), particularmente acerca das inovações que se apresentam sob a forma de estruturas normativas. Neste sentido, cabe o esclarecimento de Clodomiro J. Bannwart Jr. quanto a alguns mal-entendidos imputados a Habermas, sobretudo a respeito da "dialética" entre lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento:

> "[...] em primeiro lugar, à ideia de que a dinâmica da história do gênero é explicada por uma história imanente do espírito, como se a dimensão materialista, como motor do desenvolvimento social, fosse abandonada por completo; em segundo, a ideia de que a lógica do desenvolvimento se sobrepõe às contingências históricas, suspeitando-se do abandono de análises empíricas em favor de uma logicização da história. Esses mal-entendidos não são contemplados em sua teoria da evolução social e podem ser verificados com a leitura atenta dos textos do próprio Habermas. Isso porque a distinção entre *dinâmica evolutiva* e *lógica do desenvolvimento* mostra que a *dinâmica evolutiva* responde pela ótica material dos problemas sistêmicos que geram crises no âmbito da reprodução material. A lógica do desenvolvimento

[207] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 32.
[208] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 25-79; Cf. BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs). *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 76-88.

> registra não apenas a história interna do espírito, mas também a realização histórica e material cravada nas estruturas normativas da sociedade.[209]

A partir das passagens referenciadas, pode-se observar que, apesar de Habermas conceber a reconstrução do materialismo histórico a partir do fio condutor da contribuição da teoria da comunicação[210], o destaque atribuído às homologias ontofilogenéticas (aparentemente) desloca a investigação sobre a evolução social para o âmbito do desenvolvimento das estruturas da consciência, suplantando a perspectiva da teoria da ação social. Ele passa a enfatizar a homologia entre indivíduo e gênero expressa sob a forma da integração entre moral e direito e manifestações e juízos morais do indivíduo, quer dizer, entre a identidade das estruturas de consciência e o núcleo da interação social.[211] A psicologia cognitivista do desenvolvimento estabelece os pressupostos teóricos da base ontogênica de ampliação da consciência moral, requerida para a solução de problemas prático-morais e políticos resultantes das contradições e conflitos entre imperativos sistêmicos hierarquizados, bem como da evolução social das ideias morais e jurídicas.

As homologias integram dois modelos de estruturas. As estruturas da consciência constituem o elo entre o sistema de personalidade e o sistema social (sociedade). Estas estruturas formam a identidade do Eu e a(s) identidade(s) de grupo(s), porém dependem do processo de socialização para configurar seu desenvolvimento particular. Por sua vez, as estruturas da racionalidade concernem ao mecanismo do agir racional com respeito a fins (incremento do saber técnico-científico, novas tecnologias e métodos, etc.) e ao mecanismo do agir comunicativo, constituído por imagens de mundo, procedimentos para a resolução de conflitos e formação de identidades, além das estruturas normativas geradoras de formas alternativas de integração social. Apesar de integrar o conteúdo das estruturas de racionalidade ao lado das ideias morais e da formação da identidade, as imagens de mundo não são analisadas por Habermas no texto *Desenvolvimento mora e identidade do Eu* (1974).[212] Este texto merece destaque não apenas porque sucede quase imediatamente[213] em

---

[209] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs). *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 79. Grifo do autor.

[210] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 187-189; p. 177- 178.

[211] Op. cit., p. 79. p. 80.

[212] Clodomiro José Bannwart Jr. afirma que há um ambiguidade sobre as ideias morais presente na *Introdução* da obra de 1976. Para ele, Habermas recorreu simultaneamente a "ideias morais" e "mecanismos de resolução de conflito", o que sugere uma indeterminação quanto a possibilidade de recorrer ou não ao direito enquanto mecanismo regulador de conflitos sociais. Ao tratar das homologias ontofilogenéticas em *Desenvolvimento da moral e identidade do Eu*, Habermas eliminou o direito enquanto elemento constituinte do domínio prático-moral. Cf. BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE,

relevância programática a "Introdução" à obra de 1976, na qual Habermas apresenta o programa da reconstrução do materialismo histórico, conferindo desde o início destaque aos processos de aprendizagem social vinculados à dimensão prático-moral e a importância do surgimento de novas estruturas normativas para a configuração de novas formas de integração social, mas porque nele delineou os pressupostos fundamentais das homologias ontofilogenéticas, a partir das contribuições de Kohlberg sobre os estágios de desenvolvimento da consciência moral, e dialogando com Jane Loevinger, Jean Piaget, George H. Mead e Talcott Parsons.

A tese da homologia ontofilogenética compatibiliza conceitos psicológicos (eu autônomo) e sociológicos (sociedade emancipada) consoante correções e implicações mútuas. Apesar do ancoramento da identidade do Eu no processo de socialização, Habermas confere aos sujeitos da ação o *status* de portadores da evolução social[214], o que indica um compromisso com a "herança kantiana" do programa da *Aufklärung*, porém "abrandado" por um conceito de razão destranscendentalizada, quer dizer, contextualmente situada do ponto de vista sócio-histórico. Além disso, a ampliação progressiva do descentramento do *moral point of view* em direção a um universalismo aproximativo (falível) e o desenvolvimento da autocompreensão e autodeterminação normativas de uma sociedade que possui pretensões emancipatórias realistas constituem uma exigência inescusável do "uso público da razão". Dito de outra forma, a preservação do Eu autônomo da teoria crítica é um elemento basilar dos processos de aprendizagem social, cabendo a atual situação histórica atestar seu caráter contrafactual.

A fundamentação da evolução social conforme a lógica de desenvolvimento, bem como a estratégia de argumentação em favor da homologia ontofilogenética são estabelecidas nos parágrafos iniciais da "Introdução: materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas", a partir do nexo entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens de mundo e a articulação entre a identidade do Eu e a identidade de grupo. Contudo, a partir do texto "Desenvolvimento moral e identidade do Eu" observa-se uma mudança de orientação quanto à estratégia argumentativa adotada por Habermas para a condução da

---

Marcos; REPA, Luiz (Orgs). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 81.

[213] Entre a *Introdução* e *Desenvolvimento moral e identidade do Eu*, situa-se o texto *O papel da filosofia no marxismo* (1973), uma espécie de "acerto de contas" sobre o que é a filosofia (ideologia ou ciência) e qual é o seu papel (crítica) diante do positivismo e da ortodoxia do materialismo histórico. Neste ensaio, Habermas esboça ainda a intenção (tese) de conduzir a análise marxista da sociedade moderna de classes a "outra concepção", isto é, a uma teoria da evolução social como fundamento da teoria social.

[214] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 359.

explicação da tese da homologia ontofilogenética. Mas, qual é exatamente a transformação na argumentação operada por Habermas? No texto *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie* (1974), Habermas prossegue afirmando a homologia ontofilogenética entre as estruturas da consciência do indivíduo e da sociedade enquanto chave de interpretação da evolução social, ou seja, o *medium* do qual se serve a lógica do desenvolvimento para explicar as mudanças das estruturas sociais. A identidade do Eu é formada com base no desenvolvimento moral, com a mediação do processo de socialização. Isso significa que a perspectiva das imagens de mundo e identidade de grupos, indicadas inicialmente na "Introdução", não são contempladas pela análise de Habermas acerca do paralelismo entre as estruturas da consciência inscritas nas dimensões micro e macrossocial.

A partir da análise das estruturas da intersubjetividade linguisticamente constituídas, o direito é deslocado do domínio prático-moral e alçado ao *status* de elemento nuclear definidor da interação. Aparentemente, apenas a moral passa a ser referida objetivamente como elemento institucional para a resolução consensual de conflitos.[215] Por sua vez, Clodomiro J. Bannwart Jr. afirma que há certa ambiguidade na consideração de Habermas sobre a moral e o direito como estruturas da racionalidade, pois o filósofo alemão refere-se a ambos em algumas passagens recorrendo aos conceitos de "representações morais" e "mecanismos de regulação de conflitos", o que indicaria uma indeterminação quanto à decisão de incluir o direito no domínio das estruturas da racionalidade.[216] Seja como for, sob estes termos Habermas prossegue com a intenção de avaliar a contribuição da teoria da comunicação para a reconstrução do materialismo histórico, articulando as análises da psicologia do desenvolvimento com os fundamentos da teoria da ação. Neste sentido, ele concebe que a análise sobre a formação da identidade do Eu revela a importância da consciência moral para o desenvolvimento do Eu. O desenvolvimento da moral orienta normativamente o desenvolvimento da personalidade, conduzindo a consolidação da identidade do Eu, que consiste na "[...] competência de um sujeito capaz de falar e agir para cumprir determinadas exigências de consistência."[217] Recorrendo a uma formulação de E. H. Erikson (1966), a

---

[215] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 365-376. A meu ver, existem elementos na argumentação de Habermas que justificam a compreensão de que o direito desempenha prioritariamente funções sistêmicas desde as análises de *Para a reconstrução do materialismo histórico*. A relevância adquirida pelo direito privado moderno com a institucionalização da "troca justa de equivalentes" no capitalismo organizado seria uma indicação da assunção da função sistêmica do direito requerida por imperativos funcionais econômicos.
[216] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 81.
[217] Op. cit., p. 104.

identidade do Eu expressa a confiança na correspondência entre a unicidade e a continuidade atribuída pelos outros a cada um de nós, individualmente, e a capacidade de manter a unidade e a continuidade internamente pessoal.[218] A identidade do Eu significa a

> [...] competência que se forma em interações sociais. A identidade é produzida pela *socialização*, isto é, pelo fato de o adolescente ser integrado primeiramente mediante a apropriação de características simbólicas universais em um determinado sistema social, enquanto posteriormente é produzida pela *individuação*, isto é, assegurada e desenvolvida precisamente em virtude da crescente independência em relação aos sistemas sociais.[219]

De acordo com Habermas, a consciência moral designa "[...] a capacidade de fazer uso da competência interativa para uma elaboração *consciente* de conflitos de ação moralmente relevantes."[220] A consciência moral se expressa sob a forma de juízos dirigidos a conflitos de ação moralmente fundamentais. Conflitos de ação relevantes do ponto de vista moral são aqueles passíveis de solução consensual, recusando a violência e o "compromisso barato" (*billigen Kompromiss*).[221] Para levar a termo a solução consensual dos conflitos de ação, a ação comunicativa tem em vista o entendimento promovido pelas "trocas discursivas." Soluções consensuais são aquelas que (a) "restringem os interesses de ao menos um dos participantes/concernidos"; que (b) "admitem uma ordem transitiva dos interesses afetados sob um ponto de vista aceito como capaz de consenso, digamos, o ponto de vista de uma vida boa e justa"; e que (c) "em caso de infração, impliquem sanções (punição, vergonha ou culpa)."[222]

A identidade do Eu é uma identidade racional, cujo conteúdo normativo se expressa na assimilação de valores e justificação de normas que constituem o processo de integração social. A relação entre o "si mesmo" e os "outros" inclui o momento normativo da constituição da identidade do Eu pressuposta na expectativa de reconhecimento da interação social. O conceito de desenvolvimento do Eu ancora-se nas capacidades de conhecer, falar e agir inerentes à perspectiva ontogenética da compreensão da identidade do Eu. As dimensões cognitiva, linguística e interativa unificam o desenvolvimento do Eu, estabelecendo assim um sistema de delimitações que demarcam sua posição em face da natureza exterior e a natureza interior. A subjetividade se posiciona diante da natureza externa a partir da objetividade do

---

[218] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 106.
[219] Ibid. p. 107. Grifo do autor.
[220] Ibid. p. 124.
[221] Ibid. p. 114.
[222] Ibid. p. 114.

mundo e reconhece a natureza interna com base na normatividade do social. Ambos os momentos pressupõem a mediação da intersubjetividade linguística. Como explica Habermas, "[...] o Eu certamente não se sabe apenas como subjetividade, mas como uma instância que, simultaneamente no conhecimento, na linguagem e na interação 'desde sempre' transcendeu os limites da subjetividade."[223] Na distinção entre o não subjetivo e o subjetivo o Eu afirma sua identidade enquanto si mesmo. A identidade do Eu permanece atrelada ao momento negativo do reconhecimento do não Eu (Hegel), do objeto assimilado cognitivamente e disponível manipulavelmente (Piaget) e do "objeto" como interação comunicativa distorcida e passível de tratamento terapêutico (Freud).

Habermas recorre principalmente às contribuições das psicologias cognitivistas e do desenvolvimento a fim de apresentar evidências empíricas capazes de corroborar a hipótese de que o desenvolvimento do Eu ocorre por meio de estágios sucessivos, ainda que não lineares, pois pode haver a ocorrência de fases de regressão durante a transição de um período (e estágio) ao imediatamente superior. As contribuições da psicologia genética piagetiana, isto é, "o estudo do desenvolvimento das funções mentais, na medida em que esse desenvolvimento possa fornecer explicação ou, pelo menos, complemento de informação, quanto a seus mecanismos, no estado alcançado"[224] fornecem a Habermas os pressupostos teóricos iniciais para o esboço do ponto de partida da homologia ontofilogenética. Neste sentido, ele aponta a ocorrência de quatro estágios de desenvolvimento do Eu: a) simbiótico, b) egocêntrico, c) sociocêntrico ou objetivista, e d) universalista.[225] Segundo Piaget, o processo de desenvolvimento do Eu inicia-se no estágio egocêntrico que corresponde aos períodos sensório-motor[226] e pré-operatório[227] de desenvolvimento intelectual da criança e do adolescente.[228] Nesta fase a criança torna-se capaz de estabelecer a diferença entre o Eu e o

---

[223] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 31-32.
[224] PIAGET, Jean. *Psicologia e epistemologia*: por uma teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 1973. p. 51.
[225] Op. cit., p. 33.
[226] O período da inteligência sensório-motor inicia com o nascimento da criança ao surgimento da linguagem, isto é, por volta do segundo ano de vida. Nele se observam o desenvolvimento de exercícios reflexos, o aparecimento dos primeiros hábitos, a coordenação da visão e da apreensão e início das respostas circulares "secundárias" (referente aos entes manipuláveis), a coordenação dos esquemas "secundários", a diferenciação dos esquemas de ação por reação circular "terciária" e o início da interiorização dos esquemas e soluções de certos problemas com suspensão da ação e compreensão repentina. Estes estágios descrevem os movimentos e os deslocamentos, inicialmente, do próprio corpo, e que gradualmente descentralizam-se e alcançam uma faixa na qual a criança é capaz de entender a si mesma como um entre outros objetos permanentes circundantes.
[227] No que diz respeito ao período pré-operatório, Piaget descreve-o como a fase que se estende dos dois ou três anos e meio aos sete ou oito anos de vida, marcada pelo surgimento da função simbólica dos esquemas de ação mediante representações, organizações representativas baseadas em configurações estáticas ou na apropriação à ação característica e, por fim, regulações representativas conexas.
[228] Cf. PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. 4. ed. São Paulo: Summus, 1994.

meio ambiente na medida em que distingue os objetos que compõem o seu entorno, mesmo que seja incapaz de delimitar com ampla clareza o meio circundante conforme suas características físicas e sociais. Os fenômenos do egocentrismo cognitivo e do egocentrismo moral são característicos deste estágio. Como explica Habermas, "a criança não pode perceber, compreender e julgar das situações independentemente de seu próprio ponto de vista: ela pensa e age da perspectiva ligada a seu próprio corpo."[229] Assim, esta etapa do desenvolvimento cognitivo conduz a formação da identidade egocêntrica.

No estágio sociocêntrico (objetivista) a criança inicia a construção ativa (consciente) do sistema de delimitação do Eu, na medida em que se torna capaz de diferenciar objetos perceptíveis e manipuláveis, distinguir acontecimentos e identificar sujeitos de ação e seus proferimentos compreensíveis. Isto significa que a criança não confunde mais os referentes, os signos linguísticos e o significado dos símbolos.[230] A criança "[...] se torna consciente da perspectiva de seu ponto de vista, [...] aprende a delimitar sua subjetividade diante da natureza externa da sociedade"[231], passando a distinguir fantasias e percepções e impulsos e obrigações. O desenvolvimento cognitivo possibilitou a objetivação da natureza externa, a elaboração do sistema de atos de fala e a (expectativa pela) generalização de comportamentos.[232] Esta fase corresponde ao período das operações concretas[233] (Piaget), no qual se forma a identidade sociocêntrica, denominada por Habermas de "identidade natural"[234].

Por fim, no estágio universalista, identificado com a adolescência e correspondendo ao período das operações formais[235], o dogmatismo das etapas anteriores é substituído

---

[229] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 34.
[230] Ibid. p. 34.
[231] Ibid. p. 34.
[232] Ibid. p. 34.
[233] Conforme a descrição de Piaget, o período das operações concretas compreende a faixa etária dos sete ou oito anos aos 11 ou 12 anos, caracterizada por um conjunto de estruturas em processo de aprimoramento e passíveis de análise conforme sua forma. No plano lógico, estas estruturas são descritas pelo termo "agrupamento" sem que constituam ainda grupos ou redes de estruturas, pois seus limites (inferiores e superiores) não foram delimitados. Tal "agrupamento" é representado por classificações, seriações, correspondências do tipo termo a termo e simples ou seriais, operações de multiplicação (matrizes), entre outras. No plano aritmético, Piaget incorpora as associações aditivas e multiplicativas e os números inteiros e fracionários. Este período é integrado pelo estágio das operações simples e pelo estágio dos sistemas de conjunto do espaço e do tempo, relacionados, respectivamente, à faixa etária dos nove ou dez anos da criança, onde ocorre a formação dos sistemas de coordenadas ou de referências (verticais e horizontais).
[234] Op. cit., p. 46.
[235] Piaget caracteriza o período das operações formais, que se inicia entre os onze e doze anos (com um estágio de equilíbrio em direção aos treze anos), como marcado por numerosas e diversificadas transformações, desde o domínio sobre as operações combinatórias, os problemas lógico-matemáticos, as proporções, a capacidade de raciocinar, o raciocínio indutivo, a lógica das proposições, o raciocínio sobre enunciados e hipóteses. A sucessão destes estágios, com seus respectivos subníveis, descreve a continuidade de "processos de equilibração

progressivamente pelo pensamento hipotético-dedutivo e pela capacidade de articular discursos, indicando que o sistema de delimitações do Eu alcançou um padrão superior de reflexividade. Antes de alcançar este estágio, o Eu epistêmico das operações concretas permanecia preso à tematização de uma natureza objetivas. Por sua vez, o Eu prático vinculado a grupos fora incorporado aos sistemas de normas naturalizadas.[236]

Todavia, com a passagem ao estágio universalista, o Eu epistêmico e o Eu prático abandonam a posição ingênua de adesão às pretensões de validade relacionadas à verdade e a correção normativa. Como afirma Habermas, nesta etapa "[...] o jovem pode tanto transcender o objetivismo de uma natureza dada e, à luz de hipóteses, esclarecer o existente a partir de condições limites contingentes, quanto também superar o sociocentrismo de uma ordem tradicional [...]."[237] Os princípios emergentes contribuem para o entendimento de que as normas existentes devem sua validade à força das convenções sociais e, eventualmente, permitem a sua crítica. De acordo com Habermas, no estágio universalista "[...] o dogmatismo do *existente* e do *vigente* é abalado e as dimensões objetivas constituídas de maneira pré-científica são relativizadas em relação ao sistema de delimitações do Eu [...]"[238], o que permite conceber as teorias como resultado das operações cognitivas dos sujeitos epistêmicos e o sistema de normas como objeto do processo de formação da opinião e da vontade de sujeitos autônomos que interagem socialmente.[239]

---

sucessivos" até um ponto de alcance de equilíbrio, representado por uma estrutura vinculada à formação de um novo sistema. Conforme sua lógica de equilíbrio, a estrutura pode procurar um novo ponto de equilíbrio ainda mais estável do que o momento anterior, quer dizer, seu campo possui maior amplitude. Em outras palavras, por equilíbrio Piaget entende o desenvolvimento intelectual em sua reversibilidade contínua, isto é, o caráter imediato do ato inteligente passível de desvios e retornos enquanto capacidade de modelagem das estruturas e relações vinculadas à aquisição e desenvolvimento do conhecimento formal.

[236] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 35.

[237] Ibid. p. 35.

[238] Ibid. p. 35.

[239] Apesar de prosseguir com a tese da homologia ontofilogenética, Habermas afirma que é necessário acautelar-se a fim de que não se proceda a paralelos e generalizações apressadas sobre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens de mundo. Apesar da possibilidade de coincidência entre a consciência individual e a tradição cultural no plano dos conteúdos, não é possível atestar que haja sempre um paralelismo entre as estruturas da consciência. Não há uma correspondência tácita entre todos os indivíduos e o estágio atual de desenvolvimento cognitivo e prático-moral de uma sociedade. Isto significa que o padrão de desenvolvimento ontogenético não "espelha" as estruturas da história da espécie, visto que o recurso às estruturas coletivas da consciência aplica-se tão somente aos indivíduos adultos. O desenvolvimento das estruturas da consciência na história do indivíduo e na história da espécie não coincide absolutamente devido às divergências dos pontos de referência responsáveis por sua incorporação. Isto significa que os modos de conservação do sistema de personalidade e do sistema social respondem a imperativos completamente divergentes. A "comparação global" entre o desenvolvimento do Eu e o processo de racionalização das imagens de mundo deve ser substituída por uma delimitação precisa dos pontos de referência (abstratos particulares) para empreender a comparação entre tais estruturas. Habermas justifica esta reserva em virtude do fato de que a peculiaridade da estruturação unitária da reserva de saber acumulado e compatibilizado nos sistemas de interpretação vincula a unidade do Eu epistêmico a unidade do Eu prático. A força unificadora derivada do processo de racionalização das imagens de mundo responde aos riscos desencadeados pelas dissonâncias cognitivas e pela integração social. Entretanto, o

Habermas encontra-se plenamente consciente das dificuldades relativas à tentativa de sustentar as homologias ontofilogenéticas a fim de demonstrar a tese de que as "sociedades complexas podem formar uma identidade racional".[240] Ele menciona três restrições particulares no que tange a procura por homologias entre os padrões de desenvolvimento da identidade e da construção histórica de identidades coletivas, entendida por Habermas como "[...] os grupos de referência que são essenciais para a identidade de seus membros; que são 'atribuídos' de certo modo aos indivíduos, não podendo ser voluntariamente escolhidos por eles."[241]

Em primeiro lugar, a continuidade e o reconhecimento depende da identidade coletiva de grupo ou da sociedade que, por sua vez, transforma-se conforme as mudanças conceituais que determinam a própria identidade da formação social. O marco temporal da existência de um indivíduo é representado pelos períodos e estágios do desenvolvimento cognitivo e prático-moral, bem como delimitado objetivamente pelos fenômenos do nascimento (vida) e morte (consumação do projeto existencial da forma de vida). Isto posto, Habermas afirma que "não existem recortes objetivos comparáveis para a existência histórica que se propaga por gerações e, muitas vezes, por épocas."[242] Em segundo, a identidade coletiva explica como uma sociedade pode delimitar a si mesma em relação à natureza exterior e ao entorno social. No entanto, Habermas afirma que não existem analogias claras sobre este sistema de delimitações. Se o horizonte das possíveis vivências e ações do indivíduo em suas relações com o Social (*das Sozial*) determina os limites do mundo da vida pessoal, por outro lado, as fronteiras simbólicas das sociedades formam-se no horizonte das ações imputadas reciprocamente a partir da perspectiva interna.[243] Finalmente, cabe a identidade coletiva regular a inclusão ou a exclusão dos indivíduos da forma de vida social. Neste caso, forma-se uma relação de complementaridade entre a identidade do Eu, isto é, "[...] a capacidade de conservar a própria identidade"[244] "para si" mediante o emprego da ação comunicação nas interações sociais, e a identidade de grupo, porque o processo de formação da unidade da

---

direito e a moral devem ser desvinculados dos conceitos e estruturas que estabilizam a identidade do Eu e a identidade do grupo. A compatibilização entre identidade do Eu e imagem de mundo possui um teor complexo. Assim, o desenvolvimento do Eu e o descentramento das imagens de mundo são processos que deveriam ocorrer simultaneamente, porque se encontram mutuamente implicados. Habermas sugere que a investigação ontofilogenética deveria descobrir isomorfismos possíveis entre os conceitos fundamentais e as conexões lógicas dos sistemas de interpretação coletivos.

[240] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 133-179.

[241] Ibid. p. 45.

[242] Ibid. p. 49.

[243] Ibid. p. 49.

[244] Ibid. p. 46.

pessoa pressupõe o estabelecimento de relações entre o si mesmo e demais pessoas do grupo social. Como explica Habermas, "[...] o desenvolvimento da identidade é [...] caracterizado pelo fato de que a identificação com grupos inicialmente mais concretos e menos complexos (família) é dissolvida e subordinada à identificação com unidades mais abrangentes e mais abstratas (cidade, Estado)."[245] É por este motivo que os estágios ontogenéticos da identidade do Eu permitem que se derive as estruturas sociais adicionais da tribo, do Estado e das formas de intercâmbio social transnacionais.

Habermas destaca ainda a relação complexa que se estabelece entre identidade coletiva, imagens de mundo e sistemas normativos. Valores culturais são institucionalizados por meio de coletivos que integram sistemas sociais de ação. Neste sentido, os *déficits* de legitimação e motivação violam e podem mesmo destruir o núcleo normativo da ação social, comprometendo o processo de socialização formador da identidade do Eu. A preservação dos núcleos normativos que incorporam o saber produzido por membros individualizados via socialização constitui um pressuposto fundamental para a preservação das identidades coletivas.[246]

Na investigação sobre as homologias ontofilogenéticas, Habermas dirige sua atenção, com especial ênfase, aos processos de formação da identidade do Eu e da identidade coletiva nas sociedades modernas. Ele interessa-se, particularmente, por compreender como foi possível o surgimento e como opera o princípio de organização capitalista, que tornou possível pela primeira vez na história da espécie a diferenciação funcional de um sistema econômico despolitizado e controlado pelo mercado. Apesar do olhar retrospectivo em direção aos períodos da história da espécie, foi a partir da análise da modernidade, particularmente da formação social capitalista, que Habermas procurou fundamentar a tese da homologia entre ontogênese e filogênese. A forma jurídica da sociedade civil aponta para uma ruptura com a identidade convencional, seguida pela afirmação do *status* jurídico dos cidadãos com sujeitos de direito privado livres e iguais, moralmente autônomos e politicamente livres na condição de membros do estado democrático de direito.

A tese das homologias ontofilogenéticas é posta à prova pela questão empírica acerca da existência de uma sociedade civil onde a integração social ocorreu a partir de uma autocompreensão normativa pós-convencional. A colocação desta questão precisa resolver o

---

[245] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 49-50.

[246] É com base neste pressuposto que Habermas estabelece as homologias ontofilogenéticas entre a identidade do Eu e a identidade de grupo, considerando as formas de identidade coletiva das sociedades neolíticas, das sociedades organizadas estatalmente, dos grandes impérios e das sociedades modernas.

paradoxo que liga a formação da identidade do Eu à formação da identidade de grupo, integradas pelo processo de socialização e, portanto, envolvendo uma "circularidade das identidades". A teoria da evolução social e a teoria da aprendizagem social são provocadas a responder a seguinte pergunta: do ponto de vista empírico, como é possível justificar a existência de sociedades pós-convencionais numa perspectiva transnacional? As reservas apontadas por Habermas revelam a consciência de que a coerência da teoria da evolução social e da teoria da aprendizagem social é confrontada por um *déficit* empírico identificado no nível institucional de justificação das homologias ontofilogenéticas, porque o estágio pós-convencional das estruturas da racionalidade e das estruturas da consciência não foi ainda alcançado plenamente no âmbito da sociedade civil. Ambas as teorias precisam conjugar o desenvolvimento das estruturas (morais) da personalidade e as estruturas (normativas) da sociedade.

Habermas precisa indicar, sugerir ou propor algum tipo de mecanismo ou instituição com potencial normativo que poderia compatibilizar a formação da identidade de Eu com a formação da identidade coletiva, visto que as sociedades modernas não possuem mais uma "identidade forte" (eticidade substantiva), isto é, não mais se ancoram em tradições substantivas ou imagens de mundo totalizantes. A identidade nas sociedades modernas têm sido construída pelos próprios sujeitos integrados às condições intersubjetivas e processos formais de intercâmbio da autocompreensão normativa do *ethos* democrático liberal. A escolha teórica de Habermas pela psicologia cognitiva e do desenvolvimento moral como modelo teórico para explicar a modulação entre a formação da identidade de Eu (dimensão da personalidade) e sua incorporação *a posteriori* nas estruturas sociais (dimensão da sociedade) indica a prioridade concedida à análise ontogenética como resposta ao problema da equivalência entre os estágios de desenvolvimento normativo do indivíduo e da sociedade. A proposição da correspondência de identidade pós-convencional entre indivíduo e sociedade necessita não apenas de uma formulação epistêmica coerente, mas de evidências empíricas que sustentem uma resposta adequada ao problema do *déficit* de autocompreensão pós-convencional das instituições sociais da modernidade. Embora a psicologia cognitiva de Piaget e a psicologia do desenvolvimento moral de Kohlberg se apoiem em estudos e evidências empíricas, não é possível hipostasiar a formação da identidade pós-convencional para a dimensão normativo-institucional sem a comprovação das homologias ontofilogenéticas por um pressuposto, princípio ou elemento empírico exterior às formulações do estruturalismo genético e da psicologia moral. Então, como Habermas responde a este

problema? A solução aparece esboçada no texto "Reflexões acerca da importância evolucionária do direito moderno" (1976).

Não se trata apenas de demonstrar a possibilidade das homologias ontofilogenéticas, mas como resolver o problema da concorrência entre o desenvolvimento da identidade do indivíduo e a transformação da identidade coletiva. Estas duas dimensões de desenvolvimento da identidade precisam ser integradas sob a forma de um saber reflexivo produzido por indivíduos socializados *em* e *por* ordens institucionalizadas.[247] De acordo com Habermas, o direito como elemento constituinte do ordenamento institucional investe-se de estruturas da consciência moral pós-convencional. Esta proposição está de acordo com a intenção do autor de investigar a existência de estruturas de consciência homólogas que compõem a identidade do Eu e na evolução social da espécie humana, com ênfase nas estruturas morais e jurídicas. A estruturas da intersubjetividade formadas linguisticamente, que incluem o conceito de desenvolvimento do Eu, as homologias entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens de mundo e entre a identidade do Eu e a identidade de grupo, requerem a moral e o direito enquanto mecanismos que regulam consensualmente, isto é, de modo não violento os conflitos de ação, respondendo ao imperativo normativo da "[...] manutenção de uma intersubjetividade do entendimento entre sujeitos capazes de fala e ação que se vê ameaçada."[248]

Comportamos-nos com um observadores que tematizam o mundo objetivo, um participante julga e justifica normas do mundo social, e um vivente que se manifesta sobre um mundo subjetivo por meio de atos de fala. Nestas situações, as estruturas de consciência podem conformar à homologia estrutural entre o Eu e a sociedade, desde que haja "[...] a assunção de papéis universais da comunicação que projetamos em todas as situações de fala e ação e que encontram sua expressão na lógica do emprego dos pronomes pessoais."[249] A identidade de pessoas que agem e coletividades que convivem entre si podem ser analisadas conforme os padrões disponíveis das estruturas de consciência na dimensão da ontogênese e

---

[247] Diferentemente da tese proposta por Klaus Eder, Habermas afirma que não se trata de um "invólucro utópico" (*illusionäre Hülle*) pretender justificar, embora não sem reservas, que as "sociedades complexas podem formar uma identidade racional" a partir da formação da identidade coletiva homóloga a identidades pessoais no estágio de identidade pós-convencional (princípios). A teoria da evolução social e a teoria da aprendizagem social constituem modelos teóricos integrados com a pretensão de demonstrar que a formação da identidade do eu pós-convencional não é incompatível com e/ou pode prescindir da formação da identidade coletiva. A teoria da evolução social e da aprendizagem social, a teoria da ação comunicativa, a ética do discurso e a teoria procedimental da democracia deliberativa constituem modelos teóricos complementares que expressam a modulação do entendimento de Habermas quanto ao processo de formação da identidade pós-convencional em diferentes momentos da sua obra.

[248] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 58.

[249] Ibid. p. 58-59.

da filogênese. Neste sentido, a moral e o direito incorporam em sua base estruturas simbólicas requeridas para a construção intersubjetiva de mundo compartilhado linguisticamente. Situar a evolução social e os processos de aprendizagem na dimensão do saber prático-moral e das estruturas normativas implica em referir a moral ao nível da personalidade e o direito ao nível da ordem institucional. Os processos de racionalização que determinam a evolução social dirigem as forças produtivas e as estruturas normativas (ordem institucional) das relações de produção. A teoria da comunicação concebe o Social como espaço permeado por estruturas da intersubjetividade enquanto o plano da personalidade refere à capacidade de linguagem e ação dos indivíduos. Moral e direito constituem o núcleo da interação social porque vinculam o plano das estruturas da personalidade, que se referem à expressão dos juízos morais e à prática de ação dos indivíduos, e o plano institucional da sociedade. Ambos – moral e direito – constituem formas especializadas de orientação normativa da ação social visando à manutenção da intersubjetividade, aliviada do recurso à violência como forma de resolução de conflitos sociais. No caso do direito, tal tarefa constitui uma orientação de ordem institucional.

Dada a especificidade normativa da evolução social e dos processos de aprendizagem social assinalada por Habermas, a moral e o direito compartilham com a ação comunicativa o telos do entendimento mútuo, ou melhor, a base discursiva da ação comunicativa determina o substrato normativo das esferas que compõem o núcleo da interação social:

> [...] a ação comunicativa está orientada, entre outras coisas, à observação de normas intersubjetivamente válidas; estas ligam expectativas recíprocas de comportamento. [...]. As pretensões universais de validade (verdade, correção, veracidade), que os participantes erguem implicitamente e reconhecem reciprocamente, possibilitam o consenso que sustentam a ação comum. Na ação estratégica falta esse consenso de fundo: não se espera veracidade das intenções proferidas, e a conformidade a normas de um proferimento (por exemplo, a correção da própria norma subjacente) é pressuposta em um sentido diferente do que aquele proporcionado pela ação comunicativa, a saber, de modo contingente.[250]

A ação racional com respeito a meios e fins diz respeito à "[...] eficácia empírica dos meios técnicos e [à] consistência da escolha entre meios apropriados"[251] especificam um tipo de racionalização referida a sistemas de ação e ações baseadas num saber empírico expresso em termos técnicos sobre meios e a decisões que exigem explicação e consistência interna dos

[250] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 61.
[251] Ibid. p. 60.

sistemas de valores e máximas de decisão e a dedução correta de atos de escolha.[252] Indivíduos que assumem a posição de adversários concorrendo à influência da racionalidade conforme fins, quer dizer, interessados no respectivo êxito não recorrem à moral e ao direito para a orientação dos seus respectivos planos de ação, pois

> em contextos de ação social, a racionalização dos meios e a escolha dos meios significa um incremento das forças produtivas, ou seja, uma implementação socialmente cheia de consequências de um saber com ajuda do qual podemos melhorar o equipamento técnico, o emprego organizatório e a qualificação das forças de trabalho existentes.[253]

Isto significa que ação estratégica mantém-se indiferente no que diz respeito à motivação racional que se imiscui nos pressupostos consensuais da ação comunicativa. Apenas mediante a institucionalização da ação estratégica, ou seja, quando baseadas em normas intersubjetivamente vinculantes as condições motivacionais deste tipo de ação podem ser preenchidas. Institucionalização significa "[...] organização consensual, que se apoia em pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas."[254] O "aspecto da tarefa"[255] resolve-se na intenção do sujeito que age monologicamente conforme a racionalidade embutida nas preferências e máximas que orientam da decisão, sem considerar as possíveis expectativas de acordo com demais sujeitos da ação.

O progresso da racionalização da delimitação do Eu, das imagens de mundo, da formação das identidades do Eu e do coletivo e da moral e do direito é verificado com base na veracidade dos proferimentos intencionais e na correção das normas, mantido contrafactualmente e medido pela intersubjetividade do entendimento alcançado sem coerção, quer dizer, mediante a "[...] ampliação do âmbito da ação consensual pelo restabelecimento simultâneo da comunicação."[256] Moral e direito são mecanismos reguladores de conflito porque têm em vista a racionalização da ação social. Os processos de aprendizagem social que se realizam na dimensão do discernimento prático-moral expressam a modulação do potencial normativo da práxis social e conduzem a ampliação da autonomia das formas de vida sob novos modos de integração social. Habermas afirma que "as estruturas de racionalidade são incorporadas [...] também nas mediações da ação comunicativa, nos mecanismos de regulação

---

[252] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 60.
[253] Ibid. p. 60.
[254] Ibid. p. 62.
[255] Ibid. p. 62.
[256] Ibid. p. 64.

de conflitos, nas imagens de mundo, nas formações da identidade."[257] Todavia, qual é exatamente a especificidade do direito apresentada por Habermas em "Reflexões acerca da importância evolucionária do direito moderno", que o torna relevante para a análise das estruturas da consciência no contexto da discussão sobre o conceito de aprendizagem como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade? Se possível, em que consiste reivindicar uma "posição evolucionária" ao direito moderno? Nas linhas iniciais do texto, Habermas afirma a seguinte ideia:

> Eu faço uso da ideia segundo a qual as sociedades aprendem em termos evolucionários ao "incorporarem institucionalmente" estruturas da racionalidade que já se expressam nas tradições culturais, ou seja, ao utilizarem-nas para a reorganização de sistemas de ação. [...]. Neste modo de considerar, a racionalização de sistemas de ação certamente tem como consequência uma ampliação de sua capacidade de controle, mas não consiste em um aumento de complexidade do sistema. A racionalidade de estruturas de consciência incorporadas não se mistura a problemas sistêmicos, mas às tarefas que sujeitos capazes de fala e de ação solucionam pela via do conhecimento objetivante e do discernimento prático-moral. É assim que as estruturas da racionalidade (por exemplo, do direito moderno) podem ser verificadas pela racionalidade da ação de sujeitos de direito, não pela racionalidade sistêmica do intercâmbio econômico, para o qual o direito moderno cumpre certas funções.[258]

A passagem em destaque é importante por diversas razões. A institucionalização de estruturas da racionalidade pode ser compreendida como uma espécie de marca-passo da aprendizagem evolucionária. A institucionalização da ação social baseada no consenso fundado sobre pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas demarca o estágio evolutivo de uma sociedade no que diz respeito à racionalização das suas tradições culturais, incluindo as imagens de mundo, isto é, o sistema de interpretações, o caráter teórico e explicativo e o resultado da interpretação da totalidade do mundo assumidos pelos indivíduos como orientações de vida.[259] O desenvolvimento das estruturas da racionalidade possui potencial para transformar seus "ganhos epistêmicos" em medidas institucionais para a resolução de problemas de integração social, que requerem a reorganização de sistemas de ação. O falar, o agir e o entendimento tornam-se elementos insubstituíveis para a autocertificação compreensiva, por parte dos indivíduos, da capacidade de controle da ação social e da solução de problemas, especialmente no domínio prático-moral. Enquanto elemento estrutural da racionalidade prático-moral incorporado às rotinas de ação dos sujeitos, o direito certamente

---

[257] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 65.
[258] Ibid. 65-66.
[259] HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II.* Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 19-20.

cumpre funções sistêmicas, como no caso do direito privado civil no contexto da empresa capitalista e na administração do Estado moderno. Porém, na investigação sobre os processos de racionalização social, a racionalidade do sistema jurídico se reflete numa

> nova ideia de liberdade igualitária [que] abrange as massas e se expressa numa nova forma de direito. [...] o direito é o *marca-passo* da evolução. Isso significa: o direito criado em crises de legitimação revolucionária predetermina uma nova *direção* para a evolução sucessora, que avança gradualmente de maneira incrementadora, abre ela uma nova *rota de desenvolvimento*, sobre a qual a energia ampla e confusa da comunicação cotidiana a leva, então, adiante, sem objetivos e sem planos.[260]

A dinâmica de desenvolvimento oculta os objetivos e planos da evolução social. No entanto, a lógica de desenvolvimento responde pela racionalização das estruturas de consciência, o que significa dizer que uma opinião ou uma ação devem ser fundamentadas com base nos pressupostos comunicativos e nas regras de justificação (argumentação) conforme a lógica do discurso. A racionalidade da ação compreende os critérios que a ação deve satisfazer para ser aceita como solução de um problema capaz de ser resolvido em termos objetivos. No caso da escolha de normas de ação, os problemas de ação e os processos de solução de problemas distinguem-se sob a forma de tarefas técnicas (visam à construção de meios adequados), tarefas estratégicas (dizem respeito à influência da ação racional conforme a fins dirigidas a decisões entre adversários) e tarefas práticas (tratam da justificação pública de normas e valores). No caso do direito, sua evolução traduz-se na incorporação de novas estruturas universais da consciência que ampliam a capacidade de racionalização das tarefas práticas, situando a consciência moral definitivamente no nível pós-convencional. A racionalização do sistema de ação consiste na ampliação da capacidade de orientação da ação social por parte dos indivíduos socializados, quando capazes de realizar aprendizados construtivos baseados no pensamento e na ação comunicativa. A fim de compreender a racionalidade do sistema jurídico moderno, torna-se necessário explicar de que modo as estruturas da racionalidade direito são incorporadas pela ação dos sujeitos jurídicos.

As estruturas normativas de uma sociedade podem ser explicadas a partir da reconstrução e da verificação de padrões da lógica de desenvolvimento. Habermas afirma que a reconstrução racional destes padrões exibe "[...] *regras para possíveis soluções de problemas*, isto é, apenas restrições formais e não mecanismos que pudessem explicar processos de solução de problemas individuais ou mesmo a aquisição de capacidades

---

[260] BRUNKHORST, Hauke. Marxismo e evolução: alegações para a retomada de um programa de pesquisa. *Tempo social*, v. 27, n. 2, p. 157-158, nov. 2015. Grifo do autor.

universais para solucionar problema."[261] Por sua vez, os mecanismos de aprendizagem são investigados no âmbito da psicologia cognitivista do desenvolvimento (Piaget), porém requerem a complementação de hipóteses empíricas capazes de esclarecer, do ponto de vista sociológico, como os processos de aprendizagem individuais são incorporados ao acervo de conhecimento da sociedade, acessível à coletividade dos indivíduos. Finalmente, as capacidades de aprendizagem adquiridas pelos indivíduos e as informações que possuem relevância epistêmica devem estar disponíveis em latência, sob a forma de imagens de mundo, até o momento em que possam ser utilizadas social e significativamente, quer dizer, traduzidas em processos de aprendizagem da sociedade.[262]

Com base nos padrões da lógica de desenvolvimento, pode-se afirmar que a racionalidade normativa consiste na capacidade de resolução de problemas de justificação, com base nos pressupostos institucionais que formalizam o procedimento argumentativo responsável pela tematização das pretensões da validade. A tematização consiste em avaliar a capacidade de uma norma problemática exprimir interesses generalizáveis, gerando a expectativa de comportamentos e compromissos mútuos entre os concernidos, isto é, os indivíduos que participam de discursos práticos em condições de igualdade e liberdade, e tornada preferível em face de alternativas possivelmente conhecidas. A solução de problemas prático-morais (e políticos) requer o emprego da racionalidade normativa, fundamentada no princípio da justificação pública de normas inerente à reflexividade discursiva da ação comunicativa. As estruturas da consciência (capacidade de conhecer, falar e agir) são incorporadas, utilizadas e avaliadas a partir do momento em que as estruturas da racionalidade alcançam o nível de institucionalização requerido para a resolução de problemas.

A ordem especializada e profissional do sistema jurídico moderno, apontada por Weber, cuja formalidade da aplicação procedimental da lei positivada é confirmada pela compreensão técnica dos juristas, que promovem o respeito a sistematização das normas jurídicas, a racionalização interna, formal, analítico-conceitual do direito, contribuindo assim para a certificação da fundamentação dos princípios e correção dedutiva das normas, certamente contribui para "[...] o crescimento de racionalidade do direito moderno sobretudo em uma sistematização interna."[263] Contudo, o tipo de racionalidade da ação aplicada à sistematização das normas jurídicas, orientada pela previsibilidade e pelo cálculo das consequências jurídicas de ações privadas, e que alcançando sua realização plena sob a forma

---

[261] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 66. Grifo do autor.
[262] Ibid. p. 66.
[263] Ibid. p. 370.

do direito privado civil como arquétipo para a construção do sistema do direito moderno, não é capaz de realizar a racionalidade do direito porque o pressuposto fundamental da racionalidade normativa consiste no aspecto estrutural da generalidade.[264]

A generalidade consiste na universalidade das normas jurídicas diante de exceções e privilégios. Na medida em que um domínio de ação estratégica é regulado de modo universalista pelo direito, a justificação do sistema jurídico ocorre mediante a expectativa de interesses generalizáveis. A conexão entre o direito privado e o direito público, bem como entre a moral e o direito permite compreender que a racionalização comunicativa da ação estratégica aplicada à dimensão jurídica, expressa sob a forma de racionalidade normativa, determinou o desenvolvimento do direito moderno. Embora a ação racional com respeito a fins possa ser universalizada a partir da racionalidade sistêmica derivada das estruturas jurídicas, o problema da possibilidade destas estruturas permanece sem explicação. Para Habermas, tal questão pode ser respondida se considerarmos que

> [...] nos termos da lógica do desenvolvimento, a forma do direito moderno pode ser compreendida como uma incorporação de estruturas de consciência pós-convencionais; neste aspecto, o aumento de racionalidade do direito moderno se mede por sua racionalidade normativa. [...] somente uma consciência moral no estágio pós-convencional pode satisfazer a uma tal exigência: apenas aqui surge a ideia de que normas jurídicas são fundamentalmente passíveis de ser criticadas e carentes de justificação, a distinção entre normas de ação e princípios de ação, o conceito de uma produção de normas orientada por princípios, a concepção de um acordo racional acerca de normas, também a ideia de um contato que pela primeira vez tornou possível as relações contratuais, o discernimento sobre a conexão da universalidade e da capacidade de fundamentação das normas jurídicas, o s conceitos de capacidade jurídica universal, pessoal abstrata de direito, de força da subjetividade na positivação do direito, etc. Estes conceitos pós-convencionais fundamentais, que também já haviam sido desenvolvidos antes na filosofia e na teoria do direito, puderam impregnar e reestruturar o direito válido na passagem para a modernidade.[265]

A lógica de desenvolvimento lida com a explicação da forma e das estruturas de racionalidade enquanto a dinâmica de desenvolvimento responde pela explicação dos conteúdos e das funções do sistema jurídico. Para Clodomiro J. Bannwart Jr., "a impressão que fica é a de que, cautelosamente, Habermas estende para o campo do direito, a distinção entre dinâmica do desenvolvimento e lógica do desenvolvimento."[266] A institucionalização de estruturas de consciência moral pós-convencional incorporadas ao direito moderno é

---

[264] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 372.
[265] Ibid. p. 375.
[266] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 87.

explicada pelos desafios evolucionários impostos pelas contingências históricas (problemas sistêmicos) e pelos padrões estruturais de aquisição progressiva de novos conhecimentos, que promovem o surgimento de novas estruturas normativas evolucionárias capazes de enfrentar os problemas de condução que afetam a integração social.

Apesar da separação entre moralidade e legalidade no contexto de formação do direito moderno, o domínio da legalidade não pode prescindir da justificação prática. A neutralidade ética do direito deve ser autocertificada reflexivamente pela expectativa dos parceiros de direito em obedecer às normas fundadas em princípios. O conjunto dos direitos fundamentais pressupõe tal justificação prática assumida como moldura procedimental da "[...] determinação fundamental que vincula a competência legislativa pelo menos ao *entendimento* da formação democrática da vontade."[267] Habermas recorre ao direito para conduzir a homologia ontofilognética, transpondo as estruturas de consciência moral pós-convencional para o domínio da ordem institucional normativa. Neste sentido, a questão espinhosa consiste em avaliar se a práxis comunicativa cotidiana pode converter-se em práxis social efetiva, com teor socionormativo suficiente para opor contramedidas democráticas aos imperativos sistêmicos funcionais, que se apropriam de mecanismos jurídicos para promover a realização do programa da racionalidade com respeito a fins. Assim, torna-se necessário investigar quais seriam os possíveis danos provocados às estruturas de consciência moral pós-convencional incorporadas à ordem normativa institucional, no caso do entendimento mútuo ser substituído pela ação estratégica como pressuposto da justificação prática requerida para a determinação da racionalidade normativa da ação social. Trata-se de averiguar se, e como, os processos de aprendizagem social nas dimensões prático-moral e política podem ser afetados em decorrência da mudança de orientação da ação social. Por ora, estas questões permanecerão em aberto.

Os processos de aprendizagem social incorporam a moral e o direito porque procuram restabelecer as estruturas comunicativas abaladas por problemas e situações de conflito social que ameaçam a continuidade das relações intersubjetividade mediadas pela linguagem. O restabelecimento da normalidade da comunicação distorcida pela violação dos pressupostos pragmáticos formais do discurso e por conflitos de interesses antagônicos se apresenta como exigência normativa de princípio. Cabe à crítica da racionalidade normativa do direito moderno avaliar, sobretudo, a qualidade epistêmica do nível de institucionalização do procedimento discursivo requerido para a solução das divergências sobre valores, interesses e

---

[267] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 375. Grifo do autor.

validade de normas. Neste sentido, os processos de aprendizagem social não apenas possibilitam, mas indicam o atual estágio de institucionalização dos discursos prático-morais e políticos fundados na ação comunicativa orientada ao entendimento mútuo, refletindo a homologia ontofilogenética das estruturas de consciência moral pós-convencional no marco evolucionário do direito moderno.[268]

Com base nas premissas relacionadas em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas pôde afirmar que a evolução social deve ser explicada com base no conceito de aprendizagem. Considerando tal proposição habermasiana, assumo como conjectura que o conceito de aprendizagem deve ser entendido como liame entre a teoria da evolução social e a teoria da sociedade. Os processos de aprendizagem social determinam a capacidade de uma sociedade complexa formar sua identidade racional.[269] O progresso das estruturas normativas de uma sociedade é orientado por processos de aprendizagem social responsáveis pela liberação de uma forma de racionalidade estrutural. A evolução social deve ser entendida como uma teoria da mudança das estruturas normativas explicada por processos de aprendizagem construtiva ou cumulativa (Piaget).

Os processos de aprendizagem social que conduzem a evolução social tornam-se possíveis pelo potencial de racionalidade explicável pela lógica de desenvolvimento, que aponta para a ampliação das propriedades formais das estruturas da racionalidade incorporadas nos conteúdos das formas de vida concreta. O nexo interno entre a lógica de desenvolvimento e os processos de aprendizagem social explica como é possível o desenvolvimento do campo de possibilidades construtivas tanto de indivíduos quanto da sociedade. As estruturas da racionalidade refletem-se nas formas concretas do mundo da vida, nas tradições culturais particulares, na formação da personalidade e identidades dos indivíduos.[270] A lógica de desenvolvimento concerne à dimensão formal dos níveis de aprendizagem. Por sua vez, estes níveis de aprendizagem determinam os níveis dos próprios processos de aprendizagem. O vínculo epistêmico entre os níveis de aprendizagem e os níveis

---

[268] Com base no desenvolvimento posterior da obra de Habermas, o problema da homologia ontofilogenética e a questão dos processos de aprendizagem social na *Teoria da ação comunicativa* (1981) passam a ser explicados com base na interação social mediada linguisticamente, diferentemente do marco teórico apresentado em *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Cabe ressaltar que, a partir da obra de 1981, Habermas acentua o caráter sistêmico do direito nas sociedades do capitalismo avançado, comprometendo sua tentativa inicial de institucionalizar as estruturas de consciência moral pós-convencional na forma do direito moderno, tornando-o fio condutor da explicação da homologia entre indivíduo e sociedade.

[269] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 92-126.

[270] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 89.

dos processos de aprendizagem demanda a complementação entre as contribuições e descobertas da psicologia evolutiva e a dinâmica dos conteúdos de desenvolvimento para o entendimento adequado do padrão avaliativo das mudanças evolutivas pautado nas estruturas formais da racionalidade. Assim, a teoria da evolução social avalia a evolução destas estruturas com base na análise da ampliação das capacidades de universalidade e abstração (formalidade elevada), exigida para a compreensão da lógica interna da transição entre os estágios de aprendizagem, considerando a variação destas capacidades.[271]

Três aspectos devem ser considerados na avaliação do desenvolvimento dos processos de aprendizagem: a) a dimensão ontogenética, b) o desenvolvimento técnico da humanidade e c) o surgimento de (novas) estruturas normativas. Em primeiro lugar, o desenvolvimento ontogenético desdobra-se na dimensão cognitiva, centrada no desenvolvimento do pensamento formal, na dimensão moral, baseada na avaliação do desenvolvimento da capacidade de julgamento moral, e na dimensão da interação social, relacionada ao desenvolvimento da competência interativa das relações intersubjetivas. A análise do desenvolvimento ontogenético procura relacionar e elucidar os pressupostos que permitem a justificar a capacidade de aprendizagem dos indivíduos. Tal aprendizagem é avaliada com base na ampliação da racionalidade das estruturas das imagens de mundo transmitidas institucionalmente, podendo ser verificada a partir do surgimento de formas desenvolvidas de integração social, que fortalecem a reprodução da força sociointegradora da solidariedade entre cidadãos, e no desenvolvimento das forças produtivas.

Recorrendo às estruturas hierárquicas da psicologia do desenvolvimento, Habermas pensa a lógica evolutiva da sociedade a partir da reconstrução da moral e do direito enquanto elementos que institucionalizam as expectativas de comportamento indispensáveis à regulação consensual de conflitos. Os processos evolutivos de aprendizagem explicam a transição e adaptação para novas formas de integração social a partir dos mecanismos de aprendizagem.

Um mecanismo de aprendizagem responde pela explicação das inovações evolucionárias, isto é, como é possível o incremento do potencial cognitivo e sua simultânea transformação em tecnologias e estratégias que ampliem a produção.[272] Além disso, afirma Habermas, “ele pode explicar o surgimento de problemas epistêmicos que, caso as dessemelhanças estruturais entre forças produtivas e relações de produção aumentem muito,

---

[271] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 89.

[272] HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 160.

ameaçam a estabilidade do modo de produção."[273] Por exemplo, a mudança do sistema de parentesco para o Estado inaugura uma nova forma de integração social, que expressa um novo saber de tipo prático-moral como fundamento da solidariedade entre cidadãos, ou seja, "[...] um saber que pode encontrar sua incorporação em estruturas de interação, com uma palavra: uma expansão da autonomia social em relação à nossa própria natureza interna."[274]

Os estágios de desenvolvimento apresentados pela psicologia construtiva da aprendizagem delimitam o alcance da aquisição do conhecimento e da interação social. Os estágios de desenvolvimento indicam os níveis de aprendizagem que estabelecem as possibilidades dos processos de aprendizagem, ancorados na ontogênese das capacidades individuais de aprendizagem. Entretanto, cabe ressaltar que a evolução social não se restringe a dimensão ontogênica, pois a capacidade de aprendizagem dos indivíduos deve ser confirmada pela racionalização das imagens de mundo, o que significa que as estruturas de consciência devem ser compartilhadas coletivamente nos termos da aquisição de conhecimentos empíricos e da aprendizagem construtiva das convicções morais. Os processos de desenvolvimento que integram a evolução social explicam as mudanças das estruturas sociais com base na homologia ontofilogenética.

O saber coletivo resultante dos processos de aprendizagem social são dirigidos à resolução dos problemas sistêmicos, vistos como desafios evolutivos considerados em nível social. Os processos evolutivos de aprendizagem utilizam o potencial cognitivo acumulado para enfrentar tais problemas. Consequentemente, as imagens de mundo são progressivamente racionalizadas tendo em vista a reorientação dos sistemas de ação. É precisamente neste sentido que se pode falar que as sociedades aprendem, pois a aprendizagem assume a forma de progressos históricos que se traduzem em graus de desenvolvimento da integração social. O nível de integração social reflete as possibilidades de aplicar conhecimentos disponíveis, bem como(re)produzir novos conhecimentos traduzíveis no incremento das forças produtivas e no aumento da complexidade sistêmica. A teoria da aprendizagem habermasiana procura "[...] reforçar a tentativa da homologia sem, no entanto, avançar em sua consolidação, mas paralelamente, aos poucos, promove a inversão da relação dialética entre forças produtivas e relações de produção, tal como figurava na ótica de Marx."[275]

---

[273] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 230.
[274] Ibid. p. 230-231.
[275] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 90.

Em segundo, o conhecimento acerca do desenvolvimento técnico da humanidade requer a compreensão do modo operativo dos mecanismos empíricos dos processos de aprendizagem social. Todavia, esta compreensão não é suficientemente esclarecedora quanto à dinâmica acumulativa do progresso técnico-científico. Por outro lado, a lógica de desenvolvimento não se concentra na análise e avaliação da história do desenvolvimento da técnica. Embora os processos evolucionários estejam sempre abertos aos riscos das regressões, as sociedades complexas podem formar uma identidade racional[276] graças aos processos de aprendizagem social que impulsionam a racionalização progressiva das imagens de mundo compartilhadas pelos membros de uma sociedade.

Em terceiro, o conceito de lógica de desenvolvimento torna possível o aprendizado de novas estruturas normativas como resposta aos mecanismos geradores de problemas de condução. Embora o desenvolvimento relacionado à esfera cognitiva tenha seu lugar na arquitetônica da teoria da evolução social, Habermas procura destacar fundamentalmente a relevância da esfera prático-moral e da esfera da interação, motivo pelo qual ele vincula o desenvolvimento ontofilogenético ao surgimento de estruturas normativas. Para Bannwart Jr., apesar de Habermas não explicar com maiores detalhes o processo de acumulação do conhecimento[277], o filósofo de Starnberg sustenta a hipótese de que as imagens de mundo representam um recurso de sentido compartilhado coletivamente e empregado para a solução de problemas de condução enfrentados como desafios evolucionários pelas sociedades. Os resultados dos processos de aprendizagem social na esfera prático-moral e na esfera da interação são institucionalizados sob a forma das imagens de mundo racionalizadas. Na dimensão ontogenética encontram-se dadas as condições de possibilidade dos mecanismos de aprendizagem social. As imagens de mundo racionalizadas pelos processos de aprendizagem social e institucionalizadas assinalam a passagem da dimensão ontogenética (nível da psicologia do desenvolvimento) para a dimensão filogenética (nível sociológico) do aprendizado social. O desenvolvimento das estruturas racionalidade, com a racionalização das imagens de mundo, o desenvolvimento de novas estruturas normativas e a formação da consciência moral pós-convencional, indica o "percurso" da homologia ontofilogenética entre

---

[276] A formação da identidade bem-sucedida do Eu baseia-se na capacidade de falar e agir dos sujeitos que garante a manutenção da identidade de si mesmo, no obstante as situações contraditórias que podem eventualmente ensejar alguma transformação profunda da estrutura da personalidade. As características integradas a autoidentificação devem ser reconhecidas intersubjetivamente para a formação da identidade da pessoa.

[277] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 91.

os processos de aprendizagem individual (condições ontogenéticas) e a socialização (condições filogenéticas) do conhecimento disponível.

Os processos de aprendizagem social são processos circulares que pressupõem cooriginalmente (*Gleichursprünglichkeit*) a aprendizagem individual e a aprendizagem social. É neste sentido que Habermas afirma que o aprendizado das sociedades ocorre de "modo figurado" e "construtivamente", pois as soluções dos problemas sistêmicos atingem um nível de institucionalização evolutiva ou superior. A superação dos desafios evolutivos indica que uma sociedade evolui na medida em que se torna capaz de (a) superar seus problemas sistêmicos, porque (b) dispõe de conhecimentos latentemente inscritos nas imagens de mundo racionalizadas. A reunião destes dois pressupostos enquanto condições de institucionalização da reorientação do sistema de ação assinala a transformação do modelo de integração social.

A lógica de desenvolvimento serve-se dos problemas sistêmicos para delimitar o alcance possível do novo nível de aprendizagem incorporado à "onda evolutiva", que abrange as estruturas de racionalidade, instituições sociais e estruturas normativas. Novos estágios de desenvolvimento inevitável representam mudanças estruturais na sociedade não identificadas com "saltos aleatórios"[278]. Os problemas sistêmicos que ameaçam a reprodução (material e simbólica) da sociedade podem ser interpretados como inauguradores de uma "crise de amadurecimento", que permite compreender a vinculação entre indivíduos e sociedade a partir do enfrentamento dos desafios evolutivos em direção a um novo estágio de desenvolvimento social: "Atingir a autonomia (a independência do Eu – a identidade do Eu) é a marca da direção da lógica do desenvolvimento, visto se encontrar o Eu plenamente capacitado a resolver com sucesso os problemas oriundos do mundo objetivo social e subjetivo."[279]

As etapas do desenvolvimento intelectual demarcadas pela psicologia da aprendizagem[280] de Piaget e os estágios de desenvolvimento da consciência moral formulados pelas pesquisas empíricas de Kohlberg corroboram os pressupostos formais da lógica de desenvolvimento. Contudo, considerando as exigências epistêmicas e pragmáticas da teoria da ação, bem como o fato de que a lógica de desenvolvimento concerne às dimensões cognitiva, linguística e interativa do desenvolvimento humano, a psicologia do desenvolvimento da consciência moral acaba por restringir-se ao plano da interação, enfatizando a capacidade de

---

[278] BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 92.
[279] Ibid. p. 92.
[280] PIAGET, Jean. *Os pensadores*: textos escolhidos. Tradução de Nathanael C. Caixeiro, Zilda A. Daeir e Celia E. A. Di Piero. 2. ed. São Paulo: Abril-Cultural, 1983. p. 235-236.

ação e discursiva dos indivíduos. O desenvolvimento das capacidades cognitiva, linguística e interativa constitui um pressuposto para a solução dos problemas sistêmicos. A lógica de desenvolvimento estabelece os limites e alcance das sequências de desenvolvimento possíveis destas capacidades por meio das análises da reconstrução horizontal (lógica do conceito) e da reconstrução vertical (lógica da evolução). Do ponto de vista sistemático, a lógica de desenvolvimento deve justificar a superioridade de um nível de aprendizagem imediatamente posterior em meio a sucessão das aquisições cognitivas, linguísticas e interativas.[281]

A emergência dos problemas de condução nas dimensões do conhecimento objetivamente e do comportamento prático-moral demandam a efetividade da reconstrução vertical por meio da lógica da evolução, na medida em que se ocupa dos "[...] processos de aprendizagem interna que incorporam, sob condições empíricas, as diversas competências que o primeiro tipo de reconstrução [reconstrução horizontal, com base na lógica do conceito] busca explicitar"[282], isto é, a tarefa reconstrutiva dos sistemas de regra da lógica, fala, interação comunicativa, ação instrumental, aritmética, mediação, etc., antropologicamente fundamentais para a reprodução simbólica da espécie humana.[283] O resultados dos processos de aprendizagem social nas dimensões ontogenética e filogenética devem ser medidos a partir do exame das pretensões de validade universal pela lógica evolutiva e da dinâmica evolutiva quanto à tentativa de resolução dos problemas de condução que ameaçam a integração social. Como explicam Marcos Nobre e Luiz Repa,

> enquanto a lógica evolutiva procura determinar as margens de variação de estruturas em um determinado processo de aprendizagem, a dinâmica evolutiva explicita como as modificações suscitadas no interior delas se dão como resposta, segundo princípios próprios, a "desafios evolutivos" representados por problemas na reprodução material da sociedade. Em que pese o sempre enorme leque de interesses teóricos de Habermas, seus esforços se orientam [...] para restabelecer os rudimentos teóricos e metodológicos da pragmática universal ou formal, como principal ciência reconstrutiva "horizontal", e, no outro plano, uma teoria da evolução social. A pragmática formal pretende reconstruir as condições de possibilidade do entendimento mútuo mediado pela linguagem, vale dizer, o sistema das regras que

[281] Em *Problemas de psicologia genética*, com base nos estudos sobre a criança e o adolescente, Piaget aponta cinco características gerais relacionadas aos estágios de desenvolvimento intelectual incorporados por Habermas a explicação sobre a sucessão dos níveis superiores de aprendizagem social: 1) A existência de estágios pressupõe uma ordem constante na sucessão das aquisições; 2) As estruturas construídas em cada idade são integradas às estruturas da idade subsequente (caráter integrativo); 3) Um estágio é caracterizado por uma estrutura de conjunto, cujo sentido é representado pelo domínio da inteligência; 4) Um estágio designa um nível de "preparação" e "acabamento"; e 5) Processos de formação ou gênese e formas finais de equilíbrio explicam a preparação, a integração e a transposição das aquisições entre os estágios, considerando os graus de estabilidade dos acabamentos na sucessão entre os estágios.

[282] NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: _____; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 25.

[283] Ibid. p. 25.

> possibilitam o acordo entre sujeitos socializados linguisticamente. A teoria da evolução social versa sobre o desenvolvimento das estruturas normativas que tornaram possível o surgimento das sociedades modernas, no núcleo das quase se podem verificar as regras da interação comunicativa.[284]

Na arquitetônica conceitual da teoria da evolução social, os mecanismos de aprendizagem demarcam o espectro das possibilidades das soluções de problemas de condução na medida em que procuram explicar por que certos sistemas sociais tornam-se aptos a superar os desafios evolutivos. A superação dos problemas sistêmicos aponta em direção aos novos avanços sociais na dimensão da integração social, que, por sua vez, demanda a incorporação de novos conhecimentos objetivadores, cuja transposição para os níveis da ação instrumental e estratégica é requerida para a reprodução material, e a ampliação dos domínios coordenados pela ação comunicativa promotora de novas estruturas normativas e, consequentemente, indispensável à reprodução simbólica da sociedade moderna.

Ao problema das "evidências empíricas" da teoria da evolução social que comprometem o teor explicativo de suas formulações, Habermas responde com a proposição de uma "filosofia da história empírica com propósito prático"[285], cujos principais fiadores são os sujeitos históricos envolvidos na prática comunicativa cotidiana, fundada na argumentação prática que conduz a formação discursiva da opinião pública e vontade política democrática. O motivo racional da teoria da evolução vincula-se ao discurso prático como porta-voz da evolução social, pois dirige-se à racionalização das imagens de mundo implicando nas transformações do/no conjunto das estruturas sociais resultantes dos processos de aprendizagem[286] – âmbito da razão prática destranscendentalizada e contexto histórico da ação social. Nos termos da lógica de desenvolvimento, a teoria da evolução social não deve reivindicar a pretensão à totalização da história, isto é, não possui natureza narrativa e historicista.[287] Em sua vinculação com a pesquisa histórica e a historiografia, a teoria da evolução social explica que "o 'sentido' da história em seu todo se torna teoricamente acessível na medida em que a humanidade está disposta a fazer sua história em termos práticos também com vontade e consciência – história que ela já faz sem cessar"[288], mas que

---

[284] NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: _____; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 26.
[285] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis:* estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p. 375; p. 426.
[286] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 204; p. 244-250.
[287] Ibid. p. 354.
[288] Op. cit., p. 425.

deve ser autocertificada reflexivamente e autocompreendida normativamente por meio dos processos de aprendizagem social, especialmente na dimensão prático-moral.

A teoria da aprendizagem compatibiliza a teoria da evolução social com a unidade do mundo e a exequibilidade da história[289] ao explicar que o homem torna sua história obra dos processos de aprendizagem social, explicando assim o desenvolvimento das estruturas de racionalidade e a evolução das imagens de mundo racionalizadas. A apropriação reflexiva do processo formativo nas dimensões cognitivo-epistêmica e prático-moral representa uma realização indispensável à reconstrução da história da espécie. A dimensão de temporalidade da teoria da evolução social é confirmada pelas explicações sobre os níveis e processos de aprendizagem social, que se baseiam em discursos práticos sobre as formações sociais contemporâneas, que tratam dos diagnósticos de tempo e dos problemas de desenvolvimento do sistema social em vista das possibilidades estruturais para a institucionalização de soluções. Assim, o recurso ao olhar retrospectivo do passado justifica-se com base na intenção projeta das perspectivas de ação no presente: "Aquele que produz o diagnóstico de tempo assume o ponto de vista fictício da explicação teórico-evolutiva de um passado que remete ao futuro."[290]

No que tange a dimensão da espacialidade, a orientação da teoria da evolução social pela teoria da aprendizagem recepciona os pressupostos da pragmática formal a fim de ultrapassar os "particularismos empíricos"[291] da filosofia hermenêutica. O entendimento mútuo pretendido pela teoria da ação comunicativa, esboçada desde as elaborações iniciais das ciências reconstrutivas e, posteriormente, com a pragmática formal, representa o recurso fomentador da formação discursiva da opinião e da vontade, capaz de ultrapassar o particularismo dos contextos: "É nesse contexto – o da tematização discursiva das pretensões de validade – que estará dada a condição para justificar por que determinada situação ou constelação histórica é melhor ou pior do que as outras."[292]

A incorporação do viés teórico da história e a recusa do viés narrativo da historiografia pelas teorias da evolução social e da aprendizagem social representa uma orientação metodológica baseada no modelo reconstrutivo da teoria crítica que é empírica sem ser empírico-analítica e filosófica como critica, rechaçando as pretensões da filosofia primeira,

---

[289] HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis:* estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p. 429.
[290] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 362.
[291] Cf. BANNWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 41.
[292] Ibid. p. 41.

que é histórica sem reduzir-se ao historicismo, e prática no sentido de ter em vista o esclarecimento e a emancipação, não reduzida a posse do potencial tecnológico.[293] A teoria da evolução social pressupõe a teoria da aprendizagem social para responder igualmente à acusação de ficção teórica.[294] A teoria da evolução social recorre à lógica do desenvolvimento e à dinâmica do desenvolvimento para explicar a mudança das estruturas sociais de uma determinada formação social histórica, a partir da determinação das possibilidades objetivas de aquisição e acúmulo de conhecimento técnico-científico e prático moral necessários ao enfretamento dos desafios evolutivos, cuja solução conduz ao passo evolucionário superior resultante dos processos de aprendizagem socioculturais.

A luta de classes, os conflitos sociais, os movimentos sociais e os conflitos políticos são vistos por Habermas como catalisadores do passo evolucionário. A resposta analítica consiste em afirmar que uma sociedade realiza um passo evolucionário quando as lutas sociais funcionam como um "gatilho" para a formação de uma nova forma de integração social. Neste caso, a esfera pública funciona como lugar da autocertificação reflexiva de interesses generalizáveis e da justificação pública de normas que expressam tais interesses, resultando em processos de democratização institucional cujas estruturas universalistas – fala, interação e ação – pertencentes ao domínio da ação comunicativa reforçam e ampliam a autonomia dos indivíduos, contribuindo para a autocompreensão normativa e emancipação da sociedade.

Os pressupostos fundamentais da teoria da aprendizagem social apresentados em *Para a reconstrução do materialismo histórico* foram mantidos na *Teoria da ação comunicativa*. Porém, com a intenção de ampliar o alcance reconstrutivo da teoria crítica da década de 1970, Habermas recorre aos teóricos da sociologia (Mead, Durkheim, Parsons e Weber) para propor o modelo de reconstrução da história da teoria, procurando recuperar o potencial teórico não exaurido das teorias sociológicas, especialmente no caso da teoria da modernidade weberiana, com o propósito de atualizar e ampliar as análises e o diagnóstico de tempo formulados por Marx na crítica da econômica política referentes às contradições da sociedade capitalista.

Por meio da reconstrução da história da teoria, recorrendo particularmente às contribuições da teoria da modernidade Weber, Habermas procura reinterpretar Marx de modo a ampliar a análise da dinâmica da luta de classe, procurando explicar, por meio dos processo de burocratização, isto é, a interferência crescente dos sistemas da economia e do Estado, através dos meios do dinheiro e do poder, nos processos de reprodução do mundo da

---

[293] MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1985. p. 126.
[294] SCHMID, Michael. Habermas's Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Eds.). *Habermas*: critical debates. London; Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1982. p. 180.

vida. A reinterpretação de Marx a partir de Weber permite explicar a interferência provocada pela reificação das esferas de ação estruturadas comunicativamente para além da interpretação marxista da dominação de classe.[295] A partir desta intepretação, Habermas propõe a tese da colonização interna explica que os sistemas da economia e do Estado tornam-se complexos diante da expansão do capitalismo nas sociedades liberais, parasitando profundamente a reprodução das estruturas simbólica do mundo da vida. A consequência desse processo é a dissolução dos conteúdos tradicionais da modernização capitalista e a juridificação (*Verrechtlichung*), esvaziados de conteúdo motivacional, subsume os processos de reprodução cultural, de integração social e de socialização como elementos estruturantes do mundo da vida.[296]

David Owen afirma que o modelo de teoria crítica elaborado por Habermas nas décadas de 1970 e 1980 é constituído compreensivamente pela teoria da evolução social e pela teoria da ação comunicativa.[297] A pragmática formal vincula normativamente a evolução social à ação comunicativa esclarecendo os fundamentos normativas da teoria crítica.[298] Tal modelo crítico reconstruído mantém a fidelidade ao programa de pesquisa transdisciplinar pensado por Horkheimer, baseado em métodos e recursos das ciências sociais empíricas e da filosofia social e política. Habermas compreende o desenvolvimento do programa de pesquisa da teoria crítica como aberto, sem pretensões totalizantes, o que pode ser demonstrado por sua preocupação constante em reavaliar e atualizar (reconstrutivamente) pressupostos teóricos e diagnósticos de tempo, sem adotar uma atitude ingênua diante das circunstâncias e contingências históricas. Analisar, avaliar e esclarecer o quadro programático da teoria crítica pressupõe a pesquisa empírica sobre o Social, confirmando seu caráter falibilista. No entanto, Habermas recusa uma justificação transcendental forte para a teoria crítica, procurando orientar suas pretensões de justificação com base nos pressupostos teóricos (contrafactuais) da pragmática formal, sem recusar as contribuições da pesquisa empírica sobre o Social.

---

[295] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 598.
[296] Ibid. p. 661.
[297] Para Owen, a compreensão da concepção madura da teoria crítica habermasiana pressupõe a investigação sobre a teoria da evolução social, pois parte de seus pressupostos teóricos fundamentais foram incorporados e esclarecidos pela pragmática formal no âmbito do modelo reconstrutivo elaborado na *Teoria da ação comunicativa*. Ele afirma ainda que é um equívoco ignorar ou subestimar conscientemente as contribuições da obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*, conduta epistêmica estimulada pela literatura secundária sobre Habermas. Além disso, Owen avalia que a organização temática da obra de 1981 é confusa, o que contribui para explicar, a meu ver, a dificuldade em compreender que a teoria da aprendizagem social é recepcionada e desempenha um papel igualmente importante na *Teoria da ação comunicativa*, porém sem ser devidamente esclarecido por parte significativa dos críticos da obra habermasiana.
[298] Cf. OWEN, David S. *Between reason and history*: Habermas and the idea of progress. Albany: The SUNY Press, 2002. p. 31.

Do ponto de vista teórico e conceitual, afirma Owen, a teoria crítica de Habermas possui duas dimensões, a sincrônica e a diacrônica, responsáveis pela demarcação do caráter não redutível das pretensões normativas da teoria crítica habermasiana à singularidade da teoria da evolução social ou da pragmática formal. Pode-se afirmar igualmente que uma sociedade estrutura-se sincronicamente e diacronicamente. A autocompreensão normativa de uma sociedade explica-se por mecanismos horizontais (sincrônicos) e verticais (diacrônicos). Do ponto de vista normativo, as descrições e prescrições da teoria crítica são orientadas pela dimensão sincrônica, na medida em que o plano horizontal de explicação da ordem social pressupõe a existência de estruturas comunicativas inscritas na sociedade. Cabe à pragmática formal, apresentada sob a forma do programa de pesquisa da teoria da ação comunicativa, reconstruir a idealidade do sistema de regras universais de uso da linguagem, cujo domínio intuitivo torna possível, em princípio, que falantes competentes busquem o entendimento mútuo acerca de pretensões de validade criticáveis. O uso idealizado dos componentes universais da fala estruturada gramatical permite fundamentar normativamente a ação social.

A teoria crítica demanda por orientação normativa em virtude do "[...] gap between the idealizing pressupositions implicit in language use and a comparison of these idealizing pressupositions with concrete discursive practices."[299] Por isso, aqueles discursos prático-morais que realizam os pressupostos idealizadores reconstruídos pela pragmática formal preenchem as condições normativas requeridas pelo procedimento de justificação pública de normas que incorporam interesses generalizáveis. A relevância da pragmática formal para a teoria crítica consiste na explicação reconstrutiva do *know-how* pragmático intuitivo sem o qual os participantes dos discursos não podem atualizar cotidianamente a competência comunicativa requerida para a solução não violenta de conflitos, ou seja, recorrendo tão somente à força não coerciva do melhor argumento diante de pretensões de validade normativa concorrentes tornadas objeto de crítica. Por outro lado, como lembra Owen, Hegel nos advertiu sobre a exigência dialética de explicar e apropriar-se do processo histórico de formação da consciência. A dimensão diacrônica concerne ao contexto histórico (plano vertical) de formação das práticas discursivas cotidianas. Consequentemente, a teoria da ação comunicativa deve ser complementada por uma explicação sobre como as estruturas universais que determinam o desenvolvimento da competência comunicativa dos falantes podem sofrer transformações no curso da história da espécie. Cabe à teoria da evolução social

[299] O texto correspondente na tradução é: "[...] a lacuna entre os pressupostos idealizadores implícitos no uso da linguagem e uma comparação destes pressupostos idealizadores com práticas discursivas concretas." OWEN, David S. *Between reason and history*: Habermas and the idea of progress. Albany: The SUNY Press, 2002. p. 32.

explicar a dinâmica do processo diacrônico de transformação das estruturas relacionadas a reprodução material e simbólica da sociedade, com ênfase nas modificações experimentadas pelas estruturas da consciência.[300]

No programa de pesquisa do modelo de teoria crítica reconstruído por Habermas na década de 1980, a universalidade das estruturas da consciência e as condições contingentes (históricas) que atuam sobre o desenvolvimento das estruturas da racionalidade são integradas reconstrutivamente mediante a assimilação da teoria da aprendizagem pela teoria da ação comunicativa. Apesar das continuidades teóricas observadas, a transição entre *Para a reconstrução do materialismo histórico* e *Teoria da ação comunicativa* é marcada por modificações importantes no âmbito da evolução social. Clodomiro J. Banwart Jr. observa que o estruturalismo genético já não possui a mesma preponderância na *Teoria da ação comunicativa*, o que implica numa renovada tentativa de explicar a homologia ontofilogenética sem recorrer à projeção da psicologia social para dimensão da teoria social.[301] Além disso, as críticas de autores como Klaus Eder quanto ao *déficit* empírico da projeção ontofilogenética levaram Habermas a reconhecer a necessidade de enfatizar o conceito de aprendizagem social como chave conceitual para a compreensão do problema das homologias, mas sem prescindir das contribuições mais valiosas da psicologia do desenvolvimento. Se em *Para a reconstrução do materialismo histórico* cabia à ontogênese explicar a possibilidade das homologias ontofilogenéticas, na *Teoria da ação comunicativa* os processos de aprendizagem social substituem o estruturalismo genético na tarefa de explicar a possibilidade de projeção do desenvolvimento individual (ontogênese) para o desenvolvimento social (filogênese). A afirmação de que as sociedades aprendem de "modo figurado", apresentada em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, deve ser substituída pela explicação sobre o aprendizado social efetiva, identificando, inclusive, os mecanismos que bloqueiam os processos de aprendizagem social. Na *Teoria da ação comunicativa*, a base ontogenética dos processos de aprendizagem social é substituída pela interação mediada linguisticamente. A interação torna-se o "vetor gradiente" dos processos de aprendizagem que conduzem a evolução social.

---

[300] OWEN, David S. *Between reason and history*: Habermas and the idea of progress. Albany: The SUNY Press, 2002. p. 32.

[301] BANWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). *Habermas e a reconstrução:* sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 94.

2 TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA E O PROBLEMA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO SOCIONORMATIVA DOS PROCESSOS DE APRENDIZAGEM

O modelo de teoria crítica desenvolvido por Habermas na *Teoria da ação comunicativa* baseia-se na concepção de reconstrução da história da teoria social de pensadores clássicos e contemporâneos como Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno, Parsons e Luhmann. Não se trata apenas de considerar estes autores como "[...] parceiros virtuais de um diálogo crítico [...]"[302], pois Habermas afirma que o retorno aos pensadores clássicos da sociologia é orientado pelo interesse metodológico da reconstrução da história da teoria, dirigida à exploração dos potenciais não plenamente exauridos de significado e à análise das patologias sociais da sociedade contemporânea. Habermas comenta sua pretensão metodológica:

> A apropriação sistemática da história da teoria ajudou-me a encontrar o plano integrativo em que as intenções filosóficas desenvolvidas de Kant a Marx podem frutificar hoje, do ponto de vista científico. Weber, Mead, Durkheim e Parsons são tratados por mim como clássicos, ou seja como teóricos da sociedade que ainda têm algo a nos dizer.[303]

Na *Teoria da ação comunicativa* o conceito de racionalidade surge vinculado aos processos formais de aquisição e utilização do conhecimento por sujeitos competentes comunicativamente, aptos a reconstruir o sistema de regras para uso da linguagem e a expressarem-se por meio dos atos de fala carregam as pretensões de validade com caráter universalista, porém criticáveis e falíveis acerca de investigações sociais coletivas e cooperativas.[304] O interesse substancial pela pesquisa sobre a teoria da ação comunicativa como base da teoria social permite que se explorem os alcances e limites da concepção de cooperação social promovida pelos sujeitos históricos participantes dos processos de aprendizagem social, inseridos no mundo da vida compartilhado linguisticamente e potencialmente capazes de operar revisões racionalmente motivadas nos sistemas de interpretação (imagens) do mundo. No contexto da reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea, a seguinte questão encontra-se posta: "A razão está a mercê do

---

[302] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xvi.
[303] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 11.
[304] Op. cit., p. xii.

evento ‘revelador do mundo’ da linguagem, ou permanece simultaneamente uma faculdade ‘alteradora do mundo’?”[305]

Em virtude do domínio dos objetos sociais ser pré-estruturado simbolicamente e pré-construído pela atividade interpretativa dos membros da sociedade, Habermas afirma que os estudiosos da realidade social como observadores e participantes procuram interpretar o sentido da ação social e da estabilidade da ordem social mediante o entendimento mútuo dos atores sociais. Esta estratégia metodológica é uma herança resultante da influência exercida pela obra weberiana sobre a elaboração da *Teoria da ação comunicativa*. Habermas pretender estabelecer um duplo caminho de acesso à realidade, constituído por um vocabulário e gramática próprios. Em primeiro lugar, recorrendo à dimensão empírica centrada na perspectiva do observador imparcial (terceira pessoal gramatical), quer dizer, o domínio das ciências da natureza, que buscam observar, identificar e descrever os fenômenos, eventos e causalidade; em segundo, recorrendo a dimensão simbólica inerente à perspectiva performativa dos atores-participantes, ou seja, o domínio das práticas sociais, culturais, comunicativas e discursivas. O caráter pragmático do argumento empregado para a defesa da estratégia metodológica adota por Habermas, onde o papel do observador-pesquisador é complementado pelos papéis do falante e do ouvinte, prevalentes para a compreensão de um contexto que abrange a todos e desempenhados nos papéis da primeira e segunda pessoa, demonstra a utilidade dessas vias integradas de acesso à realidade natural ou orgânica e sociocultural.

Estas perspectivas diversas e complementares revelam a capacidade de aprendizagem da espécie humana dirigida à superação dos problemas relativos ao contexto natural, particularmente no que diz respeito à reprodução material da sociedade, bem como ao contexto da complexidade social, especialmente no que concerne a reprodução simbólica da sociedade. Os processos de aprendizagem social articulam-se em torno de nossas experiências histórico-vitais em contextos de formação, onde assumimos as funções de atores e críticos simultaneamente. No enredo do drama histórico da situação de vida, somos obrigados a tomar consciência do sentido desse processo de formação, onde a aprendizagem sobre o mundo experienciado exige a identificação das alienações e patologias sociais que impedem a emancipação dos sujeitos situados.

Os processos de aprendizagem social ultrapassam a esfera da intimidade porque ocorrem no âmbito da socialização dos indivíduos, onde desenvolvem consciente e

---

[305] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 32.

habitualmente a atitude fundamental do reconhecimento, baseada na adoção da racionalidade comunicativa, visando ao entendimento mútuo como pressuposto da coordenação da ação social. Na condição de observadores e participantes, falantes e ouvintes incorporam o enfoque performativo, isto é, "[...] a perspectiva de formas de vida de indivíduos que se socializam em comunidades de linguagem e cooperação que lhes permitem resolver problemas de ordem teórica e prática."[306] Tal perspectiva possibilita o "[...] esclarecimento pragmático-formal da 'situação da razão' contra as *objeções* desconstrutivistas"[307] e involve jogos de linguagem que se complementam na tarefa indispensável de integrar conhecimento e investigação e questionamento sobre o mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo.

A *Teoria da ação comunicativa* lida com alguns desafios imanentes a sua elaboração como modelo reconstrutivo de teoria crítica, bem como em relação aos desafios históricos. Por um lado, o problema do *déficit* normativo da teoria crítica requer atenção como exemplo desafio imamente a ser elucidado. Por outro, entre os desafios de contexto histórico merece destaque o problema da motivação de época, isto é, o problema dos fundamentos e da herança do racionalismo ocidental e as consequências da crise de integração social como decomposição da solidariedade civil decorrente da perda da validade das tradições que outrora serviram como "substância ética" do liame sociocultural, causada diretamente pelos processos de racionalização social e indiretamente pelos processos de racionalização cultural. Pode-se afirmar ainda que a *Teoria da ação comunicativa* procura revelar as formas existentes de uma razão corporificada simbolicamente e situada historicamente, afligida pelas patologias sociais da modernidade, mas que procura pela reabilitação dos seus conteúdos prático-morais, socionormativos e políticos a partir do modelo de reconstrução da teoria crítica, baseado na racionalidade comunicativa, que converge numa teoria da sociedade fundada sob os pressupostos pragmático-formais da prática comunicativa cotidiana.

Na *Teoria da ação comunicativa* Habermas abandona o caráter histórico e a premissa materialista do marxismo. O abandono da história e a ampliação do marco teórico são acompanhados pela introdução de uma teoria da racionalização evolutiva, baseada na separação das esferas da atividade humana conforme racionalidade do mundo da vida. Do ponto de vista empírico, a racionalização da modernidade ocorre mediante processos de aprendizagem não plenamente organizados. As análises históricas e sociológicas (teoria)

---

[306] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xvii.

[307] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 32; p. 29-106.

opõem-se pelo caráter da factualidade e da contrafactualidade das possibilidades da transformação das estruturas sociais.[308] A apresentação da versão madura da teoria da ação comunicativa é precedida por uma longa fase de desenvolvimento, que avançou desde o problema da lógica das ciências sociais, com a análise da metodologia de teorias gerais do agir social e do problema da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir[309], passando pela discussão da pretensão da universalidade hermenêutica[310] e pela analítica fenomenológica do mundo da vida[311], e, finalmente, alcançando o nível da elaboração da pragmática formal e da semântica das inferências.

Com Searle, Habermas compreendeu o caráter autorreferente da linguagem e a dupla estrutura (proposicional e ilocucionária) da forma-padrão dos atos de fala[312]. Isso significa que a situação de entendimento mútuo requer no mínimo dois sujeitos que simultaneamente articulam a comunicação em dois níveis, ou seja, primeiro, no âmbito da intersubjetividade e, segundo, no campo dos objetos ou "estados de coisas" acerca do qual buscam alcançar o entendimento mútuo. Tal arcabouço teórico permite a Habermas propor a hipótese de que uma forma de vida social pode ser descrita como processo de produção de ações com sentido mediado por atos de fala. Para demonstrar essa hipótese, Habermas procura reinterpretar

> [...] a função dos atos de fala ilocucionários, de J. Austin, de tal modo que o componente ilocucionário de um ato de fala, formado por verbos performativos, passa a ser a sede onde se justificam discursivamente pretensões de validade, que podem ser de três tipos: pretensão à verdade, à correção ou justeza das normas e à autenticidade do sujeito. Habermas pensa que tal sistema de pretensões de validade permite transformar a teoria do significado dos atos de fala, de J. Searle, em uma teoria do agir comunicativo, na qual esse agir constitui um mecanismo de coordenação de ações.[313]

---

[308] VILLACAÑAS, Jose L. *Racionalización y evolución*: Teoría e historia de la Modernidade em la obra de Habermas. *Revista Ágora*, n. 1, p. 194, 1989.
[309] Cf. HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
[310] A coletânea *Dialética e Hermenêutica* (1987) apresenta o debate entre Habermas e Gadamer sobre a crítica de *Verdade e Método* (1967), o problema da pretensão de universalidade da hermenêutica e a discussão sobre a oposição entre a interpretação tradicional e a interpretação crítica da hermenêutica filosófica, bem como a apresentação do conceito de "hermenêutica profunda".
[311] Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências sociais e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à Filosofia Fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, especialmente a Terceira Parte, intitulada "A clarificação do problema transcendental e a função correspondente da psicologia", "A. O caminho para a filosofia transcendental fenomenológica a partir da questão retrospectiva acerca do mundo da vida pré-dado", parágrafos § 28, § 29, § 30, § 33, § 34, § 36, § 37, § 38, § 44 e § 51.
[312] HABERMAS, Jürgen. What is universal pragmatics? In: HABERMAS, Jürgen. *On the pragmatics of communication*. Cambridge: The MIT Press, 1988. p. 63.
[313] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xviii.

Para ele, a ação comunicativa constitui um tipo de ação social baseada nos atos de fala dos sujeitos, cuja orientação pelo telos do entendimento mútuo torna possível a aprendizagem social. Além disso, o conceito reflexivo de comunicação, isto é, a forma do discurso mantém vínculos estreitos com a teoria consensual da verdade[314]. A comunicação é o *medium* para a construção da ordem social. Os pressupostos pragmático-formais do discurso tornam possível a elaboração das questões epistêmicas, prático-morais e políticas integradas à teoria da sociedade. Essas questões emergem normalmente no vórtice dos conflitos sociais que opõem a ação estratégica (orientação pelo sucesso) e a ação comunicativa (orientação pelo entendimento mútuo), razão pela qual convém sempre regressar às análises habermasianas sobre a dimensão metodológica das teorias gerais da ação social (sociologia da ação) e sobre a problemática da compreensão de sentido nas ciências empírico-analíticas do agir[315]. O regresso a essas análises permite compreender que

> o agir comunicativo constitui, no entanto, uma forma altamente improvável de comunicação e de coordenação da ação, tendo em vista que a acoplagem das ações de um agente (*Ego*) às do outro (*Alter*) está ameaçada, a cada passo, pela rejeição de

[314] A presença de uma teoria da verdade no *opus* habermasiano constitui uma demanda programática, pois entre os *déficits* da teoria crítica apontados por ele encontra-se a ausência de uma formulação teórica sobre o conceito de verdade e sua relação com as ciências. Trata-se de uma resposta crítica à debilidade frankfurtiana por circunscrever o conceito de razão às intenções de verdade, no sentido estreito de "verdade de enunciados". Para Habermas, a crítica kantiana à razão decomposta nas faculdades do conhecer, dever ser e do julgar aponta para a demanda de reconstrução da unidade entre razão teórica, discernimento prático-moral e o julgamento estético, sem prescindir da aplicação do conceito de verdade a cada uma destas esferas da razão. Questões morais e estético-expressivas não estão apartadas do uso do conceito de verdade vinculado às pretensões de verdade apresentadas sob a forma de um saber proposicional. Para Habermas, a hermenêutica permite a integração entre a experiência da prática linguístico-comunicativa cotidiana e a não diferenciação entre questões teóricas, prático-morais e estéticas. Isto significa que a crítica moral e do gosto não são estranhas às questões de verdade, ainda que sob a forma conceitual da "analogia", por exemplo, no caso das éticas cognitivistas. Trata-se da entrevista – *Dialética da Racionalização* (1985) – concedida a Axel Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann sobre a tradição e *déficits* da teórica crítica, motivos que levaram à elaboração da *Teoria da ação comunicativa,* a atualidade das teorias da crise e movimentos sociais e a discussão sobre ciência e práxis. A elaboração da teoria da verdade habermasiana tem a importância, entre outros méritos, de romper com a "departamentalização burocrática dos momentos da razão", para usar uma expressão adorniana. A formulação da teoria da verdade habermasiana possui dois momentos distintos, sendo o tardio a ocasião para a correção de problemas relacionados à primeira versão apresentada no texto *Teorías de la verdad* (1972), com a exposição dos méritos de uma teoria discursivo-consensual da verdade, revisada posteriormente em *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), com elaboração de um conceito pragmático de verdade. A discussão sobre a transição entre os dois modelos de teoria da verdade possui relevância para esta pesquisa em virtude de suas consequências para a compreensão das dimensões epistêmica e prática dos processos de aprendizagem social. O conceito discursivo-consensual de verdade vincula-se às pretensões de validade e, consequentemente, aos processos de aprendizagem baseados na interação social mediada linguisticamente que recorrem à utilização destas pretensões. A prioridade da análise sobre a aprendizagem na *Teoria da ação comunicativa* converte o tema da verdade das pretensões de validade em elemento orbital, porém sem torná-lo objeto central da discussão. No terceiro capítulo da tese, intitulado *Processos de aprendizagem na obra tardia de Habermas*, apresento o conceito pragmático de verdade introduzido em *Wahrheit und Rechtfertigung* com a intenção de avaliar as consequências da revisão do conceito de verdade para a aprendizagem epistêmica e moral no contexto da obra de 1999, bem como sua importância para a arquitetônica da presente tese doutoral.

[315] Cf. HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 72-141; p. 143-262.

> pretensões de validade criticáveis. O enfrentamento desse problema leva Habermas a estabelecer uma relação complementar entre o plano das teorias filosóficas da ação – empenhadas unicamente em esclarecer a estrutura teleológica, interna, da escolha racional e das atividades direcionadas a um fim – e o de uma teoria sociológica da ação voltada ao esclarecimento da produção interativa de ações e ordens sociais.[316]

Este propósito é levado a termo, porém não sem críticas, com a tentativa de equacionar a teoria sistêmica da ação social e a teoria do agir comunicativo, de modo a reconhecer e incorporar o problema da crescente complexidade funcional das sociedades contemporâneas, que, apesar da importância da ação comunicativa e do entendimento mútuo para a reprodução do poder sociointegrador da solidariedade social, dependem igualmente dos *media* deslinguistificados do dinheiro e do poder político para a coordenação da ação social estratégica. A complexidade das formas de vida contemporâneas requer a complementaridade entre essas versões da teoria filosófica da ação e da teoria sociológica da ação. A tentativa de acoplamento entre a teoria da ação comunicativa e a teoria dos sistemas sociais, quer dizer, entre um conceito pragmático-formal e empírico (não behaviorista) do agir social e imperativos sistêmicos anônimos permite a introdução do conceito dual de sociedade como sistema funcional de regras anônimas e mundo da vida estruturado simbolicamente.

A reconstrução do modelo teórico de teoria crítica apresentado na *Teoria da ação comunicativa*, onde Habermas reconhece a influência da filosofia hermenêutica e da filosofia analítica da linguagem, bem como a função comunicativa da linguagem destacada por Humboldt, procura estabelecer os conceitos daquelas estruturas empíricas, isto é, históricas e socioculturais capazes de realizar a intuição central explicitada na obra de 1981, "[...] segundo a qual se inscreve na comunicação linguística um *telos* de entendimento mútuo"[317], o pano de fundo em que a racionalidade comunicativa adquire seu contexto. Se a pragmática formal apresenta "[...] os meios de uma análise das propriedades universais da ação orientada ao entendimento"[318], a aplicação do conceito de racionalidade comunicativa à dimensão das relações sociais, quer dizer, aos contextos de interações sociais institucionalizada requer a complementaridade do "campo de visão" onde transcorre a analítica dos processos de comunicação, o mundo da vida.

O conceito de mundo da vida possui uma relevância teórica singular. O mundo da vida diz concerne ao "pano de fundo linguístico" da ação comunicativa. Apropriado por Habermas

---

[316] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xxi. Grifo nosso.
[317] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade:* pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa São Paulo: Unesp, 2015. p. 249.
[318] Ibid. p. 250.

a partir das análises fenomenológicas de Husserl[319], o mundo da vida é introduzido na investigação reconstrutiva da teoria crítica da sociedade como um conceito complementar ao conceito de ação comunicativa, isto é, "[...] aquilo que os participantes da comunicação têm sempre às costas e pelo qual resolvem seus problemas de entendimento. Os membros das coletividades sociais partilham normalmente um mundo da vida."[320] O mundo da vida é "dado" tanto nos processos de conhecimento quanto nas redes de comunicação como "[...] forma pré-reflexiva constituída por suposições de fundo, por habilidades de fundo ou relações de fundo."[321]

A conservação e a decomposição do mundo da vida se processam mediante a certificação reflexiva mediada linguisticamente no plano intersubjetivo das relações sociais com situações onde as pretensões de validade são levantadas e confirmadas ou negadas. No caso da decomposição do mundo da vida não ocorre uma espécie de negação ou perda absoluta de sentido, mas tão somente fragmentos do *Lebenswelt* colapsam em virtude da racionalização de imagens de mundo por pretensões de validade que (re)orientam a reconstrução socionormativa de estruturas particulares. A assimilação transformadora do mundo da vida recusa a perspectiva husserliana da filosofia da consciência para conferir-lhe um modo de constituição dependente de processos de conhecimento e de comunicação nos quais o *Lebenswelt* figura como "[...] recurso para aquilo que entra em proferimentos explícitos [...][322], o que significa dizer que o saber de fundo pré-reflexivo que constitui o sistema de padrões de interpretação mediados linguisticamente e transmitidos culturamente[323] torna-se problemático no momento em que

> [...] entra em proferimentos comunicativos, que se torna um saber explícito e, com isso, criticável, ele acaba perdendo justamente o caráter de certeza, o caráter de pano de fundo e de irretrocedibilidade que as estruturas do mundo da vida sempre possuem para seus membros.[324]

A problematização de elementos pertencentes ao conjunto de referências do sistema de interpretação e seu respectivo significado não implicam absolutamente na destruição de uma forma de vida; significa apenas que o recurso de sentido tematizado tornou-se objeto de uma

---

[319] Cf. HUSSERL, Edmund. *Phänomenologie der Lebenswelt*: Ausgewählte Texte II. Stuttgart: Reclam, 2012. p. 220-292.
[320] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade:* pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa São Paulo: Unesp, 2015. p. 265.
[321] Ibid. p. 265-266.
[322] Ibid. p. 266.
[323] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 228.
[324] Op. cit., p. 266.

discussão pública sobre a pretensão de validade envolvida. Neste momento o elemento criticável retira-se do mundo da vida. Se, por um lado, o mundo da vida mantém uma relação de complementaridade com o significado verbal de exteriorizações linguísticas[325], por outro, o surgimento de novas formas de vida é confrontado com o processo de racionalização do mundo da vida, cujo horizonte de sentido é ampliado pela tematização mediada pelos discursos, a forma reflexiva da prática comunicativa cotidiana.

> A cada elemento alterado ou apenas aceito conscientemente, mesmo de um mundo da vida por assim dizer espreitado, experimentado e comprovado, contrapõe-se a massa enorme de todos os elementos que, mesmo mediante representações alternativas mais radicais, sequer passaram pelo limiar da tematização. O mundo da vida é para nós a tal ponto não problemático que não podemos de modo algum ter consciência de qualquer parte dele a partir de fragmentos livres, a bel-prazer. Que determinados elementos do mundo da vida se tornem problemáticos para nós é um processo objetivo, depende dos problemas que se impõem a nós de fora, objetivamente, porque algo se tornou problemático às nossas costas.[326]

A reprodução simbólica do mundo da vida ocorre por meio da ação comunicativa de indivíduos que buscam o entendimento mútuo acerca da reconstituição do pando de fundo comum, cujo sentido é traduzido pela manutenção da validade de valores, normas e princípios universalizáveis indispensáveis à reprodução da força sociointegradora da solidariedade social. Não há equívoco nesta circularidade lógica porque as experiências negativas e as situações de conflito social, que podem eventualmente levar a problemas persistentes – especialmente as crises de legitimação e de motivação[327] – oferecem simultaneamente possibilidades para a aprendizagem social particularmente na dimensão prático-moral. As estruturas universais do mundo da vida assumem a forma de uma infraestrutura "[...] envolvidas em formas de vida históricas, as quais só podem aparecer no plural e, além disso, se transformam na dimensão evolucionária."[328]

A estratégia metodológica que articula a proposição de um conceito dual de sociedade como sistema e mundo da vida permite pensar a complementaridade entre as perspectivas dos observadores e dos participantes que interagem durante o processo de compreensão analítica de uma forma de vida sociocultural. A dinâmica dessas perspectivas é atualizada na troca intersubjetiva das pretensões de validade suportadas pelos atos de fala, integrando a cultura, a

---

[325] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xxii.
[326] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade:* pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa São Paulo: Unesp, 2015. p. 267.
[327] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 96-128.
[328] Op. cit., p. 267.

sociedade e a personalidade, isto é, os elementos constitutivos do mundo da vida, a reprodução cultura, a integração social e a socialização enquanto processos que explicam a reprodução do *Lebenswelt*. A experiência da acessibilidade ao mundo da vida torna-se possível pela dimensão empírica do próprio processo de reprodução simbólica do *Lebenswelt*.[329] Por outro lado, o potencial de racionalidade de mundos da vida estruturalmente diferenciados e autonomizados não pode ser equiparado a intensidade da complexidade sistêmica, pois apesar da *Teoria do agir comunicativo* estabelecer a complementaridade entre integração sistêmica e integração social, estas formas de integração operam com modelos de racionalidade divergentes. O vínculo entre o problema do desacoplamento entre sistema e mundo da vida e o problema das patologias sociais expressa a facticidade do conflito acerca dos modos de orientação da racionalidade instrumental-estratégica e da racionalidade comunicativa, analisado, por Habermas a partir das situações em que ocorrem formas de comunicação sistematicamente distorcidas.

Sob as luzes da modernidade, o desenvolvimento capitalista imprime suas ambivalências sobre os processos de racionalização social e cultural corroendo seus pressupostos motivacionais. As sociedades modernas são atravessadas por conflitos desencadeados pelo choque entre os critérios de racionalidade econômica e burocrático-administrativa, provocando a ruptura dos fundamentos normativos da "sociedade racional". Por sua vez, o processo de secularização do mundo da vida contribuiu para o surgimento de esferas de valor racionalmente autônomas, desencadeando o processo evolutivo de racionalização normativa de formas de vida. A análise de elementos fáticos e contrafactuais inerentes à compreensão de sentido da secularização conduz a identificação dos paradoxos da modernidade. A passagem do desencantamento das imagens de mundo religioso-metafísicas para o surgimento de estruturas de consciência modernas[330] assinala a emergência de um mundo da vida onde os processos de reprodução cultural, integração social e socialização são orientados pela busca do entendimento mútuo mediado pela prática comunicativa cotidiana, tendo em vista o acordo razoável comunicativamente possível e a cooperação social. Habermas recorre à teoria da modernidade de Weber (sem deixar de crítica suas debilidades) para reconstruir uma teoria normativa da sociedade moderna capaz de explicar o conflito entre conteúdos factuais e contrafactuais envolvidos na dialética da dessacralização-secularização.

---

[329] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xxiii.

[330] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 335-382.

Análise da lógica das estruturas da consciência moderna constitui um pressuposto importante para a formulação da sua teoria social. A autocompreensão normativa da modernidade representa um dos momentos decisivos dos processos de aprendizagem social na dimensão prático-moral, confirmando o momento histórico de uma consciência secular identificada com a pretensão de objetividade do conhecimento teórico e a pretensão de universalidade do saber prático.

Sem a pretensão de apresentar uma história da modernidade, a teoria habermasiana da modernidade procura reconstruir a teoria da racionalização de Weber apontando seus pontos fracos. A crítica de Habermas à teoria social de Weber recupera os conteúdos contrafáticos não plenamente exauridos de sentido, algo que se aplica contra o próprio Habermas. Por exemplo, se a análise do processo de desenvolvimento das estruturas universais de consciência conduziu a constatação de que essas estruturas foram institucionalizadas apenas de modo parcial, sob a forma da racionalidade da empresa capitalista e do Estado burocrático-administrado, o fato da teoria social habermasiana apreender o fenômeno religioso de um ponto de vista excessivamente funcionalista[331] na *Teoria da ação comunicativa* tem consequência direta para a compreensão da tendência de racionalização parcial das formas de vida em sua teoria da modernidade. Convém recordar a autocrítica de Habermas:

> De fato, negligenciei a vasta discussão sobre a questão de saber se e em que medida a análise de Weber sobre o capitalismo é afinal correta ou não. Em primeira linha, isso teve razões pragmáticas; daí teria surgido, se não mais um livro, ao menos um outro capítulo. Também por essas razões – para me exonerar – projetei a *Teoria da ação comunicativa* como um entrelaçamento de história da teoria e investigação sistemática. No caso de Weber, isso oferecia a vantagem de ilustrar uma ideia favorita: Weber vê com grande acuidade a estreiteza do particularismo da graça calvinista e os traços repressivos das formas de vida marcadas por ele; mas Weber se recusa a entender essa ética protestante como esgotamento unilateral de um potencial inscrito na ética da fraternidade universalista. De fato espelha-se aí somente o padrão seletivo da racionalização capitalista em geral. [...]. Até onde conheço a literatura, creio que a tese de Weber tem de ser ampliada e revisada, tendo em vista *outras* camadas do proletariado incipiente. Mas duvido de que a revisão iria atingir o nexo geral entre a ética da convicção, a ascese intramundana e o comportamento econômico.[332]

A racionalidade fragmentada da modernidade se expressa na autonomização das esferas culturais de valor – filosofia, ciência, moral, direito, arte e crítica da arte. A hierarquia destas esferas catalisa os conflitos inevitáveis entre estes domínios do saber epistêmico, colaborando para o agravamento das patologias sociais provocadas pela interferência dos

---

[331] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 268; p. 328-329.
[332] Ibid. p. 328-329.

imperativos sistêmicos no âmbito das estruturas comunicativas do mundo da vida, substituindo a prática cotidiana do discurso pelo mecanismo sistêmico de regras impessoais (anônimas) tendo em vista a coordenação da ação social. O problema não diz respeito propriamente à lógica de funcionamento das esferas culturais de valor consideradas particularmente, mas quanto à determinação de uma hierarquia autônoma que visa estabelecer o domínio de certas esferas sobre as demais, visto que há uma disputa pela "superioridade epistêmica" entre as pretensões de validade universal que ultrapassam o domínio de cada esfera cultural de valor cultural.[333]

A reconstrução dos potenciais de racionalidade não realizados pela modernidade e a retomada do discurso sobre o "princípio do progresso evolutivo" da espécie humana pressupõem a retomada do problema do percurso do processo de racionalização da imagem cristã de mundo, prosseguida sob a forma ambivalente da institucionalização da ética da *Beruf*. Uma questão decisiva nesta análise é a assimilação mútua entre a "secularização real" (Weber) e uma "secularização possível" (Durkheim), isto é, se as condições históricas, socioeconômicas e culturais dos processos de secularização ocidental ainda estão dadas, de modo que a chave interpretativa da modernidade – a religião – possa contribuir ainda para o diagnóstico de tempo presente e das tendências históricas em curso. Se a ética da *Beruf* não for o ponto de chegada definitivo que determina a compreensão da modernidade, o que a religião poderia acrescentar ainda aos processos de aprendizagem social diante da complexidade das sociedades atuais?

A efetivação histórica dos processos de aprendizagem social depende do potencial de racionalidade inscrito nas imagens de mundo, reflexivamente corporificado e disponível como reserva de saber cultural aplicável à resolução de situações identificadas como crises de integração social na qual dos indivíduos atingidos tomam consciência do contexto problemático, e com as crises sistêmicas de controle, consideradas a partir da perspectiva neutra dos observadores, portanto sem a previsão de interferência dos sujeitos para sua solução. A superação (ou não) dessas situações permite justificar o nível atual de evolução social na medida em que a capacidade explicativa e a construção criativa e reflexiva de proposições para a solução destas crises pode ser avaliada a partir do estímulo e da promoção efetiva de redes de interação social entre participantes e observadores, quando estes buscam o

[333] A título de exemplo, basta lembrar a função de tutela que a economia e o direito procuram exercer sobre as demais esferas de valor cultural nas situações de conflito socioeconômico sobre a disposição de bens primários e secundários, sociais e culturais necessários a realização da pluralidade das formas de vida do *ethos* da democracia liberal, bem como o recurso ao legalismo jurídico abstrato na abordagem de questões de justiça social, que ultrapassam a semântica da linguagem jurídica abstrata dos tribunais, a exemplo das bases democráticas das lutas e movimentos sociais que corporificam o assim denominado "direito achado na rua".

entendimento mútuo sobre contextos problemáticos obstaculizantes que requerem o alcance do consenso razoável possível para coordenar a ação social e estabilizar da ordem social.

O que está em jogo na obra de 1981 é a possibilidade, a capacidade da teoria da ação comunicativa "[...] justificar a revolução dialógica operada por seu autor que submete o paradigma kantiano, a filosofia da consciência e a teoria crítica da sociedade inaugurada por Marx a uma revisão [...]"[334], bem como a possibilidade de "[...] convencer a filosofia e as ciências acerca da ineludibilidade da metodologia dual [...]"[335] sobre a compreensão da sociedade moderna. Neste sentido, pode-se afirmar que a fundamentação pragmático-formal da teoria da ação comunicativa certifica a orientação crítica da teoria da sociedade habermasiana. Embora Habermas não compreenda a obra como a exposição de uma metateoria, apesar da amplitude das considerações metateóricas existentes na *Teoria da ação comunicativa*, a diversidade teórica do texto dirige-se a compreensão da modernidade como um processo de diferenciação cultural, social e econômica cujos efeitos colaterais – patologias sociais – incidem sobre a autonomia dos indivíduos, as formas de convivência e a dimensão social pondo à prova os esforços teóricos e práticas sociais dirigidos à reconstituição de formas de intersubjetividade intactas. O recurso metodológico à integração entre a teoria da racionalidade, a teoria da ação comunicativa, que articula teorias da ação, da linguagem e semântica com finalidade socioteórica, a dialética da racionalização social, explicada por uma teoria da comunicação, que desenvolve a teoria da modernidade e a identificação de suas patologias sociais, e, por fim, a teoria da sociedade, baseada na complementação entre teoria sistêmica e teoria da ação social, permite que se retomem os temas da teoria crítica da década de 1930, porém livres das aporias da filosofia do sujeito e da filosofia da história. Além disso, a teoria da sociedade apresentada por Habermas, explicada pela teoria da racionalidade comunicativa, que expõe o conteúdo normativo da comunicação orientada ao entendimento, articula as formas de mediação (perspectivas) dos processos comunicativos entre os sujeitos e o mundo (objetivo, social e subjetivo), isto é, a relação dos sujeitos do conhecimento com o mundo dos eventos e fatos, a relação dos sujeitos capazes de ação e interação com outros indivíduos e a relação dos sujeitos com a própria subjetividade e a subjetividade de outros sujeitos.

Os objetos das ciências sociais – a ação e seus produtos – encontram-se corporificadas em complexos de significado que incluem a pré-compreensão dos próprios atores sociais

---

[334] SIEBENEICHLER, Flávio B. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. xxvi.
[335] Ibid. p. xxvi.

como observadores e participantes do domínio dos objetos de estudo das ciências sociais integrados ao mundo da vida. O processo de identificação de razões para a ação no mundo requer que o pesquisador social adote a perspectiva do participante, que procura entender as razões que movem a ação, desde a validade das pretensões de validade levantadas, sem deixar de considerar igualmente a perspectiva da terceira pessoa abrangida pela universalidade discursiva. Situar a razão na história consiste em assumir os sujeitos como "instância" da crítica à capacidade racional de falar, conhecer e agir implicadas na autocompreensão do desempenho normativo dos atores sociais.[336]

Os processos de interpretação e compreensão da realidade social são sempre precedidos pela pré-compreensão do conhecimento e das práticas sedimentadas no mundo da vida, que funciona como uma espécie de pano de fundo do "senso comum", das "certezas ingenuamente compartilhadas", nem sempre fundadas em pretensões de validade certificadas intersubjetivamente pela mediação do apelo discursivo à força não violenta do melhor argumento baseado em razões públicas. Isto significa, por exemplo, que o consenso razoável possivelmente alcançável sobre a validade das normas e princípios pode estar ancorado, de fato, na passividade do reconhecimento de tradições ou na coerção refletida nos distúrbios que se impõem às estruturas comunicativas responsáveis pela preservação da interação entre os atores socais.[337]

A adoção da abordagem compreensiva nas ciências sociais torna possível compreender que a distinção e a complementação entre integração sistêmica e integração social permite o acesso metodologicamente assistido às características das sociedades modernas determinadas pelos âmbitos do sistema e do mundo da vida.[338] A tarefa de coordenação da ação social é disputada pelas intenções dos atores e pelos resultados ou consequências das ações não pretendidas por eles. No primeiro caso, a integração social é resultante do entendimento sobre valores, normas e princípios. No segundo, a integração sistêmica é resultando da primazia dos imperativos sistêmicos sobre as estruturas comunicativas do mundo da vida. Num caso, a ordem e a estabilidade social são alcançadas pela manutenção da práxis comunicativa cotidiana baseada nas pretensões de validade normativas, no outro, são explicadas pela imposição de regras impessoais que visam o controle do aumento de complexidade dos sistemas sociais. Estes conceitos são elementos importantes do aspecto metodológico da *Teoria da ação comunicativa*, pois permitem a reconstrução do quadro marxista da dialética

[336] BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. p. 50.
[337] Ibid. p. 51.
[338] Ibid. p. 51.

entre forças produtivas e relações de produção (estrutura institucional), sem abandonar o interesse pela compreensão dos distúrbios sociais e pela explicação da lógica interna de desenvolvimento da sociedade, bem como dos bloqueios à resolução das crises de legitimidade e motivação que ameaçam a integração social. As "pretensões substantivas" da *Teoria da ação comunicativa* procuram dar conta da interpretação dos processos de racionalização e diferenciação social das sociedades modernas. Estes processos estão relacionados aos fenômenos da perda de liberdade e da perda de sentido na medida em que a racionalização conduz a sublimação de um modo de vida baseado na extensão do cálculo, no tratamento metódico e na ordenação sistemática de vários aspectos da vida social.

No que diz respeito à diferenciação social, tal processo consiste na (a) disjunção funcional entre os subsistemas econômico e político em relação à totalidade da sociedade, e considerando o conjunto de instituições vinculadas à reprodução simbólica do mundo da vida, a (b) diferenciação social abrange as tarefas de transmissão do conhecimento e padrões de interpretação (reprodução cultural), de reprodução normativa da ordem social (integração social) e de desenvolvimento das estruturas da subjetividade (socialização). Estes processos ocorrem, respectivamente, nas dimensões da cultura, sociedade e personalidade, isto é, abrangem os elementos que estruturam o mundo da vida. Ao mesmo tempo, as sociedades modernas experimentam a diferenciação cultural entre as esferas de valor – ciência, moral, direito, arte e crítica de arte –, que consiste na autonomia epistêmica e elaboração de padrões internos de crítica e avaliação conforme estes domínios do saber especializado.

Apesar da recepção das contribuições teóricas de autores como Marx, Weber e Durkheim, Habermas não interpreta de modo unilateral o processo de racionalização da modernidade social e cultural, nem absolutiza os diagnósticos da reificação, da "jaula de ferro" e da anomia como fenômenos incontornáveis que minam os potenciais de racionalidade não exauridos das formas de vida moderna. O diagnóstico das patologias sociais não representa absolutamente um efeito colateral do processo de racionalização das sociedades modernas. Antes, ele resulta da parcialidade de um modelo de racionalidade que estimula a reprodução de imperativos funcionais ditados pelos domínios do mercado e da burocracia, que bloqueiam a prática comunicativa cotidiana corporificada nas estruturas simbólicas do mundo da vida, implicando na substituição do modo de integração social baseado na racionalidade comunicativa pelo modelo de integração sistêmica ancorada na racionalidade funcional.[339] Cabe à teoria crítica da sociedade caracterizar o processo de colonização do mundo da vida

[339] BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. p. 53.

pelo sistema, bem como indicar o lugar de novos potenciais de protesto e conflito que podem emergir como contramedidas às patologias sociais. Como afirma Baynes, a *Teoria da ação comunicativa* é uma crítica imanente prospectiva sobre as possibilidades de uma ordem social mais racional.[340]

Hans Joas e Wolfgang Knöbl estão entre aqueles estudiosos da obra habermasiana que iniciam a análise dos fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade apresentados na *Teoria da ação comunicativa* recorrendo aos processos de aprendizagem social[341], a fim de reconectá-la ao projeto teórico de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, procurando superar suas dificuldades programáticas mediante uma nova síntese teórica pós-hegelo-marxista.[342] O abandono das idealizações da filosofia da história marxista demandaram reformulações na teoria da evolução social e na teoria da aprendizagem apresentadas na obra de 1981. Por exemplo, a concepção de que a história representa o processo de formação da espécie humana em sua totalidade, pressupondo o entendimento de que a humanidade deve ser descrita como um sujeito superdimensionado, torna-se algo insustentável para Habermas, pois tal sujeito simplesmente não existe, o que significa que a superação das experiências e situações históricas de alienação depende da capacidade de aprendizagem dos indivíduos, quer dizer, da aquisição do estoque individual de conhecimento.[343] Os processos de aprendizagem coletiva são mediados pelas capacidades de falar, conhecer e agir dos indivíduos. Porém, a aprendizagem coletiva não deve ser entendida como a aprendizagem da espécie na totalidade. As críticas à ortodoxia do materialismo histórico impuseram a Habermas a necessidade de revisar as possibilidades e dimensões da aprendizagem individual e coletiva.

> Ao invés de apressar-se em identificar os supostos processos de aprendizagem característicos *da espécie*, Habermas, portanto, começa a examinar os processos de aprendizagem que são realmente típicos de *indivíduos*. Ele começa a estudar como e em que dimensões da ação os indivíduos aprendem; pois os processos de aprendizagem começam dentro do indivíduo concreto. Claro, isso não exclui a possibilidade de que processos de aprendizagem coletiva também possam ocorrer, que os grupos ou mesmo sociedades inteiras possam aprender, mas esta aprendizagem só pode ser entendida como fusão bem-sucedida dos processos de

[340] BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. p. 53.
[341] Cf. JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. A "teoria do agir comunicativo" de Habermas. In: _____; _____. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 247-274.
[342] Entre os intérpretes da teoria da sociedade habermasiana que destacam a importância da teoria da aprendizagem social para a crítica imamente da sociedade menciono as contribuições de Klaus Eder, Thomas McCarthy, Michael Schmid, David Ingram, Tom Rockmore, Piet Strydom, Stephen K. White, Maeve Cooke e Jose L. Villacanãs. No Brasil, pouquíssimos estudiosos ocuparam-se com a questão da aprendizagem social na obra de Habermas, entre os quais cito André Berten, Luiz Bernardo Leite Araujo, Ralph Ings Bannel, Luiz S. Repa e Clodomiro J. Banwart Jr. As obras destes autores encontram-se referenciadas neste trabalho.
[343] Ibid. p. 247.

> aprendizagem individuais, determinado pela especificidade da situação, e não deve ser assumido como sendo o resultado automático de um processo de desenvolvimento que caracteriza a humanidade como tal.[344]

Esta reformulação confronta Habermas com a exigência de resolução do problema da mediação ontofilogenética dos processos de aprendizagem social. A importância das contribuições do estruturalismo genético de Piaget no campo da aprendizagem cognitiva e da psicologia do desenvolvimento moral no domínio da aprendizagem prático-moral, permanece inquestionável na reconstrução da história da teoria, porém Habermas abandona o estruturalismo genético para explicar a mediação ontofilogenética a fim de explicar a ocorrência dos processos de aprendizagem no(s) indivíduo(s) e na sociedade. A resposta à pergunta sobre como conceber a homologia entre as dimensões ontogenética e filogenética dos processos de aprendizagem evolutiva requer a reformulação da estratégia teórica explicativa do desenvolvimento das estruturas de consciência abrangentes, com base nos padrões de racionalidade reconstruíveis a partir do vínculo entre indivíduos e sociedade.

A recusa das premissas metafísicas hegelo-marxistas e a recepção dos *insights* da psicologia genética e da psicologia do desenvolvimento moral não esclarecem sem problemas como os processos de aprendizagem social implicam em mudanças sociais que se refletem em novas formas de integração social. Uma teoria da evolução sem pretensões "evolucionistas" precisa demonstrar a realidade empírica dos processos de aprendizagem coletiva de formas de vida socialmente estabelecidas. A importância estratégica da teoria da evolução social repousa sobre o padrão explicativo da forma racional de organização das relações sociais no âmbito da produção e na esfera das representações morais das visões de mundo.

Os resultados dos processos de aprendizagem cognitivo-epistêmica e prático-moral são independentes, porém complementares: "[...] a libertação *da fome e da miséria* não coincide necessariamente com a *libertação da servidão e da humilhação*, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre o trabalho e a interação."[345] A *Teoria da ação comunicativa* procura responder sobre aquilo que a *Filosofia real* (Escritos de Jena) e a *Ideologia Alemã* (supostamente) não teriam esclarecido de maneira satisfatória – se a mudança social não reside absolutamente no plano das determinações econômicas, visto que a ação moral possui seu próprio itinerário de realização histórica, a formação do "espírito" e da "espécie" participa das crises experimentadas pelas formações sociais, desencadeadas pelas

---

[344] JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. A "teoria do agir comunicativo" de Habermas. In: _____; _____. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 248. Grifo do autor.
[345] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como* "*ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 74.

contradições internas do desenvolvimento das forças produtivas, que, por sua vez, geram problemas que servem de gatilho, mas não provocam a transformação das relações produtivas e a renovação evolutiva do modo produtivo, pois esta tarefa cabe aos processos de aprendizagem social. Os processos de aprendizagem social desubstancializam as idealizações sobre "sujeitos coletivos" como a "consciência de classe" (personificação) refletida no programa do partido leninista, tal como Lukács apresenta em *História e Consciência de Classe* (1923), contraposta aos efeitos reificantes da mercantilização capitalista e as demais antinomias do pensamento burguês que estruturam ideologicamente a sociedade burguesa.

A recusa veemente a "atores coletivos", "macrossujeitos" ou "formas de consciência coletiva" parece ser um indicativo de que o "processo de formação do espírito" precisa ser deflacionado, ou melhor, situado em contextos sócio-históricos não idealizados. Do ponto de vista teórico, explicam Joas e Knöbl, o recurso à teoria do funcionalismo sistêmico de Luhmann é uma estratégia argumentativa que procura evitar os inconvenientes práticos do recurso à existência de macrossujeitos. O conceito de sistema é uma necessidade, pois o conceito de ação é insuficiente para explicar os processos sociais. O uso do argumento teórico é convertido quase imediatamente para um propósito político. Sistemas não podem agir como sujeitos ou atores coletivos, e vice-versa. O conceito de Nação, o Estado, o Partido, a consciência de classe, etc. e "[...] suas missões é um absurdo, porque a interligação entre ações que esses termos denotam não se somam a um todo que pode ser significativamente apreendido pelo conceito de sujeito, sob qualquer forma que este possa assumir."[346] O recurso ao conceito de sistema no *opus* habermasiano, especialmente na *Teoria da ação comunicativa*, tem a finalidade prático-moral de afastar o viés totalitário quanto à interpretação da ação social.[347]

Ao recorrer a esta estratégia teórica, Habermas está recusando a forma idealizada de sujeitos coletivos, não a existência empírica deles, isto é, que eles possam ser concebidos de modo espontaneamente interativo, sob formas de vida autônomas que corporificam coletivamente a ação comunicativa e o discurso. Esse rigorismo da interpretação funcionalista para a defesa de concepções coletivas de ação é abrandado nas obras posteriores à *Teoria da ação comunicativa*, particularmente em *Facticidade e Validade* (1992), onde Habermas recorre ao modelo procedimental de política deliberativa a fim de rearticular a correlação entre a esfera pública e o processo de formação da opinião pública e da vontade política como

---

[346] JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. A "teoria do agir comunicativo" de Habermas. In: _____; _____. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 252.
[347] Ibid. p. 252.

pressupostos incontornáveis da legitimidade democrática. Convém ressaltar que a interpretação excessivamente funcionalista do direito na *Teoria da ação comunicativa* não é recepcionada na obra de 1992. Evidentemente, isso não implica em afirmar que a ordem e a estabilidade sociais devem ser explicadas prioritariamente pela ação comunicativa, pois existe uma espécie de "reserva de domínio" para a ação instrumental-estratégica e ação comunicativa: "Política e teoricamente, isto prefigura a fusão entre funcionalismo e hermenêutica, entre teoria do sistema e da ação."[348] Ao fim, cabe indagar: o que é possível concluir (provisoriamente) sobre tudo isso?

2.1 **Ação comunicativa e aprendizagem social**

O aceno de Habermas ao interacionismo simbólico é o ponto de partida para o esclarecimento das modificações teóricas que informam a base epistemológica que explica os processos de aprendizagem social na *Teoria da ação comunicativa*. O trabalho colaborativo entre Habermas e Klaus Eder em *Para a reconstrução do materialismo histórico* permitiu a formulação de algumas das teses centrais da teoria da evolução social e da teoria da aprendizagem social na década de 1970, porém não sem a demarcação de divergências substantivas entre eles.[349] O modo como respondem à questão espinhosa sobre o "espelhamento" (projeção) entre a formação da identidade do eu pós-convencional e a transformação de identidades coletivas pós-convencionais assinala a divergência entre Habermas e Eder quanto ao ancoramento teórico da homologia ontofilogenética.[350] A tese de Eder – e a posição divergente de Habermas – é a de que

> [...] poderiam existir identidades coletivas em correspondência com identidades pessoais apenas no estágio da identidade convencional (papéis). A identidade do *eu* pós-convencional teria de prescindir do apoio de uma identidade coletiva. As ficções de um estado (*Zustand*) cosmopolita, de ordem social socialista, de uma associação de livres produtores, etc. significariam então apenas etapas de dissolução de identidades coletivas em geral. [...]. Contudo, tais projeções de identidades elucidam as condições de uma esfera regulada universalmente da ação comunicativa, em que identidades coletivas construídas temporariamente de um determinado grupo de referência podem ser relativizadas e se tornar fluidas. Dessa perspectiva, a questão de saber se sociedades complexas podem formar identidades racionais tem de ser respondida no seguinte sentido: uma identidade coletiva se torna supérflua tão logo a

[348] JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. A "teoria do agir comunicativo" de Habermas. In: _____; _____. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 252.
[349] Ver a Parte I, Introdução – Materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas, e a Parte III, Capítulo V – Para a comparação de teorias em sociologia: o exemplo da teoria da evolução social (1974), de *Para a reconstrução do materialismo histórico*.
[350] Ver a nota de rodapé trinta na "Introdução" da edição brasileira de *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Na edição alemã utilizada, a nota trinta figura no fim da "Introdução".

> massa de membros da sociedade se torna, do ponto de vista da estrutura social, necessária para se afastar de suas identidades baseadas em papéis, por mais generalizadas que sejam, e forma uma identidade do eu. A ideia de uma identidade coletiva que se tornou reflexiva e que se produziu coletivamente no futuro seria então o último invólucro ilusório antes que as identidades coletivas em geral deixem de existir e possam ser substituídas em razão de uma mudança que se tornou permanente. Também um tal estado porta traços utópicos, pois nele todas as guerras, enquanto esforços organizados de coletivos que demandam de seus membros uma disposição para morrer, seriam pensáveis apenas como estados de exceção regressivos, mas não mais como episódios que ser tornaram institucionalmente esperados.[351]

A racionalização das imagens de mundo produz transformações no complexo de estruturas sociais em decorrência dos processos de aprendizagem social que respondem aos desafios evolucionários identificados com a solução de problemas nas dimensões cognitivo-instrumental, relacionados à reprodução material da sociedade, e prático-moral, vinculados ao surgimento de novas estruturas normativas sociais, conduzindo a novas formas de integração social. As soluções apresentadas pelos processos de aprendizagem social diante dos desafios evolutivos devem consolidar a formação da identidade coletiva abrangente composta por identidades do Eu pós-convencionais.[352] Porém, na contramão da afirmação do próprio Habermas, quando assevera que "não poderia hoje especificar quais ideias eu assumi principalmente de Eder e quais ideias provêm de um trabalho comum"[353], Eder recusa situar os processos de aprendizagem social sob bases individualistas.[354] Não existem elementos empíricos suficientes que confirmem a correspondência entre o "amadurecimento dos indivíduos" e os "níveis mais elevados de competência cognitiva e moral", apesar das investigações empíricas de Piaget e Kohlberg.[355] Na entrevista concedida a *New Left Review* (1984), Habermas esclarece sua posição diante das críticas de McCarthy e Eder:

> Investigações empíricas depõem inteiramente contra a ideia de que todos os membros adultos, mesmo apenas em sociedades ocidentais modernas, tenham adquirido as capacidades para o pensamento formal e operacional (no sentido de Piaget) ou para juízos pós-convencionais (no sentido da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg). Eu afirmo tão somente (por exemplo, tendo em vista sociedades tribais) que indivíduos *podem* constituir estruturas de consciência que se situam em grau mais elevado do que aquelas já corporificadas nas instituições de suas sociedades. *São primariamente os sujeitos que aprendem*, enquanto *sociedades em seu todo só podem efetuar passos de aprendizagem em sentido figurado*. Novas formas de integração social e novas forças produtivas são tributárias da institucionalização e da utilização de formas de saber individualmente adquiridas,

---

[351] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 57. Grifo do autor.
[352] Ibid. 140.
[353] Ibid. p. 78.
[354] Cf. EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, 2001, n. 53, p. 5-28.
[355] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 331.

> mas capazes de transmissão e enfim coletivamente acessíveis. Os processos de implementação social se efetua, todavia, apenas na conexão com as lutas políticas e com os movimentos sociais, com o papel pioneiro de grupos marginais inovadores, e assim por diante. Portanto, eu parto da suposição trivial de que sujeitos capazes de fala e ação não podem aprender e apoio nisso a *suposição* de que os processos de aprendizagem ontogenéticos assumem funções pioneiras.[356]

Os impulsos inovadores dos processos de aprendizagem social são *sociais*, isto é, encontram-se corporificados sobre a base de novas formas associativas de experiências do interacionismo igualitário como as ligas maçônicas, as sociedades secretas, as associações de leitores e as ligas de artesãos do socialismo emergente.[357] As sociedades modernas não aprendem de modo figurado. Todavia, é necessário explicar por que as sociedades aprendem, mas também por que as possibilidades de aprendizagem permanecem bloqueadas em algumas situações. O modelo de aprendizagem social pensado por Habermas permanece ancorado no micronível (individualização) do macro-aprendizado, isto é, no processo de socialização em que os valores (generalização), as normas e princípios (universalismo) são assimilados construtiva e criticamente pelos membros da sociedade. A perspectiva cognitivista da teoria da ação social explica que os atores sociais atuam de modo construtivista na socialização. Eder recorda que o construtivismo adotado por Habermas encontra-se ancorado nas "[...] ideias tomadas da teoria gramatical generativa e do cognitivismo piagetiano, transformadas em uma teoria da competencia comunicativa, a famosa teoria da ação comunicativa, que permanece em sua base uma teoria individualista da ação."[358]

A crença no potencial socionormativo da linguagem baseia-se na "[...] reinterpretação das teorias psicológicas do desenvolvimento cognitivo de Piaget como teorias do aprendizado individual com um *telos* constitutivo, ou seja, a reflexibilidade cognitiva e a argumentação moral universalista."[359] Os processos de aprendizagem socioculturais dependem das capacidades de aprendizagem individuais, cuja atualização amplia a capacidade de aprendizado tanto dos indivíduos quando da própria sociedade. Porém, Habermas foi advertido de que a manutenção do estruturalismo genético como pressuposto teórico da sustentação da unidade ontofilogenética informa o caráter abstrato e intelectualista dos processos de aprendizagem social.[360] Os críticos da estratégia habermasiana afirmam que a "[...] tentativa de estabelecer um paralelismo entre o aprendizado individual e

---

[356] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 332. Grifo nosso.
[357] Ibid. p. 332.
[358] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 8, 2001.
[359] Ibid. p. 9.
[360] Ibid. p. 9.

evolucionário”[361], isto é, “[...] que o conhecimento sobre o desenvolvimento humano revelara a capacidade possivelmente universal dos humanos de desenvolver suas possibilidades dadas pela linguagem”[362] conduz à falácia ontogenética[363]. Por sua vez, Eder identificou acertadamente a relevância da gramática generativa (Chomsky) para a formulação da teoria da competência comunicativa, da pragmática formal para o desenvolvimento da teoria da ação comunicativa e do estruturalismo genético (Piaget) – acentuando a importância da competência interativa[364] – para a explicação do aprendizado no nível da sociedade, embora Habermas ainda não houvesse esclarecido a si mesmo sobre a centralidade da interação social, apesar da indicação de sua importância para os processos de aprendizagem social em *Para a reconstrução do materialismo histórico*.

> A base micro-sociológica do processo de aprendizado evolucionário deve ser conceituada não em termos de uma teoria da ação social, mas da interação social, não de sujeitos competentes, mas de formas de subjetividade que evoluem, não em termos de intenções, mas de relações.[365]

Eder aponta o caráter excessivamente individualista aprendizagem social, que assinala, por sua vez, o primado da perspectiva ontogenética da teoria da evolução social. As críticas de Michael Schmid[366] e Piet Strydom[367] aludem à falácia ontogenética na qual incorre a lógica de desenvolvimento da teoria da evolução sociocultural. O fato de Habermas estruturar a *Teoria da ação comunicativa* a partir do modelo de ação social baseado na interação simbolicamente mediada é um indicativo não apenas de que ele estava atento às mudanças teóricas e metodológicas no contexto do desenvolvimento da sociologia alemã pós-weberiana[368], mas aponta igualmente para a recepção da crítica de Eder quanto à compreensão demasiado estrita de que o estruturalismo genético é capaz de explicar adequadamente a aprendizado individual, justificando a homologia ontofilogenética através da projeção (abstração) dos processos de aprendizagem coletiva. Para Eder, a explicação sobre a causa, o modo e o conteúdo da

---

[361] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 8, 2001.
[362] Ibid. p. 9.
[363] Cf. STRYDOM, Piet. The ontogenetic fallacy: the immanent critique of Habermas’s developmental logical theory of evolution. *Theory, Culture & Society*, v. 9, n. 3, p. 65-93, aug. 1992.
[364] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 124; p. 138.
[365] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 10, 2001.
[366] SCHMID, Michael. Habermas’s theory of social evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Eds.). *Habermas*: critical debates. London: The Macmillan Press Ltd, 1982. p. 179-180.
[367] Cf. STRYDOM, Piet. Collective learning: Habermas’s concessions and their theoretical implications. *Philosophy and social criticism*, v. 3, n. 3, p. 265-281, 1987; Cf. STRYDOM, Piet. Socialcultural evolution or the social evolution of pratical reason? Eder’s critique of Habermas. In: _____. *New horizons of critical theory*: collective learning and triple contingency. New Delhi: Shipra Publications, 2009. p. 40-56; p. 275-277.
[368] JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. Teoria social: vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 253-254.

aprendizagem sociocultural devem encontrar respostas numa alternativa teórica diversa do estruturalismo genético: o interacionaismo[369]; e a prova de que Habermas reconheceu a contribuição teórica da crítica de Eder quanto à adequada explicação de processos ontofilogenéticos foi a centralidade concedida ao pensamento social de Mead, Durkheim e Parsons na arquitetônica da ação comunicativa e ao fundamento normativo do criticismo social. De qualquer forma, torna-se necessário esclarecer como a perspectiva relacional da ação social pode contribuir para o esclarecimento da questão da ordem social, explicitando como seus referenciais podem explicar as modificações que provocam as mudanças sociais e a evolução social.[370]

A superação do programa de pesquisa do estruturalismo genético constitui um pressuposto epistêmico central que assinala a transição entre *Para a reconstrução do materialismo histórico* e a *Teoria da ação comunicativa*, pois as modificações teóricas apresentadas na obra de 1981 apontam o conceito de interação social como base dos processos de aprendizado sociocultural que orientam a teoria da evolução social: "Uma teoria da ação não-psicológica (e não individualista) baseia-se na ideia de que a base do aprendizado social não são as relações individuais mas as sociais. Portanto, o que importa não é o que as pessoas têm em mente, mas o que elas compartilham."[371] O interacionismo simbólico explica a evolução social como o conjunto de mudanças que ocorrem nas relações sociais[372] mediante a cooperação entre duas ou mais pessoas no contexto de formação dos processos de entendimento mútuo sobre valores, normas e princípios que orientam a ação social tendo em vista a manutenção da expectativa recíproca de comportamentos fundados em enunciados e ações com sentido.[373] A socialidade pressupõe uma teoria evolução social capaz de explicar as condições formais e institucionais para o estabelecimento de relações sociais capazes de alcançar o *status* normativo do entendimento mútuo e do consenso possível mediante a práxis social cotidiana mediada linguisticamente. A *Teoria da ação comunicativa* consiste numa teoria do Social como forma de práxis socionormativa corporificada nos espaços de mediação simbólica e institucional ancorados no mundo da vida.

Doravante, a explicação da evolução social como processo de racionalização das imagens de mundo, que provocam alterações e modificações no complexo estrutural da sociedade conforme processos de aprendizagem social passa a se explicado por "[...] uma

---

[369] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 10, 2001.
[370] Ibid. p. 10.
[371] Ibid. p. 10-11.
[372] EDER, Klaus. Evolutionary theories. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. *The Habermas Handbook*. New York: Columbia University Press, 2018. p. 105-106.
[373] EDGAR, Andrew. *Habermas*. The Keys Concepts. New York: Routledge, 2006. p. 75.

teoria relacional [que] não se utiliza mais do indivíduo como a unidade básica de análise, mas das relações entre eles."[374] O argumento central utilizado por Eder para explicar os processos de aprendizagem social parte da ideia de que a cultura moderna representa uma forma de vida "[...] percebida por seus participantes como o resultado de um empreendimento coletivo, de discussão coletiva, de argumentação coletiva em grupos, organizações e instituições."[375] O interacionismo simbólico identifica as formas de vida socioculturais históricas onde situações e redes de interação igualitárias e discursivas respondem pela produção da cultura, cenário em que os atores sociais participam como membros de um processo de aprendizado coletivo: "[...] o modo mesmo como a sociedade moderna se percebe nos força a passar de uma teoria da ação social individualista para uma relacional."[376] O conceito de interação social como base dos processos de aprendizagem coletiva também representa uma resposta à compreensão autopoiética do aprendizado evolutivo baseado num sistema autorregulado de normas impessoais (Luhmann). A autocompreensão normativa da sociedade moderna assinala a passagem da teoria da ação social individualista para um enfoque relacional quanto à explicação da ordem social.

Na obra de 1981 Habermas passou a descrever o vínculo social entre os indivíduos e suas capacidades recíprocas – falar, conhecer e agir – por meio da ação social entendida como processo de comunicação mediado linguisticamente; isto significa, segundo Eder, que Habermas passou a entender que "[...] o aprendizado é algo que tem lugar no processo de interação, e sua representação em uma mente individual é apenas um (e muitas vezes o menos importante) dos fatores que dão conta dos processos de aprendizado evolucionários e de mudança."[377] O conceito de interação social explica os processos de aprendizagem social sem restringir o aprendizado à dimensão microssocial (individualista, cognitivista e abstrata), mas também sem aprisioná-lo ao universo macrossocial do funcionalismo sistêmico luhmanniano. Ademais, a opção teórica pelo conceito de interação social como base explicativa da aprendizagem sociocultural evita que se conceba restritivamente o desenvolvimento da sociedade por algum padrão evolucionário homogeneizado.[378]

O aspecto individualista da ação social é superado quando uma teoria da aprendizagem social passa a explicar a aprendizagem das sociedades recorrendo à coordenação dos processos de aprendizado dos indivíduos, o que significa afirmar que a coordenação da ação

---

[374] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 11, 2001.
[375] Ibid. p. 11.
[376] Ibid. p. 11.
[377] IbId. p. 11-12.
[378] EDER, Klaus. Evolutionary theories. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. *The Habermas Handbook*. New York: Columbia University Press, 2018. p. 105.

social possui uma lógica diferente do aprendizado individual: "Essa teoria pode informar uma teoria de aprendizado no nível da sociedade apenas na medida em que esse processo de aprendizado possa ser explicado como tentativas de impedir a ação irracional".[379] O mecanismo básico de aprendizagem social desta teoria consiste na resolução de desafios evolucionários – problemas persistentes, crises de integração social – pela coletividade de uma determinada formação social. Contudo, lembra Eder, não se trata de defender uma concepção substantiva de aprendizado, a exemplo do que pensa Habermas sobre a capacidade individual de agir racionalmente com base no desenvolvimento das competências cognitivas e prático-morais[380], afirmando que as pessoas "não são capazes de não aprender" (*Nicht-nicht-lernen-Könnens*).[381]

2.1.1 A crítica de Klaus Eder e a aprendizagem de regras

Eder aponta como modelo alternativo ao aprendizado substantivo os processos de aprendizagem coletiva concebidos do ponto de vista ideal como "[...] tentativas de solucionar inconsistências cognitivas por meio de argumentação racional, o que requer que princípios de generalização, objetividade e verdade sejam seguidos nessas situações argumentativas."[382] A idealização da aprendizagem coletiva permite que se identifiquem as situações em que obstáculos, interrupções e impedimentos sistemáticos bloqueiam o aprendizado sociocultural. Eder cita três formas de bloqueios aos processos de aprendizagem coletiva que conduzem a "formas degeneradas" de aprendizado (autoritário, ideológico e regressivo). Na situação do bloqueio por autoridade, os processos de aprendizagem coletiva são restringidos à aceitação do conhecimento proveniente de alguma fonte de autoridade. A aplicabilidade do princípio da universalidade aos enunciados deixa de ser requerida. O bloqueio ideológico pressupõe a recusa do princípio da objetividade para a abordagem das situações problemáticas, porque existe *a priori* um repertório de "respostas corretas" conhecidas pelos participantes da situação problemática, a exemplo das questões morais e normativas. Conhecimentos e argumentos "vindos de fora" do contexto de definição da situação são ideologicamente excluídos. O processo argumentativo assume um perfil endogênico, marcado pela exclusão epistêmica das "razões divergentes". Por fim, o bloqueio regressivo consiste na forma mais radical de supressão da racionalidade comunicativa e do princípio da verdade, pois a

---

[379] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 13, 2001.
[380] Ibid. p. 13.
[381] HABERMAS, Jürgen. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. p. 28.
[382] Op. cit., p. 13.

coordenação da ação social é recusada em favor do alívio da "ansiedade social" pela demanda da argumentação pública para a resolução não violenta dos conflitos sociais. Trata-se, portanto, da forma extrema do irracionalismo coletivo assumido por uma forma de vida que abandonou a práxis socionormativa baseada na deliberação política. Esses bloqueios sistemáticos na comunicação abrangem desde contextos psiquiátricos a discursos neofascistas.[383]

A existência de obstáculos aos processos de aprendizagem revela a contrafactualidade do "*Nicht-nicht-lernen-Könnens*" habermasiano. Todavia, isso significa apenas que os pressupostos para a efetivação dos processos de aprendizagem coletiva não se encontram "disponíveis" numa determinada situação problemática, isto é, nas quais "[...] as relações entre os indivíduos 'neutralizam' as condições para a argumentação racional."[384] No interacionismo simbólico, os processos de aprendizagem coletiva dependem da referência básica à comunicação como *medium* da práxis socionormativa dos indivíduos. A explicação dos processos de aprendizagem social desloca-se do nível de desenvolvimento ontogenético (individual) para a referência básica à dimensão filogenética (o Social) situada na racionalidade prática dos discursos públicos como "vetor gradiente" das mudanças sociais. A forma de organização social[385] do discurso prático determina os alcances e os limites da autocompreensão normativa e o potencial socionormativo da práxis comunicativa entre os indivíduos requerida para a resolução de situações sociais problemáticas. À pergunta sobre o potencial crítico de concepções racionalistas da ação social deve-se responder apontando para a centralidade do contexto relacional (discursivo) dos atores diante das demandas normativas de situações sociais.

A explicação da superação da compreensão intencional (subjetiva) do significado da ação social pelo padrão de racionalidade compartilhado da ordem social não implica em sérias controvérsias teóricas. Weber propôs a concepção de que existe uma racionalidade inerente aos tipos ideais de ação social, possibilitando o entendimento do significado da ação dos outros indivíduos graças ao sistema de referência da racionalidade instrumental e prática. No entanto, o interacionismo simbólico revelou o alcance bastante restrito do critério de racionalidade para a compreensão da ação social nos termos da produção e reprodução da ordem social. Isto porque há um *déficit* explicativo apontado pela crítica ao intelectualismo da

---

[383] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 13, 2001.
[384] Ibid. p. 13.
[385] A presente pesquisa identifica como um desafio epistêmico a ser levado à sério pela investigação empírica socionormativa contemporânea no campo da Teoria Crítica a proposição – ainda que sob a forma de "esboço" –, de desenhos institucionais capazes de incorporar e dinamizar o potencial socionormativo da praxis dos discursos públicos no mundo da vida.

teoria social sobre o entendimento compartilhado da situação que implica os atores envolvidos em processos de aprendizagem e cooperação social que compartilham o conhecimento sobre o mundo. Eder assume a conjectura de que as sociedades aprendem quando confrontadas com situações de grande incerteza, minando a ordem básica das experiências do mundo natural e social.[386]

Uma teoria da aprendizagem coletiva torna-se imune às críticas intelectualista e idealista quando sua base sociológica permanece determinada pelas situações cotidianas, implicando no afastamento da centralidade dos pressupostos do significado substantivo da ação social e enfatizando o papel da interação como princípio que estabelece o significado da ação no contexto de realização. A pergunta sobre o modo como a ação social adquire significado deve ser respondida conforme a "mudança dramatúrgica" que demarca a passagem do *status* de um significado substantivo para o ato de "dar significado", isto é, para a ênfase sobre a compreensão do "[...] processo pelo qual o significado é gerado mais do que o significado em si."[387] Caberia, então, responder a seguinte crítica, enunciada sobre a forma de pergunta: "Por que tanto aprendizado possível não se realiza?"[388]

A importância da compreensão da dinâmica interacional para a determinação do significado de uma ação social reflete simultaneamente a preocupação com o entendimento da base pré-cognitiva (sociológica) dos mecanismos processuais que explicam a construção do significado de situações sociais. A teoria do reconhecimento de Axel Honneth[389] exemplifica uma forma de representação dos pressupostos da ordem social que confere relevância singular ao problema do reconhecimento mútuo entre indivíduos integrados em situações sociais de conflito. Ordens sociais narrativas não excluem conhecimentos e ações racionais. O significado da ação social depende da ordem narrativa delimitada no âmbito da interação social. À racionalidade da ação social é contraposta a dimensão institucional. No caso da teoria institucionalista contemporânea, as ordens narrativas estruturam as instituições sociais, enquanto os modelos de racionalidade da ação social encontram-se a serviço da racionalização de processos institucionais estabilizadores da ordem social. Relatos narrativos explicam por que e como os mecanismos institucionais de estabilização da ordem social recorrem aos modos de racionalidade da ação social para exemplificar o funcionamento das próprias instituições. Eder sumariza esta tese nos seguintes termos:

---

[386] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 15, 2001.
[387] Ibid. p. 16.
[388] Cf. PETERS, Bernhard. Why is it so hard to change the world? *International sociology*, v. 9, n. 3, p. 277-293, 1994.
[389] Cf. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2009.

> [...] as ações estão ligadas umas às outras não por um padrão implícito de racionalidade, mas por uma ordem narrativa que dá significado à ação de alguém em relação às dos outros. Portanto, não temos mais que nos bater com a diferença em qualidade da racionalidade. Mas temos que entender o que está por trás da racionalidade. Wulthnow chamou a essa estratégia de "teoria dramatúrgica" porque ela enfatiza o processo pelo qual os significados (da ação, sejam racionais como irracionais ou a-racionais) ganham significado. O objetivo de ir "além do significado" está ligado a uma fundamentação trans-subjetiva da ação social e interação. O argumento é que a organização narrativa da experiência fornece as características estruturais das situações sociais nas quais os participantes têm chance de aprender ou são forçados a não aprender.[390]

A aprendizagem social ocorre nas circunstâncias em que a interação produz modificações significativas (quantitativas e qualitativas) no curso de desenvolvimento do conhecimento coletivamente compartilhado entre os atores sociais nas dimensões epistêmico-cognitiva ou prático-moral. A emergência do "novo" em situações sociais explica o "como" do acontecimento do aprendizado sociocultural: "Quando tal aprendizado acontece ele produz resultados específicos: ele muda ou os quadros e crenças normativas que guiam a ação social ou o conhecimento empírico sobre o mundo utilizado como recurso na ação social."[391] A abordagem interacionista lida com a aprendizagem inscrita na comunalidade das narrativas básicas que sedimentam a comunicação intersubjetiva e o entendimento mútuo. Mas cabe ainda responder: o que exatamente as sociedades aprendem nas situações narrativas quando ocorre o aprendizado coletivo? Torna-se necessário esclarecer o conteúdo do aprendizado como princípio estruturante das relações sociais. O problema da institucionalização do conhecimento vincula o contexto de produção do conhecimento às formas sociais do saber reunido e transmitido culturalmente. Porém, deve ficar claro que o aprendizado da sociedade não implica imediatamente em sua reprodução simbólica porque isso depende da produção da cultura, apesar dos *cultural studies*[392] aparentemente ignorarem a diferença entre estes processos.

A distinção entre sociedade e cultura pode ser esclarecida a partir da demarcação formulada pelo modelo de aprendizado substantivo[393] e do aprendizado de regras sociais[394].

---

[390] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 16-17, 2001
[391] Ibid. p. 17.
[392] Ibid. p. 17.
[393] As teorias da evolução sociocultural enfatizam a compreensão dos processos que explicitam as regras do aprendizado substantivo. O estruturalismo genético de Piaget é um exemplo de teoria que explica a reconstrução da acumulação do conhecimento científico-tecnológico e do conhecimento moral em direção a uma ordem epistêmica e prática universalista, estabelecendo paralelismos entre processos individuais e históricos. A partir das contribuições de Piaget e Weber, Habermas confere a devida complexidade ao princípio de racionalização da evolução cultural, com ênfase sobre a compreensão dos processos de aprendizagem prático-moral e o progresso da razão prática na história. A "crítica" aos arranjos cognitivos tem sido utilizada como estratégia alternativa para a compreensão da descrição recíproca das culturas, dando forma a um jogo cognitivo romântico, colonialista ou desconstrutivista para a análise das formações sociais históricas.

Os processos de aprendizagem social produzem um conjunto de conhecimentos compartilhados que estruturam o mundo social. As sociedades criam regras cognitivas que classificam e interpretam as informações circulam na sociedade. A aprendizagem social identificada com a reunião de conhecimentos produzidos define o aprendizado substantivo, o que significa dizer que diversos modos de conhecimento – dos saberes cotidianos ao discurso científico – compõem a dimensão cultural da sociedade. No entanto, o processo de aprendizado deve ser entendido adequadamente sob a perspectiva processual multidimensional do aprendizado cumulativo, que se realiza sincronicamente na totalidade dos níveis do conhecimento: "Conhecimento acumulado, porém, tem significado apenas quando pode ser usado por atores sociais, quando é ordenado de um modo que permita a comunicação de conhecimentos em uma sociedade."[395]

Além de aprender a produzir conhecimentos substantivos, as sociedades também aprendem a criar instituições nas quais as experiências fomentadas pelos processos de aprendizagem são conservadas e transmitidas entre gerações: "As sociedades aprendem a aprender."[396] A criação e a utilização efetiva de procedimentos viabilizam a construção e a apropriação de novos conhecimentos socialmente referenciados. Eder denomina esse modelo de aprendizado como aprendizado de regras social.[397] A diferença marcante entre o aprendizado substantivo e o aprendizado de regras reside "[...] nos diferentes tipos de regras envolvidos; a primeira série é composta de regras de ordenamento cognitivo, a segunda de regras de procedimentais de organização do mundo social."[398]

O modelo do "aprendizado do aprendizado" concebido pelo aprendizado de regras sociais aponta para a limitação histórica de sentido do aprendizado cumulativo (substantivo): "Quanto mais as pessoas vivem experiências, tanto mais elas acumulam (e esquecem) essas experiências."[399] O paradoxo enunciado por esta resposta ao problema do conteúdo do aprendizado das sociedades obriga o aprendizado de regras a apresentar seus ganhos epistêmicos. A experiência organizacional passa a ser determinante para a sistematização e reprodução do conhecimento: "O aprendizado de regras é aprendizado social no sentido de

---

[394] O aprendizado de regras sociais aborda a questão do conteúdo do aprendizado a partir do lugar da "estrutura" dos processos de aprendizagem sociocultural, isto é, das "novas estruturas" que emergem no contexto de produção e reprodução do conhecimento.
[395] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 18, 2001.
[396] Ibid. p. 18.
[397] Ibid. p. 18.
[398] Ibid. p. 18.
[399] Ibid. p. 19.

que o conhecimento é organizado e reproduzido em uma forma de vida social que define um conjunto específico de regras para organizar e armazenar conhecimento."[400]

A base da aprendizagem de regras sociais é constituída pela autorregulação de estruturas comunicativas que descrevem as situações de aplicação das regras de (re)produção do conhecimento. A compreensão do "aprendizado do aprendizado" social é mediada pelas regras de comunicação do conhecimento. Eder aponta os três níveis do aprendizado de regras sociais em função da ampliação da inclusão no desempenho comunicativo: a) interpessoal, b) organizacional, e c) institucional. Em virtude das pretensões teóricas deste trabalho, trato apenas do aprendizado institucional.

O aprendizado institucional concerne às regras de coordenação da ação social entre os atores que participam das organizações. O aprendizado de regras se corporifica nos processos de construção de instituições sociais que coordenam a pluralidade dos atores coletivos. A aprendizagem das instituições pressupõe a existência de espaços de mediação entre as organizações. Essas instituições favorecem e estimulam a comunicação entre os atores organizacionais, determinando o modo de comunicação por meio de regras cognitivas e normativas, que estabelecem a ordem moral institucional e a organização do entorno epistêmico das atividades comunicativas. Eder aponta o espaço público como o nível mais elevado onde as ordens institucionais se realizam via discursos.[401] Discursos são definidos conforme sua dupla estrutura constituída por instâncias e práticas (procedimentos) discursivas, isto é, "[...] um sistema estruturado de conhecimento e uma prática de debate de conhecimento."[402] Assim, o aprendizado institucional consiste no processo e no resultado do discurso público: "O resultado é a experiência institucionalizada de uma sociedade. O processo é a encenação do discurso para a experiência comunicativa institucionalizada."[403]

As instituições e sociedades modernas são caracterizadas por regras e práticas discursivas que viabilizam o alcance do consenso público possível como base de legitimidade da ação social. A demanda pela legitimidade das ações coletivas obriga o aprendizado institucional a fornecer evidências da realização de práticas discursivas pela sociedade. Embora Eder cite "mitólogos", "intelectuais" e "jornalistas", entre outros, como exemplos de indivíduos que contribuem para o processo de aprendizagem institucional, penso que cabe decisivamente aos cidadãos, sob um contexto político em que se preservem as liberdades iguais e os direitos, a inclusão com o devido respeito à diferença (alteridade), a solidariedade

---

[400] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 20, 2001.
[401] Ibid. p. 22.
[402] Ibid. p. 22.
[403] Ibid. p. 22.

e a tolerância, exercer a tarefa de reconstrução das experiências promotoras do aprendizado institucional. Cabe aos cidadãos, e não apenas a figuras que ocupam posições hierárquicas e/ou ilustradas na sociedade, participar do processo de definição das "[...] regras pelas quais o conhecimento coletivo pode ser transformado. No processo de reconstrução da experiência institucional eles geram um sistema de regras baseado na liberdade de expressão e no debate crítico."[404]

Finalmente, cabe responder à questão: "por que as sociedades aprendem?" Essa pergunta é decisiva para a coerência de uma teoria da aprendizagem social, porque ela precisa explicar de modo adequado a passagem do plano teórico da discussão sobre o aprendizado coletivo para a dimensão prática das explicações sobre a possibilidade de mudanças no mundo social. É preciso explicar também como as sociedades que passaram por processos de aprendizagem redefiniram seus sistemas de crença e conhecimento.[405]

As situações de incerteza provocam os processos de aprendizagem da sociedade. Nestas circunstâncias, indivíduos, organizações e instituições são obrigados a reconstruir e reorganizar o sistema de regras da ação social. As situações de crise revelam a ineficácia do conhecimento organizacional e institucional disponível para lidar com novas experiências sociais que demandam a determinação (reconstrução e reorganização) do conhecimento verdadeiro (dimensão epistêmica) e do saber normativo (dimensão prático-moral) como repostas ao cenário anômico. Num cenário de incertezas e crises, a distinção entre "o verdadeiro e o falso", "o certo e o errado", "o bom e o ruim" torna-se indeterminada, pois as regras cognitivas e as normas perdem sua aplicabilidade diante de experiências sociais atípicas (anomia), provocando *déficits* cognitivo-epistêmicos e prático-morais relativos à autocompreensão normativa das formas de vida. As regras cognitivas e as normas prático-morais que se revelarem ineficazes obrigam a sociedade a aprender a lidar com as situações de incerteza. Quando o saber socialmente compartilhado deixa de valer, torna-se necessário a reorganização dos processos de aprendizagem de regras via comunicação: "As escolhas dentre as regras não são mais suficientes. Novas regras terão que ser escolhidas. Isso requer o aprendizado de novas regras e a produção de novas certezas por meio de novas regras de comunicar evidência sobre o mundo ao redor."[406]

A "normalidade da situação de incerteza" é uma característica definidora do *status* epistêmico e normativo das formas de vida modernas: "Sociedade de risco é um termo que

---

[404] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 22, 2001.
[405] Ibid. p. 23.
[406] Ibid. p. 23.

define as sociedades modernas atuais como sociedades eminentemente incertas."[407] Contudo, a incerteza, a crise e o risco permitem abordar a questão do aprendizado de regras de procedimento (comunicativo) como uma categoria analítica (e política).[408] Estas situações demarcam o limite da integração social quando a ordem normativa é desabilitada em virtude de um quadro amplo de anomia, isto é, quando a ação social perde a base racional (comunicativa) das regras. O aprendizado social é interpretado a partir do declínio da racionalidade de regras, o que torna possível a emergência das situações de incerteza e obriga as sociedades a realizar um nível mais elevado de aprendizado social o aprendizado institucional mediado pelo discurso no espaço público.[409] Quando o aprendizado de regras ocorre,

> ele modifica as formas sociais pelas quais o conhecimento é gerado e armazenado. No caso de revolução, esse sistema de regras é ainda mais modificado. Em tais situações, a ordem narrativa da sociedade é destruída. Não se acredita mais nas narrativas, e ninguém pode ter certeza de um entendimento básico dos mundos simbólicos uns dos outros. [...]. Disso segue que a sociedade aprende quando sua ordem narrativa não mais fornece o cenário de certeza necessário para os rituais, as rotinas e as ordens normativas. O aprendizado é portanto encontrado em uma nova narrativa pela qual fundar uma ordem social e sua cultura.[410]

A aprendizagem de regras certifica autorreflexivamente o conhecimento disponível mediante a crítica reveladora da ineficácia dos saberes técnico-científicos e prático-morais para lidar com as situações atuais de incerteza. Nestas circunstâncias a deslegitimação de um conjunto de conhecimentos é sucedida pelo processo de construção de um novo conjunto de

---

[407] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 23, 2001.
[408] Ibid. p. 24.
[409] Duas observações são absolutamente fundamentais no que diz respeito à proximidade e distância entre as posições de Habermas e Eder sobre o aprendizado social. Em primeiro lugar, Eder comete um equívoco ao ignorar o sentido científico-social e prático-moral que as "situações de incerteza" compartilham com a compreensão habermasiana das crises como problemas sistêmico-funcionais persistentes que ameaçam a integração social, algo que poder ser perfeitamente esclarecido a partir da leitura dos capítulos que compõem a primeira parte de *Legitmationsprobleme im Spätkapitalismus*. É por essa razão que, a meu ver, Eder interpreta de maneira equivocada a afirmação de Habermas sobre o "*Nicht-nicht-lernen-Könnens*". Embora Habermas fale de uma "inabilidade automática para não aprender" como mecanismo fundamental da evolução social, o "*nicht Lernen, sondern Nichtlernen*" é aliviado da "carga teleológica" da lógica de desenvolvimento graças à dimensão da dinâmica de desenvolvimento, isto é, os elementos empírico-contingenciais que materializam os desafios socioevolucionários. Por essa razão, afirmo ser bastante duvidosa, senão imprecisa, a interpretação de Eder de que os seres humanos são "forçados por sua natureza a aprender", lutando por "iluminação" e atribuindo a Habermas uma "teoria otimista do aprendizado" como "versão secular da filosofia da história". Essa afirmação é bastante peculiar, considerando a maturidade do texto *As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar* (1999). É provável que a ênfase de Eder quanto à análise e crítica da causalidade individualista dos processos de aprendizagem social tenha provocado esse mal entendido. Em segundo, Eder afirma que as pessoas sempre possuem "alguma base segura" como último recurso do agir racional conforme regras, de modo a "evitar o aprendizado e seguir rotinas". Para Habermas, os processos de aprendizagem social, especialmente aqueles pertencentes à dimensão prático-moral, demandam motivação racional para a resolução de crises de integração social enquanto Eder fala em "provocação básica" como causa dos processos de aprendizagem social.
[410] Op. cit., p. 24.

saberes organizado pelo sistema de regras pelo qual novas experiências são confrontadas e incorporadas aos conhecimentos que se revelem capazes de lidar adequadamente com os problemas provocados pelas situações de incerteza. Assim, é possível afirmar que o aprendizado de regras representa a possibilidade de mudança e ênfase sobre processos para além da mera acumulação de conhecimento pela sociedade: "Uma teoria do aprendizado ao nível da sociedade é portanto não uma teoria da acumulação de conhecimento, mas da organização e reorganização de sistema de regras para a acumulação do conhecimento."[411]

A compreensão de Eder sobre a racionalidade do aprendizado de regras de procedimento e da evolução social permanece ancorada nas premissas do interacionismo simbólico. O aprendizado social consiste numa resposta cognitivo-epistêmica e prático-moral dos indivíduos às situações de incerteza e crises que colocam em risco as experiências institucionais que corporificam uma forma de vida coletiva. Diante da incapacidade do conhecimento disponível e das práticas sociais rotineiras definir e caracterizar a diferença entre "verdadeiro e falso", "certo e errado" e "bom e ruim", nas oposições cujo conteúdo normativo pode ser ampliado, por exemplo, entre "justo e injusto", "tolerante e intolerante", "reconhecimento e desrespeito", "inclusão e exclusão" e "solidariedade e indiferença", a reorganização procedimental do sistema de regras visando a acumulação do conhecimento deve permitir que a práxis comunicativa restabeleça o conhecimento compartilhado no âmbito interpessoal, organizacional e institucional das formas de vida modernas. Para que isso ocorra, torna-se necessário reorganizar as relações sociais a partir da construção de "[...] novos espaços de comunicação que possibilitem a criação de novas formas de conhecimento ou a reconstrução das velhas formas de conhecimento. Nestes processo, as relações sociais são elas mesmas redefinidas."[412] As regras de procedimento são indispensáveis à (re)orientação das relações sociais comunicativas, pois delas depende (a) a aquisição de novos conhecimentos, (b) a estocagem dos conhecimentos recém descobertos ou construídos e (c) a transmissão intergeracional destes conhecimentos conforme as transformações naturais e sociais dos atores sociais nos espaços comunicativos.[413] O aprendizado coletivo é caracterizado pela presença de relações e universos discursivos. O primado metodológico do aprendizado de regras de procedimento sobre o aprendizado substantivo indica que "[...] as estruturas ou regras intersubjetivas são constitutivas das estruturas subjetivas do conhecimento."[414]

---

[411] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 24, 2001.
[412] Ibid. p. 25.
[413] Ibid. p. 25.
[414] Ibid. p. 25.

Todavia, a dificuldade de mudar o mundo se deve menos à resposta sugerida por Eder, a de que "[...] as sociedades não gostam de aprender [...]", de que elas "[...] preferem permanecer com o que sabem e com as regras que estabilizam o que elas sabem"[415], do que em virtude das contingências históricas, das limitações da comunicação[416], dos problemas de tradução do conhecimento científico em informações públicas relevantes para a solução de questões prático-morais pela práxis socionormativa[417], do alcance do consenso razoável possível com base no conhecimento compartilhado sobre o mundo objetivo e social, entre outras possíveis causas para o bloqueio dos potenciais emancipatórios da sociedade democrática liberal. A possibilidade de mudanças das/nas estruturas sociais depende da ocorrência de desafios evolucionários como problemas persistentes ou crises sistêmicas que ameaçam a manutenção das identidades individuais e coletivas e, consequentemente, põem em risco a integração social baseada na solidariedade social. As alternativas estão dadas às sociedades: ou assumem as situações de incerteza como cenário histórico – anacrônico e anômico – para a institucionalização de transformações qualitativas das estruturas sociais – fundamentos consensuais das estruturas normativas do sistema de instituições –, tendo em vista a conservação da identidade social; ou aquiescem diante da iminência de desintegração social podendo vir a passar pela forma extrema, dramática de aprendizagem social: o processo revolucionário.

Sociedades que enfrentam de modo construtivo situações de incerteza e riscos a sua continuidade são aquelas onde "[...] os atores sociais realmente têm a opção de mudar o mundo. Quanto mais arriscado for o ambiente das sociedades, tanto mais eles aprendem e desejam mudar o mundo."[418] Em tese, as "sociedades de risco" fomentariam o aprendizado social desencadeando mudanças das/nas estruturas e instituições sociais devido à demanda de reorganização do sistema de regras de procedimento para a aquisição discursiva de novos conhecimentos capazes de remediar as incertezas. A praxis socionormativa requerida seria esclarecida discursivamente pelos novos conhecimentos oriundos de processos de aprendizagem de regras de procedimento, que atualizam e ampliam nossa capacidade de controle sobre os efeitos colaterais não intencionais[419] da ação social: "O que fazemos é

---

[415] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 25, 2001.
[416] Cf. PETERS, Bernhard. Why is it so hard to change the world? *International sociology*, v. 9, n. 3, p. 277-293, 1994.
[417] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como* "*ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Unesp, 2014. p. 151-176.
[418] Op. cit., p. 25.
[419] A meu ver, a afirmação de Eder possui um teor defensivo, limitante quanto às pretensões epistêmicas e prático-morais do aprendizado social, divergindo da relevância socionormativa e política conferida por

produzir efeitos por meio do aprendizado social. Os efeitos porém, não são determinados pelo aprendizado coletivo, mas por suas consequência sistemáticas: pela evolução [social].”[420]

Nem Habermas ou Eder postulam pretensões hipostasiadas de que “[...] o aprendizado social conforma o mundo”[421] e confirma a evolução social como um vaticínio. Contudo, Eder estabelece de modo peculiar a distinção entre evolução social e aprendizado social, quando afirma que

> [...] podemos mudar os grupos, as organizações e as instituições (e mesmo as pessoas), mas a sociedade parece resistir às tentativas de mudá-la. Pelo menos, a sociedade não ‘melhora’ o processo de aprendizado ao se engajar nele. Há uma diferença entre, de um lado, o aprendizado do grupo, organizacional e institucional e, de outro, a evolução da sociedade. As sociedades evoluem, o que significa que o resultado frequentemente não está ligado às intenções dos grupos ou aos objetivos organizacionais ou institucionais.[422]

Apesar desta divergência quanto à compreensão do vínculo entre processos de aprendizagem social e evolução social, convém ressaltar que Habermas e Eder passaram a compartilhar o entendimento de que a aprendizagem social baseia-se num processo de interação entre indivíduos e sociedade, embora a recepção da crítica e as concessões feitas por Habermas a seus críticos[423] permaneçam abertas aos questionamentos sobre o alcance das modificações teóricas incorporadas nas obras posteriores a publicação da *Teoria da ação comunicativa*. O fato é que as premissas teóricas do interacionismo simbólico conduziram Eder a conclusão de que os processos de aprendizagem social “[...] servem à evolução porque fornecem mais possibilidades. Eles não mudam o mundo, mas fornecem os elementos para mudá-lo, para prosseguir com a mudança”[424], pois “[...] produzem variações para que se produza maior variabilidade para a evolução da sociedade”[425], isto é, em termos habermasianos, o conteúdo racionalizado das imagens de mundo que possibilitam as modificações das estruturas sociais. O conhecimento teórico e o saber prático-moral potencialmente disponíveis nas imagens de mundo racionalizadas “[...] fornecem o material que a sociedade seleciona para sua

---

Habermas aos processos de aprendizagem social, especialmente em suas obras mais recentes que tratam do tema do pensamento pós-metafísico e do papel da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares.

[420] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 26, 2001.

[421] Ibid. p. 26.

[422] Ibid. p. 26.

[423] Cf. STRYDOM, Piet. The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas’s Developmental Logical Theory of Evolution. *Theory, Culture & Society*, v. 9, n. 3, p. 65-93, aug. 1992; Cf. STRYDOM, Piet. Collective Learning: Habermas’s concessions and their theoretical implications. *Philosophie and Social Criticism*, v. 13, n. 3, p. 265-281, 1987; Cf. STRYDOM, Piet. *New Horizons of Critical Theory*: Collective Learning and Triple Contingency. New Delhi: Shipra Publications, 2009. p. 40-56; p. 275-277.

[424] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 26, 2001.

[425] Ibid. p. 26.

reprodução contínua. Essa é a evolução fundamentada nos processos de aprendizado social, e nesse sentido as sociedades aprendem."[426]

2.1.2 O papel da pragmática formal na mediação da crítica à homologia ontofilogenética

A teoria da aprendizagem social de Klaus Eder foi decisiva para a mudança de orientação teórica refletida na recepção do interacionismo simbólica por Habermas na *Teoria da ação comunicativa*. As obras *Geschichte als Lernprozess?* (1985)[427] e *Die Vergesellschaftung der Natur* (1988)[428] sistematizaram as críticas de Max Miller, Thomas McCarthy, Johann Arnason[429], Axel Honneth[430], Hans Joas[431], Günter Frankenberg e Ulrich Rödel[432] à teoria da evolução social habermasiana, fundada estritamente sobre a base epistêmica e prático-moral do modelo estruturalista ontogenético dos processos de aprendizagem social, implicando nas reservas destes autores quanto à projeção indevidamente estabelecida entre o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade.

Não há dúvidas de que Habermas recepcionou o criticismo imanente dirigido à *Para a reconstrução do materialismo histórico*, particularmente no que diz respeito ao fato de haver incorrido na falácia ontogenética. Habermas reconheceu a pertinência das contribuições críticas de Miller, McCarthy, Honneth, Joas e Eder quanto à dificuldade de explicar o caráter social dos processos de aprendizagem, especialmente sobre a dimensão moral da homologia ontofilogenética.[433] Sem prescindir da dimensão ontogenética da teoria sociológica da aprendizagem, Miller atribui à base interacionista dos processos de aprendizagem coletiva a institucionalização de novas estruturas epistêmicas e normativas de consciência, refletidas nas transformações do/no conjunto de estruturas sociais.[434]

---

[426] EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 26, 2001.
[427] Cf. EDER, Klaus. *Geschiche als Lernprozess?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
[428] Cf. EDER, Klaus. *Die Vergesellschaftung der Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
[429] Cf. ARNASON, Johann. Marx und Habermas. In: HONNETH, Axel; JAEGGI, Urs. (Eds.) *Arbeit, Handlung, Normativität*: Theorien des Historischen Materialismus, II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980; Cf. ARNASON, Johann. *Praxis und Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
[430] Cf. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; Cf. _____; JOAS, Hans (Eds.). *Soziales Handeln und menschlische Natur*. Frankfurt: Campus, 1980; Cf. _____; JOAS, Hans (Eds.). *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
[431] Cf. HANS, Joas. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p. 144-175.
[432] Cf. FRANKENBERG, Günter; RÖDEL, Ulrich. *Kultur und Kritik*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
[433] Cf. HABERMAS, Jürgen. A Reply (1986). In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 262.
[434] De acordo com Strydom, Eder teria identificado as concessões teóricas de Habermas a seus críticos a partir da publicação das obras *A nova obscuridade* (1985), *O Discurso filosófico da modernidade* (1985), *Uma espécie de acerto de contas* (*Eine Art Schadensabwicklung*, 1987) e *Pensamento Pós-Metafísico* (1988). Discutirei o

A crítica à projeção abstrata da homologia ontofilogenética do desenvolvimento moral resultou na "guinada interacionista"[435] da obra habermasiana a partir da *Teoria da ação comunicativa*. Porém, Eder e Piet Strydom afirmam que a incorporação do conceito de aprendizagem coletiva à teoria da aprendizagem social e sua repercussão para a teoria da evolução social são observadas com maior nitidez nas principais obras publicadas entre 1985 e 1988[436] no contexto de formulação da resposta ao problema da falácia ontogenética. A "guinada interacionista" reflete o lugar de destaque conferido à linguagem na tarefa de compreensão do aprendizado das sociedades para além do "modo figurado". Isto significa que é preciso explicar, factualmente, de que modo as sociedades aprendem e por que ocorrem bloqueios aos processos de aprendizagem social.

As linhas gerais da teoria da aprendizagem social mantêm-se preservadas na passagem de *Para a reconstrução do materialismo histórico* para a *Teoria da ação comunicativa*. Entretanto, Clodomiro J. Banwart Jr. afirma que ocorreram mudanças significativas quanto à explicação da evolução social, com destaque para a substituição do estruturalismo genético piagetiano como base de sustentação da homologia ontofilogenética:

> Se nos escritos de setenta o estruturalismo genético forçava a homologia ontofilogenética por meio da transposição dos ganhos obtidos no campo da psicologia para o campo da teoria social, na década de 1980, Habermas reforçara o papel da aprendizagem por meio dos ganhos provenientes da psicologia do desenvolvimento, mas não fará a homologia repousar no estruturalismo genético e sim no conceito de aprendizagem. Significa, em outros termos, que a ontogênese promotora da psicologia do desenvolvimento, não será a responsável por assegurar a relação ontofilogenética, mas sim o conceito de aprendizado. Não permanece na *Teoria da ação comunicativa* a ideia de que os ganhos obtidos no desenvolvimento individual refletem o próprio desenvolvimento social. O foco que perpassará a evolução é a ideia de que os problemas sistêmicos, próprios dos desafios provenientes da dinâmica evolutiva, demandam soluções dentro do âmbito de uma determinada formação social. A resolução desses problemas implica uma espécie de aprendizagem evolutiva que se efetiva na possibilidade de assegurar, por intermédio do conceito de interação, a unidade ontofilogenética.[437]

A teoria da aprendizagem social é duplamente onerada. Ela deve responder aos desafios evolucionários impostos pelos problemas sistêmicos e demonstrar a possibilidade da

---

problema do conteúdo e alcance das concessões teóricas feitas por Habermas a seus críticos na Seção 2.3 "Aprendizagem social e política, crítica imanente, sociedade (civil) e esfera pública", no contexto da análise do potencial institucional e socionormativo da sociedade civil e da esfera pública para a efetivação de processos de aprendizagem social e política.

[435] JOAS, Hans; KNÖBL, Wolfgang. *Teoria social*: vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 253-254.

[436] STRYDOM, Piet. The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas's Developmental Logical Theory of Evolution. *Theory, Culture & Society*, v. 9, n. 3, p. 83, aug. 1992.

[437] BANWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 153. Grifo do autor.

homologia ontofilogenética. Apesar da manutenção da tese presente nas obras de 1973 e 1976, isto é, a de que os indivíduos e a sociedade aprendem cooperativamente, os processos de aprendizagem social permaneceram tributários do valor das capacidades de aprendizagem individuais, porém passam a enfatizar o potencial da aprendizagem coletiva como mecanismo de evolução social. A hipostasiação da aprendizagem individual não se efetiva (empiricamente) sob a forma de desenvolvimento social. Na *Teoria da ação comunicativa*, a base de justificação individualista dos processos de aprendizagem social, com seus argumentos ancorados na psicologia do desenvolvimento, altera-se em virtude do deslocamento do primado da ontogênese para a filogênese como promotora do aprendizado evolutivo. A aprendizagem torna-se o mecanismo da evolução social enquanto o estruturalismo genético cede lugar à interação social (socialização) como princípio da unidade ontofilogenética. Constata-se a relevância da perspectiva linguística imanente à interação social, isto é, o entendimento mútuo como fio condutor dos processos de aprendizagem social.[438]

O indivíduo forma sua identidade de eu imerso na socialização como processo constituinte da identidade coletiva. A competência comunicativa[439] dos indivíduos desenvolve-se sob o pano de fundo do mundo da vida, onde a linguagem estabelece a mediação entre a formação das identidades individual e social, a dimensão prático-moral da interação (reconhecimento recíproco) e a aprendizagem social. A competência comunicativa consiste na capacidade de um falante participar de discursos normais, dispondo do domínio básico da fala e interação simbólica, isto é, o conhecimento compreensível sobre os meios necessários (universais constitutivos do diálogo) para a construção de uma situação ideal de fala. A competência comunicativa pressupõe uma situação de comunicação potencial baseada na linguagem ordinária como atributo do falante ideal, independente de restrições impostas por condições empíricas. A teoria da competência comunicativa desenvolve-se como pragmática universal. Como explica Clodomiro J. Banwart Jr.,

> o elemento diferencial, nessa nova constelação teórica, é que a homologia, mesmo levando-se em conta a identidade, a dimensão prático-moral e a capacidade de aprendizagem, será vista primeiramente a partir da linguagem. Desse modo, o foco na linguagem visa, entre outras coisas: (i) recolocar o equilíbrio entre ontogênese e filogênese, o que significa assegurar as condições da homologia ontofilogenética, enquanto base estrutural da teoria da evolução social; (ii) assegurar uma

[438] BANWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 153.

[439] Cf. HABERMAS, Jürgen. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry*: an interdisciplinary journal of philosophy, v. 13, issue 1-4, p. 367; p. 369; p. 372, 1970.

> compreensão da modernidade configurada por um modelo procedimental de razão; (iii) e retirar da própria razão procedimental as condições formais para medir o grau de evolução dos distintos mundos da vida configurados historicamente.[440]

Tendo em vista a realização destes propósitos, cabe à pragmática formal[441] empreender duas tarefas decisivas para o estabelecimento do entendimento mútuo como pressuposto normativo da interação social mediada linguisticamente e corporificada na práxis comunicativa cotidiana: (a) identificar e (b) reconstruir os pressupostos universais que tornam possível o entendimento (*Verständigung*)[442], isto é, o programa de pesquisa orientado pela reconstrução das condições de validade universal da fala.[443] A teoria da competência comunicativa se desenvolveu como pragmática formal a partir das incorporações teóricas da gramática generativa (Chomsky), da teoria dos atos de fala (Austin e Searle), da epistemologia e da teoria da aprendizagem genética (Piaget), da teoria da linguagem (Mead) e da teoria da religião (Durkheim). Com base nestas contribuições teóricas, a pragmática formal explica a constituição intersubjetiva do Social com base na interdependência entre os processos de individuação e socialização. A comunicação permite que o indivíduo demonstre a competência comunicativa necessária a sua socialização e reprodução simbólica da sociedade. Contudo, tal explicação permanece dependente da base ontogenética do desenvolvimento cognitivo individual que esclarece o sentido dos processos de aprendizagem social.

As críticas dirigidas à teoria da aprendizagem social habermasiana apontam que a teoria crítica não pode explicar a ordem social a partir da teoria individualista da ação. Esta inadequação ou *déficit* explicativo sobrevaloriza a dimensão cognitiva individual, isto é, os atributos epistêmicos da personalidade (autonomia, reflexividade e potencial de interação), cuja consequência é a imputação a Habermas de incorrer na falácia ontogenética para explicar a teoria da aprendizagem social em *Para a reconstrução do materialismo histórico*. A construção do significado da ordem social é um atributo constitutivo dos sistemas

---

[440] BANWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 199.

[441] O programa de pesquisa e os conceitos fundamentais da pragmática universal foram apresentados sob a forma de um "esboço" em 1976, quando Habermas era diretor do Instituo Max Planck, em Starnberg. Neste "Working Paper", ele define a pragmática universal como a investigação sobre a reconstrução racional das estruturas gerais da fala, devendo apresentar os pressupostos da competência comunicativa do falante adulto. A pragmática universal permite demonstrar as estruturas universais da fala, pelas quais os sujeitos delimitam a objetividade da natureza, a dimensão normativa da sociedade, a intersubjetividade da linguagem e as vivências subjetivas. Portanto, a pragmática formal possui uma aplicação social. O texto completo – *Was Heisst Universal Pragmatik?* (1976) – foi publicado na obra *Sprachpragmatik und Philosophie* (1976), editada por Karl-Otto Apel.

[442] Cf. HABERMAS, Jürgen. What is Universal Pragmatics? In: _____. *On the Pragmatics of Communication*. Translated by Thomas McCarthy *et al*. Cambridge: The MIT Press, 1988. p. 21-103.

[443] Ibid. p. 25.

interpretativos do mundo da vida, cuja importância revela-se na reprodução simbólica da identidade da formação social que afasta os riscos de anomia, desordem e desintegração social. O significado é uma categoria normativa constituinte da ação e ordens sociais.[444] Habermas recorda a importância da função prático-moral dos sistemas religiosos para a determinação do significado e constituição das identidades individuais e coletivas. A legitimação da autoridade, das ordens e das normas se inscreve no apelo à tradição das fontes religiosas. Na modernidade, a legitimidade da ordem normativa do "Social" passa a requerer uma fundamentação procedimental tendo em vista a autocertificação reflexiva do potencial de universalização das normas morais e jurídicas.O modo de socialização determina a forma sociocultural de vida, isto é, o significado da ordem social não é elaborado a partir de ficções e abstrações, mas com base na interação entre indivíduos capazes de falar, conhecer e agir.

Para Habermas, nem o cinismo da consciência burguesa enganadora e o pessimismo cultural da modernidade, nem a crise da teoria da democracia – *déficit* de fundamentação da autoridade – e o declínio dos interesses generalizáveis – redução da igualdade de participação política dos cidadãos à formalidade da disputa eleitoral por acesso ao poder –, nem a crise cultural da forma de vida do capitalismo tardio representam situações históricas insuperáveis do ponto de vista do potencial normativo da práxis social, identificadas com o abandono ou recusa do vínculo entre razão prática e verdade. Sistemas complexos de ação não operam com as intenções de indivíduos, por isso não podem (re)produzir o sentido socionormativo dos discursos prático-morais requeridos para o reconhecimento de valores e a fundamentação de normas e princípios, atualizando assim a correlação entre individualização e socialização na interação social.

A resposta ao problema da falácia ontogenética reside na interação social (socialização) como base a aprendizagem social (mecanismo evolutivo). A interação é a base social da formação discursiva da opinião e da vontade, ancorando a formação da identidade individual e coletiva nos processos políticos mediadores dos conflitos sociais, na tarefa de repolitização da esfera pública, na reprodução de motivos racionais, no reconhecimento de valores e na fundamentação de normas e princípios que servem à justificação de interesses generalizáveis enquanto processos vinculados à reprodução simbólica das sociedades complexas. A estratégia de explicação da evolução social baseada na transposição da matriz piagetiana do aprendizado individual para a dimensão do aprendizado sociocultural foi corrigida na *Teoria da ação comunicativa* com a adoção de um conceito de aprendizagem

---

[444] Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 467-509.

fundado na teoria da competência comunicativa, tornando a evolução social dependente dos processos sociointerativos. A contribuição crítica de Eder permitiu a Habermas reconhecer a relação entre os indivíduos como o ponto de ancoragem dos processos de aprendizagem social. Contudo, a corporificação da interação social requer o desenvolvimento de um conceito complexo de racionalidade capaz de explicar a socialização, a integração e a coordenação da ação social.

Apesar da importância conferida à teoria da competência comunicativa, ela permanecia vinculada aos pressupostos ontogenéticos limitando o alcance e o potencial de transformação da realidade vislumbrado pelo modelo de teoria crítica elaborado por Habermas entre 1970 e início da década de 1980. A teoria da competência comunicativa representa o ponto de partida da explicação da unidade ontofilogenética que sustenta o entendimento mútuo como mecanismo de coordenação da ação social, pressuposto socionormativo imanente à ação comunicativa, explicado na *Teoria da ação comunicativa* a partir da "transformação" da teoria da competência comunicativa em pragmática formal. O conteúdo socionormativo do conceito de entendimento mútuo reflete a função da linguagem como mecanismo de coordenação dos planos individual e social da ação.[445] A mudança de perspectiva proposta por Eder para explicar os processos de aprendizagem sociocultural enfatizando a interação social requer, da perspectiva habermasiana, a explicação da ordem social com base na explicitação da racionalidade imanente à situação social. A racionalidade dos discursos teórico e prático explica a possibilidade do entendimento mútuo sobre a ação social compatível com os padrões de racionalidade dos tipos ideais de ação.

Os padrões de racionalidade permitem o reconhecimento intersubjetivo do sentido da ação social realizada diante da situação problemática. A interação provoca o aprendizado social que se reflete na formação de sentido da identidade coletiva e no reconhecimento do fundamento intersubjetivo da ação social. O aprendizado resultante da interação social tem como resultado a modificação do conhecimento socialmente compartilhado, repercutindo na ampliação do conjunto de conhecimentos empíricos sobre o mundo objetivo e na transformação das estruturas normativas que orientam a ação social.[446] Os sujeitos dos processos de aprendizagem social são indivíduos adultos que interagem buscando o

---

[445] BERGER, Johannes. The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Eds.). *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 166.
[446] Cf. EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. *Lua Nova*, n. 53, p. 17, 2001.

entendimento mútuo sobre fatos, normas e princípios recorrendo à racionalidade comunicativa como alicerce e tessitura da forma de vida social.[447]

A teoria da evolução social pressupõe um conceito de aprendizagem que certifique a destranscendentalização dos pressupostos da arquitetônica ontofilogenética que vincula a racionalidade teórica e prática ao processo histórico de emancipação das formas de vida. Os pressupostos normativos da práxis comunicativa cotidiana, incorporados à transformação da teoria da competência comunicativa em pragmática formal, permitem pensar a relação entre linguagem e cultura como constituinte do horizonte de compreensão "onde nos movemos", isto é, os domínios de racionalidade onde se expressam as competências epistêmico-cognitivas, comunicativo-interativas e socionormativas. Situar o mecanismo sócio-evolutivo dos processos de aprendizagem sob o alicerce da interação social implica em compreender a dimensão socionormativa do processo de racionalização da sociedade moderna a partir da liberação do potencial de racionalidade inscrito nos processos de aprendizagem social. O entendimento mútuo mediado pela prática comunicativa cotidiana articula a dimensão individual à dimensão coletiva do significado da emancipação para além dos limites da interpretação de Weber[448] e Marx[449] sobre a dinâmica dos processos sócio-históricos. A reconstrução da estrutura ontofilogenética da evolução social situa historicamente a capacidade cognitivo-epistêmica dos sujeitos autônomos e a racionalidade das imagens de mundo e estruturas socionormativas das tradições culturais.

A base sócio-interativa dos processos de aprendizagem social responde à crítica dirigida ao alto grau de abstração da teoria da evolução social (falácia ontogenética). O pessimismo imputado à primeira geração da teoria crítica quanto ao processo de racionalização da sociedade moderna é confrontado por Habermas com base na institucionalização de processos de aprendizagem social progressivamente mais reflexivos que apontam para a evolução das imagens de mundo e o surgimento de novas estruturas formais de pensamento, refletindo os impulsos da lógica de desenvolvimento cognitivo e das

---

[447] BANNWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 156.

[448] A formulação de uma teoria social excessivamente descrita pela racionalidade instrumental impede Weber de sair dos paradoxos – a "Jaula de Ferro" – do modelo de racionalidade adotado pela modernidade. O cisma entre razão instrumental e razão prática deve dar lugar à tarefa de reconciliação orientada por um conceito complexo de racionalidade, a partir da elaboração do conceito de racionalidade comunicativa, que articula os demais níveis da racionalidade: a racionalidade estratégica, a racionalidade por normas e a racionalidade dramatúrgica.

[449] O materialismo histórico lida inadequadamente com sua ortodoxia teórica, sendo incapaz de resolver o problema da autorrepresentação como filosofia da história e a formação da consciência de classe e a antecipação do momento da revolução do proletariado.

estruturas socionormativas.[450] O potencial de racionalidade da interação social realiza-se historicamente através dos níveis de aprendizagem enquanto "[...] estágios de desenvolvimento no processo de formação da espécie humana"[451] que conformam linguagem, história e sociedade como instâncias capazes de reorientar o potencial socionormativo da capacidade de reflexão e intervenção prática sobre o Social. O nível de aprendizagem de uma sociedade pode ser avaliado a partir do estágio atual de desenvolvimento das estruturas simbólicas, do potencial de reflexividade das tradições culturais, do descentramento progressivo do sistema de interpretação da realidade, do alcance do processo de racionalização do mundo da vida, da contínua individuação e formação da personalidade e da legitimação de normas e princípios que expressam interesses universalizáveis. A institucionalização de um nível de aprendizagem representa a realização empírica da racionalidade socionormativa de uma forma de vida social.

Na *Teoria da ação comunicativa* o sentido e a relevância dos processos de aprendizagem social são explicados pela pragmática formal, cuja tarefa reconstrutiva das condições de possibilidade do entendimento mútuo entre indivíduos capazes de fala e ação (competência comunicativa) revela, por sua vez, o caráter contrafactual dos pressupostos da racionalidade pragmático-formal diante de situações históricas marcadas por distorções e bloqueios à livre comunicação entre os atores sociais.

> O processo de aprendizagem compreende não apenas a capacidade de assegurar o processo cumulativo de conhecimento, mas também garantir condições de tematizar e criticar os entendimentos previamente estabelecidos no âmbito factual, visando, desse modo, proporcionar a correção de significados e normas partilhadas em determinada comunidade linguística. Contudo, o próprio processo de aprendizagem para assegurar condições de tematização crítica, deve transcender o espaço localizado e empírico das comunidades linguísticas.[452]

Do ponto de vista socionormativo, o prosseguimento dos processos de aprendizagem sociocultural depende da contínua ampliação da compreensão de valores, normas e princípios que determinam a racionalidade das práticas sociais cotidianas, permitindo a orientação recíproca de sujeitos que falam, conhecem e agem com base nas trocas discursivas de proposições sobre significados em disputa concernentes ao mundo objetivo, social e subjetivo. Atores sociais recorrem à "força não coercitiva" do melhor argumento baseado em

---

[450] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Unesp, 2016. p. 235.
[451] Ibid. p. 354.
[452] BANNWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 158.

“boas razões”, para justificar publicamente aquelas práticas cotidianas que perderam a base de legitimação conferida pelo “acordo ingênuo” reproduzido irrefletidamente no mundo da vida. Com lembra Benhabib, a situação idealizada de argumentação (discurso) cumpre a função de resgatar a verdade, a correção normativa e a sinceridade daquelas pretensões de validade abaladas pela problematização do “acordo ingênuo”.[453]

Sujeitos capazes de linguagem e ação reúnem-se numa comunidade real de comunicação no horizonte de um mundo da vida compartilhado. Eles procuram se entender sobre dados e fatos sobre o mundo objetivo, sobre o reconhecimento de valores e a legitimidade das normas e princípios nas relações práticas que constituem o mundo social, e sobre a sinceridade de autoexpressões no âmbito do mundo subjetivo. A linguagem acessa a objetividade do mundo compartilhado de modo idêntico por todos. A comunalidade do mundo objetivo permanece dependente das pressuposições pragmático-formais que estruturam a práxis comunicativa cotidiana.

> O sistema de referências construído sobre a linguagem natural assegura a qualquer falante a antecipação forma de possíveis objetos de referência. Sobre essa suposição formal do mundo, a comunicação sobre algo no mundo converge com a intervenção prática no mundo. Para falantes e atores, é o mesmo mundo objetivo sobre o qual se entendem e no qual podem intervir. Para a garantia performativa dos referentes semânticos é importante que os falantes possam se colocar como agentes em contato com os objetos das relações práticas e possam retomar tais contatos.[454]

Atores sociais que falam, conhecem e agem lidam com experiências e emitem juízos sobre a realidade objetiva, social e subjetiva tendo em vista a solução de problemas. Pertencem ao “real” os objetos que integram a totalidade daquilo que pode ser expresso em termos de enunciados verdadeiros, “[...] ainda que os fatos sejam interpretados em uma linguagem que é a cada vez a ‘nossa linguagem’.”[455] “Real”, afirma Habermas, é “o aprovar dos fatos afirmados.”[456] Neste sentido, prossegue o filósofo, “as verificações dos fatos não podem desfazer sem rupturas o sentido operativo dos processos de aprendizagem, das soluções de problemas e das justificações das quais resultam.”[457] A realidade como aquilo que é efetivo (Peirce) representa a si mesma na dependência da linguagem, pois “[...] nas expressões verdadeiras, a ‘transigência’ ou a ‘resistência’ do objeto, a respeito do qual é a fala a cada vez,

---

[453] BENHABIB, Seyla. The Local, Contextual and/or Critical. *Constellations*, v. 3, n. 1, p. 87, 1996.
[454] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 39-40.
[455] Ibid. p. 41.
[456] Ibid. p. 41.
[457] Ibid. p. 41.

já está trabalhada."[458] Cabe, entretanto, distinguir entre o "[...] 'mundo' que supomos como a totalidade dos objetos, mas não dos fatos [...]"[459] e "[...] a realidade, que é constituída por tudo o que pode ser representado em expressões verdadeiras."[460] O vínculo entre realidade e verdade permite pensar o entendimento mútuo como ideia regulativa da razão destranscendentalizada, o que significa afirmar, segundo Karl-Otto Apel, que há uma "[...] distinção entre o '*a priori* da experiência' traduzido pragmaticamente, que o sentido dos objetos da experiência possível determina e as condições de justificação argumentativa das afirmações sobre tais fatos."[461]

Habermas serviu-se das contribuições pragmatistas de Charles S. Peirce para formular o conceito da "comunidade ideal de comunicação" que se realiza na "comunidade real de comunicação", isto é, o fórum histórico da "razão prática pública" regulado pelos pressupostos pragmáticos indispensáveis à superação das limitações, distorções sistemáticas e bloqueios da comunicação cotidiana[462]. A pragmática formal arquiteta a base de validade do discurso a partir do conjunto de pressuposições que regulam as pretensões de validade das proposições sobre os mundos objetivo, social e subjetivo, as condições de validade da ação comunicativa que antecede o discurso, as condições de justificação das pretensões de validade e a situação contrafactual de fala. Os pressupostos pragmático-formais da base de validade do discurso possibilitam à comunidade real de comunicação avançar em relação às limitações e distorções da práxis linguística cotidiana ampliando o conhecimento técnico-científico e prático-moral relativo à orientação para a verdade, correção normativa e sinceridade, fundado em processos de justificação pública (discurso) continuamente revisáveis: "Então, sensibilidade e entendimento não definem o limite que separa o transcendental do uso transcendente de nossa capacidade de conhecimento, mas o fórum do discurso racional, no qual os bons argumentos devem ostentar sua arte de convencer."[463]

As pretensões de validade ultrapassam o "abismo transcendental" entre "aparência" e "coisa em si" sem recorrer à ideia de um fundamento último da unidade do mundo (totalidade). A destranscendentalização do sujeito cognoscente desloca o entendimento do foro hermético dos fenômenos para a dimensão da justificação pública entre aqueles que demandam a motivação racional para passar do discurso a ação: "Porque os discursos

---

[458] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 42.
[459] Ibid. p. 42.
[460] Ibid. p. 42.
[461] Ibid. p. 42-43.
[462] Cf. HABERMAS, Jürgen. On systematically distorted communication. *Inquiry*: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v. 13, issue 1-4, p. 205-218, 1970.
[463] Op. cit., p. 44.

permanecem enraizados no mundo da vida, existe, entre os dois papéis que a ideia da orientação para a verdade assume aqui e ali – na forma de certezas do agir e de exigências de validade hipotéticas – uma correção interna."[464] A orientação pela verdade desloca a justificação fática para "[...] fora do mundo estático dos inteligíveis [...]"[465] em direção a mobilidade discursiva do tribunal da razão prática pública "[...] *no interior* do mundo da vida."[466] Os pressupostos pragmático-formais da base de validade do discurso ancoram o potencial idealizante da linguagem situando o entendimento mútuo na dinâmica dos atos de fala constatativos, regulativos e expressivos.

O papel de destaque concedido à pragmática formal na *Teoria da ação comunicativa* enfatiza a função da linguagem como articuladora da aprendizagem social. Os sujeitos que falam, conhecem e agem utilizam as pretensões de validade de modo a acentuar a força ilocucionária das proposições em contextos de coordenação da ação social. Habermas explica que "uma afirmação adquire força ilocucionária na medida em que um falante oferece (ao menos implicitamente) uma razão ou um argumento por meio do qual ele pretende levar o destinatário ao assentimento."[467] A transformação da filosofia contemporânea operada pela reviravolta linguístico-pragmática vinculou a verdade de um signo proposicional à relação com o objeto e às razões reconhecidas publicamente por uma comunidade de interpretação, onde

> [...] o papel de sujeito não é assumido *per se* pela linguagem, mas pela comunicação mediada pelos argumentos daqueles que se colocam em diálogo, a fim de se entender uns com os outros sobre algo no mundo. O lugar da subjetividade é assumido por uma prática de entendimento intersubjetiva, que gera sequências infinitas de signos e interpretações.[468]

A possibilidade do conceito de ação comunicativa permite a Habermas explicar a "transcendência de dentro"[469] com base nas pretensões de validade levantadas nos atos de fala relacionadas à verdade, correção normativa e sinceridade. Os discursos abrem as "eclusas da práxis"[470] linguística cotidiana e permitem pensar a construção e a continuidade da ordem social. Aqueles que pertencem a uma determinada comunidade linguística recorrem à suposições teóricas sobre os fatos do mundo, normas e princípios para conformar hábitos que

---

[464] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 44-45.
[465] Ibid. p. 45.
[466] Ibid. p. 45.
[467] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015. p. 37.
[468] Ibid. p. 37.
[469] Op. cit., p. 45.
[470] Op. cit., p. 44.

"[...] se adensa[m] em um contexto inquestionável de certezas do mundo da vida."[471] Indivíduos que "se lembram" e "pedem explicações"[472] são cônscios da importância do enfoque e sentido performativo dos atos de fala como elementos constituintes de um modelo de racionalidade procedimental empregado na práxis comunicativa cotidiana, que "[...] sob as condições de discursos racionais [...]" reconhecem "[...] a autoridade racional do aprendizado, guiado pela experiência e mediatizado discursivamente, [que] se impôs contra o poder do costume, contra o controle do pensamento e contra o apriorismo que satisfaz os desejos."[473]

No discurso racional como forma reflexiva da comunicação um proponente apresenta e defende suas pretensões de validade contra as objeções levantas por oponente(s). No contexto da ação orientada pelo entendimento, os participantes da interação social reconhecem que "[...] a elaboração argumentativa de informações tem de assumir a forma de uma prática intersubjetiva [...]"[474] segundo a qual as tomadas de posição de "sim" e "não" fundadas em "boas razões" sobre as pretensões de validade levantadas pelos interlocutores como participantes (atores) da interação social. A "força não coercitiva" do melhor argumento empregado na interpretação pragmático-racional regulada das situações e contingências históricas motiva os homens que recorrem à linguagem e ação a se educarem reciprocamente em termos prático-morais. Realidade, experiências, situações e linguagem são reconciliadas na troca de argumentos, o que "[...] se faz tendo em vista e antecipando as condições de uma comunidade ideal pressupostas de modo contrafactual"[475], isto é, institucionalizando processos de aprendizagem como resposta aos problemas sistêmicos que ameaçam a manutenção das identidades individuais e coletiva e põem em risco a reprodução da integração social, caso não sejam adotadas contramedidas institucionais que bloqueiem os efeitos nocivos das patologias sociais.

Processos de aprendizagem reflexivos constituem-se no horizonte da interação social promovida por uma comunidade de comunicação real que se tornou consciente da importância do recurso à argumentação racional para a coordenação de planos da ação social. O potencial crítico das suposições contrafactuais da base de validade do discurso – a estrutura universal da comunicação reflexiva – é atualizado pelo fundamento socionormativo da ação comunicativa, que, por sua vez, expõe os obstáculos e as distorções da práxis comunicativa

---

[471] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015. p. 44.
[472] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 47.
[473] Op. cit., p. 46.
[474] Op. cit., p. 47.
[475] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 49.

comprometedores da continuidade da ordem social. Neste sentido, considerando a existência de um mundo objetivo compartilhado identicamente por todos, cuja realidade – "[...] a soma de todas as afirmações verdadeiras [...]"[476] – é independente de nós, a elaboração discursiva de informações orientadas pela verdade

> [...] faz jus ao sentido de expressões simbólicas que 'representam' algo, no sentido de que os intérpretes podem se valer delas para *se entenderem uns com os outros sobre algo no mundo*. Compreensão, entendimento e conhecimento remetem, reciprocamente, uns aos outros.[477]

Porém, a tensão entre a facticidade do mundo e a validade das pretensões de validade se mostra quando o uso costumeiro da linguagem revela "[...] que o outro não possa dar qualquer razão para suas ações e afirmações, e de que também não vejamos como ele poderia justificar seu comportamento"[478], isto é, quando um sujeito é incapaz de apresentar "[...] um fundamento mais ou menos plausível, pelo qual ele (ou ela) se conduziu ou se expressou (ou se deixou reagir) assim e não de outra forma."[479] Nas situações de desentendimento e desacordo, explica Habermas, as "[...] as afirmações incompreensíveis e estranhas, bizarras e enigmáticas provocam interesse, porque elas implicitamente contrariam uma suposição inevitável no agir comunicativo e, por isso, provocam irritações."[480] Apesar das contingências mencionadas afetarem o plano da interação social, "[...] a força universalizante dos processos de aprendizado"[481] não se mostra impotente, visto que apenas a disponibilidade e o alcance das "boas razões" é que se encontram temporariamente e parcialmente bloqueados pela comunicação sistematicamente distorcida, o que inviabilizam a solução intramundana – "transcendência de dentro" – dos problemas sistêmicos, crises de legitimação e *déficits* de solidariedade social. Embora as pressuposições contrafactuais do discurso e a "força não coercitiva" do melhor argumento possibilitem o resgate do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade enunciadas pelos atos de fala de sujeitos que agem intencionalmente, o conteúdo normativo do agir comunicativo orientado pelo *telos* do entendimento mútuo apenas

---

[476] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 48.
[477] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015. p. 52
[478] Op. cit., p. 47.
[479] Op. cit., p. 47.
[480] Op. cit., p. 47.
[481] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015. p. 53.

motiva racionalmente, sem, contudo, converter a racionalidade prática numa obrigação tácita para ação.[482]

O "saber performativo" orientado conforme o *telos* do entendimento imanente à ação comunicativa reconhece o caráter problemático da antecipação empírica dos pressupostos contrafactuais do entendimento mútuo como mecanismo de coordenação da ação social, considerando o *déficit* institucional de estruturas socionormativas capazes de incrementar a qualidade epistêmica e prático-moral da práxis comunicativa cotidiana. Se o mundo da vida é marcado por "[...] situações nas quais os participantes da interação [que] se orientam estão saturadas de pistas, indicações e vestígios enganadores [...]"[483] e "[...] refletem o 'espírito' de uma sociedade, a 'tintura' de uma época, a 'fisionomia' de uma cidade ou classe social"[484], penso que seja razoável considerar, a partir da perspectiva do potencial socionormativo da interação social, o problema da institucionalização da práxis comunicativa cotidiana (entendimento) como mecanismo de coordenação da ação social, retomando as dificuldades enfrentadas pelas sociedades contemporâneas para efetivar seus processos de aprendizagem reflexivos. Neste sentido, caberia aqui indagar: seria possível pensar o aprendizado social sem pressupor "[...] o processo de formação de novos hábitos de comportamento [...]"[485] resultantes da autocompreensão da vontade e da consciência refletidos em novas estruturas normativas da sociedade? Se a linguagem desempenha a tarefa fundamental de coordenação da ação social na *Teoria da ação comunicativa*, qual é o alcance da antecipação empírica de "[...] uma tendência à organização cada vez maior e a um controle cada vez mais consciente"[486] dos processos de aprendizagem que dirigem a evolução social? A racionalidade potencialmente inscrita na comunicação representa "[...] uma exigência *refutável*, não um saber *a priori*. Ela 'funciona' definitivamente como um pressuposto pragmático comprovado de várias maneiras, que é constitutivo sobretudo para a ação comunicativo."[487]

Na *Teoria da ação comunicativa* Habermas reafirma a importância do desenvolvimento de estruturas normativas para a evolução social, porém substitui a base ontogenética desse desenvolvimento apresentada em *Para a reconstrução do materialismo histórico* – que priorizava o desenvolvimento moral e a formação da identidade do eu – pela ênfase na interação social mediada pela ação comunicativa, implicada na dimensão

---

[482] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 50; p. 51.
[483] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015. p. 55.
[484] Ibid. p. 55.
[485] Ibid. p. 56.
[486] Ibid. p. 57.
[487] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 52. Grifo do autor.

filogenética da reconstrução da unidade estrutural ontofilogenética da realidade social. A compreensão dos processos de aprendizagem social deve ser buscada no desenvolvimento da matriz genética da sociedade. A teoria da aprendizagem social apresentada na obra de 1981 permanece dependente da explicação sobre a capacidade de desenvolvimento do eu autônomo como eu pós-convencional capaz de falar, conhecer, julgar e agir com base em sua habilidade argumentativa restauradora da relação ontofilogenética entre a capacidade de autonomia e reflexão dos indivíduos e o potencial de racionalização e reprodução simbólica do mundo da vida, tornando viável, pragmaticamente a postulação dos pressupostos comunicativos e socionormativos do processo de emancipação. Não há contradição entre o potencial de racionalidade da ação comunicativa e a exigência de refutabilidade da racionalidade inscrita no conhecimento sobre os mundos objetivo, social e subjetivo. As autodescrições empíricas e a autocompreensão da natureza externa e dos processos de reprodução cultural, integração social e socialização encontram-se ancoradas nos pressupostos pragmáticos que apontam para o fato de que o *status* do conhecimento e da ação é esclarecido após a *linguistic turn* a partir da destranscendentalização dos sujeitos reflexionantes e agentes, situando o reino dos seres inteligíveis kantiano no mundo da vida de sujeitos socializados linguisticamente.[488]

A reconstrução da estrutura ontofilogenética da evolução social precisa conceber, concretamente, tanto o espaço de constituição da identidade pessoal do(s) indivíduo(s) quanto à possibilidade de desenvolvimento da autonomia individual no âmbito processo de racionalização social e cultural do mundo da vida como pressupostos do descentramento progressivo das perspectivas compreensivas da realidade, possibilitando a adesão reflexiva e autônoma aos valores, normas e princípios por cada indivíduo. Os processos de aprendizagem social refletem a construção do eu autônomo, crítico e distanciado dos *standards* normativos convencionais. A transformação do eu convencional em eu pós-convencional pressupõe a constituição e a reprodução (atualização) da dialética simbólica das relações intersubjetivas inscritas na concretude sócio-histórica da forma de vida comunitária e na qual a identidade individual constitui-se a partir da socialização baseada na linguagem e cultura.

O paradigma do entendimento recíproco[489] dissolve a duplicação empírico-transcendental do sujeito autorreferente da filosofia da consciência kantiana, situando-o diante do mundo do qual faz parte ao lado dos demais indivíduos que experimentam "[...]

---

[488] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 52.
[489] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 414.

divergências, diferenças individuais e contextos limitados."[490] Nestas situações, "[...] a posição extramundana do eu transcendental e a intramundana do eu empírico [...]"[491] são reunidas nas relações intersubjetivas mediadas linguisticamente no horizonte do mundo da vida socialmente compartilhado. A idealização das condições epistêmicas para a justificação racional das pretensões de validade das interações sociais baseadas no entendimento intersubjetivo mediado linguisticamente desloca o caráter epistêmico da incondicionalidade da verdade, da correção normativa e da sinceridade para o conceito de um público crítico que realiza-se na historicidade do espaço social. Os pressupostos pragmático-formais do discurso antecipam a posição performativa dos participantes da argumentação como exigência da "[...] imagem prévia ideal da inclusão social e factual integral de uma 'conversa sem fim'"[492] e "[...] dos discursos finitos, limitados local e temporalmente, que nós conduzimos efetivamente."[493] Evidentemente, a antecipação da atitude performativa expressa nos atos de fala dos participantes de interações sociais, sob a forma de processos de argumentação amplamente inclusivos, pressupõe um conceito de socialização capaz de explicar a constituição das relações intersubjetivas que asseguram a formação da identidade individual e coletiva, possibilitando a passagem do eu convencional para o eu pós-convencional mediante processos discursivos de aprendizagem social.

O recurso à teoria da comunicação de Mead permitiu a Habermas explicar a passagem do modelo de aprendizagem convencional para a aprendizagem pós-convencional a partir da transformação da identidade de eu convencional pelo processo de internalização do "outro generalizado", com o surgimento da identidade pós-convencional. O pressuposto pragmático-formal da situação ideal de fala antecipa a realização histórica da comunidade real de comunicação na projeção de uma comunidade ideal de comunicação, que promove relações intersubjetivas baseadas no reconhecimento de valores, normas e princípios que estruturam a identidade pós-convencional mediante a reconstrução da relação entre o "I" e o "Me". Habermas recorre à perspectiva do "outro generalizado" de Mead para explicar a construção do Eu autônomo, cuja identidade de Eu pós-convencional é produto da dimensão filogenética dos processos de aprendizagem social.

A interação social pressupõe a unidade ontofilogenética entre os processos de individuação e socialização, razão pela qual é necessário superar o paradigma da consciência

---

[490] HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 55.
[491] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 415.
[492] Op. cit., p. 60.
[493] Op. cit., p. 60.

como fundamento das ciências sociais, substituindo-o pelo modelo da ação comunicativa. A articulação teórica entre a compreensão da sociedade conforme a teoria da comunicação (Mead) e a estrutura racional da linguistificação do fundamento normativo da ação comunicativa (Durkheim) permite a Habermas explicar como a formação da identidade de Eu pós-convencional constitui um passo decisivo para a emergência de formas de vida modernas, que deslocaram da dimensão moral do sagrado para os processos de formação da vontade democrática o fundamento normativo da validade das normas sociais, dando início a uma nova forma de integração social baseada solidariedade social pós-convencional. A dinâmica reconstrutiva das formulações teóricas de Mead e Durkheim é decisiva para a compreensão da reprodução cultural, da integração social e da socialização como processos vinculados a reprodução e racionalização do mundo da vida. Estes processos complexos tornam possível a formação de Eu pós-convencional que interage reflexivamente com o Social a partir da crítica da socionormatividade. Cabe explicar como a dimensão contrafactual da comunidade ideal de comunicação e a dimensão empírica constitutiva da identidade de Eu pós-convencional podem ser reconciliadas diante da tensão entre a fragmentação e decomposição dos recursos semânticos tradicionais e a integração social das formas de vida modernas.[494]

A pretensão de estruturar os processos de aprendizagem social sob a base filogenética tem a vantagem de conceber o processo de formação da identidade de Eu pós-convencional a partir da relação intersubjetiva que torna possível pensar a individuação a partir da socialização restauradora da unidade ontofilogenética do aprendizado social. A escolha da teoria da comunicação de Mead para explicar a constituição linguística da forma de vida sociocultural concebe os indivíduos como integrados simbolicamente à sociedade. Neste sentido, pensar a racionalização social requer a superação do paradigma da filosofia da consciência e a crítica da racionalização como reificação da consciência, conforme a análise de Lukács e Adorno sobre a teoria weberiana da modernidade, porém deslocando a ênfase da atividade teleológica para a ação comunicativa no âmbito do pensamento social.

---

[494] Não pretendo exaurir a discussão sobre as teorias sociais de Mead e Durkheim, mas tão somente mostrar como Habermas se apropria da teoria da comunicação meadiana e da transposição da autoridade do sagrado para autoridade epistêmica da linguagem como fundamento normativo da ação comunicativa, a partir da tese durkheimiana da verbalização (*Versprachlichung*) do sagrado como traço distintivo da dimensão socionormativa das sociedades modernas. Assim, apresentarei as linhas gerais da argumentação de Habermas que vinculam a formação da identidade de Eu pós-convencional à institucionalização de normas e o reconhecimento de valores mediante processos democráticos de formação da opinião e da vontade. A gênese da solidariedade social precisa ser explicada com base na institucionalização da integração social. Neste sentido, a sociologia do direito de Durkheim revela-se mais promissora do que a filosofia da consciência de Mead para complementar o quadro teórico da racionalização via linguistificação do consenso normativo alcançado na prática comunicativa cotidiana, acentuando a importância do princípio de formação democrática da vontade e dos princípios universalistas do direito para a formação do Estado moderno e suas instituições, porém permanecendo devedor das contribuições teóricas da versão meadiana da "ética do discurso" para explicar o *moral point of view*.

Com Mead e Durkheim, a interação social é explicada, respectivamente, pela teoria da comunicação e pela teoria da solidariedade social, que permitem concebera complementaridade entre integração social e integração sistêmica como modos de recepção da teoria weberiana da racionalização social (modernidade), liberando-a das aporias da filosofia da consciência – "Tal tarefa pode ser enfrentada por uma teoria da ação que, do mesmo modo que a teoria meadiana, necessita da projeção de uma comunidade de comunicação ideal"[495], isto é, uma forma de utopia baseada na reconstrução de uma intersubjetividade não vulnerável que permite pensar a "[...] possibilidade do entendimento não coagido dos indivíduos entre si e da identidade de um indivíduo que se entende livremente consigo mesmo."[496] A dimensão filogenética da interação social orientada por normas e princípios é explicada pela sociologia da religião e do direito de Durkheim, que revelam como os fundamentos da autoridade sagrada da moral e a base ritualística da solidariedade social são transformados pela linguistificação (*Versprachlichung*) do acordo normativo básico, apontando a racionalização e a diferenciação de estruturas simbólicas do mundo da vida. A reconstrução dos pressupostos da racionalização social revela os limites da teoria da racionalidade e da ação teleológica que informam a teoria weberiana da ação social.[497]

A abertura linguística do mundo resultante da reviravolta linguístico-pragmática da filosofia contemporânea vincula a dimensão filogenética da socialização à possibilidade do entendimento, da cooperação social e dos processos de aprendizagem social mediados pela fluidificação da prática comunicativa cotidiana. Na dimensão das relações intersubjetivas, a linguagem revela a força das intuições morais inscritas no discurso religioso como abertura à alteridade irredutível, colocando em questão a necessidade da alienação do si-mesmo da subjetividade como etapa suprassumida na diferenciação social da identidade de Eu autônomo: "Só na maior distância de si mesmo, ele ganha a consciência de si mesmo na impermutável unicidade de uma essência individuada."[498] A reconstrução da concepção de realidade social conforme o fio condutor da pragmática da interação social procura ressaltar a importância da dimensão filogenética para a explicação dos componentes do mundo da vida. A demonstração da relevância da estrutura proposicional da linguagem para os processos de racionalização social e de diferenciação das esferas culturais de valor tem por finalidade esclarecer os ganhos teóricos da articulação entre o programa da pragmática universal e a

---

[495] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 4.
[496] Ibid. p. 4.
[497] Ibid. p. 5.
[498] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 193.

análise funcionalista da sociedade. A reconstrução do processo de constituição da realidade pela ação social torna-se possível mediante a adoção do sistema de regras abstratas passíveis de reconstrução racional pelo qual os sujeitos buscam o entendimento sobre valores, normas e princípios. Tal reconstrução torna evidente a "[...] unidade formal das funções prática, expressiva e cognitiva da fala é transposta para a unidade gramatical das funções reprodutivas sociais: a transmissão cultural, a individuação e a integração social."[499]

A teoria gerativa da sociedade habermasiana procura compreender o processo de reprodução da sociedade diante da diversidade de seus elementos constitutivos, com ênfase na capacidade material e simbólica de gerar estruturas de significado, rejeitando as "[...] teorias constitutivas da sociedade – ou seja, teorias que explicam o processo de formação social com base na intencionalidade e na consciência de um sujeito que age –, argumentando que esse modelo deve ser substituído por um modelo gerativo."[500] O mecanismo gerativo da comunicação baseia-se no sistema de regras abstratas passíveis de reconstrução racional que explicam a formação de situações interpessoais de interpretação pelas quais os sujeitos atualizam as capacidades da falar, conhecer e agir em conjunto, possibilitando à sociedade manter a estabilidade de sua identidade através da reprodução social de valores, normas e princípios.[501]

A teoria gerativa da sociedade explica a correlação intrínseca entre o desenvolvimento das estruturas de personalidade e a constituição de formas de intersubjetividade que permitem a expressão dos sujeitos via fala, ação e interação social. O mecanismo gerativo da comunicação responde pela reprodução cultural, integração social e socialização "filtrando" esses processos em relação às representações de práticas rituais (simbólicas), conferindo-lhes a estrutura de saber proposicional transformado pela crítica. A identidade de eu desenvolvida plenamente consiste na existência do eu autônomo, cuja identidade é afirmada na adesão pela crítica racional a valores, normas e princípios. Isto significa que há um nexo interno entre a individuação, reprodução cultural e integração social. A identidade de eu afirma sua autonomia em relação à autoridade da tradição com base na crítica das pretensões de validade relativas à verdade e correção normativa. A fala gramatical (proposicional) sobre o mundo objetivo e social deve deixar a dimensão privada do pensamento e apresentar-se diante da instância do juízo reflexionante mobilizado pela crítica pública. Os processos de reprodução cultural e a individuação estão vinculados à dimensão comunicativa da integração consensual

---

[499] INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1993. p. 149.
[500] BANNELL, Ralph Ings. *Habermas & a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 80.
[501] Ibid. p. 80.

pela ação social. A integração consensual resulta da atualização contínua da troca de papéis entre falante (ator) e ouvinte (interlocutor) como pressuposto incontornável para o desenvolvimento da identidade de eu.

Na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas recorre ao conceito de interação para explicar a evolução social apresentando uma formulação adequada da homologia ontofilogenética incorporada pelos processos de aprendizagem social. A reconstrução da teoria da evolução social apresentada resulta da crítica dirigida à Habermas sobre a tentativa de explicar a filogênese a partir da ontogênese, o que levou o filósofo a incorrer na falácia ontogenética, pois a capacidade de aprendizagem individual cognitiva-epistêmica e prático-moral não poder ser projetada diretamente sobre a sociedade sem um mecanismo de mediação que explique como é possível o aprendizado sociocultural. Habermas concebe a interação social como "mecanismo propulsor" de processos de aprendizagem sociocultural, que vinculam a formação da identidade de eu autônomo à prática comunicativa cotidiana orientada pelo entendimento mútuo, alcançável graças ao sistema de regras universais reconstruíveis que tornam possível a base de validade racional do discurso, configurando o conjunto dos pressupostos teóricos utilizados por Habermas para explicar a homologia ontofilogenética que sustenta a evolução social. A unidade ontofilogenética entre o desenvolvimento individual e social pressupõe uma teoria da competência comunicativa (pragmática formal) que explique a individuação pela socialização (Mead) e a possibilidade da coordenação da ação social, ordem social e integração social (Durkheim), assegurando a reflexividade cognitivo-epistêmica mediada linguisticamente como constitutiva da autocompreensão normativa da sociedade, do descentramento e da ampliação do ponto de vista moral em direção ao universalismo moral. Estes pressupostos teóricos apontam para a dimensão normativa da socialização pós-convencional como resultado de processos de aprendizagem prático-moral destituídos de premissas apriorísticas e conteúdos teleológicos.

A recepção da crítica à projeção da estrutura ontogenética do desenvolvimento individual sobre a estrutura filogenética do desenvolvimento social permitiu a Habermas revisar os pressupostos da teoria da evolução e aprendizagem social. A reconstrução teórica resultante assinala o entendimento de Habermas quanto ao caráter coletivo dos processos de aprendizagem sociocultural, caracterizados pelas transformações de estruturas normativas da sociedade, mediados pela ação comunicativa incorporada pelos mecanismos institucionais reguladores de conflitos sociais. Assim, a relação entre os processos de aprendizagem social e a racionalização das imagens de mundo e a formação da identidade social abrange os

elementos constitutivos do mundo da vida – a cultura, a ordem institucional (sociedade) e a personalidade.

O conceito de interação social remove a "ficção mistificadora" de um "sujeito superdimensionado" como "vetor gradiente" da capacidade de aprendizagem das sociedades. A interação social mediada linguisticamente, isto é, recorre à força ilocucionária dos atos de fala estruturados proposicionalmente para situar o procedimento de legitimação das normas sociais no horizonte das práticas comunicativas cotidianas orientadas pela busca do entendimento mútuo via discursos prático-morais. A passagem do individualismo para o interacionismo genético indica que Habermas passou a vincular de modo cooriginário a interação social ou socialização pela ação social à aprendizagem coletiva. Os processos de aprendizagem coletiva tornam-se o mecanismo gerador de novas estruturas normativas das sociedade, resignificando a pergunta sobre como uma sociedade torna-se consciente de sua identidade racional e incorpora institucionalmente o aprendizado individual dos atores sociais. A adoção do interacionismo genético como fio condutor da evolução social introduz a discussão sobre a relação entre aprendizagem coletiva, sociedade civil e movimentos sociais. Contudo, cabe indagar: a reconstrução da unidade ontofilogenética da aprendizagem social indica que Habermas passou a atribuir relevância aos contextos institucionais na *Teoria da ação comunicativa*? Qual é a importância teórica e o lugar das inovações institucionais neste esquema interpretativo? Quais são as habilidades de aprendizagem que refletem as novas estruturas institucionais e socionormativas? Pode a institucionalização da cooperação social ampliar as possibilidades da aprendizagem social? Como é possível a institucionalização da ação social para a resolução de conflitos? Quais são as condições sociais que limitam os processos de aprendizagem coletivos?

Processos de aprendizagem configuram novas estruturas de consciência através da racionalização e do descentramento das visões de mundo. A liberação de potenciais de racionalidade disponíveis nas visões de mundo devem traduzir-se na institucionalização da aprendizagem coletiva. Isto significa que há um nexo interno entre o aprendizado social e a institucionalização de estruturas coletivas de consciência. Para Piet Strydom, estas são duas concessões importantes que Habermas fez a seus interlocutores ao recepcionar a crítica do individualismo genético que fundamenta a versão da teoria da aprendizagem social elaborada na década de 1970, cujas implicações são a distinção entre a lógica de desenvolvimento e a

dinâmica de desenvolvimento, a introdução do quadro macroteórico da aprendizagem social na *Teoria da ação comunicativa* e o desenvolvimento da teoria da ação social.[502]

A relevância atribuída progressivamente por Habermas à substituição da autoridade da tradição pelos procedimentos democráticos de legitimação discursiva da política deliberativa, a emergência da sociedade da comunicação e as reformulações teórico-estruturais da categoria de esfera pública apontam para adoção progressiva do conceito de aprendizagem coletiva nos textos de Habermas, especialmente após a publicação da *Teoria da ação comunicativa*. A comunicação intersubjetiva passa a mediar a auto-organização da estrutura da sociedade. A geração de potenciais de saber cultural transforma a ordem normativa que se despede da autoridade da religião devido a verbalização do sagrado nos contextos de experiências intersubjetivas de interpretação do mundo. Os conteúdos semânticos das intuições morais presentes nas ideias religiosas de justiça, igualdade e liberdade são reconstruídos discursivamente com base nos pressupostos contrafactuais da situação ideal de fala.

Ao interpretar as concessões e as implicações decorrentes da mudança do quadro teórico que fundamenta a teoria da aprendizagem social, Strydom afirma que Habermas enfatiza a lógica de desenvolvimento – a competência interativa e o desenvolvimento de estruturas institucionais e socionormativas –, apesar de esclarecer a importância do eixo diacrônico da dinâmica de desenvolvimento – geração e estabilização seletiva das potencialidades culturais – das teorias da evolução e aprendizagem social, exemplificadas pelas questões empíricas relacionadas à resolução de problemas sistêmicos. Convém recordar, a propósito, que o *déficit* sociológico do individualismo genético deve ser corrigido pela interpretação sociológica do desenvolvimento das estruturas de consciência moral. Neste sentido, Klaus Eder afirma que a teoria da evolução sociocultural habermasiana pode ser entendida como uma teoria da evolução social da razão prática.[503]

Na próxima seção discuto o problema dos *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública na *Teoria da ação comunicativa*, explicando por que os conceitos de sociedade (civil) e esfera pública apresentados nesta obra comprometem a efetivação dos processos de aprendizagem social e política, pois entendo que a institucionalização dos discursos é insuficiente para realização de tal propósito, se não for acompanhada da institucionalização do potencial normativo das práticas sociais. Trata-se de

---

[502] Cf. STRYDOM, Piet. The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas's Development Logical Theory of Evoltuion. *Theory, Culture & Society*: Explorations in Critical Social Science. v. 9, n. 3, p. 65-93, aug. 1992; Cf. STRYDOM, Piet. Collective learning: Habermas's concessions and their theoretical implications. *Philosophie and Social Criticism*, v. 13, n. 3, p. 265-281, 1987.

[503] Cf. STRYDOM, Piet. *New Horizons of Critical Theory:* Collective Learning and Triple Contingency. New Delhi: Shipra Publications, 2009. p. 40-56.

um problema decisivo para a efetividade da aprendizagem social e política diante dos problemas de condução (sistêmicos) que se apresentam nas condições históricas impostas pelo capitalismo tardio e dos custos teóricos para a manutenção da homologia ontofilogenética que sustentam a teoria da evolução social, cada vez mais circunscrita à dimensão da aprendizagem prático-moral vinculada ao desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade.

2.2 **Os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública**

Na *Teoria da ação comunicativa* os processos de aprendizagem social articulam a relação entre a racionalização das imagens de mundo e as transformações das estruturas sociais, especialmente aquelas relacionadas à dimensão normativa da sociedade. O conceito de aprendizagem continua desempenhando um papel central apesar das reformulações na teoria da sociedade e das consequências para a evolução social. Com a introdução do conceito de ação comunicativa na arquitetônica da teoria crítica habermasiana, a aprendizagem social e política assume a interação baseada no entendimento mútuo como fio condutor da aprendizagem evolutiva – particularmente no que diz respeito ao desenvolvimento das estruturas normativas do mundo da vida – responsável por assegurar a unidade da homologia ontofilogenética.

Nesta seção trato dos *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública habermasiana, "ignorados" pelo autor desde *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e obras imediatamente posteriores, prosseguindo com uma abordagem insatisfatoriamente esclarecedora sobre este tema na *Teoria da ação comunicativa*. Os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública representam um sério problema à institucionalização do "uso público da razão", o que demanda repensar a articulação entre os conceitos de sociedade civil, esfera pública e aprendizagem social e política em resposta aos *déficits* de aprendizagem cognitivo-epistêmico, prático-moral e político na esfera pública. Neste sentido, assumo a conjectura de que os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública respondem pelos *déficits* de aprendizagem, porque a ausência de instituições sociais com potencial normativo dificulta a participação social efetiva dos membros da sociedade civil em contextos normativos de resolução de problemas prático-morais e políticos. Na medida em que a institucionalização do "uso público da razão" não deve ficar limitada ao nível do discurso, especialmente no caso do discurso político, a formulação teórico-estrutural e o teor institucional-normativo da esfera pública deveriam ser compatíveis com a pretensão epistêmica dos processos de aprendizagem social e política esboçados na

Teoria da ação comunicativa. Este é um dos *blind spots* do "programa político" da obra de 1981.

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

Mudança estrutural da esfera pública estabelece um arco histórico que se estende entre a gênese e a ascensão da categoria burguesa da esfera pública e a mudança estrutural em direção a sua despolitização e declínio. Este itinerário corresponde, por um lado, ao surgimento no século XV e XVI das casas de chá e cafés, dos clubes e salões literários e *pubs* que "institucionalizaram" a prática do debate e da crítica mediante a apresentação do melhor argumento relacionados a temas de interesse geral da sociedade, demarcando o criticismo entre os domínios da autoridade pública do Estado, da sociedade civil e da família (domínio privado), visando a racionalização do poder político da dominação. Nestes espaços, um público de pessoas privadas reunia-se para debater, com base na força do melhor argumento[504], uma gama de que questões relativas aos conflitos que opõem a "vida privada" e a "vida pública", a administração pública do Estado burguês, a regulação das atividades econômicas e políticas da sociedade civil. Entretanto, cabe ressaltar que a tarefa da crítica da legitimação política da dominação empreendida pelo discurso prático-moral na esfera pública não tinha por finalidade o "sequestro" do poder político do Estado.

A constituição e a dinâmica da esfera pública burguesa moderna são apresentadas a partir das dimensões da (1) infraestrutural social, (2) das funções políticas de crítica e racionalização do poder político e (3) dos ideais normativos. Nas ambivalências e contradições da forma de vida familiar burguesa inscrevem-se igualmente os ideais de uma

[504] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 91.

subjetividade autônoma e da humanidade como núcleo do "público de pessoas privadas" que, se não são capazes de identificar e eliminar as restrições econômicas e as patologias sociais inscritas de modo imanente na herança patriarcal da família burguesa, podem, todavia, estabelecer relações intersubjetivas potencialmente reflexivas inscritas no núcleo da vida privada. Além disso, as necessidades materiais da sociedade civil revelam a face de uma "humanidade comum", cujos membros relacionam-se como pessoas livres e iguais que procuram superar as carências materiais por meio do trabalho social e da circulação das mercadorias. As três dimensões que explicam a constituição e a dinâmica da esfera pública tornam evidente que suas intenções críticas e tarefas políticas pressupõem a formação e a preservação de espaços em que a autonomia privada e a subjetividade autônoma podem ser desenvolvidas e formar o juízo reflexionante com base nas próprias experiências cotidianas e na autocompreensão normativa da vida coletiva. As relações privadas *dos* e *entre os* núcleos familiares constituem o "momento apolítico" da esfera pública, pois a esfera pública literária, por exemplo, ainda cumpre uma função de crítica interna mobilizada por razões circunscritas às experiências particulares de um "público de pessoas privadas" envolvido no processo de autoesclarecimento recíproco e autocompreensão normativa. Para explicar a conexão empírica entre o núcleo privado da família burguesa e as formas incipientes da esfera pública moderna, Habermas recorre à função desempenhada pelo salão burguês e pelos periódicos críticos e "semanários morais".

A transformação epistêmica do conteúdo das notícias divulgadas foi possível graças à comunicação aberta e o "uso público da razão", cujo potencial crítico certificava a qualidade das informações em circulação na esfera pública literária. Progressivamente, a esfera pública literária assumirá a forma de uma esfera pública política. Entre as condições favoráveis para a emergência da esfera pública política merecem destaque o clima anticensura e a liberdade política da imprensa emergente. Por outro lado, o princípio crítico da esfera pública, incorporado às instituições políticas, administrativas e jurídicas do Estado como reflexo institucional de um ambiente cultural formado pela inclusão e interação entre as pessoas privadas e pela discussão pública acerca de temas, questões, problemas e interesses comuns, experimentou seu declínio e decadência, contraditoriamente, em virtude da ampliação dos espaços de socialização organizados em função da discussão crítica de um público privado, que demandava cada vez mais o que denomina-se hoje de *accountability* por parte do Parlamento. Obviamente, o escrutínio dirigido ao Estado moderno possuía um conteúdo econômico e as questões concerniam à produção e reprodução material e regulação normativa no contexto de expansão da economia capitalista.

A esfera pública burguesa institucionalizou a crítica da sociedade civil ao Estado absolutista. Sua origem remonta ao programa da crítica do conhecimento, da moral, da política e da cultura da *Aufklärung*. Com a institucionalização da esfera pública política, a crítica do discurso político ganha amplitude, sem objetivar a destruição da autoridade política da dominação do ente estatal, e estabelece o dualismo político entre sociedade civil e Estado moderno, uma das características centrais da modernidade política. O reconhecimento de que a burguesia não poderia governar, em virtude do caráter privado dos seus interesses, não implicava na concordância tácita com as ações arbitrárias e sem limites impostas pelo Estado. Para a burguesia, o que estava em jogo eram as precondições políticas e normativas para o funcionamento e regulação do privatismo da economia capitalista de mercado. Enquanto o direito público político encarregou-se de formalizar e de racionalizar o exercício do poder político do Estado moderno em conformidade com a jurisdição constitucional dos Estados nacionais, coube à esfera pública política submetê-lo à autolimitação imposta pela crítica reflexiva da opinião pública instruída pelo "uso público da razão".[505] A ampliação da esfera pública – ao lado da emergência dos Estados constitucionais modernos – colaborou para a consolidação de direitos e liberdades básicas, mas também se nutriu da expansão da crítica da opinião pública. Assim, o papel político da esfera pública foi recepcionado pelo *medium* do direito. Ao mesmo tempo, a esfera pública intensificava suas contradições imanentes potencializadas por sua expansão desordenada, pela degeneração da função da crítica política pública agravada pelo surgimento dos meios de comunicação de massa e pela emergência da ideologia da tecnocracia. O otimismo esclarecido do "uso público da razão" de Kant – que racionalmente motiva a comunicação livre orienta a crítica e o juízo reflexivo – e a procura pelo entendimento mútuo tendo em vista a formação da opinião e da vontade é contrastado pelo caráter ideológico das relações públicas que se estabelecem entre pessoas privadas no marco da economia capitalista.

As transformações políticas do século XIX afetaram a estrutura e a dinâmica da esfera pública. A qualidade epistêmica da discussão pública, livre e inclusiva do público de pessoas privadas foi sistemicamente comprometida por eventos como o avanço da urbanização e da industrialização, as reformas eleitorais, a expansão da forma e do conteúdo da esfera pública,

[505] Habermas descreve a opinião pública como o novo princípio ou instância de legitimação do poder político que marca a transição do Estado absolutista ao Estado constitucional moderno. A opinião pública é o produto resultante do debate crítico-racional estabelecido entre indivíduos autônomos, isto é, pessoas privadas que fazem o "uso público da razão" ao tratar de temas, questões, problemas e interesses que afetam as diversas formas de vida ética que integram a estrutura e dinâmica das sociedades democráticas liberais na medida em que participam das práticas e das instituições sociais que certificam a autocompreensão normativa do *ethos* democrático liberal. A dimensão epistêmica da opinião pública permite-lhe "transcender de dentro" a mera opinião e a simples agregação de interesses privados ou arbitrários.

particularmente no que diz respeito à inclusão de novos participantes (outros grupos sociais diferentes do círculo da burguesia) e temas insurgentes. A transformação de um público em processo de esclarecimento (em que pese constituído por burgueses instruídos) numa massa que luta apenas pela imposição da posição da maioria (seja ela qual for, sobre qual assunto for), explica porque a discussão racional baseada no "uso público da razão" é o gradiente da qualidade epistêmica do fluxo comunicativo *na* e *da* esfera pública. O conceito de uma "opinião pública homogeneizante" é incompatível com a ideia de uma esfera pública orientada pelo princípio da discussão racional crítica, livre e inclusiva. A perda da referência à esfera privada da intimidade é um fator decisivo para a mudança estrutural da esfera pública como "refeudalização" da sociedade.

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

Se as iniciativas sistêmicas ameaçam o mundo da vida, criando obstáculos à reprodução e ampliação do domínio do discurso prático, por que insistir com a estrutura e a dinâmica da esfera pública como estratégia-chave de contenção do risco de "colonização do mundo da vida", visto que seu modelo de institucionalização do "uso público da razão" não reivindica o poder socionormativo das instituições da sociedade civil? Do ponto de vista da efetividade dos processos aprendizagem social e política dos cidadãos, este modelo de resistência continua promissor, potencialmente capaz de promover a autorrepolitização da esfera pública, mantendo a promessa da emancipação política postulada pela *Aufklärung*? Com estas duas questões já se extrapola, a meu ver, o alcance teórico de *Mudança estrutural da esfera pública*. O diagnóstico e a avaliação pessimista de Habermas ao final da obra de 1962 é um indício que corrobora tal afirmação.

As deficiências e as limitações da arquitetônica teórica e do programa prático da teoria crítica da democracia anteriores à *Facticidade e Validade* (1992) são enunciadas, com destaque, em textos – entrevistas, ensaios, artigos e prefácios – e obras como o prefácio à terceira edição da *Teoria da ação comunicativa*, as duas entrevistas específicas publicadas em *A nova intransparência* (1985), o novo prefácio à edição de 1990 de *Mudança estrutural da esfera pública* e a entrevista *Uma conversa sobre questões de teoria política*[506] (pós-1992). Entretanto, o diagnóstico do declínio, despolitização e decadência da esfera pública pode ser constatado em textos imediatamente posteriores à publicação de *Mudança estrutural da esfera pública*, particularmente em *Política cientificizada e opinião pública* (1963) e *Progresso técnico e mundo da vida social* (1965), que retomam as análises das causas do ocaso da função de crítica da esfera pública, que explicam os bloqueios aos processos de aprendizagem social e política e, consequentemente, impedem a realização efetiva da democracia e da emancipação da sociedade.

No que tange o problema do desenvolvimento de uma teoria normativa da legitimidade democrática, desde a elaboração inicial de *Mudança estrutural da esfera pública*, passando por *Teoria e Práxis* (1963) até a publicação da *Teoria da ação comunicativa*, pode-se afirmar que, baseado na prioridade das questões tratadas por Habermas naquele ínterim, bem como a partir da extensa literatura secundária, comentadores e críticos, o *leitmotiv* das análises concerne ao problema da despolitização da esfera pública.[507] Com a despolitização da esfera pública, a práxis democrática dos cidadãos reduz-se à escolha plebiscitária de políticos, sob a influência manipuladora dos meios de comunicação de massa. A "compreensão fraca" da política é um diagnóstico presente em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, pois o *déficit* democrático relacionado à reprodução da lealdade das massas, agravado pelo problema da despolitização da esfera pública, não poderia ser pensado sem a consideração da dimensão normativa das instituições sociais. Porém, esta dimensão não foi sequer explicitada nas análises da *Teoria da ação comunicativa*, e entendo que as bases sociológicas e filosóficas que demarcaram o programa de investigação da *Teoria* não justificam tal ausência.[508]

---

[506] *Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie* (1995), entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, publicada em HABERMAS, Jürgen. *Die Normalität einer Berliner Republik*. Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

[507] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 17-30.

[508] É por este motivo que compreendo que a teoria normativa da democracia de Habermas, considerada desde a publicação de *Mudança estrutural da esfera pública*, deve ser complementada ou pelo menos esclarecida pelo aspecto da dimensão normativa das instituições sociais, o que a meu ver convida o autor para o debate sobre o *déficit* institucional em que incorrem a esfera pública e o mundo da vida, ambos descritos excessivamente de forma fenomenológica, e, consequentemente, a repensar a adequabilidade e a viabilidade do entendimento da formação dos processos de aprendizagem na obra de Habermas, principalmente a função de destaque que

A revitalização democrática da esfera pública permaneceria como demanda política a ser resolvida pela teoria crítica durante as décadas de 1970 e 1980. Enquanto isso, o diagnóstico do avanço do poder da razão instrumental, sob a forma da imposição dos imperativos sistêmicos funcionais sobre o mundo da vida social, mantinha sua atualidade, apesar da manutenção das expectativas de Habermas quanto à repolitização da esfera da opinião pública pelo movimento de protesto estudantil[509]; mas a resposta ao problema socionormativo da revitalização da esfera pública refuncionalizada permanecia sem uma resposta convincente. Se não bastasse o problema da despolitização e da demanda por repolitização, caberia à esfera pública lidar com o problema da "tradução" do entendimento e do consenso razoável – possivelmente alcançáveis sob as condições contrafactuais da situação ideal de fala, que deve orientar a práxis comunicativa cotidiana do mundo da vida – em discursos prático-morais e políticos, bem como institucionalizá-los como resultado de processos de formação da opinião e da vontade.

O diagnóstico das condições estruturais das sociedades do capitalismo tardio indicava que não havia uma base institucional disponível para revitalizar as funções de crítica e legitimação observadas na primeira formação burguesa da esfera pública nas origens do capitalismo liberal. Considerando este cenário, a resposta teórica inicial de Habermas foi substituir a análise sócio-histórica que orientou a pesquisa em *Mudança estrutural da esfera pública* pela investigação teórica baseada no potencial normativo da ação comunicativa. Na obra de 1981, a preocupação de Habermas com a situação da esfera pública se manteve, porém a perspectiva deslocou-se para a análise dos pressupostos pragmático-formais do entendimento mútuo e do problema da comunicação sistematicamente distorcida. Isto porque Habermas passou a compreender as patologias sociais como resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema, o que implicava num conflito entre imperativos sistêmico-funcionais e normas de ação para a orientação da ação intencional. Portanto, Habermas direcionou sua análise para as dimensões da tensão e do conflito social e do procedimento de

---

ocupam nos textos recentes que tratam do papel da religião na esfera pública das sociedade pós-seculares e do potencial socionormativo da tradução semântica dos conteúdos religiosos como resultado dos processos de aprendizagem mútuo e complementar entre cidadãos religiosos e cidadão seculares. Neste aspecto, compreendo que Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Titus Stahl, Martha Nussbaum e Iris Marion Young, entre outros autores, podem contribuir para o desenvolvimento das questões apresentadas pelo pensamento político pós-metafísico habermasiano.

[509] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 160, jan./jun. 2013.

fundamentação das normas sociais diante das contradições objetivas do modo de produção capitalista.[510]

2.2.1 O "modelo defensivo" de esfera pública na obra de 1981

Na *Teoria da ação comunicativa* Habermas apresentou a categoria da esfera pública reconstruída a partir das contribuições teóricas da pragmática formal e da ação comunicativa, isto é, sob a perspectiva de uma teoria da comunicação. A estrutura comunicativa da esfera pública aparece situada entre o sistema e o mundo da vida. A investigação sobre a base institucional da esfera pública requerida para o encaminhamento dos processos de formação da opinião e da vontade é substituída pela análise dos pressupostos pragmáticos formais implícitos na estrutura argumentativa da práxis comunicativa cotidiana, ou seja, Habermas pretende esclarecer a importância das pretensões de validade – compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade – para a prática comunicativa cotidiana no mundo da vida. A posição de destaque que a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa passaram a ocupar, com a obra de 1981, na teoria crítica habermasianas indica que a análise das questões, dos problemas e dos obstáculos que envolvem formação da opinião e da vontade deve ter como objeto a competência comunicativa dos participantes dos discursos, o "uso público da razão" e a força não coercitiva do melhor argumento, considerados como pressupostos para o alcance do entendimento mútuo sobre os problemas de condução que afligem a sociedade do capitalismo tardio. A estrutura racional da ação comunicativa é incorporada pelo discurso, que, mobilizados na práxis comunicativa cotidiana, atualizam a dimensão reflexiva da própria ação comunicativa, por sua vez requerida para a fundamentação de normas orientadoras da ação social em situações de conflito causadas pela comunicação sistematicamente distorcida e pela influência manipuladora dos meios de comunicação de massa.

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

---

[510] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 163, jan./jun. 2013.

> Do ponto de vista filosófico, fica evidente que o modelo inaugurado por Kant para o uso público da razão possui, sem dúvida poder de persuasão suficiente para sugerir um conceito de racionalização discursiva que recorre aos melhores argumentos. Se essa ideia de uma discussão livre de coerção for compreendida de modo antropológico como sendo um potencial inerente a qualquer interação entre sujeitos, emerge daí aquele conceito exigente de uma "ação comunicativa", que Habermas passará a usar a partir de agora como fundamento de sua teoria da sociedade. De acordo com essa interpretação, a reprodução da sociedade realiza-se sempre através de processos de interação social, nos quais se inscreve como finalidade última a ausência de opressão, por desenvolverem-se no meio do entendimento linguístico livre de coação.[511]

Habermas reinterpreta o conceito de "razão prática" de Kant como "razão prática pública" e desloca a dimensão normativa da racionalidade da interioridade da subjetividade monológico-transcendental para a exterioridade da práxis comunicativa intersubjetiva situada no mundo da vida. Esta reorientação teórico-metodológica é descrita como o processo de destranscendentalização da razão prática. A prática dialógica da comunicação intersubjetiva é pensada como resposta ao problema da dimensão normativa da teoria crítica da sociedade e da teoria da legitimidade democrática. Jorge Adriano Lubenow avalia que

> a esfera pública não é mais tanto o "lugar", o "espaço", mas uma "rede pública de comunicação discursiva". A esfera pública não está mais arraigada nas feições burguesas como a única fonte de legitimação. Isso significa: Habermas não se restringe mais a procurar um potencial normativo para a esfera pública no conjunto de instituições situadas no tecido social, mas numa rede de comunicação e articulação de fluxo comunicativos, na qual a formação da opinião e da vontade vêm a público. A noção de "mundo da vida" seria capaz de fornecer essas "condições".[512]

Com a obra de 1981, a integração social fundada na solidariedade passa a depender da resposta eficaz da capacidade normativa da ação comunicativa contra os assédios dos imperativos sistêmico-funcionais corporificados pelos meios deslinguistificados do dinheiro e poder. A questão a ser respondida, agora, consiste em se, de fato, a práxis comunicativa cotidiana inscrita no mundo da vida possui força socionormativa suficiente para reproduzir o poder sociointegrador da solidariedade civil.[513]

A revitalização da racionalidade autônoma subjacente à esfera pública é uma condição necessária à certificação reflexiva de valores, normas e princípios compartilhados socialmente

---

[511] HONNEHT, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 138, p. 17, jul./set. 1999.

[512] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 164, jan./jun. 2013.

[513] A meu ver, a descrição excessivamente fenomenológica do mundo da vida representa um problema para a reprodução da integração social baseada na solidariedade, pois os assédios do sistema são deslinguistificados e, principalmente, institucionalizados, o que significa que a expectativa de Habermas quanto ao alcance do poder da linguagem comunicativa no mundo da vida pode ser posta francamente em dúvida considerando o *déficit* institucional da esfera pública.

e à formação de interesses generalizáveis. A reprodução social das condições pragmáticas do debate público representa o *medium* para a efetivação do processo de formação da "arquitetura dialógica" da integração social. Entretanto, considerando a proposta teórico-metodológica de Habermas para promover a reabilitação da esfera pública, há uma questão que deveria ser considerada com atenção em suas análises: pode um mundo da vida descrito de modo excessivamente fenomenológico reproduzir a interação comunicativa e a prática discursiva adequadas à expectativa de repolitização da esfera pública?

Na *Teoria da ação comunicativa* a categoria da esfera pública aparece situada entre os conceitos de sistema e mundo da vida como síntese do modelo dual de sociedade proposto por Habermas. Considerando a centralidade que o paradigma da reviravolta linguístico-pragmática passa a ter na obra de 1981 – dimensão fenomenológica do mundo da vida como pano de fundo da interação social – podemos entender porque a categoria da esfera pública sofreu uma radicalização linguística baseada nas contribuições de Austin, Searle e Wittgenstein para a elaboração do programa da pragmática da linguagem. A orientação da ação social por normas, cuja validade é reconhecida publicamente, encontra ancoramento nas estruturas comunicativas do mundo da vida que abrangem a esfera pública, explicável a partir da teoria dos atos de fala e do conceito de "agir segundo uma regra". A dimensão dialógica da esfera pública foi revigorada pela constituição comunicativa do mundo da vida, que, por sua vez, se expressa sob a forma do *telos* do entendimento mútuo que coordena a ação social: "Esta ampliação da moldura teórica fundamental busca superar o *déficit* categorial da esfera pública, através da ênfase na prática comunicativa do entendimento linguístico."[514] As categorias sócio-teóricas e normativas que Habermas incorporou às análises sobre o problema do conteúdo normativo da modernidade[515] configuram a moldura pós-tradicional da esfera pública na *Teoria da ação comunicativa*.[516]

Na obra de 1981, Habermas incorporou as análises sobre a esfera pública ao programa das bases do criticismo social normativo, cujo pano de fundo é constituído pelas investigações sobre a racionalização social, conforme o conceito dual de sociedade cindido em sistema e mundo da vida, e pelos pressupostos pragmático-formais da ação comunicativa, vinculados à base do programa de fundamentação da ética do discurso, cuja importância é revelada pelo modo de fundamentação do princípio de universalização ("U") e do princípio do discurso

---

[514] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 166, jan./jun. 2013.
[515] Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade:* doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 467-509.
[516] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 174.

("D").[517] Nestes termos, a esfera pública constitui o elo entre a teoria social e o criticismo social normativo na arquitetônica da teoria crítica habermasiana. A distinção adotada por Habermas para caracterizar a sociedade baseia-se em duas perspectiva analíticas da teoria social que identificam o funcionamento de duas ordens institucionais diferentes nas sociedades modernas. Há instituições integradas socialmente com base na adoção consensual de normas que orientam a ação social nos casos de conflito. Este modelo de funcionamento institucional caracteriza a sociedade como mundo da vida; e há igualmente instituições que operam conforme lógica própria e de maneira deslinguistificada, respondendo às demandas funcionais impostas pelo entorno. Este modelo de funcionalmente institucional caracteriza a sociedade como sistema.

Com base na distinção analítica dual entre sistema e mundo da vida, Habermas concebe o processo de racionalização social sob duas perspectivas. Por um lado, a racionalização social designa a diferenciação entre os subsistemas e o mundo da vida sociocultural e a oposição entre eles, bem como o aumento da complexidade sistêmica, aspecto predominantemente contemplado pelas investigações sociais de Weber, Durkheim e Parsons. Por outro, a racionalização social designa o potencial incremento da reprodução da racionalização comunicativa no interior do mundo da vida, processo cuja natureza não é compatível com as tarefas a serem desempenhadas pelos subsistemas, que, entretanto, persistem em bloquear ação comunicativa e substituí-la pela ação instrumental-estratégica. A racionalização social compreendida como reprodução da racionalização comunicativa no mundo da vida consiste "[...] an opening up of processes of symbolic reproduction to consensual agreement among autonomous individuals in light of criticizable validity claims."[518] A racionalização social ou racionalização do mundo da vida encontra-se diretamente vinculada aos processos de diferenciação estrutural entre cultura, sociedade e personalidade, aos processos de separação entre forma e conteúdo e aos processos de aumento da reflexividade da reprodução simbólica.

Cultura, sociedade e personalidade distinguem-se entre si com base na diferenciação estrutural das funções de reprodução cultural, integração social e socialização subjacentes ao mundo da vida. A diferença entre cultura e sociedade consiste no desacoplamento progressivo entre o sistema de instituições e as imagens de mundo. A diferença entre sociedade e

---

[517] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 116.

[518] O texto em língua estrangeira é: "[...] uma abertura de processos de reprodução simbólica para acordos consensuais entre indivíduos autônomos à luz de pretensões de validade criticáveis." BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 175.

personalidade tem como princípio o alcance da contingência tendo em vista o estabelecimento de relações interpessoais. Por fim, a diferença entre cultura e personalidade baseia-se no fato de que a renovação das tradições depende da capacidade dos indivíduos para a crítica e a habilidade para a inovação. Com o desenvolvimento das formações sociais, os componentes estruturantes do mundo da vida tornam-se cada vez menos homogêneos e adentram uns nos outros de forma mais geral e abstrata.[519]

Quanto à distinção entre forma e conteúdo, no nível cultural, os núcleos da tradição que protegem a identidade desvinculam-se dos conteúdos concretos subjacentes às cosmovisões míticas. Eles adquirem a estrutura de elementos formais como, por exemplo, conceitos de valor, pressupostos da comunicação, procedimentos da argumentação, valores fundamentais abstratos, entre outros. No nível da sociedade, a forma dos princípios gerais deriva dos contextos particulares das sociedades primitivas. Por exemplo, as sociedades modernas são caracterizadas por princípios jurídicos e morais, que devido ao seu nível abstração e generalidade se distanciam das formas de vida concretas. No nível do sistema da personalidade, os processos de socialização engendram estruturas cognitivas desvinculam-se dos conteúdos do saber cultural, inicialmente vinculadas ao "pensamento concreto". As competências formais passam a lidar com objetos cuja amplitude da faixa de variação aumenta consideravelmente.[520] A reprodução simbólica da sociedade passa a depender cada vez mais da capacidade de interpretação dos indivíduos, incorporada progressivamente aos valores e normas culturais abstratas, aos princípios formais e procedimentos institucionalizados da ordem social e às formas descentradas de cognição intelectual, social e moral.[521] Estes elementos são insubstituíveis e indispensáveis para o encaminhamento dos processos de aprendizagem social e política.

Finalmente, no que se refere à reprodução simbólica, isto é, a reprodução cultural, a integração social e a socialização vinculadas aos componentes estruturais do mundo da vida, o aumento da reflexividade destes processos decorre igualmente da incorporação de uma abordagem profissional formal (Weber). A ampliação do recurso às formas descentradas de cognição para a reprodução simbólica da sociedade resulta dos processos de formação formal baseado nos saberes das esferas de valor diferenciadas da ciência e tecnologia, direito, moral e arte e crítica da arte. Contudo, o aumento da reflexividade inerente aos processos de

---

[519] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 260.
[520] Ibid. p. 265-266.
[521] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 175-176.

reprodução simbólica da sociedade depende igualmente da construção social e política da solidariedade por meio de instituições democráticas que favoreçam a formação da opinião e da vontade. Não se pode deixar de mencionar a importância da socialização dos jovens por meio do processo de desenvolvimento intelectual estruturado pelo sistema de educação formal. A análise da categoria da esfera pública na obra *Teoria da ação comunicativa* encontra-se no segundo volume da obra, que trata da crítica da razão funcionalista, especialmente capítulo VIII, "Consideração final: de Parsons a Marx, pela mediação de Weber". É neste capítulo que se encontram as referências expressas sobre a reconstrução teórico-conceitual da categoria de esfera pública, isto é, no contexto marcado pelas tensões e conflitos que caracterizam a relação entre sistema e mundo da vida.

A importância da esfera pública para os processos de racionalização social e de integração social é discutida simultaneamente com o problema da unilateralidade da compreensão da racionalização como atividade dos imperativos da racionalidade instrumental-funcional. Habermas pretende com isso oferecer uma análise alternativa às investigações sobre a "gaiola de ferro" da modernidade (Weber), a "sociedade totalmente administrada" (Horkheimer e Adorno) e o panoptismo (Foucault), confrontando-os com potenciais concretos para o desenvolvimento de novas formas de aprendizagem social (e política) abertas pela racionalidade comunicativa inscrita nas estruturas simbólicas do mundo da vida.[522] A análise do processo de racionalização social como racionalização do mundo da vida remete ao potencial dos conteúdos utópicos não plenamente efetivados pela sociedade civil. Como recorda Lubenow, apesar da distinção entre sistema e mundo da vida não corresponder analiticamente à distinção entre Estado e sociedade civil os processos de reprodução cultural, integração social e socialização requerem instituições sociais

> [...] capazes de renovar e preservar as tradições, solidariedades e identidades. Esta dimensão institucional corresponde ao conceito de sociedade civil e, nesse sentido, distingue-se da dimensão linguístico-simbólica do mundo da vida.[523]

As dimensões sócio-teórica e normativa do conceito de esfera pública são efetivamente requeridas para o processo de racionalização do mundo da vida. O potencial da crítica socionormativa da esfera pública é atualizado e convertido em efetividade por meio do fluxo cotidiano dos discursos prático-morais e políticos incorporados ao procedimento de

---

[522] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 175-176.
[523] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 167, jan./jun. 2013.

legitimação do ordenamento político. A orientação teórica de Habermas em lidar com um conceito sociedade cindido em sistema e mundo da vida tem a vantagem de resolver o problema da ambiguidade latente da distinção liberal entre público e privado.[524] Habermas introduz um modelo tripartido que demarca a oposição entre os domínios dos subsistemas da economia e da administração estatal e a dimensão da ação informal das instituições do mundo da vida, isto é, o domínio da sociedade civil.[525] Doravante, a sociedade civil não é mais concebida enquanto a esfera dos conflitos entre interesses privados materiais e, por isso, fortemente identificada com o subsistema da economia. A esfera pública informal diferencia-se das instituições que integram a estrutura administrativa e o sistema político formal do Estado.

Os conceitos de sistema e mundo da vida respondem a demandas diferentes de racionalização social. Enquanto o sistema pulveriza os imperativos funcionais a fim de estabilizar a si mesmo em face da complexidade do ambiente, o mundo da vida responde aos assédios sistêmicos procurando reproduzir a prática comunicativa cotidiana. O sistema é a fonte que irradia a racionalidade instrumental-estratégica e ação instrumental-estratégica. O mundo da vida é a fonte que reproduz a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa. A racionalidade instrumental-estratégica sistêmica esta a serviço da implantação do modelo de integração sistêmica e orienta o sistema de ações não intencionais com base nos imperativos funcionais. Diversamente, a racionalidade comunicativa do mundo da vida esta a serviço da implantação do modelo de integração social e orienta os contextos de ações intencionais dos participantes da interação social, baseada na ação comunicativa, com a finalidade de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade. O mundo da vida é o pano de fundo da práxis comunicativa cotidiana. Nele os participantes implicados na ação social referem-se uns aos outros conforme a troca de papéis ideais entre falantes e ouvintes (*ideal role taking*). Eles procuram alcançar o entendimento mútuo sobre as pretensões de validade levantadas e o consenso possível sobre as normas legítimas capazes de resolver as situações de conflito social. Portanto, o mundo da vida constitui o domínio da comunicação linguística intencional e consequente.

Diversamente, o sistema integra as ações deslinguistificadas conforme seu valor funcional para a integridade sistêmica. A esfera sistêmica opera por meio de imperativos funcionais que restringem os processos de formação das decisões voluntárias. A integração

---

[524] BRUNKHORST, Hauke. *Habermas.* Stuttgart: Reclam, 2013. p. 55. Edição Kobo.
[525] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 176.

sistêmica funcionaliza os atores como engrenagens despersonalizadas, cujas consequências não intencionais das ações são manipuladas por um conjunto de regras formais. A colonização do mundo da vida, isto é, o avanço dos imperativos funcionais da integração sistêmica sobre as estruturas do mundo da vida desencadeia as patologias sociais. Os imperativos sistêmico-funcionais são mecanismos de controle que invadem as esferas da sociedade impondo a lógica da razão instrumental. Desprovidos de conteúdos normativos, estes mecanismos bloqueiam e reprimem as estruturas comunicativas do mundo da vida necessárias à reprodução da solidariedade. Por conseguinte, as orientações e os conteúdos normativos da sociedade são esvaziados uma vez que a interação social baseada na ação comunicativa é substituída pelos meios deslinguistificados do dinheiro, do poder e do direito. A colonização do mundo da vida é a consumação deste processo de "automação sistêmica".[526]

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

> [...] instrumentalização dos recursos comunicativos do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos. O engate institucional dos mecanismos de integração sistêmica no mundo da vida acaba solapando, burocraticamente, o espaço de formação discursiva da vontade coletiva, o espaço da opinião pública. Isso significa a consequente exclusão dos discursos prático-morais [e políticos] da esfera pública.[527]

Não cabe às estruturas sistêmicas, desprovidas de conteúdos normativos, a pretensão de legitimação das instituições do sistema político. Por isso, a esfera pública permanece indispensável à legitimação do ordenamento político e mantém sua relevância para a teoria socionormativa da legitimidade democrática. Não pode haver legitimação do poder político com a deslinguistificação do mundo da vida: "Que a circunstância de que os meios de controle ainda necessitem de um engate institucional no mundo da vida parece falar em favor de um primado dos âmbitos de ação integrados socialmente frente aos contextos sistematicamente reificados."[528] Em que pese o caráter intervencionista do *Welfare state* sobre os processos de reprodução material e simbólica da sociedade, o ordenamento político

---

[526] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 170, jan./jun. 2013.
[527] Ibid. p. 170.
[528] Ibid. p. 171.

democrático e as instituições investidas da autoridade conferida por ele devem ser legitimados levando-se em consideração as razões para o exercício do poder político, a motivação para o uso da autoridade política pelas instituições e a possibilidade de contestação por parte dos cidadãos. A legitimação do ordenamento político depende da chancela conferida pela função da crítica da autoridade política exercida pela esfera pública.

Analisando o modo como a perspectiva sistêmica lida com a democracia, Thomas McCarthy afirma que, para Luhmann, "exigir una participación intensiva y comprometida de todos (de todos los afectados por las decisiones) equivaldría a elevar la frustración a principio."[529] Para Luhmann, afirma McCarthy, compreender a democracia sob a forma procedimental significa torná-la incompatível com a racionalidade. Do ponto de vista da teoria dos sistemas funcionais, uma "política social racional" requer "[...] una planificación social comprensiva, no participativa, efectuada por uma administración protegida contra la política de partido y contra el espaço público político."[530] Isto significa, entre outras coisas, que se deve imunizar certas pretensões de validade normativas contra a problematização e a crítica. O funcionalismo sistêmico restringe a questão da legitimidade política à correção de procedimentos de tomada de decisão, completamente desvinculados da esfera pública. Por sua vez, o problema da correção da legitimidade política é determinado pela legalidade das normas e da positivação do direito. Neste caso, a positivação do direito de uma sociedade pressupõe o reconhecimento da legitimidade da pura legalidade. O direito deve ser respeitado porque criado por um ato de decisão das instituições que possuem a atribuição para a criação de normas jurídicas. E a arbitrariedade se disfarça como instituição.[531]

O *déficit* discursivo-democrático do funcionalismo sistêmico desabilita o "engate institucional" gerador da legitimidade entre sistema, esfera pública e mundo da vida, convergindo numa forma de vida burocratizada desprovida de contextos de ação com consequências pretendidas.[532] Habermas responde a esta situação reformulando o quadro teórico-conceitual que articula o mundo da vida, a esfera pública e as instituições sociais. Conforme a arquitetura teórica elaborada na *Teoria da ação comunicativa*, a análise passa a privilegiar o núcleo normativo da práxis comunicativa cotidiana, constituído pelo potencial normativo subjacente à ação comunicativa, pela estrutura comunicativa do mundo da vida,

---

[529] O texto em língua estrangeira é: "Exigir uma participação intensiva e comprometida de todos (de todos os afetados pelas decisões) equivaleria a elevar a frustração a princípio." McCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: MIT Press, 1985. p. 268.
[530] O texto em língua estrangeira é: "[...] uma planificação social compreensiva, não participativa, efetuada por uma administração protegida contra a política de partido e contra o espaço público político." Ibid. p. 268.
[531] Ibid. p. 269.
[532] HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 462.

pelas pretensões de validade implícitas ao discurso prático-moral e político e pelo potencial racional-normativo do poder sociointegrador da solidariedade social. A ação social passa a ser coordenada pela ação comunicativa, responsável pela estruturação da interação social. As relações sociais são orientadas com base no princípio de que a validade de toda norma social e suas consequências prático-morais e políticas deve ser objeto de um processo de entendimento mútuo e consenso possível acerca das pretensões de correção normativa. Os participantes deste processo deliberam com base no "uso público da razão" num contexto de comunicação isento de dominação e violência. Por sua vez, cabe à esfera pública servir como "[...] o horizonte de racionalização do consenso nos quadros da coordenação da ação."[533]

No capítulo VIII, seção 1. "Visão retrospectiva sobre a teoria da modernidade", quando trata da organização das relações sociais nos subsistemas coordenados por meios formais e sua produção pelo subsistema do direito positivo, Habermas caracteriza as relações de troca e poder nas sociedades modernas com base nas ordens da propriedade privada e do poder legal. O direito moderno substitui motivos éticos na medida em que funciona como um meio de delimitação "das", mas também de engate institucional entre "as" "[...] esferas em que as pessoas podem usar legitimamente seu arbítrio ou dos espaços em que os detentores do poder podem exercer sua autoridade legal."[534] Nestes contextos de ação, as normas jurídicas substituem o "elemento pré-jurídico da eticidade pública" (metainstituição), com base em formas jurídicas de relacionamento e imperativos legais que circulam pelos meios de comunicação. O agir orientado pelo entendimento desloca-se para o entorno do sistema, pois o direito deixa de lidar com as estruturas de comunicação vivenciadas de maneira tradicional.[535]

A fronteira entre o sistema e o mundo da vida é demarcada pela oposição entre os subsistemas da economia (mercado) e do poder (administração burocratizada), os domínios da vida privada – família, vizinhança, associações livres, quer dizer, a sociedade civil – e a esfera pública (pessoas privadas e cidadãos). Habermas descreve o núcleo institucional da esfera pública como sendo formado pelas

> [...] redes de comunicação intensificadas pela atividades culturais, pela imprensa e, mais tarde, pelos meios de comunicação de massa, os quais tornam possível a participação de um público de pessoas privadas na reprodução da cultura e na

[533] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 172, jan./jun. 2013.
[534] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 560.
[535] HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 458.

> fruição da arte, bem como a participação do público de cidadãos na integração social, viabilizada pela opinião pública. Na perspectiva sistêmica do Estado, a esfera pública cultural e política são definidas como entorno relevante para a obtenção da legitimação.[536]

Habermas esclarece progressivamente no capítulo VIII da *Teoria da ação comunicativa* o lugar e a função da esfera pública. A reconstrução da categoria da esfera pública será efetivada a partir do quadro teórico da ação comunicativa. O problema do lugar e da função da esfera pública pressupõem a compreensão da relação desta categoria com os conceitos de sistema e mundo da vida. A mediação entre sistema e mundo da vida pode ser explicada por meio dos papéis que os sujeitos assumem enquanto trabalhador-consumidor e cliente-cidadão conforme o mecanismo de orientação da ação social que rege a mediação entre sistema e mundo da vida. O modo das relações de troca definem os papéis desempenhados pelos indivíduos na mediação entre mundo da vida e sistema. Estas relações são delimitadas pela esfera privada ou pela esfera pública.

Nas formações sociais do capitalismo tardio, o indivíduo mantém relações – no âmbito da esfera privada – com o subsistema econômico controlado pelo meio do dinheiro, seja na condição de trabalhador pago com salário pela venda da sua força de trabalho seja como consumidor de bens e serviços. Da perspectiva do sistema administrativo estatal, o indivíduo desempenha os papéis de cliente do Estado, que paga impostos a fim de receber em troca múltiplos serviços relacionados ao seu bem-estar, e de cidadão, cujo simulacro da participação nas decisões políticas assume a forma da chancela plebiscitária (eleitoral) manipulada pelos meios de comunicação de massa, resultando num *déficit* democrático da reprodução da lealdade das massas. Reduzidos a estes papéis sistêmicos, os indivíduos "desengatam-se" dos contextos comunicativos do mundo da vida e transformam-se em engrenagens funcionais – trabalhador assalariado e cliente da administração estatal – que colaboram para manter a integridade sistêmica desempenhando adequadamente suas funções. A colonização do mundo da vida pelo sistema resulta em patologias sociais como a perda da liberdade. A burocratização do mundo da vida é um dos efeitos da racionalização social que acompanham a modernidade. Ela ocorre quando o subsistema da economia (mercado capitalista) e o subsistema da burocracia (poder administrativo estatal) acessam as relações sociais no mundo da vida por meio dos mecanismos deslinguistificados do dinheiro e do poder. Isto posto, as questões que se colocam são, portanto, como o mundo da vida pode

---

[536] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 576.

reagir à burocratização e à perda da liberdade decorrentes previstas pela tese da colonização, e se há alguma função a ser desempenhada pela esfera pública para este propósito?

A monetarização e a burocratização das relações sociais no mundo da vida adquire sua forma jurídica por meio do sistema do direito positivo privado e público. O mecanismo do entendimento linguístico requerido para a integração social é substituído pela formalidade da previsão legal dos meios de controle do dinheiro e do poder administrativo, conforme as relações de troca que mediam as relações entre os subsistemas e as ordens institucionais (esfera privada e esfera pública). Estes processos só podem ser levados a termo com o bloqueio estratégico dos fluxos de comunicativos na esfera privada e na esfera pública. A monetarização e a burocratização instrumentalizam (reificação) os processos de reprodução cultural, integração social e socialização, esvaziando a dimensão simbólica do mundo da vida. A submissão da conduta de vida aos ditames da relação organizada de trabalho e a imposição da autoridade organizada juridicamente sobre a forma de vida indicam "[...] a adaptação do trabalhador à condição de membro de uma organização, bem como a adaptação do cliente à condição de dependente de uma organização, como ameaças à liberdade individual e como possível *privação da liberdade*."[537] Assim, os processos de monetarização e burocratização do mundo da vida criam problemas de orientação que assumem a forma de problemas de legitimação na esfera pública. A compreensão da legitimidade como restrita ao problema da legalidade das decisões e manutenção de procedimentos segundo o direito cria uma "atrofia da legitimação" no Estado do capitalismo avançado. Desta forma, a substância prático-moral desaparece do domínio da atividade política. No fim, a legalidade reduz-se "[...] ao poder dos que podem definir o que deve valer como procedimento conforme o direito."[538]

O problema é que este procedimento exclui os discursos prático-morais e políticos, fundamentalmente o debate público segundo o "uso público da razão", portanto, a justificação normativa pública enquanto elementos intrínsecos do fundamento da legitimidade do ordenamento político. Como lembra Habermas, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema refere-se diretamente a este problema, pois "[...] os imperativos sistêmicos, que reprimem os elementos prático-morais excluindo-os dos domínios da conduta de vida privada e da esfera pública política"[539], submetendo as formas de vida a um modo de racionalização social unilateral. O problema da institucionalização socionormativa dos processos de formação da opinião e da vontade agrava o *déficit* democrático dos processos de tomada de

---

[537] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 583. Grifo do autor.
[538] Ibid. p. 586.
[539] Ibid. p. 587.

decisão, abrangendo o cenário de crise de legitimação dos ordenamentos políticos no capitalismo avançado: "Do mesmo modo que o sistema econômico solapa a esfera privada, as esfera pública é esvaziada pelo sistema administrativo. A burocracia se apodera dos processos espontâneos de formação da opinião e da vontade, privando-os de seus conteúdos."[540] Esta é uma premissa fundamental do planejamento da lealdade das massas, pois impõe a cisão entre os processos de tomada de decisão política e os contextos comunicativos concretos do mundo da vida em que a individuação pela socialização assegura as bases da legitimação. É inevitável indagar como a prática comunicativa cotidiana pode reagir a este cenário desvirtuado?

Habermas recorre a um esclarecimento de tipo marxista (*eine Erklärung vom Typus der Marxschen*) para explicar que o processo de diferenciação sistêmica vincula-se à modernização capitalista. Entre os efeitos colaterais sentidos no mundo da vida, resultantes dos novos níveis de diferenciação sistêmica induzidos pela racionalização social e cultural unilateral, encontra-se a dominação da consciência de classe

> [...] que se entrincheira na dinâmica anônima de um processo de aproveitamento desligado de orientações de valor de uso [e] possa explicar por que os imperativos que Weber atribui à expressão "burocratização" interferem nas esferas da ação estruturada comunicativamente a tal ponto que os espaços abertos pela racionalização do mundo da vida não podem ser utilizados para a formação da vontade prático-moral, para a autorrepresentação expressiva ou para a satisfação estética.[541]

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

> Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht einerseits die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet gleichzeitig den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die formal organisierten Handlungsbereiche des *Bourgeois* (Ökonomie und Staatsapparat) die Grundlage bilden für die

---

[540] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 588.
[541] Ibid. p. 593.

> posttraditionale Lebenswelt von *Homme* (Privatsphäre) und *Citoyen* (Öffentlichkeit).[542]

Como é possível notar, esta passagem identifica o processo de racionalização do mundo da vida com o projeto arquitetural dos sistemas sociais e suas funções (sistêmica e integração social). O potencial utópico da sociedade civil pode ser liberado apenas pela atividade orientada pelo entendimento enquanto expressão da autoconsciência de uma forma de vida pós-tradicional. No caso da primeira formação (burguesa) da esfera pública, tal potencial foi liberado pela cultura humanista e pelo ideal da *Aufklärung* presentes na educação, literatura e arte do século XVIII, e que influenciaram a teoria política da época. Apesar da sua posterior refuncionalização sob a forma de ideologia burguesa, este ideal consistiu numa "[...] aparência objetiva, brotada das estruturas de mundos da vida diferenciados limitados pelas características de certas camadas, porém racionalizados"[543], fundada no pressuposto do agir orientado pelo entendimento como base do poder sociointegrador da solidariedade, e permitindo que se aflorassem os "[...] indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, autônoma, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados."[544] Neste modelo de comunicação reside a expectativa de ruptura da hegemonia do discurso especializado e dos riscos da reificação desertificadora da ideologia burguesa que assedia ininterruptamente o mundo da vida.

O risco da "despotencialização utópica" do mundo da vida, tornado real em razão do problema do paradoxo da racionalização, requer contramedidas cuja "substância comunicativa" seja capaz de revitalizar a *práxis* na esfera pública. Kenneth Baynes aproxima os conceitos de sociedade civil e de esfera pública ao tratar da importância das instituições sociais para o processo de racionalização do mundo da vida. Na esfera pública pluralista os cidadãos definem os termos e as condições da vida comum. Eles recorrem ao debate público e utilizam argumentos para autocertificar reflexivamente a legitimidade das normas coletivas, os motivos que demandam políticas sociais e a validade das decisões políticas pela esfera pública política:

---

[542] O trecho correspondente na tradução é: "A racionalização do mundo da vida possibilita, por um lado, a diferenciação de subsistemas autônomos e, ao mesmo tempo, inaugura o horizonte utópico de uma sociedade civil burguesa, na qual os domínios da ação, organizados formalmente dos *Bourgeois* (economia e aparato estatal), formam os fundamentos para o mundo da vida pós-tradicional do *Homme* (esfera privada) e *Citoyen* (esfera pública)." HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 485. Grifo nosso.
[543] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 595.
[544] Ibid. p. 595.

> What is unique about this understanding of the public sphere is the view that the formation of public opinion should take place within informal institutions or "secondary associations" that are sufficently shielded from the colonizing effects of the capitalist economy and administrative state.[545]

Para Baynes, a vantagem do modelo deliberativo consiste no fato dele explicar a formação da opinião pública "abaixo do limiar" do aparato dos partidos políticos e do sistema político formal.[546] Evidentemente, o modelo deliberativo responde apenas parte desta questão, pois permanece sendo um desafio de ordem da teoria e da práxis como criar e implementar desenhos institucionais[547] capazes de favorecer e garantir a efetividade da opinião e da vontade autônoma dos cidadãos contra a rotina da influência e adestramento das agencias da economia capitalista e dos partidos políticos que se servem, especialmente, dos meios de comunicação de massa garantir a lealdade das massas ao programa político das elites.

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

> Zwischen Kapitalismus und Demokratie besteht ein *unauflösliches* Spannungsverhältnis; mit beiden konkurrierren nämlich zwei entgegengesetzte Prinzipien der gesellschaftlichen Integration um den Vorrang. Wenn man dem in demokratischen Verfassungsgrundsätzen ausgedrïckten Selbstverständnis traut,

---

[545] O trecho correspondente na tradução é: "O que é único sobre este entendimento da esfera pública é a visão de que a formação da opinião pública deve tomar lugar dentro de instituições informais ou "associações secundárias" que sejam suficientemente blindadas dos efeitos colonizadores da economia capitalista e do estado administrativo." BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 178.

[546] Ibid. p. 178.

[547] A preocupação com questões empíricas é um fato frequente nas obras de Habermas nas apenas naquelas em que se discute a relação entre teoria e práxis como parte do programa emancipatório da teoria crítica da sociedade. Essa questão ganha destaque desde a publicação de *Mudança estrutural da esfera pública*, mas, a meu ver, mesmo com a experiência de diretor do Instituto Max Planck, uma instituição devotada a pesquisas empíricas, e seu acesso a pesquisas sociais baseadas em metodologias empíricas, Habermas sempre se "esquivou" de avançar nesse terreno, o que acarretou severas críticas a sua obra, para muitos fortemente marcada por um idealismo metodológico, cognitivismo e formalismo excessivos, por um *déficit* institucional e utopismo ingênuo, entre outras limitações teóricas. É peculiar, inclusive, que Habermas sempre se refira ao problema da validação das hipóteses, teses e teorias constantes em suas obras, quando estas demanda alguma forma de "aferição empírica", que ele se refira a esse tipo indagação como uma "questão empírica aberta", algo observado com certa frequência nas obras *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, por exemplo, mas igualmente presente na *Teoria da ação comunicativa*, em *Facticidade e Validade* e até na entrevista "Um diálogo entre Deus e o Mundo", em *Era das Transições*. Neste sentido, pode-se afirma que Habermas não acompanhou o movimento da "virada empírica" nos estudos sobre a esfera pública e a teoria da democracia deliberativa. Autores como André Bächtiger, Michael Neblo, Marco Steenbergen, Jürg Steiner, James Bohman, John Dryzek, John Gastil e Peter Levine têm centrado suas pesquisas na construção empírica de modelos de espaços participativos capazes de revitalizar a esfera pública mediante a mobilização da sociedade civil. Por isso, avalio que ao atribuir "funções políticas fortes" para esfera pública e para a sociedade civil, Habermas está sujeito à crítica do *déficit* institucional dado o caráter "implícito" do poder socionormativo do mundo da vida e da esfera pública, o que restringe significativamente as iniciativas da sociedade civil para a alteração do *status quo* da burocratização, reificação, dominação, violência e do sofrimento imposto pela ideologia burguesa no capitalismo contemporâneo. O problema do *déficit* institucional da esfera pública tem consequências problemáticas, inclusive, para as proposições prático-morais e políticas inerentes ao pensamento pós-metafísico habermasiano.

> behaupten moderne Gesellschaften den Primat der Lebenswelt gegenüber den aus ihren institutionellen Ordnungen ausgeglierten Subsystemen. Der normative Sinn der Demokratie lässt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, dass die erfüllung der funktionalen Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche na der Integrität der Lebenswelt, d.h. an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll. [...]. Die beiden Imperative stossen vor allem in der politischen Öffentlichkeit aufeinander, wo sich die Autonomie der Lebenswelt gegenüber dem administrativen Handlungssystem bewähren muss. Die "öffentliche Meinung", die sich in ihr artikuliert, bedeutet aus der Perspektive der Lebenswelt etwas anderes als aus der System-perspektive des Staatsapparates.[548]

A integridade da dinâmica capitalista é mantida ao custo do desacoplamento das orientações de valor de uso do processo de acumulação. Para que isso ocorra, a reprodução da acumulação privada deve ser blindada contra as "insurgências" do mundo da vida, quer dizer, as demandas de legitimação cobradas da ação administrativa do aparato estatal. A tecnicização do mundo da vida é o preço cobrado para que o sentido sistêmico do capitalismo seja preservado sob a forma do preenchimento das necessidades funcionais das esferas de ação integradas sistemicamente. De acordo com Habermas, "o funcionalismo de sistemas, de cunho luhmanniano transforma imperceptivelmente esse postulado prático em teórico, o que acarreta a eliminação do conteúdo normativo das esferas de ação."[549] Retomando a lição de Claus Offe[550], as formações sociais capitalistas são caracterizadas pela observância do imperativo sistêmico da separação entre "diferenciação e privatização da produção" e "socialização ou politização" da produção. As políticas intervencionistas do *Welfare state* têm a função de garantir a lealdade das massas ao mesmo tempo em que as dispensa da "preocupação" com a legitimidade do ordenamento político e dos conteúdos normativos das decisões políticas.

Neste segundo trecho em destaque, Habermas procura ressaltar que a função da esfera pública consiste em preservar a integridade do mundo da vida com base na afirmação do caráter incondicional da primazia da integração social. Quando Habermas afirma que a autonomia do mundo da vida deve ser provada na esfera pública política, isso indica que a

---

[548] O trecho correspondente na tradução é: "Entre capitalismo e democracia se estabelece uma indissolúvel relação de tensões; se confiarmos na autocompreensão apresentada nos princípios da constituição democrática, as sociedades modernas afirmam o primado do mundo da vida contra os subsistemas que se desvincularam de suas ordens institucionais. O sentido normativo da democracia deixa-se formular numa teoria da sociedade sob a forma da realização das necessidades funcionais das esferas de ação integradas sistemicamente procurada na integridade do mundo da vida, isto é, nas exigências das esferas de ação que encontram seus limites na integração social. [...]. Os dois imperativos chocam-se entre si especialmente na esfera pública política, onde a autonomia do mundo da vida deve se provar contra o sistema de ação administrativo. A 'opinião pública', que se articula nessa esfera, significa da perspectiva do mundo da vida algo diferente do que a partir da perspectiva do sistema do aparato estatal." HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 507-508. Grifo do autor.

[549] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 621.

[550] HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 508.

integração social encontra-se numa posição hierárquica superior no que diz respeito à orientação das esferas de ação.[551] O mundo da vida deve exercer seu primado sobre o sistema, que se desacoplou das suas "ordens institucionais". O sentido normativo da democracia confirma-se no fato de que a sociedade (civil) deve determinar a realização das necessidades funcionais das esferas de ação conforme os motivos situados no mundo da vida. Os princípios da constituição democrática das sociedades modernas corroboram o primado do mundo sobre as engrenagens sistêmicas e suas regras funcionais. A esfera pública desempenha a função de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade civil, considerada a fonte de integração social mais frágil, se comparada ao dinheiro (mercado) e poder administrativo (burocracia). A esfera pública é a "zona de tensão" dos princípios antagônicos de integração sistêmica e social.

A exposição das contradições entre capitalismo e democracia exposta na tensão provocada pelo choque entre os princípios antagônicos de integração na esfera pública política não é uma novidade teórica apresentada na *Teoria da ação comunicativa*, pois tal diagnóstico já havia sido apontado em *Mudança estrutural da esfera pública* e em *Técnica e ciência como "ideologia"*. Contudo, Habermas agora afirma que "[...] a autonomia do mundo da vida tem de se comprovar perante o sistema de ações administrativas."[552] Isto significa que a esfera pública passa a assumir a "função defensiva" de garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos da economia e da burocracia estatal. A "função ofensiva" de crítica da autoridade da dominação e da legitimidade do ordenamento político presente em *Mudança estrutural da esfera pública* é substituída pela tarefa de mediação entre sistema e mundo da vida. A normatividade implícita[553] da esfera pública é mobilizada pelo mundo da vida a fim de "sitiar" o sistema. Todavia, não há a intenção de transformar o "sitiamento" em um movimento de conquista do sistema, razão pela qual se pode falar de uma

---

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

[552] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 622.

[553] Cf. HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 245.

"concepção fraca" de política no contexto da *Teoria da ação comunicativa*. A esfera pública, portanto, assume a função de mediação entre o sistema político e o sistema administrativo e o mundo da vida e a sociedade (civil), para a qual o recurso à opinião pública torna-se indispensável, pois como afirma Baynes,

> [...] public opinion (or, more generally, 'solidarity') is thus conceived as a third resource that, in contrast to money and (administrative) power, is the product of autonomous, informal ("secondary") associations within the lifeworld.[554]

É difícil conceber, por definição, que a opinião pública deve submeter-se a esta "função fraca" assumida pela esfera pública, uma vez que ela vincula-se intrinsecamente e incontornavelmente à reprodução do poder sociointegrador da solidariedade, operando ao lado dos processos de formação da vontade. A meu ver, do ponto de vista conceitual e da práxis social, a esfera pública e a opinião pública devem ser pensadas (e reformuladas) sob a mediação da ação comunicativa, do entendimento linguístico e da formação do consenso possível, como "catalisadores" da reprodução da solidariedade entre os cidadãos. Neste sentido, a sociedade civil deve encaminhar uma práxis política efetiva na esfera pública, o que requer que o problema da dimensão empírica[555] dos "desenhos institucionais" ultrapasse a dimensão teórica e conecte-se com o "mundo dos fatos". Instituições sociais, associações civis constituem espaços, fóruns onde preferências e interesses são transformados qualitativamente pela força não coercitiva do melhor argumento mobilizado em discussões e debates públicos entre membros da sociedade civil.

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

---

[554] O trecho correspondente na tradução é: "Opinião pública (ou, mais geralmente, "solidariedade") é assim concebida como um terceiro recurso que, em contrate ao dinheiro e ao poder (administrativo), é o produto de associações autônomas, informais ("secundárias") dentro do mundo da vida." BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 178.

[555] Cf. WESSLER, Hartmut; WINGERT, Lutz. Der Sinn von Öffentlichkeitforschung: Worum es Bernhard Peters ging. In: PETERS, Bernhard. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 24-26.

solidariedade social porque inviabilizam a aprendizagem prático-moral e política da sociedade civil. Portanto, assumo como conjectura que estes processos encontram-se intrinsecamente vinculados, mas não foram devidamente esclarecidos por Habermas no contexto atual da sua obra.

2.2.2 Os problemas da institucionalização e do potencial socionormativo da esfera pública

Questionamentos como os supramencionados obrigaram Habermas a se posicionar em virtude de contradições, ambiguidade, lacunas e necessidade de reformulações observadas pelos críticos após a publicação da *Teoria da ação comunicativa*. A conclusão do "programa político" da *Teoria da ação comunicativa* com a afirmação do "sitiamento" do sistema pelo mundo da vida levanta a dúvida acerca da capacidade do *Lebenswelt* encaminhar os processos de reprodução cultural, integração social e socialização, indispensáveis a sua própria conservação. Este programa deve responder as seguintes perguntas: como este movimento defensivo afeta a reprodução (conservação) do mundo da vida em si mesmo?; a descrição excessivamente fenomenológica do mundo da vida e da esfera pública, ancorada na práxis social discursiva cotidiana, é adequada para o enfretamento das patologias sociais resultantes da colonização do mundo da vida pelo sistema?; e, a práxis social discursiva cotidiana constitui uma contramedida suficientemente eficaz como resposta às medidas dos contextos sistêmico-institucionais? A meu ver, a prática democrática do processo político requer um controle democrático institucionalizado. Associações, instituições, fóruns auto-organizados e autônomos concebidos democraticamente são necessários para a construção de princípios e valores democráticos orientada por uma compreensão de justiça política. Além disso, estes "desenhos institucionais" integrados a partir de dentro da sociedade civil devem exercer o controle sobre as instituições formais do mercado e da administração estatal, sem descuidar da preservação da autonomia institucional do mundo da vida.

Em *The critique of the power* (1993), Axel Honneth questiona como os processos de aprendizagem prático-moral e política baseados no entendimento mútuo podem efetivamente coordenar a ação social.[556] Esta lacuna refere-se explicitamente na análise de Honneth ao problema do "engate institucional" entre sociedade civil e mundo da vida. Para ele, o conceito de *Lebenswelt* continua sendo vago em demasia, apesar dos esforços de Habermas para distanciá-lo da tradição fenomenológica. Honneth insiste na necessidade de espaços

[556] HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 287.

institucionais[557] para a repolitização da esfera pública, sem a qual qualquer proposição acerca do potencial socionormativo da sociedade civil permanece num "nível altamente abstrato". Ele coloca uma questão-chave que revela a ambiguidade do processo prático de formação da vontade: como as experiências comunicativas que constituem os processos de formação da vontade podem ser livres e, simultaneamente, vincular-se às relações de trabalho e dominação a fim de transformar suas condições institucionais?[558] Habermas deveria fazer jus às suas "intuições empíricas" corporificando em instituições sociais[559] os processos de racionalização social como processos de aprendizagem prático-moral e política.

Os *déficits* institucional e socionormativo da esfera pública constituem dois sérios obstáculos à capacidade e suficiência da ação comunicativa livre de dominação para transformar – ao nível do quadro institucional – a racionalização social em processos de aprendizagem prático-moral e política. A centelha do otimismo emancipatório das formações sociais do capitalismo tardio pode manter-se acesa contra os efeitos patológicos dos imperativos sistêmicos das instituições econômicas e do aparato burocrático estatal, apenas recorrendo à forma abstrata[560] dos discursos prático-morais e políticos, mobilizados somente para fins defensivos, desinstitucionalizados, sem a "canalização" da práxis socionormativa da

---

[557] HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 246.
[558] Ibid. p. 247.
[559] Em *Luta por reconhecimento* (1992), Honneth afirma que Habermas permaneceu preso a tarefa de expandir o horizonte da racionalidade, da racionalização social e da ação social, corrigindo o *déficit* de complexidade da teoria social e da racionalização social de Weber. Para Honneth, Habermas não consegue se desvencilhar da mesma aporia que imobilizou Adorno e Horkheimer e que ele pretendeu resolver com a Teoria da ação comunicativa. De acordo com Honneth, o programa de emancipação da teoria crítica não pode descolar-se do terreno das lutas e conflitos sociais reais, quer dizer, da esfera da eticidade concreta e seus antagonismos de classe. Por ignorar esse caminho, apesar dos "achados teóricos" presentes nas obras da década de 70, a teoria crítica habermasiana sofreria de um *déficit* sociológico – a face "genérica" do *déficit* institucional – que se revela na distinção analítica essencialista ambígua e repleta de dissonâncias entre sistema e mundo da vida e na separação real entre esfera sociais de ação distintas. Honneth questiona a neutralização do sistema adota por Habermas, como se seus imperativos fossem capazes de se deixar domesticar pela ação comunicativa. Isso indica que o entendimento mútuo e o consenso possível foram antepostos logicamente ao conflito social. Assim, Habermas teria desubstancializado a eticidade (efetividade) dos conflitos sociais. Para Honneth a reconstrução das bases normativas da teoria crítica requer que a integração entre os domínios da intersubjetividade e da universalidade e das lutas e conflitos seja mediada pelas instituições sociais enquanto canal de expressão da força socionormativa da sociedade civil instauradora da dimensão do reconhecimento. Por sua vez, em *Sofrimento de indeterminação* (2001), a tentativa de Hegel em reatualizar a filosofia do direito de Hegel como fundamento da teoria crítica da sociedade e ponto de partida para uma teoria da justiça constitui por si só um programa de investigação social diferente daquele trilhado em *Luta por reconhecimento*, porém sem colocar em segundo plano o papel das instituições sociais para a justiça da ordem social. Nesta obra, ganha destaque a dimensão dos problemas da sociedade e da resolução dos conflitos sociais mediados por mecanismos institucionais. O *leitmotiv* da obra é a demanda pela incorporação da eticidade democrática nas instituições sociais democráticas enquanto abordagem procedimental para responde às patologias sociais. A questão da institucionalização dos processos de autodeterminação (e cooparticipação) democrática constitui um tópico central na obra honnethiana, indispensável para a compreensão da esfera da vida pública democrática do ponto de vista das condições para a efetivação da liberdade social.
[560] HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993. p. 262.

sociedade civil em direção à esfera pública política (formal)? A descrição da esfera pública apresentada na *Teoria da ação comunicativa* é ambígua, pois ao lado da tarefa (defensiva) do "sitiamento" do mundo da vida, Habermas indica as possibilidades de repolitização da esfera pública a partir dos "novos movimentos sociais" e seus "potenciais de protesto". Ora, se a expectativa de revitalização da esfera pública fosse cumprida, certamente ela deixaria de agir defensivamente contra a colonização do mundo da vida, apesar destes movimentos ainda serem pouco articulados.

Na obra de 1981, Habermas afirma que os impulsos evolucionários dependem da capacidade das novas estruturas normativas das formações sociais emergentes para originar instituições que permitem a solução de problemas de condução provocados por crises sistêmicas, que abalam as estruturas de racionalidade (imagens de mundo, ideais morais e formação da identidade) do mundo da vida. Neste sentido, convém lembrar que Habermas define a racionalização social como o fato de que "[...] uma sociedade amplia suas instituições de base de maneira que faz uso de estruturas de racionalidade que estão culturalmente à disposição, por assim dizer."[561] Ora, com o surgimento de instituições que corporificam a ampliação da racionalização das imagens de mundo, o descentramento da explicação e a justificação universalista do *moral point of view*, e o desenvolvimento contínuo da identidade racional – de grupo e do eu – nas/das sociedades complexas novos níveis de aprendizagem social são construtivamente alcançados do ponto de vista prático-moral e político. No entanto, Habermas define a "institucionalização" (*Institutionalisierung*) não como a obrigatoriedade de padrões culturais ou de conteúdos de orientação particulares, mas de

> [...] novas possibilidades *estruturais* que se abrem para a racionalização do agir. O processo de aprendizagem evolutivo é representado como implementação de um potencial de aprendizagem. E esse processo tem de ser explicável em termos causais, tendo em vista estruturas e eventos.[562]

Habermas reitera que não tem "condições de ilustrar tal modelo de explicação" (causal), por isso opta por afirma que, quem dedicar-se a este problema, ao responder às questões mencionadas terá condições de demonstrar que: a) o complexo de instituições modernas não pode ser definido apenas segundo a perspectiva funcional para a solução de problemas sistêmicos insolúveis; b) as instituições modernas incorporam estruturas da consciência pós-convencional; c) a "explicação causal" deveria tornar evidente que os potenciais cognitivos

[561] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 268.
[562] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 568. Grifo do autor.

disponíveis numa formação social se expressam nas imagens de mundo racionalizadas; d) as condições para a institucionalização das estruturas da consciência podem ser experimentadas e estabilizadas; e e) a identificação dos processos históricos que indicam a evolução de processos de aprendizagem. Por fim, ele afirma apenas que a "explicação causal" pressupõe a "combinação de vários tipos de explicações funcionalistas e estruturalistas", limitando-se a utilizar a perspectiva weberiana de análise do racionalismo ocidental para preencher o modelo causal, conforme as tarefas mencionadas em *a, b, c, d* e *e*. Temos aqui mais um exemplo de "problema empírico" não confrontado pela teoria crítica da sociedade e pela teoria da evolução social habermasianas. Mas, se a esfera pública é descrita a partir do modelo da ação comunicativa desengatado dos contextos institucionais, portanto, com uma capacidade limitada de inserção da prática social dos discursos prático-morais e políticos nos domínios políticos formais (institucionalizados), por exemplo, no parlamento e, consequentemente, limitando a função epistêmica do poder comunicativo a contextos informais não vinculados à procedimentos democráticos, como é possível justificar o surgimento de "novas possibilidades estruturais" conduzidas pela racionalização social orientada pelo agir comunicativo?

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

> Como apreender conceitualmente a influência recíproca entre estruturas e eventos? Como interpretar o impulso proveniente de eventos geradores de problemas? Quais as categorias mais adequadas à apreensão dos desafios provenientes das possibilidades abertas pelas estruturas?[563]

A restrição da esfera pública a exercer a tarefa de "sitiamento" evidencia o seu desacoplamento em relação ao mundo da vida. Como observa Thomas McCarthy, Habermas insiste em estabelecer uma distinção analítica, formal e rígida entre organizações sociais formais e organizações sociais informais. O aspecto formal das organizações sociais consiste no sistema ordenado racionalmente de normas e papéis, regras e regulações, programas e posições que incide sobre os indivíduos como membros de uma organização. O aspecto informal das organizações sociais identifica-se pelos valores e normas concretos, rituais e tradições, sentimentos e práticas que caracterizam as relações dentro das organizações. Organizações formais desvinculam-se de obrigações culturais e atitudes específicas da personalidade e obrigações, e igualmente separam-se dos contextos do mundo da vida, neutralizando orientações de ação informalmente habituais e reguladas eticamente. As organizações se diferem do mundo da vida porque são constituídas por domínios de ação neutralizados. No entanto, mesmo no interior de domínios de ação formais há espaço para interações mediadas por mecanismos de alcance do entendimento, indispensáveis à manutenção das relações sociais formais e de seus objetivos realizados. Trata-se de uma questão empírica determinar até que ponto organizações formais estruturam a ação e a interação dentro de organizações. No entanto, Habermas insiste que mecanismos de integração social são descartados por organizações formais na medida em que as ações submetidas a domínios regulados formalmente perdem a base de validade, o que significa dizer que os membros que agem comunicativamente o fazem apenas sob condições limitadas.[564]

McCarthy não está convencido de que as organizações formais caracterizam-se apenas por "tomadas de ordem", sem nenhum recurso a formas de interação baseadas no contexto do dia a dia. Da afirmação de que a interação nas organizações não é coordenada prioritariamente pelo consenso pré-estabelecido tradicionalmente ou pelo consenso alcançado comunicativamente não se pode deduzir que a orientação dos autores não colabora de modo algum para o estabelecimento da interação. Dar e receber ordens, fazer ameaças e impor o

---

[563] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 568. Grifo do autor.

[564] McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seducements of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action*: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 129.

medo a sanções não são as únicas formas possíveis e razoáveis de se estabelecerem interações dentro de organizações.[565] Os diferentes aspectos da orientação determinam o tipo de coordenação da ação dentro das organizações. Portanto, afirma McCarthy, "the integration of action orientations via everybody follwoing orders seems no less an alternative to normative consensus than integration via latent functions. [...] and thus we cannot talk of formal organizations as being sistematically *rather than* socially integrated."[566]

Mutatis mutandis – e com base no esclarecimento de McCarthy sobre a questão da "formalidade" e "informalidade" das organizações –, penso ser razoável afirmar que a ambivalência por ele observada, e não esclarecida suficientemente por Habermas, conduziu do ponto de vista conceitual e estrutural a uma caracterização excessivamente restritiva da esfera pública como estrutura comunicativa do mundo da vida[567], e que desabilitou seu potencial de formalidade institucional. A exigência de "formalidade" restringe a esfera pública ao nível do mundo da vida, indicando (aparentemente) a desinstitucionalização formal das funções da reprodução cultural, da integração social e da socialização. E isto afeta, sem dúvida alguma, os processos de aprendizagem social e política, pois tais processos são corporificados igualmente em estruturas normativas institucionalizadas que servem de gradiente da evolução social. Neste caso, penso que seja necessário incorporar ao conceito de autonomia como um atributo da esfera pública o componente "institucional" *do Social* (*das Soziale*), sem o qual o processo democrático radical de formação da opinião e da vontade não pode resultar em transformações concretas decisivas sobre os subsistemas regulatórios institucionalizados. Sem uma democratização efetivamente ampla da esfera pública, o potencial socionormativo da práxis social pode ser postulado apenas em termos defensivos.[568]

A "institucionalização" é um conceito vago e aparentemente restrito à dimensão comunicativa dos discursos prático-morais e políticos, o que contribui para a despotencialização socionormativa da práxis social e da esfera públicas. Isto posto, se a posição de Habermas é "mais implícita" do que "explícita", ou algo diferente destas indicações, não menos importante é a reflexão acerca da constatação de que permanece sem

---

[565] McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seducements of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action*: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 129.

[566] O trecho correspondente na tradução é: "A integração das orientações da ação por meio de todos aqueles que seguem ordens parece não menos uma alternativa ao consenso normativo do que a integração por meio de funções latentes." Ibid. p. 129. Grifo do autor.

[567] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 584.

[568] HABERMAS, Jürgen. A Reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action*: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 261.

resposta a pergunta sobre a proposição de "desenhos institucionais" (sentido forte) catalisadores de práticas socionormativas, oriundas de iniciativas autônomas, que primem pela liberdade, igualdade e inclusão dos sujeitos que integram a sociedade civil, e que qualifiquem epistemicamente os processos de aprendizagem social e política ou, na sua ausência, nos levem a desaprender (*verlernen*). Portanto, é possível afirmar que, porque a aprendizagem social e política têm igualmente por finalidade a reprodução da força sociointegradora da solidariedade social entre cidadãos, a institucionalização da força socionormativa da esfera pública indica um "marco da evolução social" enquanto emergência de uma "nova estrutura normativa" capaz de lidar com as deficiências da reprodução simbólica do mundo da vida e da sociedade civil.

A recusa de Habermas em nivelar o *status* da esfera pública a associações e organizações formais executoras de funções, isto é, sob um perfil "corporativista" que tenha acesso privilegiado e interfira diretamente nos processos de tomada de decisão do governo naturalmente desloca a reflexão sobre a autodeterminação e autocompreensão normativa das formas de vida pós-tradicionais para o potencial socionormativo da sociedade civil. No entanto, Habermas permanecia preso à ideia de ampliar o alcance da participação qualificada da sociedade civil por meio de fóruns civis e políticos, fornecendo informações relevantes e criando mecanismos deliberativos que pudessem efetivamente influenciar e, em certos casos, formular propostas ou construir uma agenda política a ser assimilada pela representação parlamentar formal. Com isso, as "organizações" ou "instituições" da esfera pública deveriam declinar das práticas formais do sistema político a fim de evitarem a assimilação da sua identidade informal. A tarefa da esfera pública restringia-se a exercer uma influência indireta sobre o sistema político fornecendo lealdade, legitimidade e razões.[569]

Evidentemente, não se trata de propor a substituição das instituições que compõem o sistema político formal e os partidos políticos por instituições secundárias informais amplamente descentralizadas do ponto de vista da forma do Estado democrático (*democratic rule*). Considerando o marco teórico das obras de 1973 e 1981, o problema central da esfera pública parecia estar definitivamente situado no domínio da "produção da lealdade das massas".[570] Não obstante, Baynes adverte que propostas que procuram descentralizar e tornar mais pluralista o processo de tomada de decisão política nas sociedades complexas conduzem a dois problemas que podem gerar um quadro de anomia: a) a ameaça do interesse pelo bem

---

[569] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 179.
[570] Ibid. p. 179.

comum e o risco de preservação das liberdades e direitos básicos; e b) o enfraquecimento da tomada de decisões responsáveis (*accountability*) sobre problemas amplos.[571] A metáfora do "sitiamento" do sistema pelo mundo da vida, para a qual a descrição teórica da esfera pública converge em *Teoria da ação comunicativa*, é vaga e pouco instrutiva quanto à explicação do modo (procedimento) como as instituições do Estado e as "instituições" da esfera pública podem instituir as "trocas" de lealdade, legitimações e razões.

As questões pertinentes aqui são as seguintes: a quem compete a criação de mecanismos apropriados para a formação de contextos de tomada de decisão responsáveis? Poderia se esperar que o Estado tomasse tal iniciativa em proveito do interesse republicano pelo "bem comum"? Caberia à sociedade civil empreender iniciativas institucionais canalizadoras da sua pretensão socionormativa? Não há como deixar de indagar: quais seriam as condições de possibilidade para a efetividade socionormativa de um programa de participação social?

A relação entre o modelo comunicativo de esfera pública e as instituições judiciárias deveria ser adequadamente esclarecida por Habermas na *Teoria da ação comunicativa*. Isto porque supõe-se que as instituições judiciárias deveria facilitar ampliação de associações autônomas, garantindo a relação entre elas e os órgãos governamentais com base nos dispositivos constitucionais da justiça (*fairness*) e igualdade (*equality*). Com o intuito de assegurar os direitos constitucionais reconhecidos e a administração justa do direito e das políticas governamentais, os tribunais devem proteger o direito contra a influência reificadora da economia e, consequentemente, da erosão da sua fonte (processo democrático amplo) de legitimidade. Desta forma, pode-se afirmar que os tribunais superiores, por exemplo, deveriam interpretar e aplicar as previsões constitucionais para proteger os domínios de ação estruturados comunicativamente contra a interferência do mercado e do aparato burocrático estatal.[572] É razoável esperar que as instituições judiciárias sejam capazes realizar tais tarefas, desde que não sejam limitadas em sua autonomia pelo sistema político, isto é, que tanto elas quanto o procedimento democrático de produção do direito sejam sempre abertos aos influxos dos discursos práticos. Todavia, a meu ver, esta conclusão sujeita-se a críticas, especialmente se considerarmos que, a partir da leitura da parte final da *Teoria da ação comunicativa*, Habermas afirma a centralidade da patologia social da juridificação nas sociedades do

---

[571] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 179.
[572] Ibid. p. 180.

capitalismo organizado enquanto resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema.[573] Torna-se difícil conceber a identificação da esfera pública a uma diversidade de instituições nas quais os discursos práticos se sobrepõem, quer dizer, composta por movimentos informais e associações da sociedade civil, que respondem pela reprodução das solidariedades recorrendo às instituições dos meios de comunicação de massa públicos, a instituições formais do debate parlamentar e argumentação legal[574], porque, em primeiro lugar, tal pretensão requer "desenhos institucionais" necessários à corporificação dos discursos prático-morais e políticos, e conforme os pressupostos da liberdade e da igualdade dos sujeitos participantes do debate público.

Em segundo lugar, (porque) as tendências de juridificação (*Tendenzen der Verrechtlichung*) bloqueiam a procedimentalização (sob a forma de uma "rede anônima de processos de comunicação") da soberania popular. As tendências de juridificação subtraem a tematização a questão dos fundamentos normativos do criticismo social e das condições e pressuposições da justificação normativa[575] originariamente situadas na esfera pública. Isto ocorre porque a juridificação bloqueia a reprodução simbólica das estruturas comunicativas do mundo da vida. As relações sociais são organizadas formalmente pelas formas do direito positivo moderno; e uma vez que os processos de juridificação conduzem à passagem da integração social para a integração sistêmica, o conceito de direito expressa uma compreensão predominantemente sistêmica na *Teoria da ação comunicativa* com sua tendência à multiplicação sob a forma escrita (*Verrechtlichung*) nas sociedades modernas, convergindo numa forma de "condensação do direito" (*Verdichtung des Rechts*).[576] Em síntese, pode-se afirmar que a juridificação consiste no engessamento jurídico de novos fatos sociais, dos conflitos sociais e políticos e do processo de legitimação do ordenamento político, ou seja, no efeito socialmente repressivo do direito que colide com o sentido social emancipatório das normas jurídicas.

Repensar o modelo teórico-estrutural de esfera pública implica em reavaliar seu potencial normativo não plenamente utilizado ou exaurido pela sociedade a fim de que ela mesma possa empreender esforços para a construção de uma representação normativa promissora quanto a sua auto-organização e autodeterminação. Permanece uma exigência reconstrutiva fundamental que a esfera pública favoreça a sociedade o distanciamento

---

[573] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 639-670.
[574] BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism.* Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 180.
[575] Ibid. p. 180.
[576] Op. cit., p. 641.

normativo de si mesma tendo em vista a possibilidade de identificação de contextos e situações de crise e a construção cooperativa de soluções aos problemas de entendimento e de controle que agravam as patologias sociais, isto é, os distúrbios na reprodução material e os *déficits* de reprodução simbólica do mundo da vida.[577] Os meios do dinheiro e do poder não são equivalentes funcionais capazes de reproduzir a motivação, a legitimação e a solidariedade requeridas pela integração social. É imprescindível o papel que a esfera pública deve desempenhar para a reprodução simbólica do mundo da vida e a integração social. Não restam dúvidas de que Habermas estava consciente de todas estas exigências teóricas e práticas, bem como das dificuldades envolvidas para a realização do ofício altamente oneroso do ponto de vista epistêmico, prático-moral e político da esfera pública. Para Lubenow, ao repensar a categoria da esfera pública no contexto pós-*Teoria da ação comunicativa*, Habermas optou por (1) enfatizar a questão do "revigoramento institucional" por meio do "refluxo" entre sistema e mundo da vida e (2) reformular de modo preciso sua estrutura teórica.[578]

Como é possível observar no prefácio à terceira edição da Teoria da ação comunicativa, publicada em 1985, Habermas recepciona a crítica de J. Berger[579] acerca da necessidade de reestruturar a interação entre sistema e mundo da vida a partir de um "fluxo de mão dupla". Neste novo marco teórico, a pergunta central concerne ao revigoramento institucional da esfera pública, mas a partir de um "influxo" proveniente da dimensão não institucionalizada do mundo da vida.[580] Convém ressaltar que na lição XII de *O discurso filosófico da modernidade* (1985), escrita em 1984 e intitulada "O conteúdo normativo da modernidade", Habermas ainda permanecia vinculado à intenção de "[...] construir barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida e de instalar sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema."[581] Ele denomina de "problema de fronteira" resolver como proteger "[...] um mundo da vida amplamente racionalizado [...]" contra "[...] os imperativos insustentáveis do sistema de ocupações ou contra as penetrantes sequelas de uma precaução administrativa com a existência."[582] A recepção da crítica de Berger indica que do fato dos

---

[577] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 503.
[578] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 177, jan./jun. 2013.
[579] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 5-6.
[580] Op. cit., p. 178.
[581] HABERMAS, Jürgen. O *discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 504.
[582] Ibid. p. 504-505.

sistemas funcionais "aprenderem a funcionar melhor"[583] não significa que se possa deduzir que haja um incremento da autonomia dos indivíduos e de uma forma de vida em sua totalidade. Ao mesmo tempo, Habermas afirma que "[...] é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais"[584], o que significa, a meu ver, que Habermas ainda esboçava a estratégia teórica para responder ao "encantamento sistêmico" sobre a vida das pessoas. A resposta à questão de como as esferas públicas autônomas e auto-organizadas poderiam contribuir para a reprodução da força de integração social da solidariedade permanecia indeterminada.

Esferas públicas autônomas e autodeterminadas são aquelas que não são construídas e mantidas pelo sistema político com a intenção de simular processos de legitimação. Seus centros de comunicação são concentrados nos microdomínios da práxis cotidiana sob a forma de "intersubjetividades de ordem superior autosustentáveis" e que, portanto, dependem de um mundo da vida potencialmente capaz de auto-organização e uso autodeterminado dos meios e do (re)fluxo da comunicação de modo a reforçar a disposição para a ação coletiva.[585] A preocupação com o "revigoramento institucional" que se mantém alinhada com a premissa de que "[...] as organizações próximas da base não devem exceder os limiares da organização formal e autonomizada em sistema"[586] demanda uma radicalização do processo democrático relacionado à formação da opinião e da vontade, refletida no quadro da autocompreensão, auto-organização e autodeterminação normativa das sociedades modernas.

A reconstrução teórica e normativa da esfera pública deveria ter em vista a intervenção direta e a ruptura da imunização da coesão autorreferencial dos sistemas funcionais políticos e econômicos. Neste sentido, a análise reconstrutiva do potencial normativos dos conteúdos das práticas democráticas converge no diagnóstico da necessidade de superação do modelo de política apresentado na *Teoria da ação comunicativa*. Todavia, não se pode ignorar que o sistema possui seus próprios sensores para a identificação de estratégias de estímulos e incrementos à autorreflexão por parte de um público de cidadãos participantes da ação política. A meu ver, não basta que as esferas públicas tenham em vista apenas "sensibilizar"[587] os mecanismos autopoiéticos de controle dos sistemas do poder administrativo estatal e da economia, pois uma institucionalização radical da esfera pública

---

[583] HABERMAS, Jürgen. O *discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 505.
[584] Ibid. p. 505.
[585] Ibid. p. 505-506.
[586] Ibid. p. 506.
[587] Ibid. p. 506.

pressuporia a co-determinação socionormativa destas estruturas – ainda de opressão social – pela práxis social situada no mundo da vida.

Na entrevista concedida a *New Left Review*[588], realizada por Perry Anderson e Peter Dews, Habermas assumiu a necessidade de reconstrução do modelo teórico-estrutural da esfera pública e da reformulação do vínculo entre sistema e mundo da vida. Deixando de lado os maus entendidos e as simplificações dirigidas à obra de Habermas, a exemplo da "falácia concretista" que nivela a "compreensão de uma sociedade emancipada" a "comunicação livre de dominação"[589], Habermas insiste em pautar o problema da institucionalização da esfera pública a partir distinção entre a "ideia de justificação democrática da dominação política" e a "institucionalização desse patamar de justificação".[590] Porém, ele responde a manipulação plebiscitária, a apatia privada, ideologia do desempenho e ao declínio da coletividade dos cidadãos, isto é, ao diagnóstico pessimista de *Mudança estrutural da esfera pública* e a "compreensão negativa" da política da *Teoria da ação comunicativa* com a "promessa" de "restauração" da esfera pública a partir da democratização dos partidos políticos autonomizados, associações voluntárias e mídias.[591]

A crença de Habermas permanecia amarrada à expectativa de "[...] um enraizamento democrático-radical dos partidos políticos em suas esferas públicas"[592], isto porque, segundo ele, as decisões políticas, as regulamentações legais e administrativas não se deixam traduzir sob a forma de interesses generalizáveis. A maior parte das matérias sociais refere-se a campos de interesses particulares, ou seja, "[...] a casos em que os discursos morais poderiam ter unicamente a finalidade de retirar a legitimação do privilégio de um lado que pretende defender um interesse universal."[593] Em situações em que apenas interesses particulares estão em jogo, o procedimento da argumentação pública é substituído por barganhas, negociações e compromissos, bloqueando os processos de formação democrática da opinião e da vontade.[594]

---

[588] Cf. HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 303-362.
[589] Ibid. p. 355.
[590] Ibid. p. 358.
[591] Ibid. p. 346.
[592] Ibid. p. 360.
[593] Ibid. p. 343.
[594] No entanto, Habermas ressalta que procedimentos de formação de compromissos podem ser avaliados igualmente sob a perspectiva normativa, quer dizer, que o compromisso equitativo deve ser baseado em posições iguais de poder e/ou potenciais de ameaça. Portanto, pode-se afirmar que compromissos possuem um valor posicional normativo, razão pela qual Habermas não vê problemas com o pluralismo de interesses e mantém a expectativa de que o pluralismo de formas de vida reconcilia-se normativamente com o individualismo dos estilos de vida. Estes temas são abordados apropriadamente, conforme suas particularidades, nas obras *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), *Facticidade e Validade* (1992), *A Inclusão do Outro* (1996), *Verdade e Justificação* (1999), *Entre Naturalismo e Religião* (2005) e *Pensamento Pós-Metafísico II* (2012).

Na entrevista concedida a Axel Honneth, E. Knödler-Bunte e A. Widmann, intitulada "Dialética da racionalização" (1984), Habermas afirmou que tinha a intenção de escrever "[...] algo como a *Mudança estrutural da esfera pública*".[595] De acordo com a interpretação de Lubenow[596], tal propósito foi concretizado com a publicação do "prefácio à nova edição" (1990) de *Mudança estrutural da esfera pública*, que apresenta reavaliações e autocríticas que conduzem a um novo diagnóstico acerca dos problemas da repolitização e da institucionalização da esfera pública e suas consequências para o prosseguimento da tarefa da crítica do processo de legitimação da autoridade da dominação política, com ênfase na capacidade da esfera pública e da sociedade civil para responder às patologias sociais desencadeadas pelo sequestro da ação social pelos imperativos sistêmico-funcionais.

No "prefácio à nova edição" pode-se observar a ênfase que Habermas atribui à questão do "refluxo" da comunicação entre sistema e mundo da vida – mediado pela esfera pública – com a intenção de transformar o "caráter defensivo" da estratégia teórico-estrutural adotada na *Teoria da ação comunicativa* numa "iniciativa ofensiva". Esta modificação era igualmente necessária para reavaliar o potencial político do modelo comunicativo de esfera pública em sua apropriação dos arranjos político-institucionais. A questão central a ser enfrentada consistia nas possibilidades efetivas de institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade. A análise do funcionamento do ordenamento político institucionalizado deveria incluir entre seus elementos constitutivos os mecanismos e arranjos institucionais necessários à institucionalização da práxis social do debate racional. A racionalidade do procedimento democrático da formação da opinião e da vontade deveria ser garantida institucionalmente.[597] No entanto, Habermas compreendia igualmente que

> uma esfera pública politicamente ativa precisa de mais do que garantias das instituições do Estado de direito. Precisa também de conciliabilidade de tradições culturais e padrões de socialização voltados para a cultura política de uma população acostumada com a liberdade.[598]

Retomando Claus Offe, Habermas recorda que os conceitos de "relações de associação" e "vida associativa" aludem ao "estrato social da esfera pública burguesa", isto é, a sociedade civil, mas não aquela descrita por Hegel como sistema de carências, de defesa da

---

[595] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. Grifo nosso.
[596] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 179, jan./jun. 2013.
[597] Ibid. p. 179.
[598] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 81.

propriedade pela justiça e de defesa dos interesses particulares como algo de administração pela corporação[599], e por Marx como dimensão da economia controlada por mercados de trabalho, capitais e bens. O cerne institucional da sociedade civil é constituído por "associações de base voluntária" sem vínculos econômicos, partidários e estatais, mas que procuram "[...] obter eficácia política graças a sua influência publicística, seja por causa do caráter programático de suas atividades, como no caso de projetos alternativos, que, como seu exemplo, contribuem implicitamente para a discussão pública"[600], isto é, "[...] para uma comunicação política que, com argumentos suficientemente bons, leve os cidadãos a 'agir de modo responsável'."[601] Isto indica que a esfera pública cumpre um "papel de liderança epistêmica"[602] ao mediar os (re)fluxos comunicativos entre sistema e mundo da vida, cujos conteúdos que conferem influência legitimadora à legislatura e solucionam problemas são articulados pela sociedade civil em todos os recantos da vida social sob a forma de uma tarefa cooperativa reflexiva entre cidadãos.[603] A forma de vida democrática destas associações é orientada pelo processo democrático da deliberação pública que corrigem e ajustam sua atividade política resultante da interação social e do apoio mútuo no que concerne a tematização dos objetos de políticas democráticas, configurando o quadro institucional para a formação democrática da vontade.[604]

A previsão de reconstrução teórico-estrutural e normativa da esfera pública não é plenamente vislumbrada no "prefácio à nova edição". A articulação recíproca entre esfera pública formal e esfera pública informal permanece sem uma formulação estrutural-institucional ou sequer um esboço de exploração experimental. Como observa Lubenow, "a ideia do discurso continua problematizada na ação recíproca entre opinião pública construída informalmente e tomada de decisão institucionalizada."[605] As associações da sociedade civil podem desempenhar a tarefa de mediação entre "espontaneidade social" e "complexidade funcional" solucionando assim o problema da disputa entre sistema e mundo da vida pela hegemonia da orientação dos fluxos da comunicação? Na parte final do "prefácio à nova edição", com base nas "novas premissas" apresentadas para a reconstrução teórico-estrutural da esfera pública, Habermas aponta para "dois processos" intercambiáveis:

---

[599] HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Gallimard, 1989. p. 223.
[600] Ibid. p. 81.
[601] Ibid. p. 81.
[602] HONNETH, Axel. *The idea of socialism*. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2017. p. 97.
[603] Ibid. p. 97.
[604] Ibid. p. 96-97.
[605] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 180, jan./jun. 2013.

> De um lado, a criação comunicativa do poder legítimo; de outro, o uso manipulador do poder dos meios de comunicação para produzir a lealdade das massas, a informação e a *compliance* (conformidade) e, relação aos imperativos sistêmicos.[606]

Uma vez que a base e as fontes da formação informal da opinião e da vontade em esferas públicas autônomas não podem mais ser asseguradas pelo engessamento burocrático das medidas intervencionistas que auto-organização a política da sociedade como um todo, uma "questão empírica" precisa ser introduzida: a esfera pública dominada por meios de comunicação de massa pode oportunizar aos "portadores da sociedade civil" a disputa com o "poder midiático dos invasores políticos e econômicos" pelo espaço social em que se formam as capacidades de autoentendimento, autocompreensão normativa e auto-organização política, por meio de mudanças, aberturas inovadoras e filtragem da crítica a valores, temas, razões e argumentos canalizados da periferia para o centro do ordenamento político?[607]

A transformação da legitimidade democrática do poder estatal aventada por Habermas em "O conteúdo normativo da modernidade" – com a "domestificação social" da espontaneidade funcional do sistema econômico capitalista, tendo em vista a neutralização dos efeitos colaterais destrutivos que o crescimento produtivo tendente a crises impõe sobre o ciclo vital dos trabalhadores e dos cidadãos[608] – permanece indeterminada na ausência de um modelo estrutural institucional que permita à sociedade civil autodeterminar a ação coletiva sobre si mesma, apesar de que "todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade em seu todo desenvolve um saber [reflexivo] de si mesma."[609] Apesar da compreensão renovada sobre o modelo teórico-conceitual de esfera pública apresentado no "prefácio à nova edição" baseado na disputa pela hegemonia dos (re)fluxos da comunicação que circulam entre o sistema e o mundo da vida, a ambivalência do "novo modelo" permanece (e sem solução), pois como é possível observar, "o poder comunicativo não pode substituir o sentido próprio das burocracias públicas, às quais ele procura influenciar 'na forma do sitiamento'."[610] A "institucionalização" da formação da opinião e da vontade permanece incompleta e, portanto, incapaz de produzir "[...] um ancoramento na base social do mundo da vida e da sociedade civil [...]."[611] E isto porque, a

---

[606] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80. Grifo do autor.
[607] Ibid. p. 84.
[608] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 501.
[609] Ibid. p. 500.
[610] Op. cit., p. 80.
[611] LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 181, jan./jun. 2013.

meu ver, Habermas é o próprio responsável por impor limites ao "revigoramento institucional" do modelo de esfera pública sugerido no "prefácio à nova edição", com base na seguinte afirmação: "Discursos não dominam. Eles produzem um poder comunicativo que não substitui o poder administrativo, mas pode apenas influenciá-lo. Essa influência limita-se a dar e retirar legitimação."[612] Habermas foi ainda mais enfático no posfácio de 1973 de *Conhecimento e Interesse*, quando afirma que

> discursos servem ao exame de pretensões de validade problematizadas de opinião (e normas). A única coerção admitida em discursos é a do melhor argumento; o único motivo admitido é o da busca cooperativa da verdade. Em razão de sua estrutura comunicativa, os discursos são liberados das coerções da ação; eles tampouco abrem espaço para processos de *obtenção* de informações; discursos são desonerados da ação e desconectados da experiência. [...]. No processo discursivo, nada é produzido, fora o argumento.[613]

Com essa afirmação repleta de consequências, Habermas desabilita por completo qualquer possibilidade dos discursos prático-morais e políticos alcançarem um nível "institucional forte". Do ponto de vista sistêmico, não se pode conceber que o poder administrativo autorize um poder comunicativo com "pretensões socionormativas fortes" a concorrer pela hegemonia da legitimação do ordenamento político. Os esforços e as iniciativas da sociedade civil para criar inovações institucionais, recorrendo a discursos prático-morais e políticos, representam um "interesse universalizável" identificado com a autorrealização coletiva sob condições sociais, isto é, a autocompreensão, auto-organização, autodeterminação normativa e o autodesenvolvimento de uma forma de vida.

Inovações institucionais desta ordem demandam a expectativa de comportamento mútuo (social) e ação (coletiva) contra a dominação e opressão. Elas requerem igualmente um arranjo com forma, conteúdo e estabilidade capaz de exercer certa influência e efetividade, possuir reconhecimento público e legitimidade, serem constituídas por procedimentos rotineiros, previsíveis e regulares compatíveis com a complexidade interna e a funcionalidade da estrutura institucional revelada pelos processos formalizados e pela divisão interna de trabalho conforme áreas específicas e competências correspondentes. Além disso, a pressão normativa que conforma a expectativa de comportamento mútuo, abrangência de papéis diferenciados, predicabilidade, o elemento suprapessoal, a fungibilidade e estrutura distinta de

---

[612] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80.
[613] HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 463.

responsabilidade.[614] Inovações institucionais contribuem para a reavaliação (atualização) da racionalidade de práticas cotidianas já institucionalizadas, isto é, se as prerrogativas normativas de um contexto social oferecem garantias de racionalidade prática quanto à capacidade de universalização de interesses generalizáveis e princípios morais universais. Inovações institucionais contextualizam o ponto de vista moral evitando o "sofrimento de indeterminação" da compreensão kantiana autonomia da consciência.

O sofrimento de indeterminação consiste na perda da familiaridade da "ideia da vontade livre universal" com o conteúdo racional da práxis cotidiana de uma forma de vida. Inovações institucionais corporificam a efetividade da capacidade reflexiva da sociedade civil diante de questões públicas[615], permitindo que o "homem ético" se autorrealize no reconhecimento da liberdade de cada sujeito participante dos espaços de comunicação que abrigam a práxis social. A institucionalização das relações intersubjetivas conduz ao reconhecimento como "[...] afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social."[616] A reconstrução normativa das relações da vida na modernidade baseia-se nos critérios que fundam os padrões de interação que "[...] podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade."[617]

As questões públicas (prático-morais e políticas) e o procedimento de justificação pública mobilizam a esfera da eticidade – contexto particularista em que os participantes se autorrealizam apenas parcialmente – na abrangência das relações de comunicação resultantes do processo de modernização social e integradas ao sentido institucional de hábitos "[...] suficientemente ancorados em elementos motivacionais, mas que, por outro lado, também estão abertas a mudanças internas e adaptações"[618], isto é, em sua transformação em interesses generalizáveis por meio da práxis social discursiva, a esfera moral de interações sociais baseadas no reconhecimento e na solidariedade. Na autocertificação reflexiva dos interesses generalizáveis de uma coletividade concreta, mediada pelo telos do entendimento mútuo da ação comunicativa, os sujeitos da práxis social se reconhecem reciprocamente na realização dos seus interesses particulares. O "uso público da razão" traduz os jogos de linguagem nos quais a "subjetividade do comportamento", a "imediatez dos desejos", a "vaidade subjetiva do

---

[614] Cf. JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). *Sozialphilosophie und kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. p. 528-544.
[615] HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma atualização da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. p. 121.
[616] Ibid. p. 108.
[617] Ibid. p. 116.
[618] Ibid. p. 135.

sentimento", o "arbítrio do capricho", mas também as negociações, a barganha e os compromissos são libertados da particularidade.[619] Neste sentido, afirma Honneth, "[...] é somente a participação na respectiva práxis de ação que leva a que os processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas."[620]

Nos *Estudos preliminares e complementos a Teoria da ação comunicativa*, Habermas afirma que "[...] la institucionalización de discursos pertence, como es evidente, a las innovaciones más difíciles y más sujetas a riesgos que registra a la historia humana."[621] Esta afirmação de Habermas expressa a "concordância" com a crítica de W. Schulz sobre "irrealidade das suposições da situação ideal de fala". Obviamente, trata-se de uma concordância posta sob perspectiva. A objeção de Schulz adquire sentido apenas se ela refere-se ao caráter quase-transcendental que Habermas atribui ao sistema de regras pragmático-formais. A participação em discursos está desde sempre condicionada ao reconhecimento das pressuposições universais e inevitáveis que configuram o contexto da situação ideal de fala. Habermas reconhece que não há razões para discordar da crítica de Schulz porque ela remete a dimensão pragmática discurso atestando a dificuldade de institucionalizar os discursos.[622]

A institucionalização de discursos prático-morais e políticos constitui o vetor gradiente da teoria crítico-social de Habermas.[623] Processos de aprendizagem social e política resultam não apenas na solução de problemas de condução, mas igualmente no surgimento de novas estruturas normativas e instituições sociais que impulsionam a autodeterminação e auto-organização da sociedade. O processo de modernização social deve ser compreendido com um processo de aprendizagem social e política ancorado nas práticas sociais dos atores da sociedade civil em vista do estabelecimento e fortalecimento de instituições sociais. De outra forma, as promessas do esclarecimento transformam-se em ilusões sob o simulacro da "utopia realista".[624] A liberação dos potenciais de racionalidade nos domínios da ciência, filosofia, política, do direito e da crítica de arte, a ampliação da sensibilidade para o esclarecimento, a autocertificação reflexiva, o incremento epistêmico, prático-moral e político dos processos de

---

[619] HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação*: uma atualização da filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007. p. 138.
[620] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014. p. 80; p. 138.
[621] O texto em língua estrangeira é: "[...] a institucionalização de discursos pertence, como é evidente, às inovações mais difíceis e mais sujeitas a riscos que registra a história da humanidade." HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016. p. 156.
[622] Ibid. p. 155-156.
[623] Ibid. p. 339.
[624] SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 156-157.

aprendizagem social e a identificação de potenciais de protestos renovados pelos conflitos sociais e lutas políticas contemporâneas devem ser incorporadas e traduzidos em discursos institucionais.

Neste sentido – e este é o ponto nevrálgico do problema dos *déficits* institucional e socionormativo da esfera pública –, avalio que em razão do papel decisivo que os discursos prático-morais e políticos desempenham não apenas nos processos de aprendizagem social como "[...] um mecanismo de aprendizagem sistemicamente relevante para uma dada sociedade"[625], mas, sobretudo, para a pretensão de efetividade normativa que os discursos ocupam na obra de Habermas no trato das questões de natureza prática, política e jurídica, bem como para a coerência interna das pressuposições teóricas que viabilizam os processos de aprendizagem social, o problema da institucionalização deveria ser considerado do ponto de vista empírico dos desenhos institucionais. Os processos de aprendizagem social – prático-moral e político – não dizem respeito ao aparato formal do sistema econômico e burocrático estatal, pois não são os indivíduos integrados sistemicamente como engrenagens operacionais que desempenham rotinas mantenedoras da integridade funcional do sistema que servem como medida para a avaliação de situações em que a solução de problemas foi conduzida segundo o "uso público da razão" e o apelo à força não coercitiva do melhor argumento, recorrendo a processos de formação discursiva da opinião e da vontade que confirmam o descentramento moral e a generalização dos interesses, a justificação procedimental de normas baseadas na igualdade, liberdade e inclusão dos participantes dos discursos, a consideração das consequências e efeitos colaterais para fundamentação e aplicação de normas, a deliberação pública como condição para a tomada de decisões e a garantia da legitimidade do ordenamento político. Integrados à práxis social estes pressupostos constituiriam uma espécie de "índice epistêmico" para a avaliação do nível de institucionalização dos processos de aprendizagem prático-moral e política de uma sociedade, conforme os "desenhos institucionais" engendrados pela sociedade civil. O caráter "contrainstitucional" do discurso deveria ser suplementado pelas iniciativas institucionalizantes da práxis social crítica e emancipatória.

A análise de Habermas sobre a necessidade de redescobrir (ou reconstruir) a função política da sociedade civil fornece elementos teóricos para propormos uma atuação mais "agressiva" tanto da esfera pública quanto da sociedade civil no que diz respeito aos problemas de condução que colocam em risco a integração social. Sem dúvida alguma, o

---

[625] HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013. p.60.

"novo prefácio de 1990" apresenta proposições teóricas que contribuem para fundamentação da tese do *déficit* de institucionalização do modelo de esfera pública apresentado na *Teoria da ação comunicativa*. Se Habermas recusa a apresentação do "programa político" da *Teoria da ação comunicativa* como descrição de uma "sociedade utópica racionalista", pois a demanda por uma "sociedade completamente transparente" não deve ser rebaixada a um ideal utópico, avalio, no entanto, que a estratégia teórica formulada não é capaz de apresentar uma alternativa de enfrentamento à colonização do mundo da vida pelo sistema, com o prosseguimento de seus efeitos colaterais patologias sociais sem a proposição – ou no mínimo a previsão teórico-estrutural – de um esboço de "desenho institucional" com "força socionormativa", isto é, como corporificação de uma esfera pública pós-convencional e que integre a práxis social construída cooperativamente pelas formas de vida pós-tradicionais, sob pena de não realizar (institucionalizar) a premissa da "unidade moral" exigida por uma sociedade de cidadãos livres, iguais, inclusiva, pluralista e livre da dominação política ilegítima e violenta.

Por fim, na entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, intitulada "Uma conversa sobre questões de teoria política" (1995)[626], Habermas reconhece que o "modelo do sitiamento" do poder burocrático como mecanismo de contenção dos imperativos sistêmicos da economia e de poder estatal

> [...] é por demais derrotista, principalmente se se entende a distribuição de poderes de tal maneira que as instâncias da administração e da justiça que aplicam o direito devam ter um a acesso apenas limitado àquelas razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras para justificar amplamente suas decisões.[627]

O "uso público da razão", a "influência das opiniões concorrentes" e a "formação do poder comunicativo" via procedimentos democráticos integrados à esfera pública não têm como atribuição a "conquista" do poder administrativo para fins de controle e programação deliberativa do conteúdo das políticas de Estado. O dualismo habermasiano sistema-mundo da vida resulta nos conceitos de política como formação da opinião e da vontade e de política como administração burocrática, isto é, na oposição entre poder comunicativo e poder administrativo como formas do poder político, um dualismo que não lhe permite projetar uma resposta adequada a demanda por democracia radical como resposta à tese da colonização interna no horizonte da *Teoria da ação comunicativa*. A questão aqui é se a ampliação dos

---

[626] Cf. HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos estudos Cebrap*, n. 47, p. 85-102, mar. 1997.
[627] Ibid. p. 88.

espaços para a criação e circulação do poder comunicativo, como sugerem Carlehedem e Gabriels, basta para potencializar a dinâmica da democratização do sistema político. Neste sentido, a resposta de Habermas é, paradoxalmente, vaga e ambivalente:

> Isto exige *imaginação institucional*; as medidas institucionais que tornam os partidos políticos mais marcadamente co-autores do processo de formação da vontade política, afastando-os da ação como órgãos de estado, teriam que ser implementadas em todos os níveis – desde o capítulo organizativo da Constituição até os estatutos partidários, passando por elementos plebiscitários.[628]

Sua resposta é vaga porque ele não esclarece suficientemente em termos conceituais o que significa "imaginação institucional"; e é ambivalente porque as medidas institucionais "desengatam" os partidos – e a atividade parlamentar – do ordenamento político formal – institucional em sentido estrito – e os alojam como estruturas comunicativas do mundo da vida; ao mesmo tempo, as medidas institucionais atrelam-se à Constituição, que estabelece as bases legais dos estatutos partidários e mecanismos de escolha política (plebiscito) conforme o direito eleitoral. Ao que parece, os conceitos de "institucional", "institucionalização" e seus correlatos semânticos ora se referem ao nível dos discursos, ora a dimensão das entidades jurídicas. Seja como for, Habermas afirma que "para uma teoria da racionalização social, é importante a noção da corporificação institucional e da ancoragem motivacional de estruturas de consciência culturalmente desenvolvidas."[629]

2.3 **Aprendizagem social e política, crítica imanente, sociedade (civil) e esfera pública**

Processos de aprendizagem social e política certificam reflexivamente os valores, as normas e os princípios institucionalizados que determinam a individuação pela socialização, refletindo a tensão dialética entre a expressão das necessidades individuais e a ampliação de interesses generalizáveis. Estes processos conduzem a racionalização das imagens de mundo, corrigindo as debilidades normativas da integração social, respondendo aos distúrbios funcionais, patologias da sociedade e crises sociais. Entendo que cabe aos processos de aprendizagem social e política responder aos efeitos colaterais das exigências funcionais para a estabilidade e adaptação da vida social como potenciais deformações da autocompreensão normativa (autodeterminação) da sociedade, que minam as capacidades de

---

[628] HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos estudos Cebrap*, n. 47, p. 89, mar. 1997. Grifo nosso.
[629] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 383.

autodesenvolvimento e auto-organização de uma forma de vida social. Os processos de aprendizagem social e política aprimoram as capacidades epistêmicas e prático-morais dos indivíduos por meio da socialização da cooperação mútua que engendra obrigações coletivas sobre a reprodução material e simbólica da sociedade.

A crítica imanente (Stahl, Jaeggi) da teoria da evolução social identifica a falácia ontogenética como o problema central a ser resolvido.[630] A falácia ontogenética consiste na projeção indevida da estrutura da lógica de desenvolvimento dos processos ontogenéticos de aprendizagem sobre as instituições da sociedade e cultura ancoradas sob o pano de fundo do mundo da vida. A colocação deste problema permite questionar o modo como Habermas concebe a autonomia da personalidade, sociedade e cultura. O conceito dual de sociedade constituída por sistema e mundo da vida aponta para a ocorrência de conflitos na coordenação da ação social, disputada pela formação intersubjetiva da opinião e da vontade em contextos de interação social mediada pela prática comunicativa cotidiana e por imperativos sistêmico-funcionais, cujas consequências não pretendidas estão fora do horizonte de alcance dos atores sociais. Isto significa que há um conflito entre os princípios de integração social que conduzem o modo de racionalização – instrumental-estratégia *versus* comunicativa – da evolução social, com consequências para os processos de aprendizagem social.

Do ponto de vista normativo, a crítica imamente da teoria da aprendizagem social pretende corrigir as idealizações excessivas e ilusões metodológicas[631] dos estágios ontogenéticos de desenvolvimento do eu autônomo, situando o entendimento mútuo, o acordo e a cooperação social no horizonte destranscendentalizado do "uso público da razão prática" pelas formas de vida. Por que Habermas não investiga e identifica processos concretos de aprendizagem social e seus elementos estruturais particulares? A teoria da aprendizagem habermasiana é uma teoria normativa baseada em pressupostos contrafactuais que explicam o aprendizado evolucionário, isto é, um "contramodelo utópico" descritivo do processo de racionalização das sociedades modernas.

---

[630] A crítica imanente da normatividade social subsidiada pelos *insights* da ontologia social da normatividade permite que se estabeleça o padrão normativo da crítica das práticas sociais com a intenção de explicar as patologias sociais que afetam a dimensão comunicativa da interação social, bem como o domínio das práticas não comunicativas. Assim, é possível determinar quando se deve (ou não) admitir o emprego da lógica funcional para justificar a legitimidade de arranjos institucionais e de práticas sociais que possuem uma organização normativa interna particular. A discussão sobre a normatividade imanente das práticas sociais e a análise dos potenciais teóricos (implícitos) da ontologia social das normas relevam novos recursos socionormativos e problemas insuficientemente esclarecidos decorrentes das ambiguidades da crítica imanente do modelo baseado em práticas sociais. A síntese das proposições teóricas de Stahl sugere que as normas da crítica imanente encontram-se inscritas não apenas nas regras do entendimento comunicativamente compartilhado, mas igualmente nas regras práticas sociais comuns baseadas em critérios internos de normatividade.

[631] Cf. BENHABIB, Seyla. The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas. *Neue hefte für philosophie*, Heft 21, p. 47-74.

Assumo como conjectura que os processos de aprendizagem social não podem ser efetivados sem a devida institucionalização da práxis socionormativa de uma forma de vida. Instituições democráticas inclusivas que corporificam o procedimento de justificação discursiva podem potencializar a participação política e expressar interesses generalizáveis dos atores sociais em situações (conflitos sociais) que requerem o aprimoramento da capacidade socionormativa da sociedade civil para a tarefa de fundamentação das normas sociais pelos próprios destinatários do sistema de direitos. O desenvolvimento das capacidades de autocompreensão normativa (autodeterminação), autodesenvolvimento e auto-organização de uma forma de vida depende da possibilidade de institucionalização da práxis socionormativa como mecanismo de resolução de problemas que bloqueiam o desenvolvimento material e a ampliação (descentramento) das estruturas de consciência moral. A efetividade dos processos de aprendizagem social como realização dos interesses socialmente generalizáveis depende da institucionalização da práxis socionormativa e do conceito de democracia procedimental (política deliberativa), formando uma estrutura básica de justificação corporificada nas práticas democráticas deliberativas situadas na esfera pública inclusiva.

O perfil estrutural normativo das teorias da evolução social e da aprendizagem social habermasiana é determinado por sua compreensão ontogenética da lógica de estruturas culturais. O idealismo cognitivo desse viés compreensivo pode ser liberado de suas abstrações excessivas recorrendo-se a uma interpretação socionormativa do *design* institucional das práticas sociais. Adotando essa interpretação, talvez seja possível obter respostas procedimentalmente significativas para as seguintes questões: O que é aprendido socialmente? Qual a utilização prática do que é aprendido socialmente? Por que Habermas decide tratar de modelos estruturais de formações sociais (sociedades), quando poderia discutir modelos estruturais e o contexto social das práticas coletivas? O entendimento da práxis social como mecanismo de (re)produção dos modelos estruturais de formas de vida vincula a formação de modelos estruturais de práticas coletivos à interpretação histórica dos processos ontofilogenéticos de coordenação da ação social, construção da ordem social e integração social.

O que se questiona é *se* e *como* os processos de aprendizagem evolutivos confirmam a realização histórica do "uso publico da razão prática" no *Lebenswelt* de formas de vida, tornando-as capazes de institucionalizar a práxis socionormativa requerida para a solução de problemas de integração social. A dimensão socionormativa da práxis social funciona como mecanismo autocertificação reflexiva da razão prática. As implicações normativas da teoria

da evolução social são herdeiras do apriorismo neo-kantiano da razão prática, que se expressa exemplarmente nas projeções objetivadoras ou garantias metassociais do processo de diferenciação das esferas culturais de valor que induzem a racionalização da sociedade moderna. A teoria da aprendizagem social, a serviço da teoria da evolução social, pretende explicar as condições de possibilidade para a realização dos padrões objetivos de racionalização metassocial, sem conceder a devida atenção à crítica imanente das estruturas e práticas coletivas. Todavia, do ponto de vista empírico, a proposição de um nexo interno entre o aumento da complexidade social das formas de vida e a evolução sociocultural da racionalidade prática (progresso moral) permanece discutível. Não há uma implicação tácita entre ampliação do nível cognitivo-epistêmico de uma forma de vida e o desenvolvimento da racionalidade prática, e Habermas sabe que sua filosofia social e prática deve evitar esse tipo de proposição, a fim de não incorrer na adoção de premissas da filosofia da histórica.

Para evitar essas dificuldades teóricas, Klaus Eder afirma que Habermas deveria apontar caminhos distintos para abordar a evolução social e explicar a aprendizagem social. A meu ver, penso que a reconstrução socionormativa do vínculo entre sociedade civil, esfera pública e aprendizagem social e política – orientada pela perspectiva da crítica imanente da práxis social das formas de vida como entidades capazes de resolver problemas – pode apontar um caminho para a institucionalização dos processos de aprendizagem social, tendo em vista a autocompreensão normativa e autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade. A partir do enfoque reconstrutivo do potencial socionormativo da práxis social, pretendo analisar, criticar e avaliar se a *Teoria da ação comunicativa* dispõe dos elementos teórico-conceituais adequados para lidar com o problema da institucionalização da aprendizagem social e política como uma tarefa da teoria crítica da sociedade.

A crítica imanente da sociedade fundada no "modelo baseado na prática" como forma de crítica social ancorada nas dimensões da ontologia social, da epistemologia normativa e da justificação (crítica) pode reabilitar os conteúdo normativos da modernidade, mediante a avaliação do comportamento empírico constituinte das práticas sociais e do autoentendimento explicitado pelos membros da sociedade, conforme os padrões internos das próprias práticas sociais. A crítica imanente transforma as práticas sociais da ação e do autoentendimento (normativo) "por dentro", evitando a colocação do problema da justificação baseada em critérios externos.[632] A práxis social constituinte dos processos de aprendizagem apresenta condições estruturais de reflexividade para empreender a racionalização da ação social,

[632] Cf. STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533-540, 2013.

rechaçando a crítica de que tais processos induzem a uma intepretação abstrata da emancipação baseada na evolução social da razão prática. A facticidade transcendental da evolução integra o conhecimento reflexivo da evolução como parte de si mesma.[633]

O reconhecimento da crítica do potencial emancipatório abstrato da mediação comunicativa dos processos de aprendizagem social e política constitui uma pré-condição e implicação para a efetividade do igualitarismo cívico e do universalismo moral nas democracias liberais. A ideia do conteúdo normativo inacabado da modernidade não deve ser interpretada como um problema externo à sociedade.[634] Os processos de aprendizagem social e política devem ser representados como um problema empírico (*déficit* institucional) da sociedade, pois os padrões vigentes de racionalidade prático-moral respondem pelo constrangimento socionormativo das práticas comunicativas cotidianas, tornando-se um obstáculo ao entendimento mútuo requerido para a coordenação da social. Comentando sobre a ideia de negatividade[635] – recepcionada por Hauke Brunkhorst na obra *Critical Theory of Legal Revolutions*[636] –, que atua como um "vetor gradiente" dos processos de aprendizagem normativa, Tilo Wesche afirma que "[...] evolution takes shape of a learning process that manifests the increasing capacity of a society to solve normative conflicts in mutual and rational agreement."[637]

A crítica imanente da teoria da evolução sociocultural levou Habermas a adotar apenas uma "medida de cuidado paliativo" em relação à teoria da aprendizagem social. Apesar do conceito de interação social possuir uma posição de destaque na *Teoria da ação comunicativa*, o que de fato representa um ganho epistêmico e prático-moral, se comparado às

---

[633] Cf. WESCHE, Tilo. Normative learning process in evolutionary perspective: Remarks on Hauke Brunkhorst's Critical Theory of Legal Revolutions. *Philosophy and Social Criticism*, v. 41, issue 10, p. 1047-1051, 2015.
[634] Ibid. p. 1048.
[635] Influenciado pela obra *Dialektik der Aufklärung* (1947), Brunkhorst escreve uma dialética do Esclarecimento das revoluções legais, orientada pela ideia de negatividade presente na obra de Horkheimer e Adorno. A negatividade é uma força que opera com uma "face de Janus" internamente nos processos de aprendizagem normativa coletiva. Para Brunkhorst, a ideia de negatividade consiste em experiências de injustiça, desrespeito, humilhação, exploração, sofrimento e supressão provocados pela dominação. Os processos de aprendizagem estão sujeitos a um risco elevado de regressão, involução (*devolution*) e catástrofes morais. Por outro lado, as transformações evolucionárias assumem a forma de progressos na consciência da liberdade e justiça: desenvolvimentos normativos nas dimensões da individualização, universalização, pluralismo e realização da liberdade. Ao que parece, o que determina o "pêndulo" dos processos de aprendizagem é a alienação, entendida como uma espécie de indiferença (*Gleichgültigkeit*), que obriga os indivíduos a ampliar cada vez mais suas capacidades reflexivas e padrões de crítica, a fim de evitar a dominação baseada em delírios ideológicos, falsas crenças e valores irracionais.
[636] Cf. BRUNKHORST, Hauke. *Critical Theory of Legal Revolutions*: Evolutionary Perspectives. New York: Bloomsbury, 2014.
[637] O texto correspondente na tradução é: "[...] evolução toma a forma de um processo de aprendizagem que manifesta a capacidade elevada de uma sociedade resolver conflitos normativos em acordo mútuo e racional." WESCHE, Tilo. Normative learning process in evolutionary perspective: Remarks on Hauke Brunkhorst's Critical Theory of Legal Revolutions. Philosophy and Social Criticism, v. 41, issue 10, p. 1049, 2015.

formulações teóricas apresentas em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* e, principalmente, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, pode-se afirmar que a crítica de Habermas dirigida à Condorcet, isto é, a de que este "[...] não investiga os mecanismos de aprendizagem e as condições sob as quais os processos de aprendizagem acontecem"[638] pode igualmente ser endereçada a ele próprio, pois a dimensão da "coletividade" dos processos de aprendizagem não é explicitada em termos de objetividade conceitual. Strydom afirma que os escritos de Habermas publicados entre 1985 e 1988 procuram "acomodar" a crítica embutida na falácia ontogenética.[639] Porém, "acomodar" não implica em resolver um problema. A "recepção" da síntese crítica de Eder surtiu pouco efeito em Habermas, como é possível observar na passagem a seguir:

> Eu afirmo tão somente (por exemplo, tendo em vista sociedades tribais) que indivíduos podem constituir estruturas de consciência que se situam em grau mais elevado do que aquelas já corporificadas nas instituições de suas sociedades. São primariamente os sujeitos que aprendem, enquanto sociedades em seu todo só podem efetuar passos de aprendizagem em sentido figurado. Novas forma de integração social e novas forças produtivas são tributárias da institucionalização e da utilização de formas de saber individualmente adquiridas, mas capazes de transmissão e enfim coletivamente acessíveis. O processo de implementação social se efetua, todavia, apenas na conexão com as lutas políticas e com os movimentos sociais, com o papel pioneiro de grupos marginais inovadores, e assim por diante. Portanto, eu parto da suposição trivial de que sujeitos capazes de fala e ação não podem não aprender, e apoio nisso a suposição de que os processos de os processos de aprendizagem ontogenéticos assumem funções pioneiras. Essa é a tese contestada, aliás, por Klaus Eder em sua tese de livre-docência sobre o desenvolvimento do direito constitucional alemão desde o final do século XVIII. Ele atribui os impulsos inovadores imediatamente a processos de aprendizagem *sociais*, no quadro de novas formas de associação, isto é, novas experiências de um trato igualitário, em primeiro lugar nas ligas maçônicas, nas sociedades secretas e nas associações de leitores, mais tarde nas ligas de artesãos do socialismo incipiente.[640]

A posição de Habermas sobre as condições da aprendizagem social é ambivalente. Ele apresenta na *Teoria da ação comunicativa* a pressuposição de um nexo interno co-originário entre interação social e aprendizagem social que, contudo, não se justifica do ponto de vista do processo de institucionalização da aprendizagem coletiva, permanecendo sem discutir os efeitos colaterais da ausência do mecanismo institucional da aprendizagem social para sua filosofia social e política. De forma lacônica, Habermas atribui um "uso afirmativo"[641] ao

---

[638] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 278.
[639] STRYDOM, Piet. The Ontogenetic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas's Development Logical Theory of Evoltuion. *Theory, Culture & Society*: Explorations in Critical Social Science. v. 9, n. 3, p. 83, aug. 1992.
[640] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015. p. 332. Grifo do autor.
[641] Op. cit., p. 84.

conceito de processo de aprendizagem empregado em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), obra a partir da qual a referência aos processos de aprendizagem na filosofia social e na filosofia prática do filósofo é assinalada de maneira cada vez mais recorrente.

Na obra de 1985, os processos de aprendizagem aparecem descritos como "mundanos" e relacionados à "práxis intramundana". Habermas enfatiza a capacidade transformadora da linguagem no horizonte do relacionamento prático dos homens com o mundo. Linguagem e práxis intramundana são pressupostos dos processos de aprendizagem no mundo. Retomando as contribuições da filosofia da práxis, ele entende a "[...] produção social como um processo de autoprodução da espécie e a transformação da natureza exterior, operada pelo trabalho, como um impulso à transformação da própria natureza dos indivíduos pela aprendizagem."[642] Os atores sociais interpretam e transformam o mundo historicamente formado através dos processos de aprendizagem instaurados pela práxis intramundana cooperativa.

Habermas apresenta a articulação entre mundo da vida e práxis comunicativa cotidiana recorrendo à ação comunicativa como elemento de mediação de um processo circular; a teoria da ação comunicativa deve assumir a tarefa de "[...] conceber a práxis racional como uma razão concretizada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem"[643], porém de maneira diferente das realizações da filosofia da práxis de Marx, sem atribuir centralidade a categoria do trabalho social. O caráter inflexivelmente imamente da práxis social comunicativa afirmado na *Discurso filosófico da modernidade* aponta para a dimensão intramundana dos processos de aprendizagem coletivos.[644] A indicação da potência criadora de sentido dos processos de aprendizagem intramundanos, isto é, dos processos de aprendizagem coletivos mediados pela práxis social comunicativa cotidiana é revelada nos confrontos da razão historicamente situada com "[...] a contingência das forças verdadeiramente inovadoras."[645] Identificada por Strydom como uma concessão derivada das críticas assumidas por Habermas, a ênfase atribuída ao caráter coletivo dos processos de aprendizagem – a partir da obra de 1985 – deve ser considerada uma interpretação plausível, conforme as passagens ora mencionadas que certificam a razoabilidade da posição teórica assumida por Strydom.

Em *Eine Art Schadensabwicklung* (1987), precisamente no texto *Die Idee der Universität – Lernprozesse*[646], Habermas discute o problema da autocompreensão dos

---

[642] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 440.
[643] Ibid. p. 440.
[644] Ibid. p. 445-446.
[645] Ibid. p. 446.
[646] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Eine Art Schadensabwicklung.* Kleine Politische Schriften VI. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 73-99.

processos de aprendizagem organizados pelas universidades. No contexto do debate que opunha a manutenção da ideia de universidade alemã – defendida por Humbolt – e a reorganização da instituição universitária – sob a forma de um estabelecimento funcional destinado a formação da força de trabalho técnico-científica – Habermas problematiza a condução dos processos de aprendizagem impulsionados por iniciativas restringidas à especialização da pesquisa e produtividade científica, distanciando-se de situações que promovem [...] a participação em processos de formação geral, de autoentendimento cultural e de formação da opinião pública."[647] Para Habermas, o processo de produção do conhecimento científico não deve ser restringindo pelos imperativos do desenvolvimento tecnológico, contribuindo apenas para a formação daqueles que aspiram à carreira acadêmica, pois a universidade deve promover, sobretudo, a formação geral, a transmissão, a crítica e reconstrução da tradição cultural e o esclarecimento da esfera pública política. A universidade permanece socialmente enraizada no mundo da vida.[648] Os processos de aprendizagem científica contribuem para a instrução dos processos de socialização, de transmissão cultural e de formação da vontade, e vinculados à integração social respondem pela reprodução do mundo da vida. Os processos de aprendizagem promovem o pensar filosófico e científico, e exercitam a perspectiva hipotética dos fatos e das normas relacionados à racionalização do mundo da vida segundo a diferenciação das esferas culturais de valor.

As sociedades modernas como sociedades dinâmicas são aquelas que procuram entender a si mesmas recorrendo ao modelo da práxis social mediada pela ação comunicativa. A percepção reflexiva de acontecimentos históricos e seus efeitos colaterais, que possuem consequências para a manutenção da estabilidade da identidade tradicional de uma sociedade, podem instaurar "uma espécie de acerto de contas" – *Eine Art Schadensabwicklung* – do indivíduo com sua consciência durante a revisão crítica dos fatos históricos que determinaram o nível de consciência da história dos membros daquela sociedade. A insistência da pergunta sobre o que nos mantém unidos pode promover a reconstrução da consciência coletiva de uma sociedade em direção a uma identidade pós-tradicional. Tratando da questão da transformação da autoconsciência do povo alemão no pós-guerra, no texto *Consciência histórica e Identidade pós-tradicional* (1987), Habermas relaciona os processos de aprendizagem social à

---

[647] HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo:* seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 80.
[648] HABERMAS, Jürgen. *Eine Art Schadensabwicklung.* Kleine Politische Schriften VI. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 79-80.

responsabilidade coletiva por cenários de vidas desfiguradas onde a existência e a felicidade de alguns implicam no sofrimento e aniquilamento da existência de outros.[649]

A perspectiva coletiva dos processos de aprendizagem torna-se ainda mais evidente com a distinção estabelecida entre aprendizagem individual e efeitos da aprendizagem sociocultural em *Pensamento pós-metafísico* (I). A atitude performativa do falante que se dirige ao ouvinte instaura a situação de aprendizagem sob o pano de fundo da presença potencial de observadores (terceira pessoa), onde o locutor procura ver a si mesmo e a se autocompreender a partir da perspectiva do interlocutor. Reconhecendo a simetria dessa relação, o interlocutor adota igualmente a posição do locutor configurando uma autorrelação baseada na adoção de expectativas mútuas de comportamento orientadas pela ação comunicativa, formalizando um modo diferenciado de comunicação estruturada a partir da utilização do sistema de pronomes pessoais. A adoção de expectativas mútuas de comportamento pressupõe a compreensão compartilhada sobre situações (problemas) que afetam a dinâmica integrativa das estruturas do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade).

A estrutura elemental dos atos de fala e o saber de fundo do mundo da vida permite a articulação das experiências compartilhadas pelos participantes da interação social. Para tanto, os participantes devem compartilhar a postura metodológica da adoção de expectativas mútuas de comportamento diante de uma situação, cujo sentido é construindo através das trocas comunicativas intersubjetivas entre aqueles que procuram entender-se sobre algo no mundo recorrendo aos dos atos de fala. A ação comunicativa estrutura um processo circular onde "[...] o ator já não figura como origem, mas como produto de tradições em que se encontra inserido, de grupos solidários a que pertence, de processos de socialização e aprendizagem a que se encontra sujeito"[650]; a ação comunicativa responde pelo processo de reprodução do mundo da vida como *medium* da aprendizagem social. Habermas afirma a perspectiva filogenética da aprendizagem social nos seguintes termos:

> Os processos de socialização e de formação constituem processos de aprendizagem indissociáveis das pessoas. Destes haverá que distinguir os efeitos de aprendizagem supra-subjetivos que se fazem sentir como inovações culturais e sociais e que se sedimentam em formas produtivas ou estruturas de consciência moral. [...]. Esta dinâmica explica-se, observada internamente, a partir de uma ação recíproca entre a

[649] HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo:* seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 115-116.
[650] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios e conferências. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 106.

> abertura inovadora do mundo pela linguagem e os processos de aprendizagem que se desenvolvem no interior do mundo.[651]

A autonomia e a autorrealização de uma forma de vida solidária depende de suas criações profanas e capacidade socionormativa. O apelo à ação comunicativa e a força "transcendente de dentro" das pretensões universalistas de validade pode revitalizar a ideia de que a democracia e a construção cooperativa da melhor forma possível para sua realização representam, ainda, a opção mais razoável para a solução não violenta dos problemas que minam a integração solidária das sociedades contemporâneas. A preocupação com a incerteza quanto a saber, antecipadamente, se realizaremos esta tarefa com sucesso deve orientar a decisão sobre o que fazer diante de cada situação problemática. Tal indeterminação indica um cenário aberto de possibilidades. Como adverte Habermas, "[...] sentimentos apocalípticos não produzem nada, além de consumir as energias que alimentam nossas iniciativas. O otimismo e o pessimismo não são as categorias apropriadas a esse contexto."[652]

A exigência de reflexividade da práxis intramundana mediada pelo entendimento comunicativo expõe a tensão entre realidade e idealidade constituinte das relações intersubjetivas: "[...] as formas socioculturais de vida se encontram sob as limitações estruturais de uma razão comunicativa *simultaneamente desmentida* e *reivindicada*."[653] Se as pessoas não agem de modo abertamente comunicativo o tempo todo, elas igualmente não podem agir sempre conforme orientações estratégicas para realizar seus interesses privados, pois tal orientação de conduta tornaria a socialização impossível. Embora nem sempre desejem agir de modo comunicativo, os homens devem agir dessa maneira, pois a força ilocucionária dos atos de fala sustenta as pretensões de validade criticáveis no confronto com o mundo da vida e obriga transcendentalmente[654] os indivíduos a entenderem-se mutuamente não apenas sobre algo no mundo objetivo ou em situações de conflito, mas igualmente sobre a transmissão do conhecimento entre gerações e a realização da cooperação social. Neste sentido, Habermas afirma que existem certas funções sociais básicas que pode ser realizadas apenas pela ação comunicativa orientada pelo entendimento: "Em nossos mundos da vida compartilhados intersubjetivamente, que se sobrepõem parcialmente, subjaz um amplo

---

[651] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios e conferências. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 111.
[652] HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 94.
[653] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 451. Grifo do autor.
[654] Ibid. p. 451.

consenso que serve de pano de fundo, sem o qual a prática comunicativa cotidiana não poderia funcionar."[655]

Por sua vez, as argumentações (nível do discurso) são descritas por Habermas como "[...] formas de comunicação improváveis, repletas de pressupostos, verdadeiras ilhas no oceano da prática."[656] Ele afirma que a institucionalização das formas de argumentação jurídica, científica e da crítica da arte, ou seja, a transformação dessas argumentações em expectativas de comportamento mútuo entre determinados indivíduos em momentos e locais específicos representa um acontecimento tardio na evolução social. Sobre isso, convém recordar o que Habermas entende por instituição no contexto da *Teoria da ação comunicativa*: "A instituição constitui uma reação comum de todos os membros da comunidade perante determinada situação."[657] Apesar da insistência de Habermas em ressaltar a força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento recíproco – que cabe a ação comunicativa reproduzir no contexto de uma forma de vida coletiva – permanece a dúvida sobre o alcance da institucionalização discursiva da crítica das pretensões de validade e de seus efeitos potencialmente transformadores dirigidos à efetividade da ideia de sociedade emancipada.

A meu ver, tal dúvida é bastante plausível não apenas pelas ambiguidades do conceito de institucionalização, mas, especialmente, porque o próprio Habermas afirma que não se deve interpretar a teoria da ação comunicativa de maneira excessivamente concretista.[658] Diante desta afirmação, a seguinte pergunta[659] torna-se inadiável: para além da dimensão da discursividade, de que modo a sociedade civil, a partir da mediação da esfera pública, pode contribuir para a institucionalização de processos de aprendizagem social e política, no sentido de não apenas endossar e complementar as contribuições formuladas por Habermas sobre a racionalização social – pressuposto incontornável para a recuperação do conteúdo normativo da modernidade como ponto de ancoragem da ideia de uma sociedade emancipada –, mas igualmente demandar ao modelo de teoria crítica uma análise empírica sobre a

---

[655] HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo:* seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 170.
[656] Ibid. p. 171.
[657] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 71.
[658] Op. cit., p. 168; Op. cit., p. 172.
[659] Do ponto de vista filosófico, a pergunta formulada, bem como os *insights* alcançados nesta pesquisa doutoral, têm a pretensão de refletir o espírito perquiridor, reconstrutivo e colaborativo da filosofia e teoria social e política de Habermas que, no auge de seus noventa anos, continua como ele mesmo diz, "futucando, ora aqui, ora acolá" sobre os vestígios da razão que procura integrar acontecimentos e experiências, reconhecendo a alteridade do "outro da razão", sem nivelar as distinções, e igualmente reconhecendo a comunalidade entre os diferentes.

institucionalização do potencial socionormativo das iniciativas de participação engendradas pela sociedade civil como forma de organização política de uma forma de vida que se pretende autodeterminada, autodesenvolvida e auto-organizada?

Habermas concebe a práxis como a "[...] mediação emancipadora da história, da sociedade e da natureza externa e interna."[660] A práxis criadora consiste na transformação, organização e orientação da sociedade atual tendo em vista a emancipação dos indivíduos mediada pela ação autônoma dos próprios indivíduos. O poder e a impotência da teoria social[661] são avaliados de acordo com sua capacidade de esclarecimento do interesse[662] histórico pela emancipação. A teoria social deve identificar os problemas, contribuindo para a compreensão dos temas, sem adotar posições ingênuas diante da complexidade das sociedades contemporâneas.

Processos de aprendizagem social e política situam-se na sociedade como mundo da vida simbolicamente estruturado[663], lugar da práxis intramundana comunicativa cotidiana que possibilita o aprimoramento da conduta autônoma e consciente de si dos indivíduos integrados à formas de vida comprometidas com sua autorrealização autêntica e transformação da liberdade em solidariedade civil. Ora, a sociedade deve estimular a "[...] práxis intersubjetiva *imputável* aos indivíduos socializados"[664] inscrita no horizonte do mundo social "[...] como conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas."[665] A práxis social deve engendrar processos de entendimento intersubjetivo e instituições como reações coletivas diante de situações específicas. A práxis intramundana desencadeia processos de aprendizagem quando a linguagem diferenciada da fala proposicional dos sujeitos que falam, conhecem e agem preserva a distinção entre sentido e validade do saber sobre o mundo objetivo, social e subjetivo. Isto significa que uma sociedade e suas instituições devem explicar o horizonte de significado a partir do qual constituíram a si mesmas, tarefa que se realiza pela ação autônoma como práxis intramundana comunicativa cotidiana dos indivíduos socializados: "Uma práxis que coincide com a *creatio continua* de

---

[660] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 455.
[661] Cf. HABRMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo:* seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 159-178.
[662] Cf. GEUSS, Raymond. *Habermas e a Escola de Frankfurt*. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papirus, 1988. p. 75-90.
[663] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios e conferências. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 106; p. 107.
[664] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 459. Grifo do autor.
[665] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 193.

novas interpretações do mundo, com a gênese ontológica, projeta ela mesma os tempos históricos e os espaços sociais e instaura as dimensões das restrições possíveis."[666]

O sentido e a validade das ordens institucionais que investem a sociedade – expressas sob a forma de normas e práticas reguladas normativamente – são certificados pela luta política da conduta de vida autônoma no âmbito da esfera pública, lugar da prática comunicativa cotidiana criativa e potencialmente emancipadora: "A *sociedade* compõem-se das ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam a sua pertença a grupos sociais e asseguram a solidariedade."[667] A mediação entre indivíduo e sociedade ocorre através do processo de individuação pela socialização, que pressupõe o alargamento do conceito lógico-semântico de linguagem permitindo representá-la como "[...] *medium* que envolve cada participante da interação como integrante de uma comunidade de comunicação, submetendo-o simultaneamente a uma rigorosa pressão para a individuação."[668] Os pressupostos pragmático formais certificam a correção estrutural dos atos de fala, possibilitando a integração das perspectivas do falante, ouvinte e observador, a partir da crítica do conteúdo proposicional das pretensões de validade, convergindo na articulação entre a estrutura pragmática do entendimento e o sistema de perspectivas do mundo objetivo, social e subjetivo.

Penso que o desenvolvimento do potencial emancipatório do "uso público" da racionalidade prática inscrito na práxis intramundana comunicativa cotidiana requer um denso teor de institucionalização da práxis social como condição de possibilidade para a equivalente certificação dos processos de aprendizagem social e política. Neste sentido, aponto a relevância teórica de alguns pressupostos sociopolíticos para a formulação de pretensões reconstrutivas que indiquem um caminho possível para a institucionalização da práxis social. Consequentemente, entendo que a esfera pública deve exceder a função de mediação entre a sociedade civil e o Estado, contribuindo para a institucionalização de experiências de participação social capazes de aprimorar o potencial normativo da práxis social que ancora os processos de aprendizagem social e política.

A práxis social deve ser concebida como pressuposto da autocompreensão normativa como autodeterminação solidária, do autodesenvolvimento e, consequentemente, da auto-organização de uma forma moderna de vida cujos indivíduos se reconhecem como co-

---

[666] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 462. Grifo do autor.
[667] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios e conferências. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 107. Grifo do autor.
[668] Op. cit., p. 465.

responsáveis pela compreensão institucional da concepção de justiça vigente. A práxis social esclarecida de si identifica quais mecanismos bloqueiam a tarefa emancipatória da racionalização social e cultural. A práxis social realiza o conteúdo racional da filosofia prática e social como forma de vida emancipada. O conteúdo epistêmico dos conceitos de ação, fala e convivência cotidiana contribui com as tarefas prático-morais da autocompreensão normativa e auto-organização das formas de vida das sociedades contemporâneas.

A solução de problemas depende de discursos especializados sobre questões de verdade e justiça capazes de encaminhar os processos de aprendizagem intramundanos: "Esses sistemas de saber que são a arte e a crítica, a ciência e a filosofia, o direito e a moral separam-se tanto mais da comunicação cotidiana quanto mais estrita e unilateralmente se envolverem com uma função da linguagem e em um aspecto de validade"[669], o que não justifica apontar tal abstração como causa das patologias sociais do processo ambivalente de modernização cultural e social, que deve ser corretamente apontada quando "[...] a práxis comunicativa cotidiana é afetada pela colonização sistêmica, mais é possível constatar o predomínio da dimensão cognitivo-instrumental, [...] mais aumentam as possibilidades de a colonização se propagar."[670] O avanço dos imperativos funcionais com a imposição da lógica das relações instrumental-estratégicas sobre a interação social mina "[...] as necessidades práticas, éticas, morais, estéticas e psicológicas [que] são dispersadas, desestruturadas e sufocadas [...]"[671], e convertidas "[...] em elementos quantificáveis ou em elementos arbitrários."[672]

No espaço social a interação é orientada pelo entendimento sobre valores, normas e princípios que coordenam a ação social, tornando possível a reprodução da solidariedade como fonte de integração social.[673] A reprodução simbólica do mundo da vida, não perturbada pelas patologias sociais da comunicação distorcida, representa um pressuposto fundamental para a reprodução da solidariedade social. Isto significa que a estrutura comunicativa do *Lebenswelt* depende da autorreflexividade das tradições alcançada através dos discursos e consensos razoáveis possíveis, representados nas interações coordenadas pela ação comunicativa que convergem na cooperação social. Como processo social implicado na socialização dos indivíduos, a práxis comunicativa cotidiana é sempre confrontada pelos

---

[669] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 471.
[670] REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013. p. 173.
[671] Ibid. p. 173.
[672] Ibid. p. 173.
[673] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 252; p. 257.

riscos – dissensos, perda de sentido e liberdade, crises, psicopatologias, anomia e desintegração social – das iniciativas autônomas de formas de vida socialmente plurais que buscam a emancipação. O processo de racionalização das imagens tradicionais de mundo ancoradas nos mitos torna possível a formação da identidade de eu autônomo pós-convencional, cuja abstração permite o surgimento de categorias formais como mundo, pressupostos comunicativos, procedimentos argumentativos, normas e valores fundamentais abstratos, ação segundo regras, entre outras. O reconhecimento da universalidade dos princípios práticos relacionados à ordem moral e jurídica caracteriza as sociedades modernas na particularidade de suas formas de vida. O processo de socialização mediado pelo falar e agir possibilita o desenvolvimento de estruturas cognitivas da personalidade no confronto com o saber cultural tradicional de formas de vida concretas que até então respondiam pela formação da identidade coletiva. A práxis social racional conduz o processo de formação (*Bildung*) da autoconsciência de si da forma de vida realizada no caráter reflexivo da cultura, na autodeterminação segundo princípios que orientam o reconhecimento de normas e interesses generalizáveis e na progressiva individuação pela socialização.

A teoria da aprendizagem social habermasiana – que abrange o desenvolvimento progressivo da reflexividade cultural, do universalismo moral e da individuação contínua de sujeitos socializados – deve ser interpretada como dependente da realização do potencial socionormativo da práxis social como *medium* da homologia ontofilogenética; a teoria da aprendizagem deve ainda explicitar a ressonância institucional[674] do potencial normativo da práxis social como dimensão suplementar dos processos de aprendizagem descritos na *Teoria da ação comunicativa*. Todavia, cabe indagar: o conceito de sociedade (civil) formulado na obra de 1981 pode realizar o potencial socionormativo da práxis social? O modelo teórico de esfera pública apresentado na *Teoria da ação comunicativa* é capaz de ensejar experiências institucionais inovadoras de participação e legitimação democrática? Antes de responder a essas questões, explico por que a consecução dos processos de aprendizagem social e política depende da institucionalização da práxis socionormativa, esclarecendo ainda a importância da sociedade civil e esfera pública para a dinâmica interna desse processo circular.

Impulsos evolucionários podem ser exemplificados a partir do surgimento de instituições capazes de solucionar problemas sistêmicos causadores de crises estruturais que

[674] A ambivalência do conceito de instituição (social) observada na *Teoria da ação comunicativa* resulta do conceito dual de sociedade integrado por mundo da vida e sistema. As contribuições teóricas de Titus Stahl, Rahel Jaeggi e Iris Young permitem não apenas explicitar tal ambivalência, mas igualmente propor a interpretação do conceito de instituição como arranjo social que corporifica o potencial normativo das práticas sociais. Os processos de aprendizagem são desencadeados pelas práticas sociais das formas de vida como entidades normativas de resolução de problemas.

afetam o desenvolvimento de estruturas de racionalidade. Isto significa que a institucionalização de estruturas de racionalidade assinala um nível de aprendizagem social. O conceito de institucionalização representa "[...] novas possibilidades *estruturais* que se abrem para a racionalidade do agir."[675] Processos de aprendizagem social denotam a efetivação de potenciais de aprendizagem social possuindo explicação causal relacionada a estruturas e acontecimentos. A liberação do potencial racional da práxis social depende da intensificação da consciência crítica, da formação autônoma da opinião e da vontade, da individuação progressiva como formas de expressão do aprimoramento da racionalização social mediada pela rede de relações intersubjetivas comunicativamente constituídas.

A existência de espaços de ação é um pressuposto da autorrealização espontânea (autônoma) de identidades individuais e coletivas integradas a formas de vida igualitárias. Porém, a diferenciação funcional do Estado bloqueia a capacidade de auto-organização da sociedade, que passa a depender de processos difusos de formação da opinião pública e da vontade na esfera pública. O sistema político torna-se um obstáculo à construção de perspectivas sociais igualitárias porque passa a bloquear os processos de entendimento recíproco mediante a autorização da burocratização e da mercantilização da relações interpessoais no âmbito do mundo da vida. Disto resultam patologias sociais como a juridificação (*Verrechtlichung*) da vida que ameaça a reprodução simbólica do *Lebenswelt*. O *déficit* de estruturas reflexivas impede a geração de impulsos motivacionais no mundo da vida contribuindo progressivamente para a desmobilização, desorganização e esvaziamento da esfera pública, o que representa uma ameaça direta à reprodução da força sociointegradora da solidariedade. O entendimento mútuo funciona como *medium* entre a produção de motivos e legitimidade e a reprodução da solidariedade. A meu juízo, reprodução da força sociointegradora da solidariedade não pode ser garantida apenas através de contramedidas defensivas[676] diante da interferência de imperativos sistêmicos burocráticos e econômicos no domínio das estruturas linguísticas responsáveis pela reprodução simbólica do mundo da vida.[677]

A comunicação condensada na práxis social cotidiana serve-se das esferas públicas autônomas como instâncias de legitimação do sistema político. A esfera pública aprimora a qualidade epistêmica do processo de formação da opinião pública e da vontade como forma

---

[675] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 568. Grifo do autor.
[676] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 504.
[677] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa, 2*: sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 598-670.

de intersubjetividade autônoma superior atualizando o potencial comunicativo do mundo da vida. Não há dúvidas de que o desenvolvimento das estruturas comunicativas do *Lebenswelt* potencializa a capacidade de ação coletiva. Porém, Habermas afirma que "[...] as organizações próximas da base não devem exceder os limiares da organização formal e autonomizada em sistema."[678] Então, qual deve ser a forma de auto-organização da práxis social – conforme as pretensões normativas dos grupos sociais que compõem a sociedade (civil)? A colocação desta questão é decisiva para o entendimento dos efeitos colaterais da assimetria entre as capacidades de autorreflexão, autocompreensão normativa e auto-organização das sociedades modernas presente nos processos democráticos de formação da opinião pública e da vontade.[679]

Penso que as questões levantadas devem ser consideradas a partir da perspectiva institucional, pois tal interpretação não é absolutamente estranha à dimensão prático-moral e política do modelo habermasiano de teoria crítica, apesar do teor ambivalente dos conceitos de "instituição" e "institucionalização" apresentados na *Teoria da ação comunicativa*, justificando, assim, a necessidade de esclarecimento da interpretação do autor. É necessário avaliar se a institucionalização da práxis socionormativa resultante de iniciativas inovadoras de participação social da sociedade civil e a institucionalização dos processos de aprendizagem social e política podem realizar a autocompreensão normativa (autodeterminação), o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil em vez da adoção de uma "posição defensiva" contra os imperativos sistêmico-funcionais que ameaçam a reprodução simbólica do mundo da vida e a força sociointegradora da solidariedade.

Habermas emprega os conceitos de instituição e institucionalização em dois contextos diferentes. No primeiro contexto, quando ele se refere à práxis comunicativa cotidiana (interação social) ambos os conceitos dizem respeito à ação social e às expectativas de comportamentos mútuos publicamente justificados, isto é, as reações comuns dos membros da comunidade diante de determinadas situações. Instituição e institucionalização encontram-se correlativamente vinculadas ao conceito de sociedade como mundo da vida, cuja ênfase recai sobre a dimensão comunicativa da rede de relações intersubjetivas que instituem a interação social.[680] O conceito de sociedade como "[...] ordens legítimas pelas quais os participantes da

---

[678] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 506.
[679] Ibid. p. 506.
[680] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 71.

comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade"[681] afirma a compreensão discursiva de instituição e institucionalização.[682] É precisamente neste sentido que Habermas fala de institucionalização e do núcleo institucional da esfera pública, composto por redes de comunicação potencializadas pela cultura e por meios de comunicação de massa.[683]

No segundo, quando Habermas se refere aos "complexos institucionais", os conceitos de instituição e de institucionalização concernem às estruturas que integram o sistema social e, portanto, deflacionadas da dimensão comunicativa, operando segundo as determinações funcionais dos imperativos sistêmicos expressas pelos meios deslinguistificados do dinheiro e do poder.[684] Assim, por exemplo, Habermas menciona a institucionalização do trabalho assalariado.[685] Convém ressaltar que as tendências de juridificação – ao lado da burocratização, expressam formas modelares de patologias sociais, conforme a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema, "insinuando" que as instituições jurídicas encontram-se sob o controle dos imperativos sistêmicos.[686] Na *Teoria da ação comunicativa*, o direito apresenta um cariz sistêmico que sequestra a dimensão comunicativa do entendimento, apesar das instituições jurídicas integrarem os componentes sociais do mundo da vida.[687] Consequentemente, o direito e as instituições jurídicas deixam de expressar os interesses generalizáveis resultantes dos processos de formação discursiva da opinião pública e da vontade, indispensáveis à manutenção da legitimidade das normas em vigor.[688]

O significado ambivalente dos conceitos de instituição e institucionalização deriva conceito dual de sociedade como sistema e mundo da vida, razão pela qual é possível falar em instituição e institucionalização discursivas e instituição e institucionalização sistêmica na *Teoria da ação comunicativa*. A preservação da força sociointegradora da solidariedade depende da manutenção do equilíbrio entre os componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade – no processo de reprodução simbólica do mundo da vida. A ação comunicativa orientada conforme o entendimento mútuo corporifica os processos de interpretação, de

---

[681] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 252-253.
[682] Ibid. p. 71.
[683] HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 500.
[684] Op. cit., p. 303; Op. cit., p. 476-478; Op. cit., p. 488-489.
[685] Op. cit., p. 486.
[686] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 639-642; p. 661.
[687] Ibid. p. 657.
[688] Ibid. p. 647.

integração social e de socialização[689]; a ação comunicativa coordena a ação social com base no acordo alcançado pelo entendimento mútuo sobre valores, normas e princípios compartilhados, contribuindo para a formação da identidade individual e coletiva e mediando a interação social necessária a socialização dos indivíduos. A reprodução da solidariedade como fonte de integração social depende da reprodução do saber cultural mediado pelo entendimento compartilhado entre os participantes da interação social, que, por sua vez, responde pela reprodução da identidade individual e coletiva, conferindo à solidariedade uma dimensão ética e moral.

> Sob o *aspecto* funcional *do entendimento*, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da *coordenação da ação*, ele possibilita a integração e a geração da solidariedade; e sob o *aspecto da socialização*, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabiliza a solidariedade grupal, formando atores imputáveis. O processo de reprodução consegue ligar situações novas aos estados do mundo da vida já existentes, seja na dimensão *semântica* dos significados e dos conteúdos (da tradição cultural), seja nas dimensões do *espaço social* (de grupos socialmente integrados), seja no *tempo histórico* (das gerações que se sucedem).[690]

Contudo, a solidariedade é a fonte[691] de integração social cujo processo de reprodução social requer intenso e amplo dispêndio de entendimento mútuo e motivação. Os meios de controle deslinguistificados do dinheiro e do poder põem em risco a reprodução da solidariedade, desvinculam a coordenação da ação social das estruturas linguísticas do mundo da vida. A interferência progressiva e generalização dos imperativos sistêmicos na reprodução simbólica do mundo da vida desequilibra a relação entre os componentes estruturais do *Lebenswelt*, afetando os processos de reprodução cultural, integração social e socialização. A ampliação do espectro da racionalidade instrumental impõe-se progressivamente sobre a cultura conduzindo à racionalização arrasadora do saber cultural tradicional, resultando na perda de sentido; as "iniciativas reparadoras" do Estado do bem-estar social, a condução burocrática do processo de tomada de decisão na esfera pública política e as patologias da comunicação de massa provocam o esvaziamento contínuo da esfera pública, minando o processo de formação da opinião pública e da vontade, o que resulta no *déficit* de legitimidade democrática; e, por fim, as capacidades de falar, conhecer e agir – necessárias à produção do entendimento coordenador da interação social entre os participantes – são gradualmente bloqueadas,

---

[689] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 255.
[690] Ibid. p. 252. Grifo do autor.
[691] Ibid. p. 257.

interferindo no processo de socialização responsável pela formação e estabilização de identidades individuais e coletivas, desencadeando patologias sociais que afetam a constituição da personalidade (psicopatologias e alienação) e ameaçam a continuidade das gerações futuras (estados anômicos).[692] Tais eventos provocam a "seca" das próprias fontes da solidariedade social.[693]

A representação da solidariedade como fonte de integração social, baseada em normas e valores torna-a dependente da capacidade de falar e agir de indivíduos socializados pelo *medium* da ação comunicativa. A vinculação da solidariedade às estruturas simbólicas do mundo da vida permite afirmar que as referências à institucionalização da solidariedade devem ser interpretadas a partir da perspectiva da interação social e das expectativas de comportamentos justificados dos membros da comunidade diante de situações específicas (problemáticas). A reprodução da solidariedade depende da proteção e do aprimoramento da sociabilidade comunicativa. Para tanto, a práxis social cotidiana deve formar uma densa rede de discursos que corporifiquem interesses generalizáveis. A institucionalização de interesses generalizáveis é indispensável à reprodução da força sociointegradora da solidariedade. A práxis social deve ser traduzida em ações reflexivas e formas institucionalmente estruturadas de cooperação permanente, cujas ações sejam orientadas por normas que expressam interesses generalizáveis alcançáveis através dos processos de formação da opinião pública e da vontade, corporificando o potencial socionormativo das práticas sociais de uma forma de vida.

Na *Teoria da ação comunicativa*, a questão da solidariedade social é apresentada progressivamente e discutida a partir das contribuições de Durkheim sobre a dinâmica evolutiva entre as formas de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.[694] Habermas afirma que por ignorar a importância da dimensão da linguagem (pragmática formal) para alcançar o acordo sobre normas e valores que tornam possível a integração social e a orientação normativa das instituições sociais, Durkheim não explica adequadamente a

---

[692] Convém ressaltar que a diferenciação estrutural das esferas culturais de valor, responsável pela racionalização do mundo da vida, onera cada vez mais a cultura, a sociedade e a pessoa quanto à tarefa de alcançar o entendimento exigido para a coordenação da ação social diante de situações problemáticas. A complexidade do mundo da vida desafia a capacidade do entendimento a produzir o acordo sobre normas e valores requerido pela coordenação da ação social para a reprodução de interesses generalizáveis. As sociedades modernas apresentam elevado risco de dissenso nas comunicações com efeitos vinculantes derivados de pretensões de validade criticáveis. A práxis social fundada na linguagem cotidiana representa um mecanismo de coordenação da ação demasiadamente arriscado, porém incontornável à reprodução da força sociointegradora da solidariedade.

[693] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Fontes, 2012. p. 257; Cf. HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 33-52.

[694] A obra durkheimiana de referência para o estudo da solidariedade social é *Da Divisão do Trabalho Social* (1893).

passagem da forma solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica. De acordo com Habermas, a ação comunicativa orientada pelo entendimento efetiva o acordo sobre normas e valores que sedimentam a integração social baseada na solidariedade entre os membros de uma forma de vida.[695]

Uma primeira aproximação ao conceito de solidariedade ocorre numa referência a Horkheimer, quando este afirma que a generalidade das relações interpessoais instaurada pela razão burguesa não pode ser equiparada ao reconhecimento da consciência sobre a urgência da solidariedade universal.[696] Em seguida, Habermas introduz o conceito de solidariedade como a apresentação do interesse geral no interesse particular.[697] Esta definição provisória é influenciada pelo conceito durkheimiano de solidariedade orgânica, visto que nela a formação das identidades e personalidades individuais não suprassumida na identidade coletiva da forma de vida. Como afirma Durkheim, a propósito da solidariedade orgânica resultante da divisão do trabalho, ela

> [...] só é possível se cada um tiver uma esfera de ação própria, por conseguinte, uma personalidade. É necessário, pois, que a consciência coletiva deixe descoberta uma parte da consciência individual, para que nela se estabeleçam essas funções especiais que ela não pode regulamentar; e quanto mais essa região é extensa, mais forte é a coesão que resulta dessa solidariedade. [...]. Aqui, pois, a individualidade do todo aumenta ao mesmo tempo que a das partes. A sociedade torna-se mais capaz de se mover em conjunto, ao mesmo tempo em que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios.[698]

Mutatis mutandis, a "esfera de ação própria" e as "funções especiais" podem ser interpretadas, segundo a perspectiva habermasiana, como aspectos pertencentes ao campo de formação da identidade individual, isto é, das experiências pessoais, padrões de comportamento individual e capacidade de interação e pertença social. A coordenação da ação social baseada em relações interpessoais legitimadas normativamente aprimora a formação da identidade individual e estabiliza a identidade de grupo em meio à dinâmica da realização dos interesses generalizáveis. Como princípio, a solidariedade constitui a medida da coordenação da ação social e da estabilidade da identidade de grupos sociais. Por outro lado, situações de conflito e quadros de anomia põem em risco a integração social, pois afetam a reprodução da

---

[695] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 166-167; p. 207-217.
[696] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 669.
[697] Ibid. p. 669.
[698] DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho*. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 108.

solidariedade social devido o esgotamento do entendimento sobre ordens legítimas e da capacidade de ação generalizada.[699]

Solidariedade e justiça são co-constitutivas da sociedade. Uma sociedade não pode ser justa sem ser igualmente solidária, e vice-versa. Uma sociedade justa, porém carente de solidariedade, permanece socialmente instável. Uma sociedade solidária, mas injusta, não reconhece a dignidade e reforça a autoestima de seus cidadãos. A justiça diz respeito ao direito de preservação das liberdades intersubjetivas; a solidariedade diz respeito ao bem-estar de uma forma de vida intersubjetivamente partilhada.[700] A perspectiva moral da solidariedade consiste na ideia de que os membros de uma forma de vida devem assumir obrigações em relação aos outros. A solidariedade não é apenas uma fonte de integração social, pois ela implica igualmente numa atitude moralmente vinculante.

Para Alessandro Pinzani, a solidariedade constitui um recurso simbólico indispensável à estabilidade da sociedade. Tal estabilidade não representa um fim em si mesmo, pois deve preservar a integridade das pessoas.[701] Esta segunda perspectiva não é explicitamente desenvolvida na *Teoria da ação comunicativa*, porém Habermas insinua que a solidariedade se dirige à proteção da identidade de pessoas em situações de vulnerabilidade, isto é, quando seus direitos constitucionais fundamentais encontram-se sob ameaça e risco iminente de violação. A solidariedade é, pois, o resultado do reconhecimento recíproco que se instaura neste contexto de mediação linguística de constituição das identidades individuais.

A sociedade é constituída por uma rede de relações que necessitam de proteção à falta de reconhecimento recíproco.[702] A identidade e a integridade das pessoas devem ser mutuamente reconhecidas e protegidas perante o conjunto de carências privadas e necessidades primárias coletivas. Como afirma Pinzani, "a exigência de proteção das relações intersubjetivas pelas quais os indivíduos constituem sua identidade corresponde a um princípio de solidariedade."[703] O conceito de solidariedade apresentado na *Teoria da ação comunicativa* concerne igualmente a dimensão moral e ética, porém o interesse pelo bem-estar dos outros é apenas indireto, visto que o objetivo é a proteção da integridade da rede social de relações intersubjetivas.[704] Considerando as posições assumidas ou insinuadas por Habermas na *Teoria*, a solidariedade possui um teor defensivo em relação aos assédios do

---

[699] HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 257.
[700] PINZANI, Alessandro. Solidariedade e autonomia individual. *Dois pontos*, v. 7, n. 2, p. 163, 2010.
[701] Ibid. p. 164.
[702] Ibid. p. 162.
[703] Ibid. p. 162-163.
[704] Ibid. p. 163.

sistema ao mundo da vida, consistindo um recurso protetor do mundo da vida diante do sitiamento do sistema. Isto posto, assumo a conjectura de que os processos de aprendizagem social e política contribuem para a institucionalização da solidariedade social. Porém, conforme argumentos apresentados, Habermas permanece sem esclarecer objetivamente o(s) contexto(s) de aplicação dos conceitos de "instituição" e "institucionalização". A construção de uma rede social de relações interpessoais solidárias pressupõe o desenvolvimento de uma consciência moral pós-convencional mediado pela competência interativa[705] de indivíduos que internalizam valores e exercitam a motivação racional para agir segundo normas publicamente legitimadas. A avaliação discursiva dessas normas baseia-se em princípios morais universais.

Uma vez que a reconstrução do conteúdo normativo da modernidade não implica na "promessa de felicidade" contra uma "vida fracassada", a capacidade de convencimento e validade dos conceitos morais fundamentais – autonomia, dignidade, solidariedade, igualdade e justiça – depende de revisões e modificações em contextos de aplicação crítica[706], a luta por reconhecimento e pela emancipação passa a depender de processos de aprendizagem política, isto é, de atos de conscientização, de possibilidades de escolha e de estruturas institucionais de racionalização da ação social, capazes de efetivar a autocompreensão normativa e a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil.[707]

Retomando as contribuições teóricas de Martha Craven Nussbaum[708] sobre o "Modelo de Desenvolvimento Humano"[709], pode-se afirmar que a aprendizagem política deve promover, entre outras, as seguintes *capabilities* ou aptidões individuais oportunizadas: (a) *capabilitie* de julgar adequadamente sobre temas políticos de interesse geral; (b) *capabilitie* de reconhecimento dos cidadãos como pessoas dignas de direitos iguais; (c) *capabilitie* de preocupação recíproca com a vida dos demais cidadãos, compreender os reflexos das diferentes políticas para as oportunidades e experiências de cada cidadão pertencente ou não à mesma forma de vida ética (Estado, sociedade ou comunidade); (d) *capabilitie* de

---

[705] HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. 7. ed. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2016. p. 161-192.
[706] HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 102; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Diagnósticos do tempo*: seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p. 167.
[707] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 154-195.
[708] Cf. NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
[709] O Modelo do Desenvolvimento Humano enfatiza a importância da promoção das *capabilities* (oportunidades) que devem ser garantidas a todo indivíduo nos setores da vida, saúde, educação, lazer, integridade física, liberdade e participação política. As instituições e as normas dever zelar pela inalienável dignidade da pessoa. A sociedade civil deve criar estratégias que contribuem para a efetivação das *capabilities* garantidas juridicamente a cada pessoa em todas as áreas possíveis de realização da vida humana.

compreender a complexidade dos assuntos que concernem ao desenvolvimento da vida humana; (e) oportunidade de avaliar criticamente políticos e políticas públicas[710]; (f) *capabilitie* de pensar no bem-estar coletivo da forma de vida da qual se pertence; e, por fim, (g) *capabilitie* de compreender a forma de vida da qual se pertence como participante da rede complexa de relações transnacionais que tratam de assuntos e problemas compartilhados pela espécie humana.[711] Nussbaum define as *capabilities* como "[...] garantias humanas centrais que devem ser respeitas e implementadas pelos governos de todas as nações, como um mínimo do que o respeito pela dignidade humana requer."[712] As *capabilities* constituem a fonte dos princípios políticos de uma sociedade liberal pluralista.[713] O enfoque das *capabilities* concerne a questões básicas de justiça social. Apesar de constituírem um esboço programático[714], Nussbaum afirma estas *capabilities* com base na tese de que a ideia de educação não consiste fundamentalmente numa ferramenta de crescimento econômico, mas para a melhoria da qualidade da democracia e da vida humana:

> [...] todas as democracias modernas representam sociedades em que o sentido e os objetivos fundamentais da vida humana são temas de *razoável discordância* entre cidadãos que defendem pontos de vista religiosos e seculares muito distintos; e esses cidadãos vão discordar, naturalmente, sobre até que ponto os diversos tipos de educação humanista atendem a seus objetivos pessoais. Pode-se concordar que os jovens do mundo inteiro, de qualquer país que tenha a sorte de ser democrático, precisam se tornar adultos para participar de uma forma de governo em que a população se informa acerca dos temas decisivos dos quais vai tratar como eleitores e, às vezes, como funcionários públicos eleitos ou indicados. [...]. Um modo de avaliar qualquer sistema educacional é perguntar quão bem ele prepara os jovens para viver numa forma *organização social e política* com essas características. Sem o apoio de cidadãos adequadamente educados, nenhuma democracia consegue permanecer estável. [...]. Para permitir que as democracias lidem de modo responsável com os problema que enfrentamos atualmente com membros de um mundo interdependente é crucial a *capacidade de refletir* de maneira adequada sobre um amplo conjunto de culturas, grupos e nações no contexto de uma compreensão da economia global e da história de inúmeras interações nacionais e grupais. E a *capacidade de imaginar a experiência do outro* – uma capacidade que quase todos os seres humanos possuem de alguma forma – precisa ser bastante aumentada e aperfeiçoada, se quisermos ter alguma esperança de sustentar *instituições* decentes que fiquem acima das inúmeras divisões que qualquer sociedade moderna contém.[715]

---

[710] NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça*: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. 84.
[711] NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. p. 25-26.
[712] Op. cit., p. 84.
[713] Op. cit., p. 84.
[714] As *capabilities* abrangem a vida, saúde física, integridade física, os sentidos, a imaginação e o pensamento, as emoções, a razão prática, afiliação, outras espécies, o lazer, controle sobre o próprio ambiente (político e material).
[715] Op. cit., p. 24. Grifo nosso.

A passagem em destaque relaciona as tarefas e os desafios da aprendizagem política. Neste sentido, diante da atual inexistência de alternativas de formas de vida emancipadas, a possibilidade que se aventa, embora não seja a única possível, consiste em recorrer aos processos de aprendizagem social e política para aperfeiçoar as práticas sociais das formas de vida contemporânea. No caso da aprendizagem política, a formação discursiva da opinião pública e da vontade representa um mecanismo de aprendizagem responsável pela construção de cidadãos[716] na medida em que aprimora a qualidade epistêmica da participação política, contribuindo igualmente para a realização aproximativa, porém nunca consumada, da "situação ideal de fala" como ideal democrático de uma sociedade civil engajada na proteção e respeito aos direitos humanos.

2.3.1 As contribuições de Rahel Jaeggi e Titus Stahl: da crítica imanente das instituições à ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais

No que tange a ambivalência do conceito de instituição, penso que a discussão sobre a institucionalização de práticas sociais e de processos de aprendizagem social e política pode ser devidamente esclarecida a partir das contribuições de Rahel Jaeggi sobre as (boas) instituições. De forma oportuna, questiona-se: por que é tão difícil para as instituições sociais democráticas realizarem as *capabilities*? Para Jaeggi, as instituições constituem a espinha dorsal do Social, pois elas conferem forma e estabilidade às práticas sociais e à sociedade como um todo. As instituições representam a infraestrutura da vida social. Elas contribuem para a reprodução das condições sociais e reforçam o sentido da existência individual e coletiva.[717] As instituições integram as condições sociais que permitem a autorrealização dos indivíduos (Honneth). Assim, pode-se afirmar que as instituições que colaboram para a promoção destas tarefas são consideradas "boas instituições". De outro modo, as instituições que se afastam ou mesmo se transformam em obstáculos à autorrealização das pessoas e da sociedade sofrem de alguma forma de patologia institucional.[718]

A filosofia social investiga o que torna as instituições "boas" e "ruins", bem como a contribuição delas para a autorrealização da "vida boa" dos indivíduos que são formados e

---

[716] Cf. CALLAN, Eamonn. *Creating Citizens*: Political Education and Liberal Democracy. New York: Oxford University Press Inc., 1997. p. 1-12.
[717] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 528.
[718] Cf. HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade. Aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*, v. 15, n. 4, out./dez. 2015, p. 575-594.

compõem tais instituições.[719] A afirmação de que as instituições devem ser neutras ou imparciais torna-se discutível, considerando a realização dos "nossos objetivos" e dos bens e liberdades sociais. O problema do arranjo justo de relação sociais também importa para a constituição de instituições básicas da sociedade. Jaeggi afirma que os princípios de justiça dependem da forma das instituições, ou seja, da identidade e das realizações sociais das instituições.[720] Para Jaeggi, trata-se de um problema ontológico-social fundamental responder às questões sobre a identidade, o modo de funcionamento e a maneira como as instituições afetam o social e a sociedade. Essa seria a chave-explicativa para o entendimento sobre o que torna uma instituição "boa" ou "ruim".[721] Jaeggi afirma que instituições são conjuntamente "dadas" e construídas, resultando das ações humanas. Porém, nem sempre podemos ser avaliados a partir delas. Além disso, instituições podem erodir, sendo esvaziadas de sua substância social.[722] A análise das instituições e do processo de institucionalização deve consistir, portanto, no esclarecimento do sentido da identidade de uma instituição, do modo como as instituições afetam o Social, e da maneira como elas realizam suas finalidades.[723] Desta forma, torna-se possível entender as razões para a construção da autonomia e o declínio das instituições. Sem responder a tais questões, explica Jaeggi, não podemos determinar as condições sob as quais as instituições tornam-se aptas a realizar suas finalidades e, portanto, se são "boas" ou "ruins".

Em sentido estrito, certos arranjos sociais tornam-se instituições quando são constituídos por atividades (práticas, ações) que são repetidas cotidianamente e por procedimentos relativamente não controversos e previsíveis. Quem participa ou espera pela atuação de uma instituição nutre tais expectativas como hábitos: "Es gibt also wechselseitige Verhaltenserwartungen und einen gewissen (wenn in diesen Fall auch nicht strengen normativen) Druck."[724] Por exemplo, mesmo movimentos sociais podem transformar-se em arranjos institucionais, alcançado um nível de organização estável e desempenhando atividades com conteúdos planejados e previsíveis. Progressivamente, esses arranjos adquirem influência e efetividade, quando seus membros são convidados pela administra pública municipal, estadual ou federal para participar de processos de consulta, assessoramento, elaboração e, em certas ocasiões, tomada de decisão sobre políticas públicas. O

[719] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 528.
[720] Ibid. p. 528.
[721] Ibid. p. 528-529.
[722] Ibid. p. 529.
[723] Ibid. p. 529.
[724] O texto correspondente na tradução é: "Há expectativas mútuas de um comportamento particular e uma (não admitida em sentido estrito) pressão normativa." Ibid. p. 530.

reconhecimento público é um pressuposto para a transformação de uma entidade social em instituição.[725]

A legitimidade e a formalidade são atributos constitutivos igualmente indispensáveis às instituições, visto que estas postulam funções, levantam pretensões com amplos conteúdos (sociais, políticos, morais, jurídicos e culturais) e reivindicam direitos. Isso indica que as instituições são entidades estruturadas internamente complexas que possuem procedimentos formalizados e divisão de trabalho, implicando na setorização de áreas funcionais específicas e competências.[726] Instituições incorporam igualmente os atributos da delegação e da fungibilidade dos indivíduos participantes, isto é, que cada pessoa ocupante de determinada posição em certa instituição deve agir de acordo com as expectativas de comportamento requeridas pela função a ser desempenhada. A regulação normativa das ações dentro de uma instituição procura assegurar a pré-determinação e previsibilidade das ações dos indivíduos participantes das instituições.[727] Em outras palavras, isso significa que as práticas institucionais apresentam um caráter supraindividual, implicando na separação entre pessoa e função desempenhada[728]: "Zwar agieren in Institutionen individuelle Personen, sie agieren hier aber nicht als solche."[729]

Instituições são capazes de fazer promessas e assumir responsabilidade.[730] Pessoas que agem "em nome da instituição" podem ser institucionalmente responsabilizadas: "Zum Charakter jeder Institution gehört eine spezifische Gestalt institutioneller Verantwortung."[731] Uma instituição entra em colapso quando perde a capacidade de ser responsabilizada por suas práticas: "Die Institution selbst tritt damit – als etwas, das versprechen, das wollen, das handeln kann – auf wie eine Person."[732] A apresentação dos elementos centrais que descrevem o caráter institucional de uma entidade social permite a introdução do conceito de instituição:

---

[725] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 530.
[726] Ibid. p. 531.
[727] Ibid. p. 531.
[728] Essa cisão entre pessoa individual e função desempenhada remete a conhecida distinção kantiana entre o "uso público" e o "uso privado" da razão. Sobre isso, ver KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é o "Esclarecimento"? (Aufklärung).
[729] O texto correspondente na tradução é: "Em instituições, pessoas individuais agem, mas elas não agem *como* pessoas individuais." Op. cit., p. 531. Grifo da autora.
[730] Op. cit., p. 532.
[731] O texto correspondente na tradução é: "A forma particular da responsabilidade institucional é parte do caráter de toda instituição." JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? Op. cit., p. 532.
[732] O texto correspondente na tradução é: "A instituição assim apresenta-se como algo igual a uma pessoa - uma entidade que é capaz de promessas, objetivos e ação." Op. cit., p. 532.

> Institutionen sind durch soziale Praktiken konstituierte Einrichtungen mit Gewohnheitscharakter, die mehr oder weniger komplexe Systeme dauerhafter wechselseitiger Verhaltenserwartugen darstellen, mehr oder weniger stabile Statuspositionen etablieren und sich durch öffentliche Wirksamkeit und Anerkennung auszeichnen.[733]

Jaeggi considera que a diferenciação interna e o alcance de papéis atribuídos pelas instituições ou as posições institucionais determinam a maior ou menor complexidade das instituições; a intensidade da força das expectativas dirigidas às práticas sociais representam os meios de sua realização, determinando quais instituições são "fracas" e "fortes": "Institutionen sind dementsprechend ein graduelles Phänomen."[734] Instituições são formadas por práticas sociais e normas; elas se apresentam como estruturas da vida social sob a forma institucional, razão pela qual é possível considerar diversos níveis de institucionalização, bem como distintos "estados agregados" (*Aggregatszustände*) de práticas sociais.[735]

Ao tratar da institucionalização das práticas sociais (*Praxis sozialen*) ou das práticas institucionais, Jaeggi passa a considerar a densidade e o *status* normativo particular das instituições. Em sua análise, ela considera que (a) instituições (sociais) possuem um caráter "instituído" e (b) codificado. Instituições são construídas e suas estruturas surgem no processo de *design* institucional. Há sempre um momento de fundação das instituições, mesmo no caso daquelas que surgiram a partir dos movimentos sociais. Com sua institucionalização, a entidade social e suas práticas adquirem uma codificação legal. A codificação legal das práticas sociais confere atribuições de *status*, representando um elemento básico da constituição da realidade social (Searle).

> Jede Institution (im von mir gesuchten Sinn) ist ein komplexes Gebilde von solchen Statuszuweisungen und den damit verbundenen Befugnisen und Erwartungen. Diese Kodifizierung muss nicht rechtlich sein, sie muss aber auf irgendeine Weise kollektiv akzeptiert sein.[736]

Jaeggi aponta dois fatores que explicam o que exatamente as instituições realizam e quais são as características das instituições que as tornam essenciais para a construção do

---

[733] O texto correspondente na tradução é: "Instituições são arranjos habituais constituídos através de práticas sociais, que consistem em sistemas mais ou menos complexos de expectativas comportamentais mútuas estáveis e são caracterizadas por reconhecimento e influência pública." JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 533.
[734] O texto correspondente na tradução é: "Instituições são assim um fenômeno gradual." Ibid. p. 533.
[735] Ibid. p. 533.
[736] O texto correspondente na tradução é: "Toda instituição (no sentido que eu estou tentando capturar) é uma formação complexa de tais atribuições de *status* e de poderes e expectativas associadas a ela. Esta codificação não precisa ser um sistema legal, mas ela tem que ser coletivamente aceita de algum modo." Ibid. p. 535.

mundo social. Em primeiro lugar, as instituições postulam sentidos, pois elas apresentam o poder de definição.[737] As instituições determinam a identidade dos elementos e das práticas sociais que constituem a realidade institucionalizada. Cabe às instituições definir, por exemplo, o que é a propriedade privada, o trabalho assalariado, os direitos humanos, o casamento e o divórcio, os partidos políticos e as eleições, as escolas, as prisões, entre outros elementos estruturais do mundo social. A capacidade de atribuição de *status* modela as estruturas do *ethos* institucional de uma forma de vida. As instituições modelam a rede complexa do tecido social recorrendo aos recursos éticos e normativos disponíveis, elegendo critérios de institucionalização e de avaliação do padrão de institucionalização. O Social é concebido como uma rede de práticas sociais entrelaçadas estreitamente por regulamentos éticos e normativos.[738] Estes critérios e recursos ético-normativos permitem a geração de expectativas de comportamento entre os membros das formas de vida.

Em segundo lugar, as instituições contribuem para o processo de estabilização do mundo social. A constância e a habitualidade são características indispensáveis à estabilidade do mundo social.[739] Jaeggi destaca ainda a importância do dever de prestação de contas (*accountability*) como responsabilidade para com a construção da estabilidade do tecido social. Ela explica que a relação de um indivíduo com uma instituição implica em saber com o que se está lidando e o que deve ser responsavelmente realizado.[740] Porém, não se deve interpretar estreitamente a função de alívio das cargas de reflexão e de ação conferida às instituições, pois tal compreensão poderia borrar a diferença entre autoridade e autoritarismo institucional.[741] A avaliação das razões da ação importam para a estabilidade das instituições sociais. Quais são os critérios e sob quais circunstâncias uma instituição social deve limitar ou excluir certas razões para a realização da ação? Qual o limite da legitimidade de uma instituição social para suspender a reflexão sobre as razões (alternativas) da ação, limitando o espaço público para a discussão sobre questões práticas?[742] Quais critérios poderiam determinar uma hierarquia de razões nas instituições sociais durante processos de tomada de decisão? Qual o limite para a liberdade de ação em contextos institucionais? O problema da relação entre razões institucionais e reflexão pública importa para a avaliação, a estabilidade e a continuidade das instituições sociais. Estas questões encontram ressonância da discussão

---

[737] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 535.
[738] Ibid. p. 535.
[739] Ibid. p. 535.
[740] Ibid. p. 536.
[741] Ibid. p. 537.
[742] Ibid. p. 536-537.

conduzida por Habermas no âmbito do pensamento pós-metafísico, quando ele discute o problema da exclusão e da inclusão de argumentos baseados em razões não públicas (religiosas) que corporificam o conflito entre questões de "vida boa" e questões de justiça, que almejam reconhecimento e legitimidade na esfera pública das sociedades pós-seculares.

Considerando que as instituições constituem um pressuposto para a corporificação de desejos racionais dos indivíduos, porém restringindo certas intenções individuais, o que caracteriza efetivamente uma instituição como "boa" ou "ruim"? O que explica e conduz uma instituição à estabilidade ou ao declínio e colapso? Jaeggi fundamenta sua análise conforme os pressupostos da crítica imanente[743], razão pela qual não aborda o problema do funcionamento das instituições conforme a orientação baseada nos conteúdos e seus efeitos. Ela procura esclarecer em que consistem o sucesso, o declínio e a qualidade particular das estruturas sociais corporificadas como instituições.[744] Na esteira de Hegel[745], Jaeggi adota o critério da "positividade" para apontar as deficiências de uma instituição como o esvaziamento e a "perda de vitalidade", entre outras formas de declínio. Pode-se afirmar que uma instituição perdeu sua "vitalidade" quando a participação democrática que a investia deixou de ser reproduzida, a exemplo do que acontece com a esfera pública, conforme o diagnóstico de Habermas.[746] Jaeggi vincula a "vida" das instituições à divisão entre pessoas e papéis no interior dos arranjos institucionais. Ela afirma que o efeito positivo e produtivo das instituições deve ser mensurado com base na capacidade de objetivação das práticas sociais e na possibilidade de ampliação da autonomia.[747]

De acordo com Jaeggi, a patologia institucional é causada pela transformação da objetividade epistemológica em objetividade ontológica das instituições sociais. A patologia institucional consiste na "autonomização" das entidades institucionais como resultado da diluição da subjetividade ontológica pela objetividade epistemológica dos arranjos institucionais. Retomando Marx, Jaeggi sugere que tal processo pode ser similarmente identificado à reificação e fetichização das instituições sociais.[748] A patologia institucional

---

[743] Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014. p. 261-308.
[744] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 538.
[745] Cf. HEGEL, G. W. F. *Principles de la philosophie du droit*. Traduit de L'Allemand par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989. p. 189-364.
[746] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*, 2: entre facticidade e validade. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
[747] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 539.
[748] Ibid. p. 541-542.

representa a negação das práticas sociais (subjetividade ontológica) como *fons vitae* das instituições sociais. As práticas sociais determinam o sentido e a atribuição de funções de *status* das instituições sociais. A "boa" instituição social é construída e controlada pelas práticas sociais reconhecidas pelos indivíduos reunidos como forma de vida coletiva.[749] A perda da capacidade de reprodução das práticas sociais compromete a autonomia e esvazia as entidades institucionais. Para Jaeggi, "[...] Institutionen eben nicht nur 'entlastend', sondern in einem viel weitgehenderen Sinne ermöglichend sind, sofern Institutionen überindividuelle Verwirklichungsbedingung menschlicher Freiheit sind."[750] A "boa" instituição social promove a realização de interesses (generalizáveis) dos indivíduos, e as pessoas podem reconhecer a legitimidade dos interesses reivindicados. A "boa" instituição social não mantém um compromisso não reflexivo quanto à realização de rotinas, justificação de razões de primeira e segunda ordem, e conformidade a regras e procedimentos, pois procura reatualizar a apropriação e a interpretação das práticas sociais que objetivamente corporifica, como forma de preservação da sua estrutura funcional. A "boa" instituição social corporifica processos de aprendizagem social e transformação como características distintivas da crítica imanente[751], possibilitando aos indivíduos se reconhecerem como autores das práticas coletivas que fundam as instituições sociais.[752]

Jaeggi sugere que instituições em crise, declínio, exaustas e esvaziadas tendem a perder a legitimidade.[753] Ela afirma que a filosofia política deveria abordar o problema da legitimidade das instituições a partir da perspectiva da capacidade criadora dos indivíduos, corporificada nas práticas sociais. Instituições sociais não são definidas fundamentalmente

---

[749] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 542.

[750] O texto correspondente na tradução é: "[...] instituições não apenas aliviam cargas, mas também habilitam e empoderam num sentido muito mais amplo, visto que as instituições são pré-condições de realização da liberdade humana." Ibid. p. 542.

[751] REPA, Luiz. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, jan./jun. 2016, p. 24.

[752] Op. cit., p. 543.

[753] Embora ressalte que existem instituições exauridas que permanecem legítimas e instituições em funcionamento que perderam a legitimidade, Jaeggi não cita exemplos de instituições incluídas nessas descrições. Contudo, é possível que Jaeggi esteja se referindo a instituições sociais decorrentes das iniciativas de movimentos sociais espontâneos que tematizam temas e problemas relativos à justiça social e violação de direitos fundamentais básicos, especialmente aqueles relacionados à desigualdade socioeconômica, que afetam a realização das *capabilities* e projetos pessoais de vida. Instituições sociais com tal perfil poderiam ser sequestradas gradualmente por orientações mercadológicas, burocráticas e juridificantes da vida, tão logo as práticas sociais perdessem a capacidade de traduzirem-se em processos de formação da opinião e da vontade, resultando na formação de interesses generalizáveis. Por outro lado, instituições econômicas, políticas e jurídicas podem passar a expressar interesses distantes das expectativas de justiça social e garantia de direitos fundamentais, coletivos e difusos, assegurando o poder econômico dos grupos favorecidos pela propriedade privada do capital, preservando a continuidade do poder e exercício da burocracia estatal em favor da elite política e dos grupos que a servem, e conservando o poder das decisões jurídicas em proveito dos privilégios da elite econômica, política e jurídica.

como entidades institucionais intermediariamente neutras entre os cidadãos e o Estado, com a função de proteger o exercício das liberdades fundamentais, promover a igualdade através da distribuição de bens básicos e efetivar um conceito abrangente (e vinculativo) de (e entre) justiça social e democracia – princípio de justiça. Por isso, explica Jaeggi, a filosofia política deveria eleger a legitimidade conferida pelas práticas sociais como critério para avaliar a qualidade das instituições sociais, analisando ainda as condições institucionais para o *design* da "boa" estrutura das instituições básicas da sociedade.[754]

Finalmente, a análise do caráter das instituições sociais remete ao problema das patologias sociais, cujo diagnóstico concerne à avaliação da solidez das "boas" instituições, com implicações para a autonomia e a continuidade dos procedimentos de justiça do complexo institucional. Na esteira de Honneth, Jaeggi afirma que o "teorema" do diagnóstico das patologias sociais constituiria o campo abrangente de pesquisa da filosofia social.[755] A filosofia social orientada pela crítica imanente como forma de crítica social revela a dimensão ontológico-social das instituições e práticas sociais e enfatiza o caráter socionormativo das instituições e práticas sociais.

Por sua vez, Titus Stahl[756] discute as ambiguidades do modelo de crítica imanente apresentado na *Teoria da ação comunicativa* como elemento integrante do programa reconstrutivo da normatividade da teoria crítica, baseado na prática social da comunicação orientada pelo entendimento mútuo.[757] Stahl afirma que a reconstrução representa um modelo de crítica imamente como crítica social, isto é, uma forma de atividade que avalia as práticas sociais recorrendo a padrões normativos com o propósito de esclarecer os agentes sociais sobre as deficiências destas próprias práticas, levando-os a modificá-las com base na correção do padrão crítico imanente adotado.[758] A crítica imanente avalia tanto o comportamento empírico constitutivo das práticas sociais quanto o autoentendimento explícito dos indivíduos, considerando os padrões normativos imanentes às práticas sociais como princípio da crítica destas próprias práticas. A crítica imanente visa transformar as práticas sociais que abrangem

---

[754] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 544.
[755] Ibid. p. 544.
[756] Cf. STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 533-552; Cf. STAHL, Titus. Immanent Critique and Particular Moral Experience. *Critical Horizons*. A Journal of Philosophy and Social Theory, 2017, p. 1-21.
[757] Op. cit., p. 533.
[758] STAHL, Titus. What is Immanent Critique? *SSRN Working Papers*, p. 1-20, 2013. Disponível em: <http://ssrn.com.abstract=2357957>. Acesso em: 11 set. 2020. p. 5.

ações e autoentendimentos dos participantes da interação social[759], recusando padrões externos (independentes) de justificação das instituições e práticas sociais.

Apesar de Stahl reconhecer o padrão normativo do modelo de crítica imanente apresentado na *Teoria da ação comunicativa*, ele afirma que tal modelo baseado em práticas sociais comunicativas possui um potencial normativo ambivalente em decorrência das posições teóricas estreitas assumidas por Habermas, particularmente no que diz respeito às consequências (práticas) resultantes da afirmação do conceito dualista de sociedade como mundo da vida e sistema. Para Stahl, a reabilitação do potencial normativo do modelo de crítica imanente presente na *Teoria* requer uma ontologia social da normatividade imanente[760] das práticas sociais. Ora, vimos que Jaeggi atribui um caráter ontológico-social às instituições sociais resultantes das práticas coletivas. As instituições sociais conferem forma e estabilidade às práticas sociais, institucionalizam normativamente as condições sociais (materiais e simbólicas) indispensáveis à autorrealização dos indivíduos e reforçam o sentido da vida coletiva. A orientação pela crítica imanente conduz Jaeggi e Stahl a indagarem pelos potenciais normativos imanentes da realidade social. O potencial normativo das práticas sociais flui comunicativamente no momento da corporificação jurídico-institucional das entidades sociais. A instituição social torna-se progressivamente o lugar onde o conteúdo prático-moral das práxis social e a forma do direito confluem como efetivação da forma de vida social.

Considerando a possibilidade de que padrões normativos podem ser encontrados na realidade social objetiva, torna-se necessário responder ao problema da justificação dos padrões normativos da crítica imanente das práticas sociais. Esta tarefa requer a explicitação de uma (a) ontologia social como resposta teórica sobre o sentido das proposições que tratam da existência de entidades sociais particulares e suas normas imanentes. É preciso esclarecer também o (b) tipo de acesso epistêmico que permita aos críticos abordar os potenciais normativos imanentes relevantes para a realidade social. Por fim, há ainda a questão não resolvida sobre qual (c) modelo de autoridade crítica a crítica imamente deveria endossar.[761] A partir desses três níveis de questões, Stahl explica em que medida a *Teoria da ação comunicativa* pode ser entendida como um modelo de crítica imanente baseado em práticas sociais. A crítica imanente do Social (*das Soziale*) deve explicar não apenas o sentido cultural

---

[759] STAHL, Titus. What is Immanent Critique? *SSRN Working Papers*, p. 1-20, 2013. Disponível em: <http://ssrn.com.abstract=2357957>. Acesso em: 11 set. 2020. p. 7.
[760] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 533.
[761] Ibid. p. 534.

e regras socialmente aceitas, mas, sobretudo, o conhecimento concernente às práticas sociais objetivadas e instituições da comunidade.[762] O criticismo imanente das práticas sociais "[...] presupposes that the structures and modes of interaction in a social community contain – beyond the explicit understanding of their participants – immanent normative potencialities upon which a critic can drawn."[763] A crítica imanente das práticas sociais recepciona como elementos normativos regras implícitas, convenções, relações de autoridade ou compromisso que qualquer crítico poderia recorrer a fim de justificar exigências normativas com potencial para transformação de práticas e normas aceitas pela sociedade.[764]

Sobre as questões da ontologia social, do acesso epistêmico à normatividade e da autoridade crítica da justificação normativa, a crítica imanente baseada nas práticas sociais deve, respectivamente, (a.1) propor uma ontologia social das normas fundada nas práticas sociais, (b.1) apresentar uma explicação científico-social sobre o acesso epistêmico às normas, e (c.1) explicitar o modo de justificação das exigências de mudanças sociais, a partir da participação das pessoas nas práticas sociais.[765] A análise orientada pela perspectiva da crítica imanente baseada nas práticas sociais permitiu a Stahl formular algumas respostas à questão da epistemologia normativa, da ontologia social das normas e da autoridade da crítica da normatividade justificável na *Teoria da ação comunicativa*.

Habermas apresenta o padrão avaliativo da crítica social e do conteúdo normativo da teoria da sociedade recorrendo ao potencial socionormativo ação comunicativa. Para Stahl, a *Teoria da ação comunicativa* apresenta elementos que permitem situá-la no horizonte da crítica imanente baseada na crítica das práticas sociais: "[...] a model which does not directly address or justify specific practices of immanent criticism in concrete institutional contexts, but which clarifies and argues for the existence of the general background conditions of the possibility of such critique."[766] A ação comunicativa engendra um tipo de coordenação da ação social cuja força vinculativa deriva das pretensões de validade criticáveis, particularmente quanto ao conteúdo normativo que reivindica força transcendente de contexto, porém à luz do padrão interno de crítica normativa da sociedade. A racionalidade

---

[762] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 535.
[763] O texto correspondente na tradução é: "[...] pressupõe que as estruturas e modos de interação numa comunidade social contêm – além do entendimento explícito de seus participantes – potencialidades normativas imanentes sobre as quais um crítico pode recorrer." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 535.
[764] Ibid. p. 535.
[765] Ibid. p. 535.
[766] O texto correspondente na tradução é: "[...] um modelo que não justifica ou endereça diretamente práticas específicas de criticismo imanente em contextos institucionais concretos, mas que argumenta e clarifica para a existência de condições de fundo gerais da possibilidade de tal crítica." Ibid. p. 537.

prática inscrita na ação comunicativa transforma-se em potencial normativo imanente às práticas sociais.[767] Stahl cita o exemplo do potencial racional interno das práticas de comunicação. Quando participamos da prática comunicativa, somos obrigados a respeitar os pressupostos pragmáticos do discurso, caso desejemos alcançar o entendimento mútuo e o acordo racionalmente possível. A comunicação é uma prática social essencial, não opcional e, portanto, segundo a perspectiva do participante, não se pode negar a vinculação a certas regras constitutivas da comunicação às quais não podemos escolher transgredir sem cometer uma contradição performativa.

No que tange a epistemologia normativa, Stahl afirma que a pragmática formal não consiste num método fundacionista de derivação de normas sociais, e deveria ser suplementada por uma teoria social do mundo da vida.[768] A reconstrução normativa do sistema de regras abstratas que tornam possível o entendimento mútuo explicita as pressuposições idealizantes para o uso comunicativo da linguagem. Contudo, explica Stahl, "because of its idealizations, this method is not a purely empirical reconstruction of language use. Nor is it a purely transcendental method, however, because it is still subject to empirical tests."[769] Assim, a autoridade da crítica imanente não pode estar baseada nas normas imanentes da comunicação, visto que Habermas "[...] does not provide a systematic justification for a critique of society that directly draws upon the normative potentials that are institutionalized *within* communicative practices."[770] A meu juízo, permanece bastante discutível o alcance prático de um modelo de criticismo social centrado no conceito discursivo de institucionalização, cuja capacidade de efetivar mudanças sociais permanece igualmente pouco provável. Entendo que as contribuições teóricas de Jaeggi e Stahl apontam para a necessidade de se (re)pensar o potencial normativo e de institucionalização das práticas sociais promovidas e aprimoradas por (novas) iniciativas de participação política dos cidadãos inscritas na sociedade civil, o que requer, evidentemente, uma certa medida de "imaginação institucional" por parte do teórico que se dedica a estas questões. Habermas não explicita e exemplifica a crítica das práticas sociais onde os participantes e os argumentos são continuamente excluídos da esfera pública. A distinção analítica e o desacoplamento entre sistema e mundo da vida e a "tese da colonização interna" devem ser suplementados pelo potencial socionormativo dos protestos e conflitos. Para Stahl,

---

[767] STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 537.
[768] Ibid. p. 538.
[769] O texto correspondente na tradução é: "Por causa de suas idealizações, este método não é uma reconstrução puramente empírica do uso da linguagem. Nem é um método puramente transcendental, entretanto, porque ainda está sujeito a testes empíricos." Ibid. p. 537.
[770] O texto correspondente na tradução é: "[...] não fornece uma justificação sistemática para uma crítica da sociedade que se baseie diretamente nos potenciais normativos que são institucionalizados *dentro* das práticas comunicativas." Ibid. p. 539. Grifo do autor.

a teoria crítica habermasiana permanece "surpreendentemente cautelosa", apesar da apresentação da *Teoria da ação comunicativa* como uma reconstrução do programa normativo da teoria crítica. Habermas não indica os tipos de normas que poderiam justificar uma crítica da sociedade, limitando-se a descrever os potenciais de aprendizagem e as realizações funcionais das práticas sociais bloqueadas pelo processo de racionalização unilateral da sociedade moderna.[771] Contudo, a articulação entre a pragmática formal, a racionalização comunicativa da sociedade e as patologias sociais sugere que a *Teoria da ação comunicativa* apresenta elementos teóricos que sinalizam a direção da crítica imanente das práticas sociais.

Stahl discute as ambiguidades da ontologia social implícita na obra de 1981 a partir de três tópicos fundamentais: (a) a relação entre a pragmática formal e o conceito sociológico de mundo da vida, (b) a fusão entre ontologia social e função normativa, e (c) a distinção problemática entre sistema e mundo da vida.[772] A posição de Stahl sobre a ontologia social implícita na *Teoria da ação comunicativa* reconhece a necessidade de certificar o potencial normativo imanente das práticas sociais, o que demandaria a Habermas maior acuidade em relação às elaborações teóricas sobre o tema. Entre estas elaborações, Stahl destaca a dimensão ontológica do conceito de mundo da vida, cuja abordagem temática oscila entre a compreensão pragmático-formal e sociológica. O esclarecimento das ambiguidades teóricas do conceito de mundo da vida permite explicitar a normatividade imanente relativa à perspectiva da ontologia social.

A primeira ambiguidade a ser esclarecida diz respeito à distinção entre os conceitos pragmático-formal e sociológico de mundo da vida. O conteúdo proposicional dos atos de fala que exteriorizam as pretensões de validade criticáveis ancoradas nos recursos normativos do mundo da vida. Stahl entende a força normativa das pretensões de validade como força vinculante estabelecida discursivamente entre os participantes da práxis comunicativa cotidiana, representando um "[...] socially instituted normative phenomena."[773] O problema observado por Stahl consiste na "[...] dependence of the normative force of communication's *form* on the concrete resource of a historically given lifeworld seems to undermine the claim of an autonomous normative potencial of communicative action."[774] As concepções

---

[771] STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 539.
[772] Na discussão sobre a normatividade imanente da ontologia social destaco apenas os elementos relacionados à normatividade imanente das práticas sociais, vinculados ao problema da institucionalização do potencial normativo das práticas sociais corporificados pelos processos de aprendizagem social e política.
[773] O texto correspondente na tradução é: "[...] fenômeno normativo instituído socialmente." Op. cit., p. 540.
[774] O texto correspondente na tradução é: "[...] dependência da força comunicativa da forma da comunicação sobre os recursos concretos de um mundo da vida dado historicamente parece minar a pretensão de um potencial

pragmático-formal e sociológica de mundo da vida instauram um "hiato metodológico" entre as perspectivas da primeira pessoa (falante) e da terceira pessoa (observador, sociólogo); a força sistêmica dos processos não comunicativos situados na realidade empírica coloca em discussão a condição não problemática dos recursos simbólicos requeridos pela ação comunicativa para a reprodução normativa do mundo da vida. A força vinculante da "normatividade comunicativa" permanece dependente da estrutura pragmático-formal da interação entre falante e interlocutor potencial, vista como "[...] *conceptually independent* from the sociological perspective on social norms."[775] Consequentemente, afirma Stahl,

> this means that, by presenting a theory of social evolution, which explains the evolution of lifeworlds premised on tradition to ones based on a communicative logic, he [Habermas] sees himself as capable of fully explaining the force of communicative norms *from within this communicative logic* using resources of his formal pragmatics of communication, *without* needing na additional account of their social ontology.[776]

Um dilema instaura-se porque a perspectiva da pragmática formal que sustenta a força normativa das pretensões de validade criticáveis não pode reivindicar unilateralmente a explicação da normatividade imanente do mundo da vida. As normas do *Lebenswelt* não são explicadas apenas pela perspectiva dos participantes da interação social. Convém ressaltar ainda que a comunicação teorética não pode tematizar a totalidade do mundo da vida. Por isso, recorda Stahl, Habermas introduz o conceito de mundo da vida cotidiano incorporando a perspectiva dos narradores como não participantes. Porém, não fica claro como Habermas distingue entre a perspectiva da terceira pessoa (observador, sociólogo) e a perspectiva dos narradores (não participantes).[777] Ignoro se a crítica de Stahl sinaliza a negligência ou omissão teórica de Habermas quanto aos *insights* sociológicos fornecidos pela perspectiva empírica das instituições e práticas sociais. Permanece a dúvida quanto à inclusão das relações sociais não comunicativas nas origens institucionais da "normatividade comunicativa". Seja como

---

normativo autônomo da ação comunicativa." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 540. Grifo do autor.

[775] O texto correspondente na tradução é: "[...] conceitualmente independente da perspectiva sociológica sobre normas sociais." Ibid. p. 540. Grifo do autor.

[776] O texto correspondente na tradução é: "Isso significa que, ao apresentar uma teoria da evolução social, que explica a evolução dos mundos da vida fundados na tradição para aqueles baseados na lógica comunicativa, ele [Habermas] se vê como capaz de explicar completamente a força das normas comunicativas *de dentro dessa lógica comunicativa* usando os recursos da sua pragmática formal da comunicação, *sem* necessitar de uma explicação adicional da sua ontologia social." Ibid. p. 540. Grifo do autor.

[777] Ibid. p. 540-541. Grifo do autor.

for, Stahl afirma que qualquer resposta a essa questão não pode ignorar a necessidade de uma descrição substantiva da ontologia social do mundo da vida.[778]

A segunda ambiguidade que requer esclarecimento concerne à fusão entre ontologia social e função normativa, com implicações para o vínculo entre evolução social e pragmática formal no âmbito da constituição normativa do mundo da vida. Para Stahl, a ontologia social implícita leva Habermas a adotar um monismo ontológico-social relativo a explicação do fenômeno social da existência de normas sociais obrigatórias. A vinculação estrita à pragmática formal impede que Habermas considere condições alternativas para a explicação da normatividade do Social.

> [...] he [Habermas] restricts the analysis of the *mode of institution* of (relevant) lifeworld norms to those processes which can be described within a model of communicative reproduction. Habermas thus effectively argues from the premise that we - as participantes and as critics - can only understand those norms, which we can understand as being justifiable in discourse, to have binding force. He takes this premise to imply the truth of a thesis about the *mode of institution* of critical norms. To put it succinctly: if there are justified norms, which have enduring and genuine critical force and which we can locate within the lifeworld, such norms can only exist in virtue of features that are intelligible from the formal-pragmatics, that is, communicative perspective. [...]. This perspective, however, excludes from the start all questions in regard to a social ontology that cannot be thematized from the perspective either of participants or of narrators.[779]

O que se discute aqui é a "prioridade unilateral" concedida à perspectiva da comunicação para a abordagem das questões relativas à ontologia social, restringindo consideravelmente o domínio da normatividade imanente. Em outras palavras, o fenômeno do poder e da ação estratégica deveriam ser analisados do ponto de vista empírico, a fim de avaliar o alcance e os efeitos da capacidade de interferência sobre a reprodução do mundo da vida instituir a normatividade social. Stahl crítica a abordagem estreita de Habermas porque ele ignora a existência de potenciais normativos inteligíveis presentes nos modos não comunicativos de instituições normativas: "Such normative potentials could be implicit in implicit in structures of non-comunicative intersubjetive authority relations, as for example in pratices of

---

[778] STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 541.

[779] O texto correspondente na tradução é: "[...] ele [Habermas] restringe a análise do *modo de instituição* das (relevantes) normas do mundo da vida àqueles processos que podem ser descritos dentro de um modelo de reprodução comunicativa. Habermas assim efetivamente argumenta a partir da premissa de que nós - como participantes e como críticos – podemos entender somente aquelas normas, que nós podemos entender como sendo justificáveis no discurso, para ter força vinculativa. Ele toma essa premissa para implicar a verdade de uma tese sobre o *modo de instituição* das normas críticas. Em síntese: se existem normas justificadas, que têm força genuína e duradoura e que podemos localizar dentro do mundo da vida, tais normas podem existir somente em virtude das características que são inteligíveis da pragmática formal, ou seja, a perspectiva comunicativa. [...]. Essa perspectiva, entretanto, exclui desde o início todas as questões relativas a uma ontologia social que não pode ser tematizada da perspectiva ou dos participantes ou dos narradores." Ibid. p. 542. Grifo do autor.

cooperation work."[780] Stahl se refere às práticas sociais instituídas por relações mútuas de autoridade, relações de interação mútua e relações de aprendizagem formal. Essas relações normativas encontram-se estreitamente vinculadas aos objetos normativos em questão, tornado possível o desengate entre normas relevantes e discursos, com a inscrição imediata daquelas nas práticas sociais.[781]

A proposição da tese da ontologia social das normas práticas imanentes encontra seu fundamento no Social, isto é, na perspectiva sociológica da normatividade imanente das práticas sociais. A plausibilidade dessa tese requer explicitação teórica da força normativa imanente das práticas sociais. Assim, afirma Stahl, a "[...] social ontology is neither fully intelligible from within a formal-pragmatic, nor from a narrative perspective."[782] A tese de Stahl contribui para ampliação da compreensão da teoria crítica sobre o sentido da crítica da força normativa imanente das práticas sociais. A meu ver, essa abordagem ampliada da ontologia social das normas tem o mérito de potencializar a institucionalização da normatividade imanente das práticas sociais inscritas no mundo da vida.

A terceira ambiguidade identificada por Stahl consiste na distinção problemática entre sistema e mundo da vida. A prioridade concedida ao paradigma do entendimento comunicativo sempre rendeu críticas pertinentes ao modelo dualista de justificação da legitimidade institucional, decorrente da cisão do conceito de sociedade em sistema e mundo da vida. Os críticos afirma que tal conceito dual de sociedade leva a uma separação estanque entre a dimensão sistêmica e a dimensão sociocultural. Essa proposição reconstrutiva tende a sugerir que Habermas ignora que a reprodução material da sociedade depende incontornavelmente dos acordos normativos que mediam a relação entre forças produtivas e relações sociais de produção, bem como que a práxis comunica cotidiana estaria livre dos assédios das estruturas de dominação social.[783] Contudo, Georg Kneer – um crítico contumaz das idealizações reconstrutivas de Habermas – afirma em *Die Patologien der Moderne* (1990) que o *déficit* sociológico imputado ao filósofo de Starnberg por Honneth resulta da falta de discernimento dos críticos quanto às pretensões teóricas da dualidade metodológica de

---

[780] O texto correspondente na tradução é: "Tais potenciais normativos poderiam estar implícitos nas estruturas das relações de autoridade intersubjetiva não comunicativa, como por exemplo nas práticas de trabalho cooperativo." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 542.
[781] Ibid. p. 542-543.
[782] O texto correspondente na tradução é: "[...] ontologia social nem é completamente inteligível a partir de uma pragmática formal, nem de uma perspectiva narrativa." Ibid. p. 543.
[783] Cf. REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008. p. 78.

Habermas.[784] Kneer afirma que a dualidade sistema-mundo da vida deve ser entendida de um ponto de vista analítico e essencialista. O recurso analítico dessa dualidade pretende fazer notar que um fenômeno social poder ser abordado tanto a partir da perspectiva dos participantes da integração social quanto da perspectiva da terceira pessoa do observador social, o que significa, respectivamente, que tal fenômeno social pode ser considerado do ponto de vista normativo do mundo da vida e tessitura funcional do sistema. A primazia do recurso essencialista relativo à interpretação da dualidade sistema-mundo da vida explica a exclusão de elementos não comunicativos do domínio do mundo da vida, assim como a retirada de processos de entendimento linguístico dos âmbitos da economia e da administração burocrática na *Teoria da ação comunicativa*.[785]

Stahl chama a atenção para o fato de que essa "vantagem metodológica" para a teoria da racionalização social leva, por outro lado, a uma concepção estreita de ontologia social da normatividade do mundo da vida, centrada na racionalidade comunicativa, responsável por instituir as condições da integração sistêmica mediante o acordo possível discursivamente, porém restringindo a gênese dos conflitos sociais normativamente relevantes às tendências de violação de normas das práticas sociais, inteligíveis somente a partir do quadro teórico do mundo da vida estruturado comunicativamente.[786] A omissão ou negligência teórica de Habermas em tratar dessa questão limita a realização dos potenciais da crítica imanente do projeto normativo da *Teoria da ação comunicativa*, impedindo que se explore os potenciais socionormativos das formas específicas de coordenação da ação sistêmica.

> An immanent critique of pratice, which can be described as being guided by systematic rationality would be possible only if Habermas extended his argument against functionalism to include the claim that action coordination even draws *in the concrete modes of operation captured by the system-theoretic vocabulary* on immanent normative resources.[787]

Se compreendo adequadamente as afirmações de Stahl, Habermas deveria reavaliar sua descrição conceitual das esferas autorreguladas por mecanismos não normativos e

---

[784] Cf. KNERR, Georg. *Die Pathologien der Moderne*. Zur Zeitdiagnose in der "Theorie des kommunikativen Handlens" von Jürgen Habermas. Düsseldorf: Westdeutscher, 1990. p. 61-76.

[785] Diante da plausibilidade das críticas, Habermas revisou oportunamente sua posição sobre a dualidade sistema-mundo da vida e o problema do desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Cf. HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Eds.). *Communicative Action*. Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991. p. 214-264.

[786] STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 543.

[787] O texto correspondente na tradução é: "Uma crítica imanente da prática [social], que pode serem descrita como sendo guiada pela racionalidade sistêmica seria possível somente se Habermas estendesse seu argumento contra o funcionalismo para incluir a afirmação de que a coordenação da ação se esboça mesmo *nos modos concretos de operação capturados pelo vocabulário teórico-sistêmico* sobre recursos normativos imanentes." Ibid. p. 544. Grifo do autor.

mecanismos normativos não plenamente linguistificados, assim como reconhecer a existência de práticas sociais de autorregulação normativa de segunda ordem. Uma crítica imanente da colonização pressupõe recursos teóricos complementares àqueles disponíveis, porém não plenamente explicitados na *Teoria da ação comunicativa*. Habermas deveria se despedir do monismo ontológico-social da ação comunicativa, visto que existem potenciais normativos inexplorados nas esferas da ação coordenadas sistematicamente, isto é, "[...] potentials, in other words, the institution of which might not be adequately understood using only a theory of communication."[788] Considerando as implicações normativas substantivas dessa lacuna para a crítica social de Habermas, Stahl afirma que a análise das normas imanentes da comunicação indica o padrão da crítica social habermasiana em três níveis: (1) no nível dos arranjos normativos específicos, (2) no nível da crítica da comunicação sistematicamente distorcida, e (3) no nível da comunicação suplantada pela tese da colonização interna.[789]

No primeiro nível, a crítica social recorreria às normas imanentes das práticas discursivas para estabelecer orientações substantivas sobre o padrão de interesses generalizáveis. A formalidade das normas discursivas reconstruídas pela pragmática impede que Habermas assuma posições teóricas significativamente substantivas sobre arranjos normativos particulares, cujo caráter institucional deriva das práticas sociais, tal como pensadas por Jaeggi. Em outras palavras, Habermas deveria ampliar sua análise dos padrões da crítica social incluindo a dimensão empírica da construção social de arranjos institucionais normativos específicos.[790] Quanto ao segundo nível, Stahl crítica Habermas por não explorar de forma sistemática o problema da comunicação distorcida, restringindo-o ao domínio da interferência dos meios deslinguistificados do dinheiro e do poder administrativo (burocracia). Por fim, o terceiro nível da crítica social aponta para a necessidade de analisar as violações das expectativas normativas no âmbito do próprio processo comunicativo.[791]

Há dúvidas quanto à capacidade desse padrão de crítica justificar pretensões particulares para a mudança social recorrendo unicamente às normas imanentes das práticas sociais comunicativas. A crítica social deve considerar as disfuncionalidades da integração

---

[788] O texto correspondente na tradução é: "[...] potenciais, em outras palavras, a instituição da qual pode não ser adequadamente entendida usando apenas uma teoria da ação comunicativa." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 544.
[789] Ibid. p. 544-545.
[790] Ao longo do desenvolvimento dos capítulos desta tese, e conforme a particularidade temática das seções que estruturam o trabalho, o problema da dimensão empírica de arranjos institucionais normativos representa um tema de primeira ordem relacionado ao potencial de institucionalização das práticas socionormativas da sociedade civil como expressão da capacidade de produção de novas estruturas normativas por parte de uma forma de vida sócio-histórica, tornando possível o aprimoramento socionormativo da integração social.
[791] Op. cit., p. 545.

simbólica também como problema normativo. A origem estreitamente (comunicativamente) concebida da normatividade imanente e a separação rígida entre sistema e mundo da vida não permite a Habermas apontar normas substantivas imanentes para a crítica dos efeitos da integração sistêmica. Honneth e Luhmann discutiram exaustivamente a relação de Habermas com a teoria funcionalista sistêmica, apresentando análises que permitiram a Stahl e outros autores concluir que essas ambiguidades e dificuldades enfrentadas pela teoria crítica habermasiana resultam de uma apropriação estreita do vocabulário do funcionalismo sistêmico, conduzindo a uma oposição rígida em relação à teoria da ação comunicativa e entre integração sistêmica e social.

Há ainda um quarto nível de análise da crítica social, que trata da restrição indevida da ontologia social da normatividade pela perspectiva da teoria da comunicação. Para Stahl, o padrão da crítica social habermasiana deve ser suplementado pela crítica imamente que "[...] locates the institution of norms within contested practices of *intersubjective authority ascription*."[792] Ele explica que teorias pragmatistas da normatividade social têm o mérito de informar adequadamente o conteúdo e alcance sociológico das normas como "recursively and reciprocally sensitive disposition to react appropriately to the behavior of others."[793] Stahl cita a contribuição de Robert Brandom[794] para a descrição de normas imanentes às práticas sociais instituídas por relações afetivas, relações de autoridade pré-discursivas e outras formas que não se deixam reduzir ao entendimento da teoria da comunicação. Normas imanentes podem ser explicadas pela perspectiva que explicita o compromisso normativo implícito dos participantes das práticas sociais e sua importância para a constituição da força vinculativa das normas.[795]

A ampliação das fontes normativas que informam o padrão e balizam as demandas da crítica social contribui para a descrição sociologicamente adequada das normas, aprimorando a forma da crítica do processo de colonização interna. A crítica social deve orientar-se pelas seguintes questões: (a) "O que a crítica da autoridade social pode reivindicar?", (b) "Quais são os diferentes modos pelos quais as normas sociais compartilhadas podem ser instituídas?", e (c) "Quais potenciais internos esses modos oferecem para a crítica?"[796] Esta estratégia teórica

---

[792] O texto correspondente na tradução é: "[...] localiza a instituição de normas dentro de práticas contestadas de atribuição de autoridade intersubjetiva." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 545. Grifo do autor.
[793] O texto correspondente na tradução é: "[...] disposição recursivamente e reciprocamente sensível para reagir apropriadamente ao comportamento dos outros." Ibid. p. 545.
[794] Cf. BRANDOM, Robert B. *Making it Explicit*: reasoning, representing, and discursive commitment. Cambridge: Havard University Press, 1998.
[795] Op. cit., p. 546.
[796] Op. cit., p. 546.

tem o mérito de esclarecer o modo de instituição de formas possíveis de autoridade social adotado pelas instâncias da crítica. A partir deste critério, torna-se possível diferenciar as mudanças das/nas estruturas das normas sociais considerando o nível de racionalidade e legitimidade normativa alcançado pelas estruturas de poder.

A abordagem da ontologia social das normas contribui para a compreensão das possibilidades de realização dos potenciais normativos imanentes das práticas sociais. A ontologia social da normatividade explicita a base de legitimação das práticas socionormativas permitindo a distinção entre as diversas formas de instituição da autoridade normativa das práticas sociais. A ontologia social das normas esclarece a relação entre os diferentes tipos de normas de segunda ordem e as normas de primeira ordem, isto é, entre as normas que regulam os direitos de participação nas práticas sociais com potencial normativo e o processo de administração das normas que regulam as diversas matérias no âmbito do direito formalmente institucionalizado pelo Estado: "A second-order norm of a pratice, may, por example, specify whether it is a legitimate move within that pratice to discuss, criticize, demand justification for or attempt to change a first-order norm."[797] A questão da relação entre normas de segunda ordem e normas de primeira ordem remete a discussão apresentada por Jaeggi sobre o potencial das práticas socionormativas para institucionalizar entidades sociais. Isto porque a ontologia social da normatividade deve identificar os limites da atribuição da autoridade prática dos participantes, normativamente garantida (ou não) para demandar a justificação da legitimidade de regras que limitam as pretensões das práticas socionormativas.[798]

Stahl afirma que diversas instituições democráticas permitem e regulam ações de primeira e segunda ordem porque possuem regras que estabelecem a abrangência da legitimidade das pretensões de participantes das práticas sociais. As ações de segunda ordem incluem a crítica, avaliação e mudança das normas relativas à tal ordem da normatividade. Além disso, podem haver práticas sociais cuja legitimidade de segunda ordem é plenamente justificada pela teoria da comunicação, a exemplo das práticas afetivas no domínio das relações íntimas, algumas práticas religiosas, entre outras.[799] A diferença substantiva entre estas duas ordens de legitimidade explica porque as consequências normativas de certas práticas sociais relacionadas às instituições não reflexivas do mercado ou às relações

[797] O texto correspondente na tradução é: "Uma norma de segunda ordem de uma prática, pode, por exemplo, especificar se é uma mudança legítima dentro daquela prática para discutir, criticar, demandar justificação para ou tentar mudar uma norma de primeira ordem." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 546.
[798] Ibid. p. 546.
[799] Ibid. p. 547.

familiares coercitivas, integradas sistemicamente pela coordenação baseada em meios deslinguistificados, não se traduzem na violação das expectativas normativas. O que a crítica imanente da normatividade das práticas sociais pretende demonstrar é que existem "[...] relevant sources of normativity *beyond* those elements visible from a lifeworld perspective."[800] Tal crítica revela a necessidade de ampliar a ontologia social das normas numa direção diferente da teoria da comunicação, com a intenção exploratória dos potenciais normativos desde sempre inscritos nas práticas sociais, visto que a cooperação prática e o reconhecimento mútuo não parecem ser atributos exclusivos da normatividade tematizada e justificada em termos comunicativos.

A crítica imamente da normatividade aponta para a ontologia social das normas que tematiza as formas de patologia que ocorrem nas esferas da ação coordenadas sistemicamente. Tal abordagem negligenciada por Habermas requer maiores esclarecimentos por Stahl, especialmente no que diz respeito à tipologia das práticas sociais integradas sistemicamente pela coordenação da ação baseada nos meios deslinguistificados, porém capazes de refletir formas de cooperação social e reconhecimento mútuo. Uma pergunta que deve ser dirigida a Stahl consiste na identificação das dimensões sociais em que os efeitos da institucionalização de normas de segunda ordem e de práticas sociais coordenadas sistemicamente – não reconhecidas pelos participantes porque resultantes da ideologia e da dominação[801] – podem ser observados com maior frequência e intensidade. Desta resposta depende a coerência da intuição de Stahl quanto à possibilidade de recorrermos ao léxico da normatividade imanente das práticas sociais para conceituar ações colaborativas nos setores da indústria e prestação de serviços.[802]

A crítica imanente da normatividade das práticas sociais tem o mérito de identificar o potencial socionormativo das práticas objetivas da sociedade civil corporificado nas instituições sociais. A ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais contribui para a identificação do alcance dos potenciais socionormativos das iniciativas autônomas e criativas de participação democrática dirigidas à efetivação de mudanças estruturais na sociedade em termos de justiça social, esclarecendo ainda a complexidade das

---

[800] O texto correspondente na tradução é: "[...] fontes relevantes da normatividade *além* daqueles elementos visíveis a partir da perspectiva do mundo da vida." STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 547. Grifo do autor.
[801] Ibid. p. 547.
[802] Ibid. p. 547.

precondições da realidade institucional e a pluralidade de arranjos normativos[803] que corporificam o potencial socionormativo das iniciativas de participação democrática.

> A social ontology conceptually rich enough to allow for such an argument is a necessary presupposition for a theory of immanent critique that is empirically and normatively convincing. This fuller social ontology will further help articulate a theory for immanent critique that is able to understant itself as making explicit the political conflict over the constitutive authority, which our participation in social struggles presupposes.[804]

As contribuições de Jaeggi e Stahl compartilham a orientação teórica pela crítica imanente e a ênfase no potencial socionormativo das práticas sociais corporificadas nas instituições sociais. A institucionalização dos processos de aprendizagem social e política mediante práticas sociais inspiradas em iniciativas autônomas de participação democráticas representa uma forma de resposta da sociedade (civil) diante dos desafios sócio-evolutivos que põem em risco a estabilidade e a adaptação social de uma forma de vida, que deve responder a estes desafios (re)afirmando sua autocompressão normativa.

A conservação do ordenamento social depende da estabilização normativa da interação social. Arranjos institucionais aprimoram a autocompreensão normativa (autodeterminação) do ordenamento social quando resultam de iniciativas autônomas e criativas de participação social capazes de revitalizar a esfera pública e desenvolver a qualidade epistêmica da democracia liberal. O distanciamento progressivo dos indivíduos em relação à esfera pública e instituições sociais impede que eles compreendam que a estabilidade e a continuidade das formas de vida e sociedades dependem de funções garantidoras da existência. Por outro lado, as patologias sociais refletem problemas de reprodução material e simbólica do Social. Neste sentido, Axel Honneth afirma que os imperativos mantenedores da existência

> são sempre determinados culturalmente como exigências especiais, e por isso só podem ser introduzidos levando em consideração a autocompreensão normativa de uma sociedade. Por conseguinte, seria possível concluir sumariamente que só é possível falar de uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade, em seus arranjos institucionais, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro do circuito funcional de socialização, processamento da natureza e regulação

---

[803] STAHL, Titus. Habermas and the Project of Immanent Critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 548.
[804] O texto correspondente na tradução é: "Uma ontologia social conceitualmente rica o suficientemente para permitir tal argumento é um pressuposto necessário para uma teoria da crítica imanente que é convincente empiricamente e normativamente. Esta ontologia social mais ampla ajudaria ainda mais a articular uma teoria ou crítica imanente que esteja apta a entender a si mesma como tornando explícito o conflito político sobre a autoridade constitutiva, que nossa participação nas lutas sociais pressupõe." Ibid. p. 548.

> das relações de reconhecimento de acordo com as convicções de valor que prevalecem nela.[805]

Os processos de aprendizagem social e política aprimoram a reprodução das capacidades individuais e coletivas requeridas pela socialização da cooperação mútua para lidar com os problemas de coordenação da ação que ameaçam a integração social. O alcance supraindividual das patologias sociais se reflete na corrosão das engrenagens simbólicas que atuam na reprodução da força sociointegradora da solidariedade. As patologias sociais expressam-se sob a forma de uma vida não igualitária com restrições impostas à liberdade, interferindo na autorrealização individual e no reconhecimento de grupos sociais, incluindo minorias étnicas, linguísticas e religiosas. Sem ignorar o "plano ontológico superior" da sociedade, oposto a mera reunião dos indivíduos que a integram, pode-se afirmar que as "enfermidades da sociedade" consistem num curto-circuito de estruturas funcionais que afetam a realização das finalidades das instituições sociais.

> Os modelos estabelecidos de socialização, seus valores e normas fundamentais, podem estar em um profundo descompasso com os modos institucionalizados da produção, e estes, por seu turno, podem entrar em conflito com regulações normativas que organizam e tornam vinculantes as relações de reconhecimento entre os membros da sociedade. Estes atritos e tensões têm em comum com enfermidades individuais que eles revelam uma relação perturbada de um sujeito, seja de uma pessoa ou da sociedade, consigo mesmo; e a limitação da liberdade, que se faz parte de nosso conceito de "enfermidade", no caso da sociedade consiste em que as soluções institucionalizadas para os âmbitos funcionais específicos atrapalham um ao outro e impedem seu desenvolvimento salutar.[806]

Com base nos *insights* fornecidos pelas contribuições teóricas da Jaeggi e Stahl sobre a crítica imanente da normatividade, assumo a conjectura de que o potencial normativo das práticas sociais não apenas corporifica as instituições sociais, mas deve promover a institucionalização dos processos de aprendizagem social e política. Entendo que a normatividade imanente das práticas sociais corporifica processos de aprendizagem social e política resultando em instituições sociais cujas funções estão diretamente relacionadas à resolução de problemas que ameaçam, particularmente, a reprodução normativa e política da força sociointegradora da solidariedade. Por esta razão, entendo também que as iniciativas autônomas, inovadoras e criativas de participação política da sociedade civil com seus arranjos institucionais contribuem para o aprimoramento da normatividade imamente das práticas sociais.

---

[805] Cf. HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas*, Porto Alegre, 2015, out./dez., v. 15, n. 4, p. 575-594, p. 591.
[806] Ibid. p. 592.

Estas tarefas exigentes pressupõem a capacidade de participação política da sociedade civil expressa pela crítica, oposição e demanda por *accountability* em relação ao modo de funcionamento das instituições básicas diretamente responsáveis pela promoção das políticas públicas de Estado, portanto da capacidade de influenciar e modificar a política institucional como resposta às demandas espontâneas e autônomas da sociedade civil requeridas mediante a ação coletiva de movimentos sociais e associações civis. As práticas sociais de participação política da sociedade civil funcionam como "vetor gradiente" da corporificação dos processos de aprendizagem social e política.

As exigências epistêmicas e normativas dos processos de aprendizagem social e política requerem um conceito de sociedade civil e de esfera pública com teor institucional e socionormativo capaz de lidar adequadamente com o problema da coordenação da ação social que afeta a reprodução da força sociointegradora da solidariedade. O potencial socionormativo da sociedade civil e da esfera pública deve ser pensado e reavaliado a partir das possibilidades de corporificação institucional da normatividade imanente das práticas sociais. O vínculo entre sociedade civil e esfera pública deve ser suficientemente esclarecido, a fim de que se verifiquem as condições de institucionalização do potencial normativo das práticas sociais ancoradas na sociedade civil, bem como avaliar o que cabe à esfera pública para além das tarefas de racionalização discursiva da dominação política e de mediação da crítica à colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmico-funcionais.

A dialética da tensão normativa entre sociedade civil, esfera pública e Estado é conhecida desde as reflexões de Hegel nos *Princípios da filosofia do direito* (1918)[807] e por Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843)[808]. Em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962)[809], particularmente nos parágrafos 10, 11 e 14, Habermas apresenta o processo histórico de formação da sociedade civil como esfera da autonomia privada fundada no direito privado e no mercado liberal alinhado ao Estado de direito burguês como fundamento da institucionalização contraditória da esfera pública. Inicialmente, o *status* normativo da esfera pública política ativa como instância de mediação entre a sociedade civil e o Estado "[...] não era de modo algum 'privado', no sentido de uma liberação dos regulamentos da

[807] Cf. HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989. p. 217-269.
[808] Cf. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 27-141.
[809] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 212-237; p. 287-306.

autoridade"[810], pois "[...] ele só surge de modo geral como domínio regulamentado pelo mercado."[811] Isto porque a instituição das relações de troca comercial e o negócio jurídico como contrato fundado na livre vontade dos pactuantes representam momentos da história do direito privado moderno, cujas raízes remetem a fase mercantilista da economia que permanecia sob a tutela – especialmente na Europa absolutista vinculada à tradição da *common law* (Inglaterra) – da "[...] técnica jurídica, mais do que o direito, [que] serve aos monarcas como instrumento na disputa das autoridades interessadas na centralização com o particularismo dos poderes estamentais"[812], mantendo-se a sociedade civil separada dos vínculos corporativos e administrada pelos interesses do príncipe. Apenas aproximadamente na segunda metade do século XIX, o direito privado moderno se emancipa das diversas legislações particularistas vinculadas ao *status* e aos estamentos, permitindo o surgimento do contrato e, consequentemente, a valorização do capital industrial mediante a hegemonia da produção capitalista.[813]

Habermas descreve como contraditória a institucionalização da esfera pública no Estado de direito burguês porque a tarefa de mediação da crítica como racionalização da dominação política baseia-se num conceito de sociedade determinado pelas leis do mercado como esfera livre do poder. A lei da livre concorrência reflete a autoridade das decisões do mercado, que institui anônima e autonomamente o processo de troca.[814] Contudo, a segurança jurídica da esfera privada emancipada e neutra em relação ao poder e a liberdade instituída pelo direito privado burguês abrangem não apenas as pessoas privadas que agem conforme as orientações da econômica capitalista, mas, sobretudo, o cidadão-proprietário do capital e dos meios de produção. A contradição da institucionalização da esfera pública se revela na racionalidade da lei reconhecida pela opinião pública, cuja pretensão de universalidade legitima a dominação política em geral, isto é, "uma ideia tipicamente burguesa, na medida em que nem mesmo a garantia política da esfera privada que se emancipa da dominação política deveria assumir a forma de dominação."[815] Ora, a ideia burguesa de Estado legal legitimado pela esfera pública consiste na (ficção da) eliminação da dominação em geral, pois a discussão pública entre cidadãos como proprietários privados sobre interesses generalizáveis

---

[810] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 213.
[811] Ibid. p. 213.
[812] Ibid. p. 216.
[813] Ibid. p. 217.
[814] Ibid. p. 221-222.
[815] Ibid. p. 226.

que devem legitimar normas representa, de fato, um acordo racional, porém tendo em vista a preservação dos direitos fundamentais de

> [...] "pessoas privadas" – com as quais o Estado de Direito conta tanto por meio da autonomia assegurada socialmente pela propriedade quanto pelas qualificações de formação do público que estas pessoas constituem - são, na verdade, uma pequena minoria, mesmo quando se acrescenta a pequena burguesa.[816]

Não é sem razão que Habermas afirma que "a esfera pública burguesa se ergue e cai com o princípio do acesso universal"[817], porque "uma esfera pública da qual determinados grupos fossem *eo ipso* excluídos não apenas é incompleta, como nem sequer é uma esfera pública."[818] Os critérios da formação e da propriedade privada selecionam o círculo de pessoas que participam da função política da esfera pública no século XVIII. Neste contexto, apenas os proprietários podem constituir um público capaz de proteger os fundamentos legais da propriedade privada, pois "[...] tinham sempre interesses privados que convergiam automaticamente com o interesse comum de proteger a sociedade civil como esfera privada."[819] O interesse privado da classe econômica hegemônica se confunde com o interesse comum, a existência privada se equipara com o papel público e o homem privado se identifica com o *homme* e o *citoyen*: "O interesse de classe é a base da opinião pública."[820] A opinião pública burguesa representa a falsa consciência como interesses dos proprietários do capital. A crítica da economia política desmascara os pressupostos que fundamental a autocompreensão da esfera pública burguesa. A valorização do capital baseada no princípio da apropriação do mais-trabalho estabelece a base da desigualdade numa sociedade de classes, onde a oportunidade de ascensão social é refratada pela burguesia mediante a acumulação progressiva do capital. Surgem os mercados oligopolistas que passam a determinar autoritariamente a formação do preço do trabalho e demais mercadorias. A liberdade contratual funda as novas relações de poder que se estabelecem entre proprietários do capital e proprietários da força de trabalho. A crítica de Marx remove as ficções que pairam sobre a constituição da esfera pública burguesa. Como opinião pública, o interesse de classe assume a aparência de interesse generalizável graças a mediação da discussão pública baseada em "boas razões", que dissolvem a dominação na legitimidade da ordem política democrática.[821]

---

[816] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 231.
[817] Ibid. p. 232.
[818] Ibid. p. 232. Grifo do autor.
[819] Ibid. p. 235.
[820] Ibid. p. 235.
[821] Ibid. p. 236.

A dialética da esfera pública conduzida por Hegel e Marx expõe as contradições da sociedade civil como sistema de carências, onde o trabalho realiza a mediação entre carência e satisfação individual. A sociedade civil é composta também pelos momentos da defesa da propriedade privada pela administração da justiça como realidade universal da liberdade e a proteção dos interesses particulares contra as contingências do sistema de carências e de administração da justiça pela administração (polícia) e corporação.[822] Hegel entende que apenas a síntese superior da moralidade objetiva como liberdade concreta – o Estado (corporativo) – pode superar a contingência da opinião pública como mera aparência, portanto incapaz de produzir ciência. Porém, ele preserva a ideia de que opinião pública representa a racionalização da dominação política na modernidade, porque entende que "[...] o uso público da razão é um assunto de instruídos, como afirma Kant no *Conflito das faculdades* [...]"[823], o que explica a transcendência do conhecimento e da verdade em relação a aparência das opiniões. Ora, como explicar essa evidente contradição?

Hegel deprecia a opinião pública devido a sua compreensão de sociedade civil, vista como palco antagônico e anárquico do sistema de carências, capaz de destruir "[...] as ficções liberais sobre as quais se apoiava a autocompreensão da opinião pública como pura razão."[824] As cisões internas da sociedade civil aprofundam as desigualdades naturalmente impostas aos homens, replicando-as sob a forma de desigualdades de habilidades, fortuna, formação intelectual e moral.[825] A ambivalência da opinião pública resulta dos conflitos internos derivados do "[...] direito objetivo da particularidade do espírito [...]"[826], responsável pela desorganização da sociedade civil, afastando-a da realização efetiva dos interesses universalizáveis. O colapso da eticidade significa a "confusão" entre interesses particulares antagônicos sediados na sociedade civil, que recorrem ao conflito para exigir o reconhecimento e a realização efetiva por parte do Estado: "O Estado, como realidade efetiva da ideia ética, assume *per se* essa garantia, por meio da mera existência."[827] A opinião pública reflete o conteúdo contingente do desejo de dominação particularista da subjetividade que dissolve o corpo político. A preocupação de evitar o egoísmo, as convulsões sociais e a desorganização da sociedade civil, falsamente justificados pelo sistema de carências, leva

---

[822] HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989. p. 223; Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*: sociedade civil. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 296-297.
[823] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 288.
[824] Ibid. p. 289.
[825] Op. cit., p. 223; Op. cit., p. 229-230.
[826] Op. cit., p. 230.
[827] Op. cit., p. 292.

Hegel a conceber o Estado corporativo como instância objetiva da liberdade e da justiça contra o caráter predatório do liberalismo econômico, que põem em risco a integração social das formas de vida modernas.[828] No que tange a esfera pública, o bom senso da opinião pública se forma na crítica dos preconceitos e das falsas carências e necessidades, cuja consciência de si mesma é alcançada

> [...] na assembleia dos estamentos, pois os estamentos de ofício da sociedade civil participam da legislação. "A esfera pública das assembleias estamentais" não serve, por isso, para fazer algo como a ligação entre as discussões parlamentares e a discussão mediante razões empreendida por um público que crítica e controla o poder do Estado. Ela é muito mais o princípio que integra os cidadãos do Estado a partir de cima.[829]

Para Habermas – retomando Marx –, Hegel não conseguiu perceber que o Estado corporativo como salvaguarda contra as contradições internas do Estado de direito burguês representa ainda "[...] uma realidade da sociedade burguesa avançada."[830] Ele – Hegel – nutria a (falsa) expectativa de que o Estado efetivasse a "[...] esfera de circulação das pessoas privadas autônomas que seria emancipada da dominação e neutralizada em relação ao poder [...]"[831], representando a base social do público de pessoas privadas capazes de transformar a autoridade política em autoridade racional. Assim, permanece a necessidade de domínio sobre a sociedade civil devido a sua tendência a desorganização, devendo ser integrada pelo poder político.[832]

A anatomia da sociedade civil é descrita como um sistema de dominação anônima fundado na propriedade privada e na valorização do capital que estrutura o conflito hegemônico de classes na sociedade capitalista. A sociedade e o processo de socialização (inconsciente) dos indivíduos seguem a lógica dos imperativos econômicos de autoestabilização da comodificação da vida.[833] A crítica da econômica política denuncia que a reprodução da vida social não ocorre mediante os mecanismos normativos de integração social. A superação da separação entre sociedade civil e Estado pressupôs a modificação do *status* social da esfera pública burguesa, cujas repercussões políticas derivaram das reformas eleitorais e da ampliação do direito de voto, o que explica a transformação das relações entre

---

[828] Cf. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 37.
[829] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 291.
[830] Ibid. p. 295.
[831] Ibid. p. 295.
[832] Ibid. p. 295.
[833] Cf. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 93-98.

pessoas privadas em tema público. A esfera pública assume função política diante das controvérsias entre as pessoas privadas que constituem um público e o poder político mediante a transformação discursiva de assuntos que requerem "[...] ratificação política da sociedade como uma esfera privada."[834]

Em meados do século XIX, os pressupostos sociais e políticos da dialética da esfera pública e da sociedade civil apontam para a transformação da sociedade civil diante da emergência de um público ampliado que substitui a burguesia como sujeito da esfera pública. A democratização da esfera pública representa a síntese dos pressupostos que tornariam possível a racionalização da dominação política como "[...] dominação de seres humanos sobre seres humanos"[835], revelando a necessidade de complementaridade entre movimentos sociais e "movimentos políticos" como constitutiva da ordem social superior caracterizada pela inexistência (do antagonismo) de classes sociais resultante da evolução social que não prescinde ou subestima o poder das revoluções políticas.[836] As contribuições de Hegel e Marx para a explicitação da dialética da esfera pública burguesa permitiram compreender que

> a autonomia privada é o derivativo da autonomia originária que o público de cidadãos da sociedade [*Gesellschaftsbürger*] constitui primeiramente no exercício das funções da esfera pública, socialisticamente ampliadas. As pessoas privadas serão antes pessoas privadas de um público, em vez de o público ser um público de pessoas privadas. No lugar da identidade do *bourgeois* e do *homme*, do proprietário privado e do ser humano, entra a identidade do *citoyen* e do *homme*. A liberdade do homem privado se define segundo o papel do ser humano como cidadão da sociedade; o papel de cidadão do Estado (*Staatsbürger*) não mais se define segundo a liberdade do ser humano enquanto proprietário privado, pois a esfera pública não faz mais a mediação entre uma sociedade de proprietários privados e o Estado.[837]

Habermas herda as ambivalências[838] da dialética hegelo-marxista da institucionalização (contraditória) da esfera pública e da sociedade civil, observadas pelos críticos[839] desde a

---

[834] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 302.
[835] HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989. p. 303.
[836] Cf. MARX, Karl. *Miséria da filosofia*: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhom. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 147.
[837] HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 304-305. Grifo do autor.
[838] Cabe ressaltar que Habermas analisa igualmente a concepção ambivalente de esfera pública na perspectiva do liberalismo de John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, no parágrafo 15 de *Mudança estrutural da esfera pública*. Tal iniciativa decorre da realização parcial do prognóstico socialista da dialética da esfera pública, pois, por exemplo, a ampliação dos direitos de igualdade política das classes sociais, que resultou na igual ampliação da esfera pública, deve ser explicada como um fenômeno da sociedade de classes. A ampliação da esfera pública não levou a superação da base material e ideológica que permitiu ao público de pessoas privadas instituir a dominação da opinião pública. A correção da crítica da ideologia obrigou os representantes do liberalismo econômico no âmbito da filosofia social a renunciar o princípio da esfera pública burguesa.

elaboração de *Mudança estrutural da esfera pública*, e igualmente presentes na *Teoria da ação comunicativa*, porém "reconstruídas" mediante a adoção do modelo dual de sociedade como sistema e mundo da vida. A *Teoria da ação comunicativa* não apresenta pressupostos socionormativos e institucionais "fortes" em favor da hipótese da democracia radical. O modelo teórico sistema-mundo da vida, que figura na obra de Habermas de forma sistemática pelo menos desde *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, apresenta um conceito defensivo de sociedade civil diante da capacidade estrutural do sistema e da organização funcional da ação instrumental-estratégica.

Considerando a crítica de Hugh Baxter[840] sobre a coerência da perspectiva sistema-mundo da vida relativa à integração social, pode-se afirmar que as demandas sociointegrativas e socionormativas que recaem sobre o mundo da vida oneram demasiadamente sua descrição fenomenológica como domínio da práxis comunicativa cotidiana estruturante da informalidade da interação social, confrontada pelos domínios fortemente institucionalizados do mercado e do poder administrativo (burocracia) e formalmente regulados pelas instituições legais do direito público e privado. Há um *gap* não resolvido adequadamente por Habermas entre o complexo institucional do domínio de ação sistêmico-funcional, as motivações racionais e as competências comunicativas retroalimentadas pela tradição cultural não resolvido adequadamente por Habermas. Ignoro se esse problema se resolveria com o abandono da influência da teoria da sociedade de Talcott Parsons sobre o modelo reconstrutivo de teoria crítica apresentado na obra de 1981. De qualquer forma, não causa surpresa que o leitor da *Teoria da ação comunicativa* permaneça cético quanto à instituição de um modelo de democracia radical, visto que Habermas atribui uma força quase hegemônica aos meios do dinheiro e do poder em relação à força da reprodução simbólica da solidariedade social dependente da ação comunicativa. Ora, basta lembrar que entre a publicação de *Mudança estrutura de esfera pública* e de *Teoria da ação comunicativa* – momento em que Habermas procura reconstruir seu modelo de teoria crítica – a definição da sociedade como "[...] todos os sistemas que, mediante ações coordenadas de maneira linguística (instrumentais ou sociais), apropriam-se da natureza externa pelos processos de produção e da natureza interna pelos processos de socialização"[841] e como de "[...] ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais,

---

[839] Cf. BAXTER, Hugh. *The discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011. Capítulo 1, p. 161; p. 164-166. Edição Kobo; Cf. BERNHARD, Peters. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 31-183.
[840] Ibid. p. 114-115.
[841] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 188.

assegurando a solidariedade”[842] sinaliza a ambiguidade conceitual, bem como a indeterminação do *status* socionormativo e institucional da sociedade civil e da esfera pública, que viriam a ser esclarecidos apenas com a publicação de *Facticidade e validade* (1992).

Estas constatações têm consequências importantes para a institucionalização dos processos de aprendizagem social e política. A indisponibilidade de um “*status* normativo forte” tanto da sociedade (civil) e quanto do mundo da vida na *Teoria da ação comunicativa* não permite que se efetive a corporificação institucional do potencial socionormativo da práxis social, na qual se traduzem os processos de aprendizagem social e política. Tampouco é possível identificar qual é a contribuição da esfera pública para a institucionalização da aprendizagem social e política. Para a efetivação de processos de aprendizagem social e política basta a tematização, a problematização e a pressão da sociedade civil junto ao Estado para a obtenção ou proposição de soluções para situações problemáticas? Na esteira da crítica imamente, a práxis social deve permanecer ancorada numa racionalidade prática destranscendentalizada, ou seja, corporificada nas práticas comunicativas cotidianas que vinculam a reprodução cultural, a integração social e a socialização à esfera pública. A estrutura ontológica do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) requer proteção contra as patologias sociais, razão pela qual a compreensão fenomenológica do *Lebenswelt* deve ser suplementada pela perspectiva institucional da ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais, conforme a indicação de Jaeggi e Stahl. Porém, o conteúdo normativo dos conceitos de mundo da vida[843], sociedade civil e esfera pública encontra-se disponível apenas a partir das reconstruções teóricas apresentas em *Facticidade e Validade*. Como explica Jorge Adriano Lubenow,

> [...] a relação sistema/mundo da vida não é uma transposição tal e qual da relação Estado/sociedade civil. O mundo da vida envolve processos comunicativos de transmissão cultural, integração social e socialização, reprodução esta que requer instituições capazes de renovar e preservar as tradições, solidariedades e identidades. Esta dimensão institucional corresponde ao conceito de sociedade civil e, nesse sentido, distingue-se da dimensão linguístico-simbólica do mundo da vida.[844]

A ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais sinaliza a corporificação institucional da orientação normativa dos pressupostos pragmáticos da ação

---

[842] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 252-253.
[843] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 35-47.
[844] LUBENOW, Jorge Adriano. *A categoria da esfera pública em Jürgen Habermas*: para uma reconstrução da autocrítica. 2. ed. Curitiba: CRV, 2015. p. 78.

comunicativa que se orienta pelo telos do entendimento dirigido a fundamentação de normas de ação. Diferentemente do que se observa na *Teoria da ação comunicativa*, *Facticidade e Validade* (1992) explicita o ancoramento das instituições sociais no mundo da vida, passando a ser entendido como condição para a integração social. Isto significa que o sentido do conceito de sociedade derivado do mundo da vida desloca-se progressivamente como espaço simbólico de fundamentação para o espaço socionormativo de fundamentação.[845] Contudo, sem perder o escopo da crítica dirigida à *Teoria da ação comunicativa*, que diz respeito ao problema da institucionalização dos processos de aprendizagem social e política, a crítica imanente e a ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais apontam os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública. Evidentemente, não se deve igualmente olvidar o problema da indeterminação da dimensão normativa da sociedade civil, visto que a legitimação da ordem democrática requer a institucionalização do processo de participação política, formação da opinião e da vontade dos membros de uma forma de vida coletiva.

O caráter destranscendentalizado da instituição social pressupõe a avaliação do potencial normativo e emancipatório das práticas sociais. Isto posto, convém indagar como a sociedade civil e a esfera pública poderiam contribuir para a mediação institucional da práxis socionormativa. Considerando o fato de que a *Teoria da ação comunicativa* consiste numa reconstrução do modelo de teoria crítica, torna-se ainda mais grave a ausência de referências à pesquisas empíricas sobre modelos ou desenhos institucionais[846] capazes de estimular e aprimorar o potencial socionormativo dos processos de formação da opinião e da vontade mediados pela esfera pública. As perspectivas da crítica imanente e da ontologia social da normatividade assumem o potencial normativo da práxis social das formas de vida como mecanismo para a resolução de problemas de integração social, traduzindo a aprendizagem social na corporificação institucional da práxis política da sociedade. Problemas de

---

[845] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. p. 54-76.

[846] Em termos formal-principiológicos, minha tentativa de esboçar um *design* institucional para um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" no pós-secularismo tem por objetivo apontar para a importância da pesquisa social empírica orientada pela crítica imanente, de modo a avaliar a capacidade de institucionalização do potencial normativo da práxis social deliberativa, bem como sua contribuição para a efetivação dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil no interior das formas de vida pós-seculares. O aprendizado social deve ser traduzido no surgimento de novas estruturas normativas e no descentramento progressivo da consciência moral pós-convencional, refletindo a autocompreensão normativa de uma forma de vida como capacidade de resolver problemas de integração social recorrendo à práxis socionormativa dos cidadãos. O Observatório da Laicidade na Educação – OLÉ da Universidade Federal Fluminense – UFF e o *L'Observatoire de la laïcitité* da França representam modelos de experiências institucionais que têm fornecido *insights* valiosos para se pensar o potencial socionormativo das deliberações institucionalizadas por um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" no pós-secularismo.

coordenação da ação social, conflitos e patologias sociais desafiam a auto-organização da sociedade civil minando sua capacidade de autocompreensão normativa (autodeterminação) e autodesenvolvimento. A meu ver, o conceito de sociedade "[...] como mundo da vida simbolicamente estruturado"[847] não está apto a lidar com demandas institucionais de justiça social, inovações sociais e distribuição de bens e serviços. Seguindo a linha das proposições de Jaeggi sobre as instituições sociais, não se deve olvidar que entidades sociais com perfil institucional lidam concretamente com a mitigação de conflitos sociais. Neste sentido, não é razoável ignorar ou subestimar a capacidade de engajamento dos indivíduos na práxis política que autocertifica reflexivamente o entendimento sobre valores, normas sociais e princípios práticos compartilhados. Obviamente, não subestimo igualmente as consequências deletérias do esvaziamento e declínio da esfera pública. Por isso, os desenhos institucionais devem ser modelados a fim de conceber a revitalização do espaço público, onde ocorrem os processos de formação da opinião e da vontade responsáveis pela capilarização socionormativa do mundo da vida.

Formas de vida são instâncias de resolução de problemas. Elas institucionalizam conjuntos de práticas sociais tendo em vista a resolução de problemas de segunda ordem.[848] Tal formulação teórica de Jaeggi dialoga com a sinalização da diferença semântica e normativa entre os conceitos de sociedade e de sociedade civil, apresentadas nas reconstruções formuladas na *Teoria da ação comunicativa* e *Facticidade e Validade*. Na obra de 1992, o conceito de mundo da vida abrange o conceito de sociedade entendido como formação social composto pelas tradições culturais, instituições sociais e padrões de socialização. A integração social baseada na socialização comunicativa permite pensar o direito como mecanismo de integração social diante do risco de dissenso no mundo da vida. A coordenação das ações torna possível a ordem social mediante a pressuposição do reconhecimento das pretensões de validade normativa. O fundamento linguístico da ação comunicativa explica porque o conceito de democracia como construção discursiva e baseada na justificação pública de normas políticas e legais reflete uma forma não violenta de integração social pós-tradicional e socialização pós-convencional. Os processos de aprendizagem ancoram a coordenação da ação social como processos de entendimento

---

[847] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 106-114.

[848] Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014. p. 94-135; p. 200-216; Cf. JAEGGI, Rahel. Towards an immanent critique of forms of life. *Raisons politique*, n. 57, 2015, p. 13-29; p. 16-19; 21-23.

estruturados pela linguagem que resgatam discursivamente as pretensões de validade normativa, vinculando a coordenação da ação social à obrigações e imposição de infrações.

A institucionalização de práticas socionormativas derivadas de iniciativas autônomas, inovadoras e criativas de participação política dos membros da sociedade civil e a mediação normativo-institucional da esfera pública reconfiguram as bases sociais da integração social, onerando cada vez mais a reprodução do mecanismo do entendimento requerido para a solução dos conflitos sociais. Se o conceito de forma de vida como acervos ou conjuntos de práticas sociais corporificados institucionalmente possui um *status* normativo imanente (Jaeggi), o conteúdo normativo do conceito habermasiano de sociedade (civil) é digno da "caridade hermenêutica"[849] do intérprete, visto que apesar do teor normativo do conceito apresentado nas obras de 1981 e 1992[850] não ser absolutamente dissonante, Habermas permanece vinculado ao *design* discursivo da sociedade civil e da esfera pública. Porém, permanece a dúvida quanto à realização do potencial normativo imanente das práticas sociais diante do *déficit* institucional da esfera pública. A sociedade civil e a esfera pública podem configurar instâncias de resolução de problemas sem a mediação de um *design* institucional, capaz de corporificar o potencial socionormativo das práticas sociais?

O que se discute aqui é a possibilidade da sociedade civil e da esfera pública "abandonarem" a posição de meras coadjuvantes na dinâmica normativa das sociedades modernas, limitando-se à função de influenciar o sistema político através da publicização da crítica da legitimidade da autoridade política, da tematização de assuntos de interesse geral, da discussão de problemas e expressão de conflitos sociais, recepcionando e retransmitindo os fluxos comunicativos em circulação na esfera pública informal. A sociedade civil pode esperar alcançar, então, algum nível de influência sobre a esfera pública política, embora seus atores não possam exercer poder político.[851] Para Habermas, "o núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas."[852]

---

[849] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 113.
[850] HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 99.
[851] Ibid. p. 105; p. 107.
[852] Ibid. p. 99.

2.3.2 Jean Cohen, Andrew Arato e a redescoberta da sociedade civil

Considerando as posições de Stahl e Jaeggi sobre a normatividade imanente do Social e das práticas sociais, bem como o entendimento de Jean Cohen, Andrew Arato[853] e Iris Young[854] sobre a função política da sociedade civil e da esfera pública, pode-se afirmar que Habermas apresenta uma compreensão defensiva na *Teoria da ação comunicativa* e ambivalente em *Facticidade e Validade* sobre o potencial normativo da sociedade civil e da esfera pública, conforme observado na seguinte passagem:

> Todavia, a sociedade civil não pode ser tida simplesmente como um ponto de fuga para o qual convergem as linhas de uma auto-organização da sociedade como um todo. Cohen e Arato insistem, com razão, que a sociedade civil e a esfera pública garantem uma *margem de ação* muito *limitada* para as formas não institucionalizadas de movimentos e de expressão da política. Eles se referem a uma "autolimitação" estruturalmente necessária da prática de uma democracia radical.[855]

Compreendo que a interpretação de Cohen e Arato resulta da identificação das limitações estruturais do conceito de sociedade civil e do declínio da esfera pública, mas não corresponde a uma posição teórica defensiva ou conservadora relativa à função política da sociedade civil diante do sistema político. Tampouco ambos ignoram a necessidade de se repensar o rearranjo conceitual e o arranjo institucional do conceito de sociedade civil, a fim de que possam amplificar a ressonância normativa da práxis social emancipatória. À luz da crítica imamente, a concordância de Habermas com Cohen e Arato[856] revela que ele não atribui à sociedade civil e esfera pública a capacidade de responder pela autodeterminação, auto-organização e autodesenvolvimento de formas de vida coletivas. O que Jaeggi e Iris Young procuram assinalar é que não basta apenas a garantia legal de participação nos espaços públicos sociais se não há instituições que corporifiquem as práticas sociais resultantes de experiências inovadoras e autônomas de participação política ancoradas na sociedade civil. O princípio da legitimidade democrática e o princípio liberal dos direitos subjetivos devem ser traduzidos no desenvolvimento institucional da sociedade civil. Contudo, penso que Habermas deseja evitar uma disputa pela institucionalização da legitimidade do poder político, tornando compreensível a posição ambivalente em relação à dimensão normativa das

---

[853] Cf. COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1992; Cf. COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995.
[854] Cf. YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 154-195.
[855] HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 104. Grifo do autor.
[856] Cf. ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil society and social theory. *Thesis Eleven*, n. 21, 2018, p. 40-64.

instituições sociais situadas na sociedade civil. Seja como for, não basta a institucionalização dos discursos para a manutenção das expectativas de emancipação, visto que os princípios da democracia formal – sufrágio universal, regra da maioria, proteção das minorias, representação, alternância da representação e do poder, liberdade de imprensa, reunião e opinião[857] – devem ser traduzidos na corporificação institucional do potencial normativo das práticas sociais para a resolução de problemas de integração social.

A sociedade civil e a esfera pública permanecem constantemente assediadas pelas estratégias da atividade eleitoral dos partidos políticos, pelos meios de comunicação de massa, por grupos econômicos com interesses particulares, pelas atividades da publicidade, propaganda e do *marketing* político, *agenda setting* e *framing*, etc., que minam a espontaneidade dos fluxos comunicativos e a autonomia do processo de formação da opinião e da vontade, que deveriam incorporar as pretensões normativas das formas de vida plurais, incluindo as minorias étnicas e religiosas, reforçando as condições prático-morais e políticas para a reprodução da solidariedade entre cidadãos. A manutenção da estrutura comunicativa cotidiana é decisiva para a explicação do nexo interno entre o exercício autônomo da cidadania e a esfera da vida privada, igualmente necessária à preservação das identidades individuais e coletivas formadas nos processos de socialização mediados por grupos sociais, pela família, escola e vizinhança, por associações e outras redes de interação social. Se por um lado Habermas reconhece que "[...] as garantias dos direitos fundamentais não conseguem proteger por si mesmas a esfera pública e a sociedade civil contra deformações"[858], o que explica por que "[...] as estruturas comunicacionais da esfera pública têm que ser mantidas intactas por uma sociedade de sujeitos privados, viva e atuante"[859], por outro ele não sugere nenhum *design* institucional capaz de corporificar o potencial normativo das práticas sociais. Aliás, a identificação da práxis social com a ação comunicativa e a institucionalização de discursos representam um dos pontos frágeis da teoria crítica habermasiana[860], especialmente quando se trata de discutir e avaliar o potencial normativo e político das práticas sociais inscritas na sociedade civil e mediadas pela esfera pública. Permanece aberta a questão sobre como "reprogramar" a agenda política do Estado de acordo com interesses generalizáveis, bem como o *design* institucional dos canais de participação política capaz de promover, qualificar epistemicamente e traduzir o processo de formação da opinião e da vontade em

---

[857] COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 92.
[858] HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 102.
[859] Ibid. p. 102.
[860] Ibid. p. 105.

práticas sociais com efeitos socionormativos sobre a esfera pública política. Evidentemente, não se trata de uma tarefa facilmente exequível, porém incontornável para a reprodução da solidariedade política entre formas vida plurais.

A capacidade da esfera pública política estabilizar a si mesma recorrendo à autorreferencialidade da práxis comunicativa cotidiana deve ser repensada a partir (da deflação) do teor fenomenológico-comunicativo que descreve os papéis da sociedade civil e da esfera pública segundo o modelo procedimental de democracia (política deliberativa)[861]. É preciso analisar se não apenas uma reconstrução conceitual, mas igualmente um arranjo institucional igualitário e democrático de sociedade civil e de esfera pública não implicariam em melhores prognósticos à respeito da estabilização das identidades individuais e coletivas mediante "práticas sociais ofensivas" que vão além da tematização de assuntos políticos relevantes, da definição de problemas e contribuições coletivas para a agenda social e política do Estado, da intepretação de valores, normas e princípios, e da mobilização de argumentos públicos dirigidos à construção de "[...] uma atmosfera consensual, capaz de modificar os parâmetros legais de formação da vontade política e exercer pressão sobre os parlamentos, tribunais e governos em benefício de certas políticas."[862] Convém repensar a relevância da dimensão institucional da sociedade civil e da esfera pública para a corporificação do potencial normativo das práticas sociais, visando a resolução de problemas de integração social. Penso que tal demanda teórica encontra sua justificativa diante da seguinte afirmação:

> Movimentos sociais, iniciativas de sujeitos privados e de foros civis, uniões políticas e outras associações, numa palavra, os agrupamentos da sociedade civil, são sensíveis aos problemas, porém os sinais que emitem e os impulsos que fornecem são, em geral, *muito fracos* para despertar a curto prazo processos de aprendizagem no sistema político ou para reorientar processos de decisão.[863]

A discussão sobre o revigoramento político da dimensão institucional e socionormativa da sociedade civil e da esfera pública representa a recusa de uma "postura defensiva", senão derrotista diante dos bloqueios funcionais impostos pelos imperativos sistêmicos aos processos de aprendizagem política da sociedade. Ademais, a institucionalização do potencial normativo da práxis social – que pressupõe o recurso à dimensão epistêmica da deliberação pública – pode contribuir para a formação de instâncias sociais de saber especializado no âmbito do processo de reprodução da força sociointegradora

---

[861] HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 9-56.
[862] Ibid. p. 103.
[863] Ibid. p. 107. Grifo nosso.

da solidariedade.[864] Evidentemente, não ignoro que questões institucionais e questões de legitimidade possuem escopos diferentes, porém estas questões entrecruzam-se diante do diagnóstico de que o princípio de legitimidade democrática e o princípio de livre associação civil têm sido restringidos e ameaçados pelo aumento progressivo da burocracia, pela segmentação do papel do eleitor, competição entre as elites políticas, formação vertical da opinião no aparato partidário, técnicas manipulativas dos *mass media*, indústria cultural[865] e, por fim, pelo esvaziamento da esfera pública. Neste sentido, o problema das condições mínimas para a organização de instituições sociais democráticas interessa igualmente à filosofia social, pois instituições são constituídas por práticas sociais, normas e princípios que formam a estrutura formal da vida social.[866]

Sem postular a corporificação institucional do potencial normativo das práticas sociais, a efetividade política dos discursos tende a ser deflacionada na mera contrafactualidade do princípio da legitimidade democrática e do princípio de livre associação civil. Contra a interpretação da "utopia normativa" das teorias da participação democrática, autoras como Cohen e Young reposicionam conceitual e estruturalmente a sociedade civil na relação com a esfera pública e o sistema político. Para Cohen, o conceito moderno de sociedade civil inclui as dimensões da legalidade, privacidade e pluralidade. A dimensão da legalidade abrange a estrutura das leis e dos direitos básicos que protegem a privacidade e a pluralidade contra as violações do Estado e do mercado. Quanto à privacidade, a sociedade civil representa a esfera da escolha moral individual autônoma. No que diz respeito à

---

[864] Esta compreensão encontra-se implicitamente sugerida em *Política cientificizada e opinião pública* (1963). A partir das considerações do autor sobre a importância da tradução de informações científicas dirigidas a solução de questões práticas relacionadas a racionalização do mundo da vida, apresentei no artigo "Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas no contexto do pós-secularismo" alguns desdobramentos teóricos para o pensamento político pós-metafísico habermasiano, com base na intepretação do roteiro originário do "processo de tradução" e seus elementos constitutivos, destacando a antecipação do "esboço" da dialética entre religião, política e imagens de mundo, da dialética entre "fé e saber" e da "dialética da secularização". Ao identificar as burocracias de direção da pesquisa e os institutos de assessoramento científico como instâncias de mediação da tradução de informações científicas para a solução de questões práticas, a questão do *design* institucional ressurge diante da exigência de tradução de recomendações técnicas e estratégicas para o domínio da práxis, sob a mediação da esfera pública (política). A posição assumida por Habermas no texto de 1963 difere da afirmação enunciada na obra de 1992 de que as iniciativas da sociedade civil não são capazes de apresentar um saber especializado que lide com problemas publicamente discutidos. Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo L.; FREIRE, Wescley Fernandes A. Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas no contexto do pós-secularismo. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 47-85, p. 79-83, maio/ago. 2020.

[865] COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 93.

[866] JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015. p. 533.

pluralidade, a sociedade civil é integrada por instituições, cultura, comunicação e reuniões.[867] Do ponto de vista liberal, a sociedade civil procura estabilizar as instituições sociais com base no sistema legal de direitos básicos. A organização da estrutura institucional fundada nos direitos básicos confere à sociedade civil a possibilidade de torna-se progressivamente mais democrática.[868]

Conforme o viés da ontologia social da normatividade, a questão da legitimidade democrática é orientada *a priori* pelo problema da institucionalização do potencial socionormativo de espaços públicos que possibilitam a participação política dos cidadãos e *a posteriori* pela questão da institucionalização desses espaços que oportunizam diferentes modos de participação democrática dos cidadãos. Cohen afirma que a sociedade civil depende de um quadro mínimo de instituições sociais para encaminhar a institucionalização da legitimidade democrática.[869] O desafio posto consiste na superação da insuficiente institucionalização de normas democráticas que requerem, por sua vez, a construção social de formas contemporâneas de instituições democráticas ancoradas na sociedade civil: "[...] only on the ground of civil society can an institutionalized plurality of democracies be conceived."[870] Uma sociedade civil dinâmica e pluralista deve conceber formas de organização e mecanismos de participação democrática para os diversos públicos políticos, criando estruturas socionormativas dentro do quadro institucional do Estado. O aprimoramento da estrutura de compromissos políticos e normativos que vinculam sociedade civil e Estado pela mediação da esfera pública informal transforma os interesses agregados no parlamento em interesses generalizáveis, conforme a perspectiva da sociedade civil. O Estado de direito deve não apenas reconhecer, mas também consolidar a igualdade formal e os princípios de cidadania e de participação democrática como premissas da democracia representativa formal. Contudo, tal Estado impõe igualmente limites à participação política direta com base nos mecanismos político-jurídicos da separação dos poderes, da burocracia eficiente, do devido processo legal, das relações de poder, do monopólio do uso legítimo da força, da representação via sistema partidário, da supervisão, controle e publicidade parlamentar.[871]

---

[867] COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 93.
[868] Ibid. p. 93.
[869] Ibid. p. 95.
[870] O texto correspondente na tradução é: "[...] apenas sob a base da sociedade civil pode uma pluralidade institucionalizada de democracias ser concebida." Ibid. p. 96.
[871] Ibid. p. 97.

Cohen defende a tese de que a sociedade civil pode alcançar níveis mais elevados de democratização do que o Estado e a economia, pois a interação comunicativa é o mecanismo primário da coordenação da ação social.[872] Ele justifica indutivamente essa afirmação recorrendo às formas de participação e tomada de decisão colegiada que explicam o funcionamento da comunicação pública, de associações sociais, instituições culturais e familiares. O marco legal determina as possibilidades e os limites para a experimentação ilimitada e a institucionalização das diversas formas abertas de participação democrática que abrangem a pluralidade de públicos, grupos informais e associações. Neste sentido, penso que a crítica imanente e a ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais devem contribuir para a problematização dos limites impostos pelo Estado de direito para a institucionalização do potencial socionormativo de práticas sociais vinculadas às iniciativas autônomas e inovadoras de participação política inscritas na sociedade civil. Entendo ainda que tal condição é decisiva não apenas para a ampliação da participação democrática aberta, mas igualmente necessária à efetivação do potencial socioinstitucional e socionormativo da praxis comunicativa cotidiana, que se confunde com a intuição de Alexis de Tocqueville sobre "[...] a substância real do governo democrático local e o coração de um processo de autoeducação que leva a estrutura política democrática."[873]

Deste processo de ampliação da participação democrática, Cohen não exclui a contribuição daquelas instituições – organizações voluntárias, associações comunitárias, entidades civis, universidades, igrejas, etc. – que conseguiram traduzir, ainda que de forma limitada, as pretensões normativas da pluralidade das formas de vida – relativas aos bens básicos que formam o conteúdo da justiça social – em conteúdo político das instituições formais do Estado. De acordo com Cohen, "while they are not always democratic and rarely involve genuine participation in the context of democratic norms, these structures are ever present targets for democratization."[874] Malgrado as conclusões pessimistas de Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*[875], Cohen afirma que a repolitização e a democratização da esfera pública dependem da revigoramento da função política da sociedade civil. A vinculação da teoria da sociedade civil moderna ao princípio de legitimidade democrática revitaliza e amplia o nível de politização e democratização das instituições

---

[872] COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 98.
[873] Ibid. p. 98-99.
[874] O texto correspondente na tradução é: "Enquanto elas não são sempre democráticas e raramente envolvem participação genuína *no contexto de normas democráticas*, essas estruturas são sempre alvos presentes para democratização." Ibid. p. 99. Grifo do autor.
[875] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014. p. 395-486.

sociais, contribuindo para a revitalização da esfera pública. Cohen aponta três razões que justificam a adoção desta estratégia teórica:

> First, participation in modern societies is ultimately only virtual if there is no small scale participation in addition to representative parliaments. Second, discourse ethics in this context cannot validate the suppression of existing pluralities in the name of one all-inclusive discourse process. Third, the democratization of existing pluralities is more compatible with the preservation of modern structures than their "totalization" by some kind of council model.[876]

Porém, a aposta de Cohen concerne na (re)orientação dos mecanismos de condução da burocracia e do mercado pelas relações sociais, o que evidentemente conduz a um conflito relacionado à diferenciação dos pressupostos da sociedade civil. Apesar dos limites democráticos dos mecanismos de condução, Cohen acredita que ampliação do nível de democratização das associações sociais pode compensar parcialmente o *déficit* democrático da burocracia e do mercado: "The norms of the public sphere in civil society even in distorted, represent a constant demand for overseeing, control, and democratization of existing forms of association."[877] Com Cohen, e contra Cohen, entendo que a geração social do controle discursivo sobre os mecanismos burocráticos e econômicos deve ser suplementada pelo ancoramento na sociedade civil da institucionalização política do potencial socionormativo das práticas sociais. O problema não consiste no caráter político formal das instituições sociais sediadas na sociedade civil, mas quanto à realização do potencial socionormativo das práticas sociais para a resolução de problemas de integração social que assumem a forma de patologias sociais. Afinal de contas, formas de vida coletiva podem alcançar discursivamente pretensões de validade normativa traduzíveis em interesses generalizáveis reivindicando o reconhecimento de sua autocompreensão normativa junto ao Estado.

Do ponto de vista da normatividade imanente das formas de vida e das práticas sociais, problemas devem ser entendidos como tarefas, dificuldades ou mesmo crises que comprometem a capacidade destas práticas para manter a estabilidade da forma de vida,

---

[876] O texto correspondente na tradução é: "Primeiro, a participação nas sociedades modernas é essencialmente apenas virtual se não houver participação em pequena escala além de parlamentos representativos. Segundo, a ética do discurso nesse contexto não pode validar a supressão de pluralidades existentes em nome de um processo discursivo inclusivo. Terceiro, a democratização das pluralidades existentes é mais compatível com a preservação das estruturas modernas do que sua 'totalização' por algum tipo de modelo de conselho." COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 99.

[877] O texto correspondente na tradução é: "As normas da esfera pública na sociedade civil, mesmo se distorcidas, representam uma demanda constante por supervisão, controle, e democratização das formas existentes de associação." Ibid. p. 99.

tornando-se incapazes de solucionar tais dificuldades ou crises.[878] Problemas confrontam uma forma de vida quando as normas que informam as práticas sociais perdem sua funcionalidade ética necessária, critério que orienta a avaliação das instituições que corporificam as práticas sociais em termos de "boas" e "más" instituições sociais. Formas de vida são entidades ou instâncias constituídas por conjuntos de práticas de resolução de problemas.[879] Do ponto de vista dos problemas como tarefas, dificuldades e crises, o que importa é o diagnóstico dos efeitos institucionais das práticas sociais. Os problemas representam ameaças à forma e segurança da vida dos seres humanos. As formas de vida procuram responder apropriadamente aos problemas como perda da capacidade normativa das práticas sociais. A solução desses problemas determina a falha ou o sucesso da forma de vida com suas instituições e práticas sociais.

Problemas como tarefas, conflitos e crises historicamente situados e normativamente pré-definidos consistem em falhas de uma forma de vida relativas à satisfação das pretensões normativas pré-estabelecidas para a resolução destes problemas.[880] Jaeggi estabelece a diferença entre necessidades e problemas – as primeiras são representadas geralmente como "[...] fundamental, ahistorical and unquestionable constants that are an outcome of human nature and require no interpretation"[881] enquanto os problemas e suas consequências normativas são situados historicamente, culturalmente formados e demandam intepretação. Problemas não são "fatos brutos", pois possuem desenvolvimento histórico, forma histórica e pré-definição normativa.[882] Os problemas das formas de vida são sempre problemas de segunda ordem, relacionados aos recursos conceituais e culturais que uma forma de vida dispõe para a resolução de problemas de primeira ordem.[883] Como exemplo, Jaeggi explica que a falta de comida numa determinada sociedade como problema de primeira ordem coloca em risco sua reprodução material-vital. A fome torna-se efetivamente um problema para a forma de vida quando alguma razão impede que as instituições e as práticas sociais encaminhem a solução da situação problemática. Um problema representa a incapacidade ou a inaptidão de uma sociedade para lidar com uma tarefa, conflito ou crise, com efeitos colaterais para as instituições e práticas sociais. Pode-se afirmar, inclusive, que a negligência

---

[878] Cf. JAEGGI, Rahel. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raions politiques*, 2015, n. 57, p. 13-29; p. 21-25.
[879] Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014. p. 94-106.
[880] Ibid. p. 202; Op. cit., p. 13-29; Op. cit., p. 21.
[881] O texto correspondente na tradução é: "[...] constantes fundamentais, a-históricas e inquestionáveis que são um resultado da natureza humana e não requerem interpretação." JAEGGI, Rahel. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raions politiques*, 2015, n. 57, p. 22.
[882] Ibid. p. 13-29; Ibid. p. 21; Ibid. p. 22.
[883] Ibid. p. 22-23; Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014. p. 240-242.

e a omissão das instituições sociais diante do entendimento da(s) causa(s) de um problema de primeira ordem representa um *déficit* normativo como problema de segunda ordem que afeta a estabilidade e a reprodução da forma de vida. O sucesso ou a falha em lidar com as situações problemáticas resultam da capacidade de efetivação das pretensões normativas diante dos desafios que as formas de vida colocam diante de si mesmas.[884]

2.3.3 Iris Young e o papel da sociedade civil e da esfera pública na institucionalização das práticas sociais

As contribuições teóricas de Iris Marion Young[885] permitem demonstrar que – apesar de seus limites (in)formais – a sociedade civil contribui para a autocompreensão normativa, a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização de uma forma de vida como conteúdos da aprendizagem política, pressupondo o desenvolvimento das *capabilities* como catalisador dos processos de aprendizagem política, requeridas para a solução dos problemas de integração social. O conteúdo dos processos de aprendizagem política – autocompreensão normativa, autodeterminação, autodesenvolvimento e auto-organização – e as *capabilities* requeridas para o aprendizado político constituem-se num processo circular, pois o aprimoramento e a ampliação das *capabilities* são induzidos pela construção socionormativa de respostas aos problemas de integração social, soluções que efetivam a autocompreensão normativa, a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil, refletindo a incorporação institucional das *capabilites* desenvolvidas na interação social. Isto explica porque a efetividade da normatividade imanente das práticas sociais pode ser entendida como a chave explicativa da unidade ontofilogenética dos processos de aprendizagem individual e social.

Young entende que a esfera pública funciona como um elo entre cidadãos e estruturas do poder, não apenas exercendo a crítica à legitimidade da autoridade política, mas propondo práticas sociais e políticas autônomas inovadoras dirigidas à implementação de mudanças sociais e políticas na sociedade. Diferente de Habermas, ela apresenta um conceito de esfera pública com "teor político ofensivo" que reivindica a proposição de práticas políticas capazes de resolver problemas, tendo em vista a realização de interesses generalizáveis. Young explica que os limites políticos e normativos da sociedade civil estão relacionados com a divisão de trabalho sobre temas e funções particulares que se estabelecem entre a sociedade

[884] Cf. JAEGGI, Rahel. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014. p. 200-253.
[885] Cf. YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

civil e o Estado.[886] Embora as instituições da sociedade civil e as instituições formais do Estado sejam modeladas por temas e funções específicos, tal divisão de trabalho não veda à sociedade civil a possibilidade de criar iniciativas inovadoras e autônomas de participação política, derivadas das práticas sociais com potencial socionormativo e corporificadas por instituições sociais. As práticas e instituições sociais inscritas na sociedade civil contribuem decisivamente para a realização da autocompreensão normativa (autodeterminação), autodesenvolvimento e auto-organização da própria sociedade civil. Para Young, a esfera pública e a sociedade civil devem realizar tarefas complementares apesar das tensões entre associações civis e instituições do Estado.[887]

Young aponta a divisão de trabalho entre as associações e as instituições da sociedade civil e as instituições formais do Estado quanto à tarefa de realização da justiça social como a injustiça estrutural, a violência e o sofrimento, que representam obstáculos à construção de uma democracia radical. Com base nas teses de *Inclusion e Democracy* (2000), particularmente sobre a relação entre democracia e justiça, participação, representação e relacionamento, sobre a organização da sociedade civil e democracia associativa, e sobre a crítica do ideal de integração e a solidariedade diferenciada, pode-se afirmar que os ideais da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil não devem ser determinados pelos mecanismos funcionais da esfera econômica, que permanece distinta da sociedade civil e do Estado. Embora Young afirme a existência de diferentes temas, funções e capacidades inerentes à sociedade civil e ao Estado, a sociedade civil e a esfera pública cumprem tarefas insubstituíveis para a realização da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização, isto é, os conteúdos dos processos de aprendizagem política corporificados nas práticas sociais institucionalizadas das formas de vida como instâncias de resolução de problemas.

A sociedade civil deve desenvolver atividades civis à margem dos limites formais de atuação do Estado, cuja ressonância não permanece alheia aos representantes dos poderes instituídos. Young afirma que a sociedade civil desempenha um papel preponderante para o aprimoramento de práticas democráticas e do bem-estar social em regimes constitucionais liberais: "Civil society promotes trust, choice, and the virtues of democracy."[888] Contudo, ela problematiza a ideia de que a sociedade civil estaria melhor preparada do que o Estado para

---

[886] Cf. YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 180-188.
[887] Ibid. p. 154-157.
[888] O texto correspondente na tradução é: "Sociedade civil promove confiança, escolha, e as virtudes da democracia." Ibid. p. 155.

estabelecer necessidades, oferecer serviços e ampliar a solidariedade social. Neste sentido, o Estado deveria não apenas permitir, mas estimular o desenvolvimento da vida associativa em proveito da realização dos bens sociais básicos eleitos pelas formas de vida coletiva.

Young confronta as pretensões da sociedade civil com as funções e os limites da forma de vida associativa integrada ao Estado de direito, cujas práticas políticas democráticas reconhecem as liberdades básicas apesar das injustiças estruturais existentes. A atividade associativa da sociedade civil fomenta o espaço da crítica dirigida às tendências da democracia liberal que reproduzem desigualdades econômicas e sociais. As práticas sociais corporificadas em instituições civis organizam e formalizam a participação política de contrapúblicos como públicos marginalizados e discriminados, minorias étnicas e religiosas, etc., criando espaços que favorecem o desenvolvimento da linguagem e a ressonância das vozes plurais que carregam experiências e percepções nem sempre traduzíveis diretamente na forma do discurso político.[889]

As associações, organizações e instituições sociais situadas na sociedade civil podem promover a discussão pública e a agitação política encenada pelos cidadãos visando à influência sobre instituições corporativas e a agenda política do Estado, acelerando mudanças práticas na sociedade civil. A atividade associativa pluralista e a discussão pública ampliam o espaço de participação na democracia representativa, possibilitando novos modos e eixos de representação política, responsáveis pela função catalisadora da reprodução da solidariedade diferenciada[890], isto é, "[...] um commitment to combat exclusion and foster individual freedom."[891] Para Young, a solidariedade diferenciada "[...] affirms the freedom of association that my entail residential clustering and civic differentiation"[892], "[...] notices and affirms that locally and culturally differenciated groups dwell together in a wider region whose structural and environmental conditions affect then all, and were actions and interactions often have distributive consequences that tend to beneficit some over others"[893] e também "[...] affirms that groups nevertheless dwell together, whether they like it or not,

[889] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 155.
[890] Ibid. p. 221-228.
[891] O texto correspondente na tradução é: "[...] um compromisso para combater a exclusão e adotar a liberdade individual." Ibid. p. 197.
[892] O texto correspondente na tradução é: "[...] afirma a liberdade de associação que pode envolver agrupamento residencial e diferenciação cívica." Ibid. p. 197.
[893] O texto correspondente na tradução é: "[...] adverte e afirma que grupos local e culturalmente diferenciados vivem juntos numa região ampla cujas condições estruturais e ambientais afetam todos eles, e onde ações e interações às vezes têm consequências distributivas que tendem a beneficiar alguns sobre outros." Ibid. p. 197.

within a set of problems and relationships of structural interdependence that bring with them obligations of justice."[894]

A pergunta principal que Young procura responder no capítulo cinco de *Inclusion and Democracy*, intitulado *Civil society and its Limits*, consiste na identificação do papel da sociedade civil na realização da justiça social.[895] Ela segue autores como Habermas, Michael Walzer[896], Cohen e Arato na delimitação da sociedade civil como esfera do Social (*das Soziale*) distinta da economia e do Estado, caracterizando-a como uma rede voluntária de atividades associativas, segmentada pelos níveis das associações privadas, das associações cívicas e das associações políticas ou pública. A sociedade civil deve promover a inclusão, a expressão e a crítica requeridas pela ideia de uma democracia radical. Contudo, Young afirma que as instituições do Estado possuem um papel igualmente não substituível no que diz respeito à promoção da democracia e da justiça social: "State institutions have unique capacities for co-ordination, regulation, and administration on a large scale that well-functioning democracy cannot do without."[897] Young considera que a atividade associativa contém uma tensão produtiva entre instituições do Estado e as práticas democráticas das associações cívicas, visto que "[...] a strengthening of both is necessary to deepen democracy and undermine injustice, especially that deriving from private economic power."[898] Sociedade civil, Estado e economia deveriam estabelecer limites e apoio mútuo tendo em vista o desenvolvimento equilibrado do Social. Young assevera que os movimentos sociais deveriam exigir cada vez mais do Estado e do mercado a disponibilidade dos bens sociais básicos incorporados à ideia de justiça social e explorar formas inovadoras e autônomas de vínculos entre sociedade civil e Estado, capazes de fortalecer e aprimorar a institucionalização do potencial normativo da práxis social.

Apesar da distinção estabelecida por Young entre as capacidades do Estado e da sociedade civil, assumo a conjectura de que os conceitos de justiça social e de injustiça apresentados pela autora informam os possíveis conteúdos dos processos de aprendizagem

---

[894] O texto correspondente na tradução é: "[...] afirma que, contudo, grupos vivem juntos, se eles gostem ou não, dentro de um conjunto de problemas e relações de interdependência estrutural que trazem com eles obrigações de justiça." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 197.
[895] Ibid. p. 158.
[896] Cf. WALZER, Michael. The Idea of Civil Society. In: WALZER, Michael. *Toward a Global Civil Society*. Providence: Berhahan Books, 1995.
[897] O texto correspondente na tradução é: "Instituições do Estado possuem capacidades únicas para coordenação, regulação, e administração em grande escala que o bom funcionamento da democracia não prescindir." Op. cit., p. 156.
[898] O texto correspondente na tradução é: "[...] um fortalecimento de ambos é necessário para aprofundar a democracia e minar a injustiça, especialmente aquela derivada do poder econômico privado." Op. cit., p. 156.

política, cuja realização pressupõe o potencial normativo das práticas sociais corporificadas nas instituições da sociedade civil, que articulam a interação social, a atividade associativo-participativa e a deliberação pública como procedimentos que conferem legitimidade às normas sociais. Ora, explica Young, a injustiça abrange a dominação e a opressão. A dominação assume a forma de um bloqueios institucionais que impedem as pessoas de participar de processos e decisões que estabelecem as ações e as possibilidades da ação. A dominação viola a justiça social porque recusa a autodeterminação dos indivíduos.[899] Por sua vez, a opressão implica em processos institucionais sistemáticos que impedem a aprendizagem e a utilização de habilidades satisfatórias ou expansivas em contextos socialmente reconhecidos. A opressão restringe a capacidade das pessoas para estabelecer interações comunicativas com outros indivíduos ou expressar sentimentos e perspectivas sobre uma forma de vida social em contextos compartilhados por outras pessoas. A opressão viola a justiça social porque recusa o autodesenvolvimento dos indivíduos.[900]

Young afirma que a vida associativa da sociedade civil pode promover a autodeterminação. Entendo, porém, que deve haver uma corporificação socioinstitucional das práticas sociais que estruturam a atividade associativa da sociedade civil. A institucionalização do potencial normativo imanente das práticas sociais permite repensar a relação entre pluralidade, co-ordenação e autodesenvolvimento da sociedade civil. A ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais reposiciona a sociedade civil diante do problema das injustiças estruturais que conduzem a dominação e a opressão. Se, como afirma Young, "[...] state institutions are necessary to undermine such oppression and promote self-development"[901], contudo, a agenda política, econômica e social, bem como os processos de tomada de decisão governamental não devem permanecer alheios aos processos de formação da opinião e da vontade, que encontram-se ancorados no conteúdo normativo das práticas sociais, exigindo o reconhecimento formal das instituições do Estado. Neste sentido, Young tem razão em afirmar que as instituições do Estado e as instituições das formas de vida associativas da sociedade civil mantêm uma relação de tensão quanto aos princípios de organização da sociedade. Porém, a ontologia social da normatividade imamente das práticas sociais confere à sociedade civil um papel normativo reativo contra os imperativos burocráticos do Estado e os imperativos comodificadores da vida impostos pelo mercado.

---

[899] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 156.
[900] Ibid. p. 156.
[901] O texto correspondente na tradução é: "[...] instituições do Estado são necessárias para minar tal opressão e promover autodesenvolvimento." Ibid. p. 156.

As condições da tomada de decisão inclusiva determinam a possibilidade da justiça dos julgamentos políticos. Inclusão, igualdade, razoabilidade e publicidade certificam o resultado justo das avaliações políticas numa democracia radical. O conceito de justiça social de Young têm como núcleo axiológico a autodeterminação e o autodesenvolvimento. A violação desses valores resulta na dominação e na opressão como violação das condições gerais de justiça. A dominação consiste no constrangimento institucional da autodeterminação. A opressão consiste no constrangimento institucional do autodesenvolvimento. Para Young, a justiça social representa "[...] the institutional conditions for promoting self-development and self-determination of a society's members."[902]

O autodesenvolvimento implica na igualdade como forma de *capability*. As instituições sociais articulam condições expansivas para a aprendizagem e uso das liberdades fundamentais em cenários socialmente reconhecidos, permitindo às pessoas estabelecer relações e interações comunicativas com outros indivíduos, assim como expressar sentimentos e perspectivas sobre a vida social compartilhadas com as demais pessoas.[903] O autodesenvolvimento envolve necessidades e distribuição de bens básicos ou bem-estar. Situações determinam as necessidades, a quantidade e os tipos de bens que permitem o desenvolvimento de níveis equitativos de *capabilites* nas relações com os outros. Como explica Young, "while the distribution of resources and positions is a central issue for the value of self-development, this value also raises questions about the institutional organization of power, *status*, and communication in ways not reducible to distributions."[904]

A autodeterminação implica na capacidade para participar da determinação da ação e na condição da ação de outras pessoas. Os indivíduos permanecem vinculados a estruturas de dominação "[...] if other persons or groups can determine without reciprocation the conditions of their action, either directly or by virtue of the structural consequences of their actions."[905] Uma pessoa é livre se ela é capaz de perseguir seu plano de vida de forma particular (Pettit). As relações institucionais e o poder de alguns agentes sociais podem constranger as escolhas e as ações das pessoas. A liberdade real consiste na ausência de relações de dominação. As

---

[902] O texto correspondente na tradução é: "[...] as condições institucionais para promover autodesenvolvimento e autodeterminação dos membros de uma sociedade." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 33.
[903] Ibid. p. 32.
[904] O texto correspondente na tradução é: "Enquanto a distribuição de recursos e posições é uma questão central para o valor do autodesenvolvimento, esse valor também levanta questões sobre a organização institucional do poder, *status*, e comunicação de maneiras não redutíveis a distribuições." Ibid. p. 32.
[905] O texto correspondente na tradução é: "[...] se outras pessoas ou grupos podem determinar sem reciprocidade as condições de sua ação, ou diretamente ou pela virtude das consequências estruturais de suas ações." Ibid. p. 32.

instituições da sociedade civil devem estimular e aprimorar as práticas sociais de não dominação.[906]

Formas de vida plurais devem aprender politicamente a reconhecer a correlação entre democracia e justiça, e assumem que a sociedade civil deve construir conjuntos de práticas sociais que engajem os indivíduos diante situações de conflito e mudança social. De acordo com Jaeggi, as práticas sociais concernem a nós, aos outros e a reprodução do mundo material e do mundo simbólico com seus problemas. Estas práticas são "sociais" porque existem e podem ser interpretadas e entendidas sob o pano de fundo socialmente constituído de sentido.[907] Práticas sociais

> [...] are not just intentional actions. A pratice is a set of actions which has a repetitive and a habitual moment; to a certain extent and as long as they are not interrupted or confronted with problems, they might be based on implicit rather than explicit knowledge. Accordingly, forms of life are not always engaged in deliberately or even reflected upon; we might participate in them withou planning, intending , or evem knowing exactly what we are doing. They are patterns in which we act, patters which allow us to act and yet which are at the same time constitued by our actions. It is possible to describe them, therefore , as a result of what we are doing as well as its very precondition.[908]

Contudo, a interpretação e o entendimento do caráter normativo das práticas sociais não excluem absolutamente o momento da deliberação sobre as necessidades e interesses envolvidos no problema da legitimidade das práticas sociais. O telos inerente das práticas sociais é determinado pela ideia essencial que compromete os indivíduos com sua realização, ou seja, "[...] to act rightly, according to the expectations involved in a certain practice."[909] As formas de vida devem ser entendidas como acervos ou conjuntos de práticas sociais diversificadas que mantêm relações abertas entre si. A inteligibilidade das práticas sociais é conferida pelo horizonte comum de interpretação, que explica igualmente a possibilidade de mudança das práticas sociais. Nas crises, as práticas sociais e seus propósitos são

---

[906] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 33.
[907] Cf. JAEGGI, Rahel. Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, 2015, n. 57, p. 13-29.
[908] O texto correspondente na tradução é: "[...] não são apenas ações intencionais. Uma prática é um conjunto de ações que tem um momento repetitivo e habitual; até certo ponto e enquanto elas não são interrompidas ou confrontadas com problemas, podem estar baseadas em conhecimento implícito mais do que explícito. Consequentemente, formas de vida nem sempre estão envolvidas de forma deliberada ou mesmo refletida; nós podemos participar nelas sem planejar, pretender, ou mesmo conhecer exatamente o que nós estamos fazendo. Elas são padrões no qual agimos, padrões que nos permitem agir e ainda que são ao mesmo tempo constituídos por nossas ações. É possível descrevê-las, portanto, como um resultado do que nós estamos fazendo bem como sua real precondição." Op. cit., p. 17.
[909] O texto correspondente na tradução é: "[...] para agir corretamente, de acordo com as expectativas envolvidas numa certa prática." Op. cit., p. 18.

reflexivamente reavaliados, ajustados ou modificados diante de novas necessidades materiais, interesses generalizáveis e expectativas normativas referentes ao telos inerente.

O conceito de práticas sociais proposto por Jaeggi expressa a dinâmica das diferenças, conflitos, problemas e crises que uma forma de vida como coletividade política deve enfrentar tendo em vista a realização da justiça social. Para Young, "a polity is a collective whose members recognize themselves as governed by common rule-making and negotiating procedures."[910] Formas de vida que enfrentam problemas técnicos e normativos através de processos políticos baseados na coordenação da ação social lidam com o problema complementar, porém não menos relevante, da inclusão da pluralidade dos atores sociais nos processos de formação da vontade e da opinião e de tomada de decisão na base institucional da sociedade civil, reivindicando o reconhecimento do potencial normativo das práticas sociais diante das instituições formais do Estado.[911]

Se por um lado problemas sociais dificilmente podem ser resolvidos sem o adequado esclarecimento das questões, concepções e princípios de justiça e a inclusão da pluralidade das formas de vida nas discussões públicas que estruturam os processos democráticos de formação da opinião e da vontade e de tomada de decisão, por outro entendo que não é menos necessário o reposicionamento, principalmente, da filosofia política e da filosofia social em relação ao problema do *design* de instituições que corporificam as pretensões normativas das práticas sociais diante de discussões constitucionais sobre bens sociais básicos e o conflito entre princípios legais, políticos e de justiça, envolvendo não apenas a autocompreensão normativa da sociedade, mas igualmente a possibilidade e a expectativa de autodeterminação, autodesenvolvimento e auto-organização da sociedade civil como conteúdos dos processos de aprendizagem política, sem o qual é inimaginável o desenvolvimento da cultura democrática.
A realização do conteúdo da aprendizagem política pelos cidadãos diante do enfrentamento coletivo dos problemas sociais, recorrendo a mecanismos procedimentais para a formação do acordo mútuo sobre princípios de justiça social e normas pressupõe, do ponto de vista da democracia, alguns requisitos fundamentais vinculados à educação (política)[912], apontados por

---

[910] O texto correspondente na tradução é: "Uma política é um coletivo cujos membros reconhecem a si mesmos como governados por procedimentos comuns de criação de regras e negociações." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 27.
[911] Ibid. p. 28.
[912] De fato, Frazer não procura esclarecer as imprecisões e ambivalências conceituais dos conceitos de educação política e educação para a cidadania, cuja consequência é a adoção de uma postura derrotista relacionada ao potencial epistêmico e a transformação da práxis social pelos conceitos de educação para a cidadania e de educação política. A meu ver, a discussão sobre a formalização do conteúdo curricular ou *design* curricular e das instituições educacionais responsáveis pela promoção da educação para a cidadania ou para a educação política poderia ser incorporada ao tema da aprendizagem política, a partir do plano ontogenético – dimensão da educação para a cidadania, centrada no processo de desenvolvimento das competências políticas do indivíduo – e

Elizabeth Frazer: (a) a socialização integral dos membros políticos (cidadãos), (b) o entendimento do funcionamento da estrutura, da constituição e das instituições que exercem legitimamente a autoridade política sobre os cidadãos, (c) a compreensão da importância dos valores (e princípios) políticos, (d) a adesão dos cidadãos aos ideais da política e do governo democrático, bem como as recomendações para relações humanas e sociais previstas pelas práticas e instituições sociais, (e) o entendimento da relevância e a aptidão dos cidadãos para avaliar as restrições que se impõem sobre a vida individual e coletiva, decorrentes do fundamento lógico do poder e do governo político, e (f) a capacidade, do ponto de vista político, de contar, relatar "estórias" do poder com pretensões pedagógicas no âmbito da educação formal dos cidadãos. Contudo, Young permanece cética quanto ao alcance desta estratégia, sugerindo a alternativa do relato de "estórias" que retratem a unidade política de uma sociedade comprometida com a realização aproximativa da justiça social, com ênfase na promoção das condições estruturais que ampliam a inclusão dos cidadãos nas instâncias de participação política da sociedade. A meu ver, esses requisitos podem ser interpretados como pressupostos para o desenvolvimento das *capabilities* apresentadas por Nussbaum e promovidas pelos processos de aprendizagem política.[913] Frazer aponta ainda algumas competências políticas similares às *capabilites* enunciadas por Nussbaum, simultaneamente requeridas e aprimoradas pela aprendizagem política na realização da autocompreensão normativa (autodeterminação), do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil, tais como (a) a capacidade dos cidadãos articularem valores culturais, sociais, morais, políticos, étnicos, religiosos e pessoais e a identidade (individual e coletiva) como requisito da autenticidade das formas de vida, (b) a capacidade dos cidadãos para aprender a (discutir, avaliar e) comunicar a "verdade" desses valores e a identidade na perspectiva de outros cidadãos, que não compartilham tais valores, e mesmo assumem posições antipáticas sobre eles, (c) o reconhecimento dos cidadãos quanto à obrigação recíproca de aprender a como ouvir e escutar as vozes, "estórias", narrativas, protestos, valores e identidades pela pluralidade das vozes não familiares dos outros, com a intenção de identificar o lugar de ressonância e aprender a entender quais são as pretensões dessas vozes, indicando respeito e

---

no plano filogenético – dimensão da educação política, centrada nas práticas e instituições sociais capazes de promover a autocompreensão normativa e a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil –, porém o programa de investigação da presente tese de doutorado não assume tal estratégia teórica, prosseguindo com a orientação reconstrutiva da teoria da aprendizagem social e política habermasiana, apesar do reconhecimento do potencial produtivo das contribuições de Frazer.

[913] Cf. FRAZER, Elizabeth. Iris Marion Young and Political Education. *Educational Philosophy and Theory*, v. 38, n. 1, 2006, p. 39-55.

abertura à pluralidade das formas de vida; (d) a capacidade dos cidadãos para aprender que a resistência política ou desobediência civil são formas de insurgência contra a opressão.

A capacidade efetiva de a sociedade civil contribuir para a promoção da justiça social depende da corporificação das práticas sociais nas formas institucionais da vida associativa voluntária, realizando a autodeterminação, o autodesenvolvimento e a auto-organização como conteúdos da aprendizagem política. Os requisitos vinculados à educação (política) apresentados por Frazer funcionam como catalisador social do potencial normativo das práticas sociais institucionalizadas, que, por sua vez, assumem o desenvolvimento das *capabilites* (Nussbaum) e das competências políticas (Frazer), simultaneamente, como pressupostos aprimorados no processo de construção da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil e conteúdo das práticas sociopolíticas dos cidadãos resultante da aprendizagem política, conformando a homologia ontofilogenética dos processos de aprendizagem política.

Young concebe a sociedade civil como esfera da vida social distinta das esferas da economia e das instituições do Estado, representada por formas de vida associativa voluntária e redes de relações baseadas na diversidade e particularidade de instituições e atividades, cuja unidade e regulação são modernamente determinadas pelo aparato legal e coercitivo do Estado.[914] Contudo, o caráter voluntário da vida associativa significa que as práticas sociais não são determinadas e administradas pelas instituições estatais. As associações e instituições da sociedade civil não operam segundo o princípio econômico do lucro, pois a ação e as práticas sociais são coordenadas primariamente por interações comunicativas, contrapostas à comodificação da vida humana imposta pelo poder sistêmico do mercado e da burocracia. A sociedade civil abrange as atividades associativas do mundo da vida.[915] Na distinção entre sociedade civil, economia e Estado, Young segue a interpretação de Habermas e Cohen e Arato sobre a oposição entre os modelos de integração social e integração sistêmica, que expressam a oposição entre o "mundo da vida" e o "sistema" como elementos integrantes do conceito dual de sociedade. As associações da sociedade civil formam o espaço onde os cidadãos tematizam os interesses e as preferências individuais e coordenam as ações coletivas da forma de vida visando à realização de interesses generalizáveis.[916] Em alusão à ética do discurso, Young interpreta o conceito de interesses generalizáveis não como os interesses reconhecidos, compartilhados por todos os indivíduos participantes dos processos de

[914] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 157.
[915] Ibid. p. 158.
[916] Ibid. p. 30; Ibid. p. 159.

legitimação de normas, sob condições iguais de inclusão e participação, mediante a discussão livre e o acordo mútuo fundado em "boas razões"; os interesses generalizáveis são aqueles justificados publicamente com base em "boas razões" que outros cidadãos podem reconhecer, sem que seja negada a estes cidadãos a possibilidade de conferir legitimidade a interesses alternativos igualmente fundados em "boas razões", que suportam as pretensões legítimas de autodeterminação e autodesenvolvimento de uma determinada forma de vida. Em suas obras iniciais, Habermas apresenta uma "interpretação forte" do predicado "generalizável", argumentando que o processo dialógico de justificação pública transforma epistemicamente o conteúdo não generalizável dos interesses apresentados no processo de formação da opinião e da vontade em interesses generalizáveis. Na obra *A Inclusão do Outro* (1996), Habermas apresenta uma "interpretação fraca" do conceito de interesse generalizável, argumentando que as preferências e experiências dos indivíduos concretos devem ser tematizadas e transformadas em conteúdos morais objetivos da perspectiva social. As diversas atividades, instituições e redes de interação social, formadas por clubes informais, organizações religiosas, prestadores de serviço sem fins lucrativos, produtores culturais e grupos de ação política, entre outros[917], institucionalizam as práticas sociais da vida associativa voluntária. Young questiona se e como as atividades da vida associativa voluntária são capazes de promover a democracia e a justiça social. A autora recepciona tal discussão influenciada pela teoria política contemporânea da sociedade civil, que investiga a possibilidade das organizações e instituições, das atividades e práticas da sociedade civil, relativamente autônomas (e com potencial socionormativo), não apenas limitar o poder do Estado, mas exigir das instituições estatais responsabilidade (*accountability*) e avaliar o compromisso democrático da agenda burocrática e política do governo.

A intenção de esclarecer a teoria política da sociedade civil leva Young a adotar um critério substancial para explicar a possibilidade de democratização e de mudança social mediadas pelas instituições sociais. Para tal propósito, não é produtivo o uso da "linguagem espacial", que define a sociedade civil como reino, esfera ou espaço diferente da economia e do Estado. Young aborda o problema da distinção entre economia, Estado e sociedade civil a partir dos tipos de atividades (funções) desempenhadas pelas instituições pertencentes a cada uma dessas dimensões do Social. Young define Estado, economia e sociedade civil nos seguintes termos:

---

[917] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 159.

> State designate activities of formal and legal regulation backed by legitimate coercive apparatus of enforcement. Economy designates market-oriented activity concerned with the production and distribution of rescources, products, income, and welth, which is constrained by considerations of profit and loss, cost-minimization, and so on. Civil society names activity of self-organization for particular purposes of enhancing intrinsic social values. [918]

O recurso ao critério substancial das atividades ou funções institucionais leva Young a estabelecer três níveis de vida associativa relacionados às esferas sociais da economia, do Estado e da sociedade civil.[919] Ao refinar o conceito de sociedade civil apresentado por Michael Walzer, Young estabelece que as atividades e funções das associações e instituições da sociedade civil não devem sofrer medidas coercitivas por parte do mercado e do Estado. Contudo, tal descrição abrange um amplo espectro (indiferenciação) de instituições e as atividades que estruturam as práticas sociais das formas de vida. Ela distingue três níveis de atividade associativa com o propósito de identificar qual deles efetivamente contribui para o aprimoramento da cultura democrática e realização da justiça social: (a) associações privadas, (b) associações civis e (c) associações políticas. Entre estes três níveis de atividade associativa, Young afirma que apenas a associação política aborda intencionalmente a pretensão socionormativa sobre o que a forma de vida social deve fazer. A atividade política, afirma Young,

> [...] consists in voicing issues for public debate about what ought to be done, what principles and priorities should guide social life, what policies should be adopted, how the powerful should be accountable and what responsibilities citizenship carries. It allows conflict to surface, and proposes means of adjudicating conflict.[920]

---

[918] O texto correspondente na tradução é: "O estado designa atividades de regulação formal e legal apoiadas por aparatos coercitivos legítimos de aplicação. Economia designa a atividade orientada para o mercado preocupada com a produção e distribuição de recursos, produtos, renda e bem-estar, que é limitada por considerações de lucro e perda, minimização de custos e assim por diante. A sociedade civil nomeia a atividade de auto-organização para propósitos particulares de aprimoramento de valores sociais intrínsecos." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 160.

[919] Considerando a oposição estabelecida por Habermas entre integração sistêmica e integração social, baseada na distinção entre sistema e mundo da vida, e recepcionada por Young, permanece problemática a afirmação da autora sobre a capacidade para desempenhar atividades relevantes, sob a forma de associação voluntária, por parte das instituições que sofrem a ingerência de atividades econômicas e do Estado. Não menos digna de ceticismo é a afirmação de que as pessoas que trabalham em entidades estatais ou grandes corporações podem organizar formas associativas no âmbito dessas instituições, levantando questões sobre a responsabilidade da governança (*accountability*) e a política das organizações, tendo em vista a mudança e o "aprimoramento democrático" das práticas burocráticas do Estado e das corporações econômicas, incluindo funcionários públicos e *stakeholders*.

[920] O texto correspondente na tradução é: "[...] consiste em expressar questões para o debate público sobre o que deve ser feito, quais princípios e prioridades devem guiar a vida social, quais políticas devem ser adotadas, como os poderosos devem prestar contas e quais responsabilidades a cidadania carrega. Ela permite que o conflito venha à tona, e propõe meios de julgar o conflito." Ibid. p. 162-163.

As associações políticas buscam influenciar a formação e a implementação das políticas do Estado, igualmente assumindo a forma institucionalizada do questionamento público dirigido às instituições econômicas, sem recorrer à política estatal, normalmente determinada pelos imperativos sistêmicos comodificadores da vida humana. Contudo, associações voluntárias movidas por interesses particulares, organizações lobistas, partidos políticos, entre outras formas institucionalizadas de atividade associativa, nem sempre estão compromissadas com o aprimoramento da democracia e a realização da justiça social. Neste sentido, Young enfatiza que "political activity is any activity whose aim is to *politicize* social or economic life, to raise questions about how society should be organized, and what actions should be taken to address problems or do justice."[921]

Young reconhece que eventualmente as associações civis podem não apenas contribuir diretamente com as atividades das associações políticas, mas vir a tomar a forma dessas entidades sociais quando, por exemplo, os participantes ou membros das associações civis percebem que seus objetivos, funções e atividades são bloqueados pelas políticas e práticas de poder instituídas pelo mercado e Estado, quando as atividades das associações cívicas submetem-se à crítica pública ou geram conflitos sociais. Os sujeitos das associações civis e políticas podem igualmente participar de atividades privadas de entretenimento e apoio mútuo. A atividade política das associações voluntárias das formas de vida social depende da mobilização e da interação entre sociedade civil e esfera pública.

O passo seguinte da estratégia argumentativa de Young para esclarecer os usos e os limites da atividade associativa em proveito da realização de uma democracia radical e da justiça social consiste em mover-se do quadro teórico de uma ontologia da sociedade civil em direção à pergunta sobre como as atividades da sociedade civil podem provocar mudanças na economia, no Estado, na sociedade civil e na esfera pública.[922] Young retoma as contribuições de Arato e Cohen[923] sobre o caráter "defensivo" e "ofensivo" da teoria dualista da sociedade civil. O caráter defensivo da sociedade civil concerne "[...] to the way associations and social movements develop forms of communicative interaction that support identities, expand participatory possibilities, and create networks of solidarity"[924], aspecto que Young define

---

[921] O texto correspondente na tradução é: "Atividade política é qualquer atividade cujo objetivo seja *politizar* a vida social ou econômica, levantar questões sobre como a sociedade deveria ser organizada, e quais ações deveria ser tomadas para resolver problemas e fazer justiça." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 163. Grifo do autor.

[922] Ibid. p. 163.

[923] Cf. ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil society and Social theory. *Critique of Antropology*, v. II, n. 3, 1987/1988, p. 40-64.

[924] O texto correspondente na tradução é: "[...] ao modo das associações e movimentos sociais desenvolverem formas de interação comunicativa que apoiem as identidades, ampliem as possibilidades participativas, e criem

como auto-organização. Por sua vez, o caráter ofensivo da sociedade civil diz respeito ao direcionamento da atividade associativa "[...] to influence or reform state or corporate policies and pratices."[925]

Young enfatiza a importância da mobilização e da interação entre sociedade civil e esfera pública para a auto-organização das formas de vida através de suas atividades ou funções e práticas sociais, destacando a contribuição para o aprimoramento da democracia comunicativa (deliberativa) e a mudança social: "[...] self-organizing activities in civil society enable people who believe that their sorts of experiences, interests, and needs are socially and politically marginalized to find one another and develop their social voices."[926] A produção de esferas públicas pelas práticas da sociedade civil promove uma "democracia profunda" através da multiplicação dos fóruns políticos civis e criando espaços onde as pessoas são representadas ou apresentam-se como cidadãos na discussão pública. As práticas sociais resultantes das iniciativas inovadoras e autônomas de participação política institucionalizadas pela sociedade civil acentuam a exigência de compromisso dirigida ao Estado, aos funcionários públicos e aos atores privados socialmente empoderados com relação à *accountability* da agenda social, política e econômica do governo.

Apesar da diversidade de funções e de objetivos que as instituições e as práticas sociais possuem, entendo que a autocompreensão normativa, a autodeterminação e o autodesenvolvimento da sociedade civil pressupõem o potencial socionormativo das práticas sociais (Jaeggi, Stahl) das formas de vida para engendrar a auto-organização da própria sociedade civil. Entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais com pretensões democráticas contribuem para a realização da livre auto-organização das formas de vida, mediando suas práticas sociais em contextos não sujeitos à coerção disciplinar autoritária e ilegítima da burocracia estatal. Penso que o desafio a ser enfrentado concerne à institucionalização do potencial normativo das práticas sociais por entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais com pretensões políticas e democráticas, isto é, conceber desenhos institucionais situados na sociedade civil como contramedida (ofensiva) à governamentalidade das instituições do Estado. Como afirma Young, "people form and run them according to rules they collectively adopt. To this extent even private associations can

---

redes de solidariedade." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 163.

[925] O texto correspondente na tradução é: "[...] para influenciar ou reformar políticas estatais ou corporativas e práticas." Ibid. p. 163.

[926] O texto correspondente na tradução é: "[...] atividades de auto-organização na sociedade civil possibilitam às pessoas que acreditam que seus tipos de experiências, interesses, e necessidades são marginalizados socialmente e politicamente encontrem umas às outras e desenvolver suas vozes sociais." Ibid. p. 163.

be schools of self-government."[927] Entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais estimulam e aprimoram a participação democrática e as atividades de auto-organização da sociedade civil, promovendo a autodeterminação, o autodesenvolvimento, o apoio a identidade individual e coletiva e a defesa do direito de voz das minorias, contribuindo para o surgimento de práticas sociais capazes de fornecer, inclusive, bens e serviços.[928]

Por fim, algumas associações civis e as associações políticas da sociedade civil fornecem alguns bens e serviços não vinculados às esferas da economia (lucro) e do Estado (bens básicos fundamentais) e aprimoram em alguma medida a democracia, o desenvolvimento e a justiça social. Entre os bens e serviços proporcionados pelas práticas sociais e políticas das associações voluntárias, Young cita "[...] tenants' advocates, health services, homeless or battered women's shelters, literacy centres [...]" e "[...] small producer co-operatives, credit associations, and self-help housing construction."[929] Outros exemplos de atividades e práticas sociais e políticas desenvolvidas por entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais, inclusive no Brasil[930], podem ser citados: as creches comunitárias, os mutirões organizados por associações de moradores para a limpeza do bairro e outras atividades relacionadas ao bem-estar da comunidade, como a realização de campanhas sobre a importância da vacinação de crianças e idosos, a auditoria da dívida pública pelos cidadãos e o orçamento participativo, os conselhos locais de gestão das políticas sociais municipais, estaduais e nacional e os fóruns de entidades civis que acompanham as políticas públicas das prefeituras, do estado e governo federal, os observatórios da educação,

---

[927] O texto correspondente na tradução é: "Pessoas as formam e dirigem [associações voluntárias] de acordo com as regras que elas coletivamente adotam. Nessa medida mesmo associações privadas podem ser escolas de autogoverno." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 165.

[928] Apesar das entidades civis, das associações voluntárias e das instituições sociais promoverem práticas sociais que contribuem para a auto-organização da sociedade civil, Young reconhece os limites das iniciativas políticas da sociedade civil para fornecer certos tipos de bens e serviços que são competências fundamentais do Estado.

[929] O texto correspondente na tradução é: "[...] advogados de inquilinos, serviços de saúde, abrigos para mulheres sem teto ou vítimas de violência doméstica, centros de alfabetização [...]" e "[...] cooperativa de pequenos produtores, associações de crédito, e mutirão para a construção de casas." Ibid. p. 166.

[930] Cf. COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação*: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: 34, 2004. p. 173-367. A segunda parte dessa obra aborda a importância dos desenhos institucionais da esfera pública, novas instituições da sociedade civil, o orçamento participativo, os conselhos de saúde, a gestão participativa das bacias hidrográfica no Brasil, a participação social em questões ambientais e a importância da mobilização da sociedade civil para a construção de arranjos institucionais participativos capazes de propor, acompanhar a implantação e avaliar a efetividade dos resultados das políticas públicas. Os autores enfatizam que a participação social funciona como "gatilho" para inovações institucionais promotoras da racionalização das políticas públicas, contribuindo igualmente para o aprimoramento da democracia. Contudo, permanece uma questão empiricamente aberta o modelo de arranjo dos processos deliberativos das instituições de participação, os mecanismos de avaliação da eficácia das políticas públicas propostas pelas arenas da sociedade civil e a capacidade efetiva de influência sobre a prática das agências governamentais para a redução das desigualdades socioeconômicas.

saúde, violência, intolerância religiosa, entre outras formas institucionais de mobilização e participação social e política da sociedade civil. Estas atividades e práticas sociais estimuladas pelas entidades civis, associações voluntárias e instituições sociais promovem o bem-estar coletivo e contribuem para o empoderamento dos cidadãos na condição de indivíduos desrespeitados, vítimas de violência institucional do Estado, marginalizados e politicamente silenciados.

Nesta dinâmica da redefinição das atividades e das práticas sociais da sociedade civil, Young assume a posição de que a esfera pública deve expandir a ideia da democracia comunicativa para além das instâncias formais de deliberação política, passando a incluir ruas, bairros, comunidades religiosas, teatros e outros fóruns informais da sociedade civil que estimulem e aprimorem o tipo de interação e comunicação democrática baseada na elaboração e crítica de argumentos com pretensões socionormativas incluídos nos processos de formação da opinião e da vontade e tomada de decisão. Apesar da comunicação púbica não ser unificada, dispersa, confusa, com diversos níveis, nem sempre comprometida e emocional, Young afirma que ela é o meio que os cidadãos possuem para promover a autocompreensão normativa da sociedade, influenciar na redefinição da agenda social, econômica e política do governo e resolver problemas, estimulando a inclusão da pluralidade de vozes, o debate e a promoção da justiça social, através das ações políticas – marchas, comícios, greves, boicotes, bloqueios de repartições e logradouros de forma não violenta, cerimônias comemorativas, etc. – e movimentos de protesto e tematização dos conflitos sociais ignorados pelo Estado.

Young compartilha com Habermas a ideia de que a esfera pública confere publicidade às atividades e práticas sociais das entidades sociais, associações voluntárias e instituições sociais. A publicidade concerne ao espaço social produzido pela ação comunicativa e a vida associativa representa o substrato material que abriga a emergência da esfera pública.[931] Young apresenta três aspectos (sentidos) de publicidade: (a) a publicidade como lugar do compromisso comunicativo e contenda, (b) a publicidade como relação entre cidadãos situada, e (c) a publicidade como modo de fala e expressão. O primeiro sentido de publicidade abrange os espaços e fóruns que as pessoas têm acesso: "For communicative democracy, it is important that public sites be available in both these ways."[932] A participação de cidadãos na esfera pública permite que questões sejam tematizadas, opiniões apresentadas e a demanda por ação justificada diante do público em geral em eventos e publicizados pela mídia.

---

[931] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 170.
[932] O texto correspondente na tradução é: "Para a democracia comunicativa, é importante que lugares públicos estejam disponíveis em ambas as formas." Ibid. p. 169.

O segundo sentido diz respeito ao vínculo reflexivo entre pessoas instituído por lugares e fóruns universalmente abertos à participação: "[...] public sites and fora are populated by a plurality of actors with varying interests, priorities, values, and experiences. Events and expression that occur within these sites and fora are *exposed* to this plurality of points of view."[933] Em princípio, a esfera pública não restringe a participação das pessoas, tornando a pluralidade um pressuposto para a "transcendência a partir de dentro" quanto aos interesses, valores, princípios e sentido das normas: "The public is plural, and none of us knows exactly *who* is in it, before whom, that is, public expression and actions are exposed."[934]

Por fim, o terceiro sentido refere-se ao modo público de expressão e ação que enfatiza as "[...] normatively reasonable and inclusive conditions of communicative democracy ara no met unless people discussing public issues present their claims, arguments, appeals, stories, or demonstrations in ways that try to be accessible and accountable to anyone."[935] As pessoas se expressam de forma diferente sobre suas necessidades, interesses, valores e sentido da própria vida associativa, partilhando afinidades com os demais membros do grupo social, expondo diferenças substantivas sobre questões relativas à vida ética, porém a compreensão dos indivíduos sobre assuntos e questões com repercussões na vida coletiva deve ser submetida ao escrutínio público politicamente responsável da avaliação das razões que eles invocam para defender seus pontos de vista, ações e pretensões normativas.

Young utiliza a metáfora espacial para se referir ao lugar dos discursos públicos na esfera pública. A metáfora espacial apresenta a discussão pública como processo constituído por pessoas que continuamente adentram e retiraram-se da esfera pública. A sociedade civil possui uma esfera pública contínua que não reduz ou restringe as pessoas a atributos ou interesses comuns *a priori* instituídos.[936] Porém, Young recepciona a crítica de Nancy Fraser sobre a liberdade e a igualdade de acesso à esfera pública pelos contrapúblicos subalternos, marginalizados, sem voz política e excluídos, como pessoas em situação de vulnerabilidade socioeconômica, negros, indígenas, minorias étnicas, trabalhadores, mulheres, membros da

---

[933] O texto correspondente na tradução é: "[...] lugares ou fóruns públicos são povoados por uma pluralidade de atores com interesses, prioridades, valores, e experiências variados. Eventos e expressões que ocorrem dentro desses lugares e fóruns são *expostos* a essa pluralidade de pontos de vista." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 169. Grifo do autor.
[934] O texto correspondente na tradução é: "O público é plural, e nenhum de nós sabe exatamente *quem* está nele, diante de quem, isto é, expressão pública e ações são expostas." Ibid. p. 169. Grifo do autor.
[935] O texto correspondente na tradução é: "[...] condições normativamente razoáveis e inclusivas da democracia comunicativa não são encontradas a menos que as pessoas que discutem questões públicas apresentem suas pretensões, argumentos, apelos, estórias, ou demonstrações de maneira que tentem ser acessíveis e responsáveis para qualquer pessoa." Ibid. p. 169.
[936] Ibid. p. 171.

comunidade LGBTQIA+, imigrantes, entre outros. O discurso na esfera pública não é amplamente democrático. Tampouco a esfera pública é unitária, pois as desigualdades sociais e econômicas minam a capacidade da esfera pública para promover e aprimorar a comunicação pública democrática, razão pela qual Fraser crítica a concepção habermasiana de esfera pública singular. No cenário do capitalismo contemporâneo, a esfera pública das sociedades complexas é dominada por grupos ideológicos, econômicos, políticos e midiáticos hegemônicos. Para Fraser, a garantia de livre e igualitário acesso à esfera pública é meramente formal, pois "[...] the greater resources of wealth, power, influence, and information make access easier for some than others. The interests, opinions, and perspectives more associated with the privileged social actors, then, tend to monopolize discourse in the public sphere."[937] A especificidade do idioma do grupo, o uso retórico da comunicação, a forma discursiva e a confiança nas afirmações são circunstâncias que levam a exclusões internas da esfera pública.

Fraser afirma que arranjos sociais promovem e aprimoram o conteúdo epistêmico dos discursos, das contestações e dos argumentos públicos da pluralidade dos públicos e contrapúblico para a solução de problemas, realizando adequadamente o ideal da participação paritária, ao invés do modelo de esfera pública singular, compreensivo e abrangente. Ela aposta na capacidade dos contrapúblicos instituírem formas associativas de vida criando lugares e fóruns onde os membros destes grupos podem propor (e tematizar) questões (não tematizadas), elaborar análises e apresentar posições de grupo sobre problemas sociais, e propor discursivamente soluções, isto é, permitir a expressão das perspectivas autônomas e a afirmação da identidade política de um contrapúblico minoritária diante do discurso hegemônico de públicos privilegiados. As práticas sociais dos contrapúblicos publicizadas pelas esferas públicas subalternas colaboram para o desenvolvimento de ideais, argumentos, campanhas, ações de protesto, educativas e políticas, influenciando diretamente a agenda social, política e econômica do governo via promoção do debate público amplo capaz de desencadear mudanças sociais.

Diante da concepção de esfera pública singular, inclusiva e identificada com a democracia comunicativa ou do modelo social e culturalmente diversificado de esferas públicas autônomas, Young recepciona os argumentos de Habermas e Fraser, porém assume uma posição intermediária, afirmando que o processo democrático deve rejeitar a distinção

---

[937] O texto correspondente na tradução é: "[...] os maiores recursos de saúde, poder, influência, e informação tornam o acesso mais fácil para alguns do que para outros. Os interesses, opiniões, e perspectivas mais associados com os atores sociais privilegiados, então, tendem a monopolizar o discurso na esfera pública." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 171.

ambivalente, imprecisa entre questões (normativas) privadas e públicas com base na oposição entre discursos e questões gerais e particulares, pois tal distinção sugere uma unidade teórica, discursiva e prática que não existe na realidade, servindo apenas para segregar e excluir vozes e perspectivas da esfera pública: "Democratic process ought to encourage and enable the organizing of multiple and contending discourses, forms of expression, and debates."[938] Neste sentido, Young afirma que as esferas públicas podem realizar suas funções – oposição e exigência de responsabilidade política (*accountability*), influência sobre a política e mudança da sociedade através da sociedade – apenas se forem capazes de estabelecer comunicação entre si e influência recíproca; do contrário, a recusa do conceito de esfera pública singular, inclusiva e baseada na democracia comunicativa em proveito da separação paroquial entre as esferas sociais e culturais transforma-se num entrave ao processo de resolução de problemas *via* e *entre* grupos sociais.[939] Consequentemente, o processo democrático inclusivo deve ser conduzido por uma esfera pública singular que institucionalize as interações e as trocas discursivas entre subpúblicos que argumentam e influenciam uns aos outros e a agenda política do governo e das instituições econômicas.

As práticas sociais inovadoras e autônomas e as instituições sociais derivadas de formas de vida associativa que ampliam e aprimoram a participação política dos membros da sociedade civil no processo de legitimação da autoridade política permitem "[...] to develop new ideas, disseminate alternative pratices, or organize public criticism of state and economic power, form solidarities for both the privileged and the relatively disadvantaged."[940] A resolução dos problemas sociais e as mudanças na agenda política do Estado e das corporações econômicas depende do livre e igualitário acesso da pluralidade dos membros da sociedade civil a esfera pública, tornado efetiva a possibilidade de transformar a sociedade a partir dela mesma, aproximando-se progressivamente da realização dos valores da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização da sociedade civil como aspectos da justiça social.[941]

Embora a teoria política Iris Young não aborde explicitamente a questão da aprendizagem política, ela apresenta elementos conceituais adequados que permitem esboçar

---

[938] O texto correspondente na tradução é: "Processo democrático deve encorajar e permitir a organização de discursos múltiplos e em disputa, formas de expressão, e debates." YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 172.
[939] Cf. YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000. p. 173-180. Grifo nosso.
[940] O texto correspondente na tradução é: "[...] desenvolver novas ideias, disseminar práticas alternativas, ou organizar o criticismo público do poder do Estado e econômico, formar solidariedades para ambos os privilegiados e os relativamente desfavorecidos." Ibid. p. 179.
[941] Ibid. p. 180.

uma tentativa de suplementação da lacuna teórica referente à relação entre sociedade civil, esfera pública e processos de aprendizagem política na *Teoria da ação comunicativa*. Portanto, com base nas contribuições da obra *Inclusion and Democracy*, assumo a conjectura de que os processos de aprendizagem social e política são corporificados nas práticas normativas inscritas nas formas institucionais de vida associativa. Se Young não trata objetivamente da relação entre comunicação democrática inclusiva e processos de aprendizagem política para o revigoramento da sociedade civil como "vetor gradiente" da mudança social, sua análise sobre o vínculo entre sociedade civil, práticas sociais e funções da vida associativa e esfera pública constitui uma chave explicativa para a autocompreensão normativa (autodeterminação), o autodesenvolvimento e a auto-organização da sociedade civil, permitindo o diálogo (re)construtivo com Jaeggi, Stahl e Nussbaum para estabelecer as transposições teóricas adequadas diante dos problemas conceituais insuficientemente esclarecidos por Habermas sobre a dimensão política da *Teoria da ação comunicativa*.[942] Cabe ressaltar que a importância singular atribuída por Young à sociedade civil, às formas institucionais de vida associativa e à esfera pública para a realização da autodeterminação, do autodesenvolvimento e da auto-organização como dimensões da justiça social não invalida a divisão de trabalho entre sociedade civil e instituições do Estado no que tange a promoção do autodesenvolvimento através do fornecimento de bens e produtos sociais.[943]

---

[942] Cf. ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil society and social theory. *Critique of Antropology*, v. II, n. 3, 1987/1988, p. 40-64.

[943] Segundo Young, a interpretação de alguns teóricos sobre o interesse renovado pelo tema da sociedade civil, a partir dos trabalhos de Habermas, Arato e Cohen, Shapiro, Walzer, Gutmann e Thompson, Chambers, Chandhoke, Tester e Jensen sugere ceticismo e aversão em relação ao papel político das instituições do Estado. Porém, ela não apenas recusa veementemente tal diagnóstico, mas também afirma tacitamente que a sociedade civil não pode minimizar ou substituir o Estado na execução de determinadas atividades e funções, como pretendem os libertários, comunitaristas e pós-marxistas. Certamente, a sociedade civil pode promover a democracia, a justiça social e o bem-estar dos cidadãos, mas as práticas dos cidadãos e as instituições sociais possuem limites quanto à resolução dos macroproblemas que envolvem saúde, educação, infraestrutura, economia, segurança pública, transportes e moradia. Apesar de reconhecer o mérito do argumento que enfatiza a fragmentação e a pluralidade da sociedade civil como causas da perda de confiança e declínio da solidariedade civil, Young enfatiza o problema dos limites da sociedade civil para resolver questões de justiça social como autodesenvolvimento. Contudo, entendo que tal argumento não invalida a conjectura apresentada sobre a importância da sociedade civil, das práticas sociais da vida associativa e da esfera pública para a consecução dos processos de aprendizagem social e política. Por outro lado, Young afirma que as atividades econômicas submetidas aos imperativos do mercado e do lucro bloqueiam a autodeterminação e o autodesenvolvimento dos indivíduos e da sociedade civil, tornando os cidadãos dependentes das instituições do Estado, que promovem ações positivas contra a opressão e injustiça social. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que os imperativos sistêmico-funcionais, os interesses particulares de grupos ideológicos, econômicos e políticos hegemônicos ameaçam ou sequestram a agenda das políticas públicas do Estado, cabendo às associações civis e as associações políticas da sociedade civil realizar a crítica da legitimidade da dominação política, da corrupção e do funcionamento precário das instituições estatais. Cohen e Arato insistem na importância de projetos de democratização ancorados nas práticas sociais corporificadas nas instituições da sociedade civil, mediados pela práxis comunicativa cotidiana introduzida nos domínios verticais (sistema) e horizontais (mundo da vida) da sociedade. Assim, entende Young, não é razoável negar que o Estado possa promover políticas públicas, resolver conflitos, proteger as liberdades básicas dos cidadãos e assegurar bem-estar das pessoas. A questão é: qual

Os processos de aprendizagem social e política pressupõem a mediação entre sociedade civil e esfera pública. A aprendizagem social e política traduz-se nas práticas normativas situadas na sociedade civil que convergem no desenvolvimento de novas estruturas normativas como respostas aos problemas de integração social que afetam a reprodução da solidariedade civil. Um modelo de esfera pública que contribua para o aprimoramento do aprendizado social e político não deve apenas publicizar do conteúdo prático-moral e político da comunicação democrática inclusiva, mas refletir algum *design* institucional que (re)produza a ressonância requerida pelo potencial normativo das práticas sociais, capaz de exigir do Estado e do mercado o reconhecimento da oposição política legítima da sociedade civil e da demanda por *accountability*, e exercer a influência sobre a política e as questões de justiça, transformando a sociedade a partir de dentro ao recorrer às instituições e práticas sociais. As contribuições teóricas de Jaeggi, Stahl, Nussbaum, Cohen, Arato e Young revelam que a institucionalização da aprendizagem social e política é um fenômeno complexo que requer a corporificação do potencial normativo das práticas sociais nas instituições da sociedade civil. Portanto, a ontologia social da normatividade imanente das práticas sociais confere um forte "teor institucional" aos conceitos de sociedade civil e de esfera pública, refletindo a crítica imanente dos processos de aprendizagem social e política na *Teoria da ação comunicativa*.

---

conteúdo deve ser priorizado e o alcance das ações substantivas do Estado para resolver os problemas da sociedade que bloqueiam a realização da justiça social, permitindo que as pessoas desenvolvam as capacidades requeridas para a consecução de seus planos de vida ética, sem ignorar as exigências do *moral point of view* que tornam possível a convivência entre a pluralidade das formas de vida. Os excessos do poder do Estado devem ser confrontados pela rede independente e forte de associações civis e políticas e práticas sociais, capazes de reconstruir a política da sociedade civil e responder aos impulsos colonizadores do poder econômico, que submeteu o aparato burocrático estatal à realização dos interesses do mercado. Se Young afirma que a limitação mútua da economia, do Estado e da sociedade civil representa um requisito incontornável da justiça social, Cohen e Arato asseveram que a criação e a expansão de espaços públicos na sociedade civil, capazes de exercer influência ou controlar os subsistemas funcionalmente diferenciados, constitui uma contramedida efetiva como resposta às antinomias do modelo teórico sistema-mundo da vida, que impõem dúvidas sobre o caráter reflexivo e inovador e o potencial emancipatório dos movimentos sociais, do fundamento das associações ancoradas no mundo da vida e sua capacidade de influenciar a dinâmica entre Estado e mercado, sem submeter-se a burocratização, e da tensão entre o Social e o Político e entre as instituições do mundo da vida e do Estado e da economia. Cohen e Arato enfatizam a redescoberta da sociedade civil como pressuposto para o desenvolvimento da cultura democrática do *ethos* político liberal, isto é, a democratização de valores, normas e instituições e o reconhecimento de identidades sociais e políticas. Sem a democratização das instituições da economia e do Estado, a autonomia das práticas sociais e das instituições da sociedade civil permanece vulnerável aos assédios dos subsistemas funcionais. Contudo, a influência dos impulsos da comunicação democrática que circula na sociedade civil sobre as instituições do mercado e do Estado não foi traduzida formalmente em princípio normativo das ações dos subsistemas funcionais.

3 PROCESSOS DE APRENDIZAGEM NA OBRA TARDIA DE HABERMAS

Para além da falsa polêmica sobre a "*theological turn*" no pensamento político pós-metafísico, os processos de aprendizagem ressurgem e confrontam o naturalismo, a consciência tecnocrática, o contextualismo e o ceticismo, e o problema da correção normativa dos juízos e normas morais diante da não desintegração da consciência religiosa e da autocompreensão normativa das sociedades pós-seculares no horizonte dos textos da maturidade de Habermas. O filósofo de Starnberg reconhece a procedência judaico-cristã dos conceitos de individualidade, pessoa, liberdade, igualdade, respeito, justiça, emancipação, solidariedade e tolerância[944], entre outros, cuja "substância salvífica" é reconstruída pela racionalidade pública do discurso prático que reconfigura as condições da secularização da consciência nas formas de vida modernas. O pensamento político pós-metafísico coexiste com uma práxis religiosa que necessita aprender certas pressuposições epistêmicas determinantes da autocompreensão normativa da "imputabilidade do *ethos* da cidadania igualitária", porém sem abdicar daqueles "conteúdos semânticos inspiradores" que podem fornecer impulsos motivadores (racionais) para discursos práticos de fundamentação normativa. Os "potenciais excedentes" da religião (Ernst Bloch) tornam-se objeto dos processos de aprendizagem diante da necessidade de resolução não violenta das dissonâncias cognitivas entre cidadãos religiosos e seculares como expressão da desintegração da modernidade. Aqui, os processos de aprendizagem representam um "impulso de partida dos esforços do pensamento" (Reese-Schäfer) pela reconciliação entre "pontenciais semânticos" e pensamento racional no trato cooperativo entre cidadãos religiosos e seculares; os processos de aprendizagem não implicam simplesmente na representação da "atitude respeitosa" relativa à convivência entre filosofia e religião, mas a "[...] superação auto-reflexiva de uma autocompreensão da modernidade, exclusiva e esclerosada em termos secularistas."[945] Os processos de aprendizagem não buscam o "consolo" e a "piedade", mas procuram recuperar via discursos práticos e políticos o "não idêntico" divergente da "unidade frágil da razão"[946], recuperado como intuições morais dos potenciais semânticos das tradições religiosas, não identificadas às relíquias arcaicas das formas de consciência pré-modernas.

Os processos de aprendizagem no pensamento político pós-metafísico lidam com o desafio da formulação esclarecida da modernização social e cultural diante do confronto entre

---

[944] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 161.
[945] Ibid. p. 157.
[946] Ibid. p. 161.

a crítica científica e as formas de consciência da vida religiosa. A possibilidade de recepção séria dos conteúdos semânticos (intuições morais) da religião pressupõem a aprendizagem política das pressuposições epistêmicas para a resolução de disputas políticas orientadas pela busca cooperativa da verdade e a formação procedimental da vontade e da opinião pública orientadas pela linguagem secular dos discursos de justificação pública. Sob as premissas normativas e o *ethos* da cidadania do Estado constitucional democrático liberal, os processos de aprendizagem devem ensejar na esfera pública a possibilidade de reconhecimento das contribuições dos conteúdos cognitivos das tradições e intuições morais dos conteúdos confessionais mediante a precedência de argumentos seculares na tarefa de "tradução institucional" destas contribuições de significado existencial. O desafio que confronta os processos de aprendizagem política no pós-secularismo consiste na formação de uma

> compreensão perspicaz de cidadãos seculares, de que é preciso viver numa sociedade pós-secular *sintonizada epistemicamente* com a sobrevivência de comunidades religiosas, [que] depende de uma mudança de mentalidade cujas pretensões não são menores do que as de uma consciência religiosa que precisa adaptar-se aos desafios do entorno que se seculariza cada vez mais. De acordo com as medidas de um esclarecimento que se assegura criticamente dos próprios limites, os cidadãos seculares interpretam sua não-concordância com visões religiosas como sendo um dissenso razoável que *pode ser esperado de antemão*.[947]

A possibilidade de institucionalização dos processos de aprendizagem política nas sociedades pós-seculares requer, portanto, a aquisição de certas pressuposições epistêmicas que produzem a expectativa normativa do "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares no âmbito das discussões políticas sobre a contribuição das traduções dos conteúdos das intuições morais religiosas mediante argumentos acessíveis e convincentes a todos; a reprodução das pressuposições epistêmicas do *ethos* democrático liberal depende da inclusão simétrica de todos os cidadãos nos processos de aprendizagem duplo e complementar que institucionalizam as práticas socionormativas dirigidas à superação crítica da consciência secularista e ao esclarecimento da consciência pós-religiosa e pós-metafísica. O curso destes processos de aprendizagem política permanecem aberto e imprevisível. Para Habermas, o pensamento político pós-metafísico

> [...] não se esgota no trabalho de acentuação da finitude da razão, nem na simples tentativa de jungir uma consciência falibilista e uma orientação veritativa anticética, a qual caracteriza, desde a época de Kant e Peirce, a autocompreensão das modernas ciências experimentais. Já que o pensamento pós-metafísico constitui uma

[947] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 158. Grifo do autor.

> contrapartida secular para a consciência religiosa que se faz reflexiva, delimitando-se em duas direções diferentes: sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste(sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão.[948]

Os processos de aprendizagem no pensamento pós-metafísico esclarecem a consciência falibilista do naturalismo radical, do cientificismo e da "religião secular" e apresentam as premissas da autocompreensão prática do acordo normativo sob os "impulsos inovadores" dos discursos práticos e políticos que não recusam a dimensão epistêmica dos potenciais semânticos profanizados que podem inspirar a reprodução da solidariedade civil. Processos de aprendizagem ensejam a disposição de cooperação a partir da adoção de certas pressuposições epistêmicas que cidadãos religiosos e seculares incorporam às controvérsias e conflitos públicos como dimensão do construtivismo moral e político; a institucionalização do *standard* do "uso público da razão" deve corporificar a aprendizagem das pressuposições epistêmicas, sob a forma procedimental da política deliberativa, possibilitando a integração política das mentalidades fundamentalista e secular nos discursos públicos conduzidos pelos cidadãos. Não há transformação das mentalidades sem a institucionalização do "uso público da razão" como processo de aprendizagem política assumido pela teoria e filosofia política e social normativa. No entanto, permanece a ser esclarecida a forma como a dimensão normativa das práticas sociais pode corporificar institucionalmente os processos de aprendizagem política nos pós-secularismo. Uma "compreensão perspicaz" da ética da cidadania deve ser avaliada mediante a possibilidade de institucionalização da aprendizagem das pressuposições epistêmicas do "uso público da razão" em arranjos sociais participativo-deliberativos.

Antes de passar a tratar propriamente destas questões, é preciso esclarecer por que a aprendizagem moral, a dimensão epistêmica da aprendizagem política e a aprendizagem epistêmica e assertibilidade racional representam pressupostos da atitude autorreflexiva e esclarecida do pluralismo religioso na esfera pública política pós-secular.

3.1 **Os fundamentos da aprendizagem moral**

O programa de fundamentação da ética do discurso permite introduzir o conceito e explicitar o conteúdo da aprendizagem moral derivado deste modelo de ética pós-

---

[948] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 159.

convencional, um procedimento de legitimação que certifica reflexivamente pelo *medium* do discurso prático a racionalidade imamente das normas. O que está em jogo neste procedimento é a tomada de posição dos participantes dos discursos práticos sobre as razões inscritas nas pretensões de validade normativa criticáveis, "[...] razões [que] só podem ser *compreendidas* na medida em que são levadas a sério – e *avaliadas* enquanto razões."[949] A recepção das contribuições teóricas da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg indica a pretensão de Habermas de submeter o *status* fraco das teses universalistas da ética do discurso a uma comprovação indireta (empírica), bem como avaliar se a própria teoria de Kohlberg pode receber semelhante confirmação a partir das formulações filosóficas do programa de fundamentação da teoria discursiva da ética. Habermas busca exemplificar o nexo interno entre o saber teórico produzido pela dimensão hermenêutica das ciências sociais e os padrões de racionalidade pretensamente universais das ciências reconstrutivas, como a teoria do desenvolvimento moral e a ética do discurso.[950]

A teoria do desenvolvimento da consciência moral concebe o progressivo aprimoramento do juízo moral desde a infância e a adolescência até a vida adulta de forma invariante, cujo "[...] ponto de referência normativo da via evolutiva analisada empiricamente é constituído por uma moral guiada por princípios: nela a ética do discurso pode se reconhecer em seus traços essenciais."[951] O conceito de aprendizagem moral derivado da ética do discurso e confirmando indiretamente pela teoria do desenvolvimento da consciência moral encontra seu fundamento no nexo teórico existente entre a teoria de Jean Piaget sobre o desenvolvimento cognitivo e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg. Estas teorias apontam a existência de certas competências "[...] definidas como capacidades de resolver determinadas classes de problemas empírico-analíticos ou moral-práticos."[952] As pretensões de verdade de proposições descritivas e a pretensão de correção normativa de proposições normativas são resgatas com a finalidade de apresentar soluções às duas classes de problemas estabelecidas. A busca cooperativa da verdade e da justificação de ações e normas de ação pressupõe o desenvolvimento das "competências-alvo" de indivíduos adultos capazes de fala, agir e conhecer passíveis de "[...] reconstruções racionais do pensamento operacional e do juízo moral pós-convencional."[953] Piaget e Kohlberg propõem um conceito de aprendizagem construtivista que assume como suposições básicas (a) a produção de conhecimento pelos

---

[949] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 47. Grifo do autor.
[950] Ibid. p. 143.
[951] Ibid. p. 144.
[952] Ibid. p. 49-50.
[953] Ibid. p. 50.

processos de aprendizagem, (b) o participação ativa dos sujeitos nos processos de aprendizagem que solucionam problemas, e (c) o discernimento dos sujeitos orienta os processos de aprendizagem.[954]

O recurso a hierarquia de estágios e de níveis diferenciados de desenvolvimento da aprendizagem cognitiva e moral, baseados no equilíbrio de operações complexas, abstratas, gerais e reversíveis, é tematizado no confronto com a lógica interna de processos de aprendizagem irreversíveis, os mecanismos de aprendizagem – interiorização de esquemas da ação instrumental, social ou discursiva – o desenvolvimento endógeno do organismo – estímulos particulares de cada estágio e nível, bem como os fenômenos dos *déficits*, retardamento e aceleração do desenvolvimento, entre outros.[955] Enquanto Kohlberg destaca a interação entre o desenvolvimento cognitivo e sócio-moral, Piaget enfatiza a importância do conceito de equilíbrio para a explicação da regularidade dos processos de solução de problemas avaliados pelo grau de reversibilidade, sem deixar de mencionar a relevância da adaptação favorável do sistema autossustentado ao entorno em constante transformação: "Ambos explicam a aquisição de competências presumidamente universais no quadro de modelos de desenvolvimento interculturalmente invariantes, modelos esses determinados pelo que se concebe como a lógica interna dos processos de aprendizagem correspondentes."[956] Apesar das diferenças entre o universalismo cognitivo e o universalismo moral, Kohlberg recorre a evidências a fim de provar que diversas culturas apresentam padrões de operações formais que explicam a ocorrência de dados observáveis e fatos.[957]

Em contrapartida, Habermas identificam problemas relevantes nas formulações Kohlberg, como o recurso a princípios contratualistas (moral) e utilitaristas (regras) nos níveis e estágios de desenvolvimento da consciência moral pós-convencional ou baseada em princípios. A racionalidade procedimental e as teses universalistas do formalismo ético são incompatíveis com obrigações morais que ignoram o pluralismo das formas de vida, controvérsias entre questões de justiça e vida boa e conflitos éticos. Porém, Habermas afirma que Kohlberg acerta quando adota como procedimento para as decisões práticas o *ideal role taking*, recorrendo às intuições kantianas "[...] que Peirce e Mead reinterpretaram pragmaticamente e expressaram no sentido da participação em um 'discurso universal'"[958], sem deixar de mencionar a recepção à intuição básica (Rawls) sobre o reconhecimento da

---

[954] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 50. Grifo do autor.
[955] Ibid. p. 50.
[956] Ibid. p. 50.
[957] Ibid. p. 52.
[958] Ibid. p. 52.

validade das normas morais por todos os concernidos. A defesa do universalismo moral permanece ancorada na posição deontológica que vincula a formação da consciência moral pós-convencional à prática cotidiana da argumentação prática que explicita a autonomia da esfera da moral como correção de ações e normas de ação.[959]

As reconstruções racionais presentes na teoria da consciência moral de Kohlberg recorrem ao conceito de "normatividade" da teoria moral cognitivista. A normatividade implica na explicação das condições de validade do juízo moral, reconstrução semelhante a pretendida por Piaget na apresentação dos traços distintivos do estágio de pensamento operacional-formal. A normatividade transcende as análises da metaética quando recorre à critérios de correção normativa, e, nesse ponto, Piaget e Kohlberg assumem pontos de partida diferentes. De qualquer forma, Kohlberg recepciona as contribuições de Piaget sobre a formação do juízo moral na criança diante de dilemas morais hipotéticos como juízo de justiça, assumindo o caráter cognitivo-evolutivo da moralidade[960] ao ampliar os resultados da pesquisa de Piaget em *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes* (1974), incluindo a formação do juízo moral nos indivíduos adultos.

A tese da complementaridade apresenta a adequada divisão de trabalho estabelecida entre a teoria do desenvolvimento moral e a teoria filosófica da moral, identificada por Habermas no texto de Kohlberg – que reconhece a influência da epistemologia genética de Piaget sobre a teoria psicológica do desenvolvimento moral –, intitulado *The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement* (1973). A cada novo estágio de desenvolvimento lógico ou moral, as estruturas formais do estágio superior incorporam e transformam as estruturas do estágio precedente, configurando um estágio superior de equilíbrio das funções lógicas e morais. As novas estruturas morais dependem de novas estruturas lógicas, porém o julgamento ou equilíbrio moral pressupõe duas condições indisponíveis no domínio lógico: (1) o *ideal role taking*, isto é, levar em consideração o ponto de vista moral do outro considerado como sujeito, buscando a coordenação dos pontos de vista, considerando que a lógica visa apenas à coordenação de pontos de vista sobre objetos, e (2) princípios de justiça ou equidade equilibram julgamentos morais. Processos de aprendizagem moral resultam da solução de situações de conflito envolvendo pretensões morais, cujo desfecho pressupõe o devido acordo sobre o princípio de justiça mutuamente

---

[959] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 53.

[960] Cf. KOHLBERG, Lawrence. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1992. p. 33-35; Cf. PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*. 4. ed. Tradução de Elzon Lenardon. São Paulo: Summus, 1994. p. 156-243.

reconhecido pelos indivíduos envolvidos. A tese da complementaridade apresenta o isomorfismo entre a teoria psicológica e a teoria normativa, afirmando a adequação do estágio psicológico superior do julgamento moral, conforme o critério da filosofia moral.

Se o critério da filosofia moral para a adequação do julgamento moral estabelece um padrão de adequação psicológica ou estágio superior, as investigações da psicologia apresentam contribuições que esclarecem o critério de adequação. Kohlberg reconhece que a teoria do desenvolvimento da consciência moral permanece ancorada na teoria da filosofia moral que explicita a razão da superioridade de um estágio em relação ao anterior com base no aprimoramento do juízo moral. A pesquisa empírica[961] que sustenta tal pretensão "[...] derives from a philosophical claim that a later stage is 'objectively' preferable or more adequate by certain *moral* criteria."[962] A pressuposição recíproca entre reconstrução racional dos padrões de racionalidade e exame empírico da correção normativa de pretensões de validade criticáveis levada a termo pelo juízo moral aponta para o isomorfismo entre "[...] the context of discovery of moral viewpoints (studied by the psychology of moral development) and the context of justification of moral viewpoints (studied by formal moral philosophy)."[963]

No plano metateórico, o princípio da coerência rege o isomorfismo dos elementos estruturais da teoria moral e da psicologia do desenvolvimento moral. A justificação filosófica do estágio superior de raciocínio moral delimita a explicação psicológica da passagem do estágio inferior para o superior. O isomorfismo significa a complementaridade entre o desenvolvimento psicológico do ser humano e a ampliação do ponto de vista moral dos indivíduos. Contudo, cabe salientar que se a ciência pode testar empiricamente uma concepção moral do ponto de vista fenomenológico dos fatos psicológicos, ela – a ciência – não pode reivindicar a tarefa de justificar qualquer teoria moral sobre o fundamento do juízo moral. A divisão de trabalho entre a teoria do desenvolvimento moral e a filosofia moral não ignora que – apesar da teoria empírica submeter a validade da teoria normativa ao teste empírico para certificar a reconstrução filosófica do saber pré-teórico e do domínio intuitivo do sistema de regras que explica a capacidade de falar, agir e conhecer dos indivíduos – a teoria normativa exerce influência sobre o plano hermenêutico da pesquisa, pois "[...] a

---

[961] Cf. KOHLBERG, Lawrence. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992. p. 371-569.
[962] O texto correspondente na tradução é: "[...] deriva de uma afirmação filosófica de que um estágio posterior é objetivamente preferível ou mais adequado conforme determinados *critérios* morais." KOHLBERG, Lawrence. The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 18, p. 633, 1973. Grifo do autor.
[963] O texto correspondente na tradução é: "[...] o contexto de descoberta dos pontos de vista morais (estudados pela psicologia do desenvolvimento moral) e o contexto de justificação dos pontos de vista morais (estudado pela filosofia moral formal)." Ibid. p. 633.

geração de dados está mais fortemente 'dirigida pela teoria' do que as interpretações normais."[964]

A discussão de Habermas sobre o problema da adequação e da comprovação empírica dos fundamentos filosóficos da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg permite abordar a questão da aprendizagem moral a partir da competência interativa. Habermas defende a hipótese da universalidade da ética do discurso com base nos *insights* fornecidos pela psicologia do desenvolvimento cognitivo. Trata-se da tentativa indireta de prover à ética do discurso um *status* universalista relativo à validade normativa. A análise do filósofo revela a importância da reciprocidade para a interação e o julgamento moral, conceitos incorporados pela aprendizagem moral. A pretensão básica da ética do discurso relacionada à comprovação da legitimidade normativa pressupõe "discursos reais" que, simultaneamente, constituem o *medium* da aprendizagem moral. Habermas recorre às pesquisas de Kohlberg sobre o desenvolvimento do juízo moral com a finalidade de apresentar evidências teóricas e empíricas que confirmem as pretensões da ética do discurso. A principal contribuição de Kohlberg recepcionada por Habermas diz respeito à proposição de que existem formas universais de desenvolvimento dos juízes morais substantivos particulares, explicados por estágios de desenvolvimento progressivo que explicitam a capacidade individual para o proferimento de julgamentos morais. O estágio pós-convencional estabelece critérios procedimentais que conformam os juízos morais ao modo do discurso prático. Kohlberg afirma que a capacidade individual de julgamento moral desenvolve-se segundo uma sequência de estágios progressivos que acrescentam um novo complexo de operações cognitivas superiores ao estágio precedente. Estes estágios culturalmente universais como estruturas de pensamento formal representam adaptações e construções ativas do sujeito, expressas sob a forma de sequências invariantes de níveis que, não obstante, variam entre os estágios e nas sociedades.

A tese da complementaridade entre filosofia moral e teoria do desenvolvimento da consciência moral exemplifica a forma de relacionamento autoconfiante e cooperativo da filosofia destranscendentalizada com as ciências reconstrutivas, cuja dependência recíproca termina por revelar que as confirmações indiretas (empíricas) do *status* epistêmico da ética do discurso pela psicologia do desenvolvimento da consciência moral apontam para a

---

[964] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 56.

incorporação de pressupostos da filosofia moral pela teoria de Kohlberg.[965] O teor pragmatista da teoria do desenvolvimento da consciência moral mescla-se com as pretensões formalistas cognitivas e universalistas da teoria moral de Kant e da teoria da justiça de Rawls, bem como o interacionismo e a ética da comunicação de Mead. O que vincula Kohlberg a estas tradições filosóficas é a questão da natureza do juízo moral. Por sua vez, Habermas pretende explicar por que a ética do discurso recorre ao conceito de aprendizado construtivo presente nas teorias de Piaget e Kohlberg, o que permite explicitar o nexo interno entre desenvolvimento moral e competência interativa, assumido como pressuposto da interpretação discursiva da exigência de reciprocidade.[966] Uma questão decisiva surge: diante das pretensões filosóficas da ética do discurso, o modelo comunicativo da ética mínima habermasiana poderia apontar para a passagem à teoria política? A ética do discurso apresenta uma correlação estreita entre o desenvolvimento de estruturas cognitivas e processos de aprendizagem que permitem explicar o refinamento o juízo moral. A teoria do agir comunicativo estabelece a ponte entre a ética do discurso e a teoria do desenvolvimento da consciência moral, tornando possível a explicação da reconstrução vertical dos estágios de desenvolvimento do juízo moral:

> [...] é possível depreender do processo discursivo as operações que Kohlberg exige para juízos morais no plano pós-convencional: a completa *reversibilidade* dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais.[967]

Os princípios "D" e "U" da ética do discurso funcionam como mecanismos procedimentais que permitem avaliar o conteúdo normativo pretensamente universalizável dos juízos morais. O princípio de universalização ("U") da moral deve possibilitar a troca de papéis pensada por Mead como momento incontornável do processo de socialização mediado linguisticamente. Habermas apresenta a formulação do princípio de universalização ("U") das normas prático-morais nos seguintes termos:

---

[965] É importante ressaltar – como recorda Apel – que Kohlberg reconheceu em *Moral stages* – A current formulation and a response to critics (1983) a importância da correção de Habermas quanto apresentação da tese da complementaridade em relação ao isomorfismo. Apel compartilha a avaliação de Kohlberg sobre o viés explicativo da tese da complementaridade, que estabelece a distinção entre os critérios psicológico-empíricos de testagem de hipóteses filosóficas sobre a fundamentação do princípio moral e os critérios de fundamentação filosófica da teoria moral, sem postular a unidade metodológica estrita entre as ciências sociais reconstrutivas e a filosofia. A fundamentação filosófico-normativa da teoria moral deve permanecer autônoma e não condicionada por testes empíricos.

[966] WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995. p. 64; p. 73.

[967] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 149. Grifo do autor.

> [...] toda norma validade deve satisfazer a condição: que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).[968]

Contudo, Habermas adverte que o princípio "U" não dever confundido com o princípio que exprime apropriadamente a ideia fundamental da ética do discurso. Na formulação proposta por Habermas, o princípio do discurso ("D") enuncia que

> [...] uma norma só deve pretender validez quanto todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um discurso prático*, a um acordo quanto à validez dessa norma. Esse *princípio ético-discursivo* (D) [...] já pressupõe que a escolha de normas *pode* ser fundamentada.[969]

Na fundamentação da ética do discurso, a pressuposição mútua dos princípios "U" e "D" procura validar a tese de que

> [...] todo aquele que empreenda seriamente a tentativa de participar numa argumentação aceita implicitamente pressuposições pragmáticas universais dotadas de teor normativo: o princípio moral pode, então, ser deduzido do teor destas pressuposições argumentativas, desde que saibamos o que significa justificar uma norma de ação.[970]

A dimensão epistêmica do processo do discurso prático enunciado em "D" consiste na busca cooperativa a verdade pelos participantes da argumentação, que se reconhecem mutuamente como indivíduos livres, iguais e identificam a força do melhor argumento como recurso para a solução de conflitos de ação. De acordo com Habermas,

> o discurso prático é considerado como uma forma exigente de formação argumentativa da vontade que (tal como a posição original de Rawls) deve garantir unicamente com base nas pressuposições universais da comunicação a correção (ou equidade) de qualquer acordo normativo possível nessas condições.[971]

Os estágios de desenvolvimento da consciência moral explicitam as dimensões da reversibilidade, universalidade e reciprocidade do juízo moral "[...] como uma *aproximação*

---

[968] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* 2. ed. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 86. Grifo do autor.
[969] Ibid. 86. Grifo do autor.
[970] HABERMAS, Jürgen. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas:* Ética do Discurso. Vol. III. Lisboa: Edições 70, 2014. p. 108-109.
[971] Ibid. p. 109-110.

gradual das estruturas da avaliação imparcial e justa de conflitos de ação moral relevantes."[972] A existência de estágios culturalmente universais de juízo moral fornece os pressupostos teóricos que justificam a afirmação de que um estágio de juízo moral superior é objetivamente preferível, isto é, mais adequado do que o estágio anterior (inferior).[973] O critério da adequação estabelece que o estágio moral superior promove o equilíbrio do entorno das interações sociais. A justificação da estrutura do juízo moral pelo critério de adequação vincula a sequência invariante, a diferenciação e a integração[974] ao desenvolvimento da consciência moral.

Kohlberg apresenta três níveis e seis estágios de desenvolvimento do juízo moral com a intenção de explicar o desenvolvimento de estruturas superiores de avaliação imparcial e justa de situações de conflito moral relevantes, procedendo à caracterização e justificação do juízo moral a cada nível e estágio de desenvolvimento. Os níveis e estágios estruturais são constituídos por estruturas sofisticadas e complexas que permitem responder a dilemas morais, razão pela qual podem ser representados como um modelo evolutivo onde "[...] a cada nível, os indivíduos se tornam mais aptos a fazer frente à complexidade da sua vida social e moral."[975] Os níveis e estágios são descritos da seguinte forma: Nível I. Estágio Pré-convencional: Estágio 1. Orientação baseada na punição (castigo) e obediência (recompensa) e Estágio 2. Orientação relativista instrumental (individual) e troca; Nível II. Estágio Convencional: Estágio 3. Orientação baseada na concordância (expectativas) interpessoal recíproca, relacionamentos e conformidade e Estágio 4. Orientação baseada na lei e na ordem ou preservação do sistema social e da consciência; Nível III. Pós-convencional: Estágio 5. Orientação legal baseada no contrato social, nos direitos originários e na utilidade e Estágio 6. Orientação baseada em princípios éticos universais.[976]

No nível pós-convencional, que nos interessa particularmente, os valores e princípios morais reconhecidos como válidos e aplicáveis ultrapassam tanto o contexto da autoridade das

---

[972] HABERMAS, Jürgen. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas:* Ética do Discurso. Vol. III. Lisboa: Edições 70, 2014. p. 149. Grifo do autor.
[973] KOHLBERG, Lawrence. The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 18, 1973, p. 630.
[974] KOHLBERG, Lawrence. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1992. p. 35.
[975] PINZANI, Alessandro. A ética do discurso. In: TORRES, João Carlos Brum. (Org.) *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada: contribuições para estudo da ética filosofia e análise de problemas morais. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p. 317.
[976] Cf. KOHLBERG, Lawrence. The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 18, p. 631-632, 1973; Cf. KOHLBERG, Lawrence. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1992. p. 35; 571-587; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 110-112; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 150-154.

pessoas e grupos que apoiam tais princípios quanto à identificação dos indivíduos com essas formas de vida. As decisões morais permanecem ancoradas em direitos, valores e princípios reconhecidos pelos membros do grupo social, constituindo uma sociedade que se orienta por práticas de lealdade e benefício coletivo.[977] No estágio (5) da orientação legal baseada no contrato social, nos direitos originários e na utilidade, o comportamento correto apresenta conotação utilitarista, o que significa dizer que os direitos individuais reconhecidos mediante o exame crítico da sociedade regulam a ação dos indivíduos. Opiniões pessoais e valores são relativos, o que requer a institucionalização de regras procedimentais para a obtenção do consenso sobre a validade das normas. O conteúdo democrático e constitucional do direito submete ao ponto de vista legal as opiniões pessoais e valores. As leis podem ser modificadas com base na racionalidade da utilidade social. No domínio exterior ao direito, contratos e acordos produzem efeitos vinculantes (obrigações). Eis o conteúdo do estágio (5):

> 1. O que é o direito é estar cônscio do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras são relativos ao seu grupo. Essas regras "relativas", contudo, devem em geral ser apoiadas no interesse da imparcialidade e porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não relativos, tais como a vida e a liberdade têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria; 2. As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei por que a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: "O maior bem para o maior número". [978]

Por fim, no estágio (6) da orientação baseada em princípios éticos universais, princípios éticos reconhecidos pela razoabilidade, universalidade e consistência lógica orientam a decisão da consciência sobre o conteúdo do direito. O imperativo categórico kantiano e a Regra de Ouro exemplificam a formalidade desses princípios éticos. Tratam-se de princípios universais de reciprocidade e igualdade de direitos, respeito pela dignidade humana das pessoas individuais e justiça. O conteúdo do estágio (6) expressa que:

> 1. No que diz respeito ao que é direito, o estádio 6 é guiado por princípios éticos universais. As leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apoiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a

---

[977] HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016. p. 112; HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 153.
[978] Ibid. p. 154.

> igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gera decisões particulares; 2. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.[979]

Kohlberg concebe a passagem entre níveis e estágios com um aprendizado construtivo, cujo conteúdo é o desenvolvimento moral da pessoa, isto é, a transformação e a diferenciação das estruturas cognitivas disponíveis em cada nível e estágio empregadas na resolução progressivamente aperfeiçoada de problemas. Os processos de aprendizagem moral visam "[...] a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes."[980] A aprendizagem moral permite a pessoa explicar um erro de juízo moral no nível e no estágio de desenvolvimento da consciência moral anterior ao que ela atualmente se encontra.

> Kohlberg interpreta esse processo de aprendizagem, em concordância com Piaget, como um desempenho construtivo do aprendiz. As estruturas cognitivas que subjazem à faculdade de julgar moral não devem ser explicadas nem primariamente por influências do mundo ambiente, nem por programas inatos e processos de maturação, mas, sim, como o resultado de uma reorganização criativa de um inventário cognitivo pré-existente e que se viu sobrecarregado por problemas que aparecem insistentemente.[981]

Para Habermas, a ética do discurso vincula-se a tal compreensão de aprendizado construtivo, pois o processo de formação discursiva da vontade – e a argumentação em geral – consiste numa "[...] forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o discurso, uma *mudança de atitude* da qual a criança em crescimento e que se vê inibida na prática comunicacional cotidiana não pode ter um domínio nativo."[982] O discurso prático problematiza as pretensões de validade normativa criticáveis que os atores dispõe para coordenação dos planos de ação social. O reconhecimento da validade de uma norma problemática é alcançado mediante a troca de argumentos entre falantes (proponentes) e interlocutores (oponentes). Na passagem do agir comunicativo puro para o discurso prático as questões de justiça são tematizadas e problematizadas de forma semelhante às questões de verdade: "E assim como os fatos se transformam em 'estados de coisa' que podem ser ou não

---

[979] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 154.
[980] Ibid. p. 154.
[981] Ibid. p. 155.
[982] Ibid. p. 155. Grifo do autor.

o caso, assim também as normas habitualizadas socialmente transformam-se em possibilidades de regulação que se podem aceitar como válidas ou recusar como inválidas."[983]

O princípio do discurso ("D") é um elemento da modernidade, onde se desenvolve uma moral pós-convencional, isto é, uma forma de moral que não reconhece a autoridade do sagrado, das tradições, dos costumes e das convenções como fundamento do princípio moral, recorrendo, pois, à prática da argumentação para gerar a imparcialidade dos juízos práticos.[984] Logo, nas sociedades e nas culturas onde predominam uma moral pré-convencional ou convencional, o princípio "D" não pode ser invocado para fundamentar normas morais. A autoridade do sagrado, da tradição, dos líderes religiosos, dos sábios e chefes políticos, etc. Na passagem do nível e estágios da moral convencional para moral pós-convencional, o indivíduo recorre ao princípio "D" para se orientar diante de

> [...] uma atitude hipotética em face de contextos normativos de seu mundo da vida, [e] ficará claro então a natureza do problema que todos têm que enfrentar na passagem do plano convencional para o plano pós-convencional do juízo moral. De um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas – mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas – se vê desenraizado e despido de sua validade nativa.[985]

Na esteira das discussões sobre a homologia ontofilogenética, nas sociedades contemporâneas (pós-convencionais) os indivíduos passam a enfrentar problemas e situações de conflito recorrendo à reconstrução de conceitos morais fundamentais como pressuposto para a reorientação das ordens da esfera normativa tradicional que foram desintegradas pelo processo de racionalização cultural. A aprendizagem moral consiste no desenvolvimento de formas complexas e eficazes para resolver dilemas morais e conflitos sociais, recorrendo ao potencial reflexivo de situações hipotéticas nas quais o indivíduo assume um papel reconstrutivo e ativo no processo de justificação de normas práticas.

A ética do discurso é o marca-passo da aprendizagem moral das sociedades pós-convencionais, pois ela parte de princípios que reconstroem a dimensão normativa do procedimento de justificação pública das normas, conferindo motivação racional à ação. A ética do discurso confere ao agir moral cotidiano uma mudança de *status* epistêmico

---

[983] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 155.

[984] Na obra *Facticidade e Validade* (1992), Habermas apresenta uma "versão fraca" para a fundamentação do princípio "D", que deixa de expressar conteúdos normativos a partir das premissas inevitáveis da argumentação em geral para tão somente apresentar as exigências pós-convencionais da fundamentação das normas e da imparcialidade dos juízos práticos. O princípio "D" não seria adotado implicitamente por todos os indivíduos da argumentação moral, pois seria aplicado apenas ao contexto de discussões morais pós-convencionais.

[985] Ibid. p. 156.

observada no abandono de pretensões de validade normativa ingênuas, tradicionais e convencionais e a adoção da prática da argumentação ancorada na transformação reflexiva da ação comunicativa pura, resultando na exigência de reconhecimento intersubjetivo para fundamentação de normas práticas. A reconstrução de um plano superior da moralidade dá prosseguimento à ideia fundamental da "[...] homologia entre o modelo de desenvolvimento individual descrito por Piaget eo modelo da formação da identidade coletiva, ou seja, da evolução das imagens de mundo que caracterizam uma sociedade."[986] A ética do discurso e a teoria do desenvolvimento moral se aliam a epistemologia genética para sustentar a homologia ontofilogenética entre o desenvolvimento cognitivo e prático-moral da identidade de Eu e da identidade coletiva. No nível (3), estágio (6), as normas são fundamentadas monologicamente com base em princípios éticos universais reconhecidos pela decisão da consciência individual, cabendo a cada pessoa em particular realizar um experimento mental para a adoção da atitude hipotética diante da situação problemática, dilema moral ou conflito social que demanda a justificação (validade) e a justiça das normas a serem aplicadas. No experimento mental, o indivíduo adota o *ideal role taking* e passa a considerar argumentos alternativos propostos por outras pessoas, bem como as críticas que outras pessoas poderiam endereçar a seus argumentos.

Kohlberg recorre à lógica de desenvolvimento dos níveis e estágios para mostrar a sucessão entre as seguintes perspectivas sociomorais: Estágio 1. Egocentrismo; Estágio 2. Individualismo concreto; Estágio 3. Perspectiva do indivíduo em suas relações com os outros; Estágio 4. Perspectiva societária (motivos interpessoais); Estágio 5. Perspectiva da prioridade individual em face da sociedade; e Estágio 6. Perspectiva do ponto de vista moral.[987] Ao correlacionar os estágios do juízo moral e as perspectivas sociomorais, a pretensa plausibilidade da intuição de Kohlberg "[...] mistura as condições sócio-cognitivas dos juízos morais com as estruturas desses juízos eles próprios."[988] Habermas afirma ainda que as condições sócio-cognitivas não possuem a transparência analítica necessária capaz de certificar a hierarquia da lógica do desenvolvimento.[989] Para a solução do problema da correlação adequada entre estágios morais e perspectivas sociais, Habermas recorre à hipótese reconstrutiva ilustrada pela ética do discurso.

---

[986] PINZANI, Alessandro. A ética do discurso. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*: contribuições para estudo da ética filosofia e análise de problemas morais. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS, 2014. p. 319.
[987] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 159-160.
[988] Ibid. p. 160.
[989] Diante desse problema, Habermas passa a recorrer aos estágios da adoção de perspectivas de R. Selman para justificar a lógica de desenvolvimento dos estágios morais.

A vantagem da hipótese reconstrutiva aventada pela ética do discurso consiste no fato de que as condições de validade do discurso e a situação ideal de fala funcionam como uma espécie de "alarme pragmático" contra o cometimento da contradição performativa pelo interlocutor. A fundamentação do princípio "U" configura uma situação de interação que demanda a observância dos pressupostos pragmático-formais da argumentação em geral, pois "[...] qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo."[990] A passagem da ação comunicativa pura para o discurso prático requer a mobilização da competência interativa dos participantes para a tarefa cooperativa construção do entendimento mútuo e do consenso possível sobre as pretensões de validade criticáveis - compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade - sobre o mundo do objetivo, social e subjetivo. Aquela(e) que participa de discursos práticos assume uma posição de descentramento "[...] que é a chave para a obtenção de uma justificação lógico-desenvolvimental dos estágios morais de Kohlberg."[991]

Os estágios de desenvolvimento das competências do juízo moral correspondem aos estágios de interação moldados pelos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional. A ética do discurso estabelece o conteúdo do princípio "U" como regra de argumentação a partir das condições inevitáveis do discurso. Na prática da argumentação, as estruturas da ação orientada ao entendimento mútuo pressupõem "[...] aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram *todas* as ideias morais – na vida cotidiana bem como nas éticas filosóficas."[992] A ética do discurso representa os níveis e os estágios de desenvolvimento das competências do juízo moral como o aprimoramento da atitude reflexiva diante de situações problemáticas, dilemas morais e conflitos sociais que requerem solução normativa.

A competência interativa consiste nas capacidades normais do sujeito que age socialmente com base na linguagem e no conhecimento.[993] A competência interativa torna possível a solução de problemas interpessoais e a aprendizagem comunicativa no âmbito de uma realidade pré-estruturada simbolicamente, como a sociedade e suas estruturas universais da comunicação.[994] O aprimoramento do domínio das perspectivas do falante, do interlocutor

---

[990] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 161.
[991] WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone: 1995. p. 66.
[992] Op. cit., p. 161. Grifo do autor.
[993] HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016. p. 161.
[994] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 161.

e do mundo reflete o amadurecimento do indivíduo que desenvolve capacidades sociocognitivas como resposta a crescente complexidade dos sistemas de ação. O refinamento do comportamento baseado no desempenho de papéis sociais e da capacidade argumentativa do indivíduo assinalam progressos na dimensão da competência interativa.

Não pretendo analisar todos os níveis e estágios de desenvolvimento das competências do juízo moral, pois, conforme a caracterização destas estruturas, os processos de aprendizagem moral ocorrem no estágio (6) do nível pós-convencional[995]. Considerando os objetivos da presente seção, reconheço como produtiva a estratégia adotada por White, que consiste abordar a aprendizagem moral a partir da articulação entre competência interativa, estágios morais e exigência discursiva de reciprocidade. No nível pós-convencional ou orientado por princípios universais, a formação de uma moral autônoma definida por relações sociais simétricas e pela estima recíproca entre as pessoas pressupõe a fundamentação transcendental discurso prática como *medium* para

> [...] a reconstrução vertical dos estágios da consciência moral; pois ela refere-se a estruturas de uma interação guiada por normas e mediatizada linguisticamente, estruturas essas nas quais se encontra *reunido* o que a psicologia separa analiticamente sob os pontos de vista da adoção de perspectivas do juízo moral e do agir.[996]

As interações sociais pós-convencionais refletem juízos morais, razões e perspectivas sociais ampliadas. Nelas a perspectiva individualista é reintegrada na generalidade dos compromissos morais que dependem do reconhecimento de todos os indivíduos. A perspectiva sociomoral do estágio (6) condiz com formas de interação social baseadas em estruturas de expectativa mútuas de comportamento. A aprendizagem moral está relacionada ao reconhecimento das "boas razões" que fundamentam a ação prática. Essas razões não conflitam com os princípios universais, que fornecem a orientação normativa para o estabelecimento de compromissos intersubjetivos: "A perspectiva sociomoral é o 'ponto de vista moral' (*moral point of view*), do qual depende a validade de todas as orientações normativas."[997] As expectativas normativas de comportamento no estágio (6) refletem o aprimoramento da atitude reflexiva

---

[995] Convém lembrar que Habermas abandonou não apenas a proposta de introdução de um estágio (7) de desenvolvimento do juízo moral, mas igualmente a existência de estágios no nível pós-convencional, recepcionando o argumento de Kohlberg de que o sujeito que alcança tal nível possui uma consciência reflexiva. Neste caso, o psicólogo (*expert*) não pode mais estabelecer estágios sucessivos sem que o próprio sujeito fosse capaz de percebê-lo de maneira autônoma. Ambos participam das perspectivas de interação sem que desempenhem posições epistêmicas ou hierárquicas privilegiadas. No nível pós-convencional, vale apenas a autoridade epistêmica não violenta da força do melhor argumento introduzido nas práticas discursivas.

[996] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 162. Grifo do autor.

[997] GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral*: justificação e aplicação.Tradução de Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004. p. 195.

das perspectivas de interação social baseada em princípios e normas. Kohlberg desloca a exigência de fundamentação da lógica de desenvolvimento dos estágios para o domínio das perspectivas sociomorais, que devem expressar a capacidade de cognição social.[998] Contudo, não há uma conformidade adequada entre os estágios das perspectivas sociais adotadas por Kohlberg e as perspectivas de ação de Selman. De acordo com Klaus Günther, as perspectivas sociomorais de Kohlberg não apresentam resultados satisfatórios porque "[...] ele não distingue entre questões de fundamentação e de aplicação. No modelo de Kohlberg, as perspectivas sociomorais só são relevantes para a validade da norma."[999]

No nível pós-convencional, as formas diferenciadas de interação são integradas na correlação entre estruturas de expectativas de comportamento e reciprocidade, cujo resultado é a estruturação das diversas concepções de retidão presentes nos estágios dos juízos morais. No estágio (6), os princípios éticos universais orientam a interação entre todos os indivíduos como pessoas que devem ser tratadas com igual respeito, consideração e dignidade. As diferentes formas de reciprocidade que emergem nos estágios de interação formam o núcleo naturalista da consciência moral. Diante de formas complexas de interação, os indivíduos se vêem obrigados a aprimorar sua atitude reflexiva, resultando naturalmente em formas cada vez mais refinadas de reciprocidade. A concepção pós-convencional de moralidade simplesmente eleva esse ponto de vista à consciência total."[1000] No estágio (6), o ponto de vista do processo de aprendizagem moral corresponde a aplicação consciente e reflexiva da reciprocidade no procedimento de legitimação de normas.

Uma pergunta importante surge quando se discute o ponto de vista moral da ética do discurso: por que a conceitualização da exigência de reciprocidade formulada pela ética do discurso é mais adequada do que as versões propostas pelas demais éticas pós-convencionais? Considerando que Habermas abandonou a proposta de introdução de um estágio (7), a justificativa que responde a pergunta sobre a superioridade de qualquer forma de pós-convencionalismo pressupõe os recursos pragmático-formais da argumentação filosófica. A exigência de reciprocidade no processo de legitimação de normas é demonstrada nos discursos práticos reais, tornando possível a determinação de interesses generalizáveis. Além de argumentos filosóficos em favor da exigência de reciprocidade, a adequação do pós-convencionalismo da ética do discurso se baseia na compreensão da superioridade das formas

---

[998] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 162. Grifo do autor.
[999] Ibid. p. 195.
[1000] WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone: 1995. p. 68.

de pensamento da moral na modernidade, o que requer a justificação da racionalidade das formas de vida modernas. Assim, a perspectiva pós-convencional da moral formulada pela ética do discurso exige a defesa do projeto filosófico da modernidade.[1001]

A aprendizagem moral não ignora as diferenças individuais, denega resquícios autoritários e reconhece a dignidade do outro. Sem mencionar diretamente Piaget, Kohlberg recorre aos conceitos aristotélicos de justiça distributiva, corretiva, comunicativa e os princípios de igualdade e equidade. Habermas mostra que as formulações teóricas de Piaget e de Kohlberg são compatíveis com os pressupostos da ética do discurso, correlacionando os resultados da ação comunicativa e o conceito de mundo social para explicar a compreensão descentrada do mundo. A compreensão da aprendizagem construtiva de conceitos sociocognitivos e sociomorais elementares requer a integração entre as estruturas dos estágios de interação e a compreensão descentrada de mundo corporificadas nos tipos de ação.

No estágio (6), os discursos práticos reais avaliam as situações concretas e determinam a aplicação da igualdade (formal, abstrata) e da equidade, seguindo a orientação do princípio da diferença de John Rawls, pois "[...] a distribuição de bens não deveria orientar-se conforme os direitos iguais predeterminados ou conforme critérios de desempenho, porém conforme a

---

[1001] A interpretação de que a teoria da competência interativa poderia fortalecer as pretensões teóricas de Kohlberg quanto à explicação dos estágios de desenvolvimento do juízo moral, com a formulação de estágios de interação detalhados e empiricamente testados, não é suficiente para confirmar a hipótese da validade universal dos juízos pós-convencionais, embora não se questione a importância do nexo interno entre a competência interativa e a capacidade de julgamento moral. Contudo, porque tal relação não é suficiente para fundamentar a validade universal dos juízos morais pós-convencionais, torna-se necessário recorrer ao ponto de vista da reciprocidade como "núcleo naturalista da consciência moral", uma "base não tendenciosa" que explicita o *know-how* dos indivíduos que agem conscientemente em situações de conflito moral. A pretensão de que o juízo moral pós-convencional seja epistemicamente superior às formas de julgamento moral apresentadas nos níveis I e II, respectivamente nos estágios 1-2 e 3-4, permanece sem uma explicação satisfatória, pois a perspectiva da reciprocidade está igualmente presente nas formas de interação previstas nos estágios do nível II, caracterizadas pelo desempenho de comportamentos baseados em papéis simples e complexos de interação orientada por normas. Porém, a reciprocidade não representa um padrão consciente adotado para solução de dilemas morais. O reconhecimento da perspectiva da reciprocidade surge nos discursos práticos reais, isto é, na deliberação moral que aprimora reflexivamente o juízo moral como parte do processo de aprendizagem moral. Para White, não se pode ignorar que a (presumida) superioridade da consciência descentrada da moral pós-convencional representa um traço característico das formas de vida modernas. As reconstruções teóricas de Kohlberg exigem diretrizes sob a forma de hipóteses éticas. Todavia, as hipóteses que orientam a pesquisa empírica sobre o ponto de vista moral estão abertas ao falibilismo revelado pelos resultados das pesquisas empíricas, a exemplo das inadequações apontadas por Carol Gilligan na crítica da experiência moral de mulheres, e confrontadas por Joan Tronto. As pesquisas empíricas podem corrigir hipóteses éticas, mas não podem constituir fontes de "evidências diretas" para concluir o que for que seja sob a forma de conceitualizações particularistas sobre o *moral point of view*. White interpreta a ideia de estágios de interação como uma tentativa de corrigir as inadequações da lógica de desenvolvimento dos estágios morais kohlberguianos, relacionando-os às perspectivas sociais e preservando a coerência da divisão de trabalho entre filosofia moral e psicologia do desenvolvimento cognitivo e moral, sem renunciar às dificuldades impostas pelas questões empíricas. A meu ver, a compreensão dos meandros desta discussão requer a explicitação do conceito de aprendizagem moral no programa habermasiano de fundamentação da ética do discurso.

posição daquele que previsivelmente tiver sido mais prejudicado."[1002] As ordenações alternativas consideradas na realização dos interesses generalizáveis são determinadas por reivindicações normativas. A satisfação de necessidades (gerais e particulares) pressupõe oportunidades legítimas normativamente reguladas. Um interesse coletivamente generalizável é aquele sobre o qual todos podem concordar como um interesse particular em comum. A universalidade de um interesse generalizável possui objetivo e conteúdo compartilhado.[1003] Iris Marion Young explica que a ideia habermasiana de que o processo dialógico transforma interesses particulares em generalizáveis não deve ser interpretada no "sentido forte" dos interesses que todos compartilham[1004], mas no "sentido fraco" dos interesses que podem ser publicamente promovidos na medida em que outras pessoas podem igualmente reconhecê-los como legítimos, sem renunciar pretensões legítimas próprias como expressão da autodeterminação e autodesenvolvimento.[1005] Em *A inclusão do outro* (1996), Habermas se refere ao conceito de interesses generalizáveis como as experiências e as preferências de indivíduos concretos transformadas em perspectivas sociais objetivas mediadas por discursos práticos.[1006]

A satisfação de necessidades particulares se transforma na realização de interesses universalizáveis quando certos interesses são racionalmente integrados a formas de vida que recorrem a discursos práticos orientados pelo entendimento mútuo de todos os participantes concernidos. Habermas não recorre a princípios substantivos de justiça para derivar a legitimidade de normas práticas que satisfaçam interesses como necessidades razoáveis. Interpretações de necessidades são requeridas para a compreensão da estrutura axiológica de determinada cultura. Por necessidade(s) de uma sociedade, Habermas entende a função do indispensável para a realização de uma forma de vida racional.

Os cidadãos integrados no *ethos* pós-tradicional da sociedade democrática liberal adotam o ponto de vista da consciência moral pós-convencional. Eles necessitam de informações e de conhecimentos sobre questões políticas relevantes. Os discursos práticos transformam opinião em saber reflexivo graças a força epistêmica das razões incorporadas pelos argumentos que pretendem resgatar as pretensões de validade normativa criticáveis. A relação entre reivindicações normativas e satisfação de necessidades é explicada pela

---

[1002] GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral*: justificação e aplicação. Tradução de Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004. p. 202.
[1003] FINLAYSON, James Gordon. Debate: What are "Universalizable Interest's"? *The Journal of Political Philosophy*. v. 8, n. 4, p. 456-469; p. 459-460, 2000.
[1004] Cf. HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 43; p. 46; p. 48; p. 51.
[1005] YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2002. p. 30.
[1006] Op. cit., p. 49.

autoridade epistêmica das "boas razões"[1007] incorporadas no discurso prático. O sentido epistêmico da práxis do entendimento mútuo cooperativo pressupõe

> [...] a condição da consideração simétrica ou uniforme dos interesses de todos. E como essa práxis só pode ser bem-sucedida se todos e cada um estiverem dispostos a convencer os outros e a se deixarem convencer por outros, todo participante sério precisa examinar o que é racional para ele *naquelas condições* de consideração simétrica e uniforme de interesses. [...]. Um princípio de generalização, que não pode ser fundamentado a partir da perspectiva dos interesses próprios (ou da própria concepção de bem) serve como base para a validade da moral racional. Nós só podemos nos assegurar desse princípio através de uma reflexão sobre as condições inevitáveis para uma formação imparcial e opinião.[1008]

Situações problemáticas, dilemas morais e conflitos sociais funcionam como gatilhos de processos de aprendizagem moral que produzem discernimento como "[...] uma decisão [que] pode ser justificada com a ajuda de razões epistêmicas."[1009] O discernimento como reflexão prática resulta no descentramento da perspectiva de mundo do ator, isto é, na substituição do "[...] acesso subjetivamente privilegiado, para um mundo intersubjetivamente compartilhado."[1010] Indivíduos que buscam o entendimento mútuo sobre a correção normativa das pretensões de validade criticáveis que conferem legitimidade às normas devem observar os pressupostos pragmáticos da argumentação em geral:

> (a) Ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído da participação; (b) A todos se dará a mesma chance de dar contribuições; (c) Os participantes devem pensar aqui que dizem; (d) A comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas, de tal forma que os posicionamentos de "sim" e "não" ante reivindicações de validação criticáveis sejam motivados tão-somente pela força do convencimento das melhores razões. Se cada um que se envolver em uma argumentação tiver de fazer ao menos essas pressuposições pragmáticas, então nos discursos práticos, (a) por causa do caráter público e inserção de todos os envolvidos e (b) por causa da igualdade de direitos de comunicação para todos os participantes, só poderão ter espaço as razões que levem em conta, de forma *equânime*, os interesses e as orientações de valor de cada um; e por causa da ausência de (c) engano e (d) coação, só poderão ser decisivas as razões para o assentimento de uma norma discutível. Por fim, sob a premissa de uma orientação segundo o acordo mútuo, presumida *reciprocamente* em todos os envolvidos, essa aceitação "não coativa" só pode dar-se "em comum".[1011]

À natureza abstrata e ao caráter monológico dos conceitos de "posição original", "véu de ignorância" e "equilíbrio reflexivo", Habermas contrapõem o procedimentalismo dos

---

[1007] HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 52.
[1008] Ibid. p. 38. Grifo do autor.
[1009] Ibid. p. 39.
[1010] Ibid. p. 39.
[1011] Ibid. p. 60-61. Grifo nosso.

discursos práticos como medida da exigência de reciprocidade, cujos flancos não se abrem à crítica do "eu desvinculado", da "atomização do indivíduo" e do conceito político de pessoa de Rawls, que reconhece de antemão a liberdade, a igualdade, maior riqueza e renda como bens primários preferíveis em qualquer posição social e condição econômica, após a remoção do "véu de ignorância". Não é possível conceber que um experimento mental monológico possa informar adequadamente os indivíduos sobre a interpretação da exigência de reciprocidade.[1012] As vantagens e as desvantagens, as consequências e os efeitos colaterais da adoção de princípios de justiça e de normas cuja validade permanece criticável não são certificados reflexivamente com deliberações "supostas" na "posição original". Na primeira versão de *Uma teoria da justiça*, Rawls ignorou que seus princípios de justiça se referem a necessidades e interesses vinculados às formas de vida da modernidade, portanto referidas a determinado contexto sócio-histórico, econômico e cultural. Por sua vez, Habermas sempre reconheceu a teoria discursiva da moral e do direito e a concepção procedimentalista de democracia deliberativa como formulações referidas ao *ethos* democrático liberal das sociedades modernas.

Habermas interpreta discursivamente a exigência de reciprocidade. Concepções substanciais de justiça são particulares (contextuais) e contra elas pode-se argumentar que algumas vozes e suas necessidades serão olvidadas ou inadequadamente ouvidas na "escolha" dos princípios de justiça. O universalismo normativo proposto por Habermas baseia-se no modelo de justiça procedimental, outorgando ao discurso prático a capacidade de certificar intersubjetivamente a legitimidade das normas. A "posição original" e o "véu de ignorância" modelam a situação de "escolha" dos princípios de justiça de tal forma que, no fim, os indivíduos apenas escolhem determinados princípios, cujo pressuposto é "[...] um sujeito moral como um eu totalmente desligado das suas características provenientes da experiência."[1013] A exigência de "equilíbrio reflexivo" resulta no sujeito abstrato que se desvincula de seus interesses e afetos particulares e, consequentemente, de sua identidade como pessoa a fim de alcançar com os "outros" o consenso sobreposto (*overlapping consensus*). A pretensão teórica de "escolher" ou construir os princípios de justiça sem autoconhecimento, sem experiência moral e recorrendo a um experimento mental paga o

[1012] A menção a tal criticismo tem por objetivo apontar certas fragilidades teóricas da obra Rawls, particularmente no que diz respeito aos conceitos de "posição original", "véu de ignorância", "equilíbrio reflexivo", o procedimento de escolha dos princípios e o conceito político de pessoa, comprometendo a posição de Kohlberg quanto à identificação do estágio (6) de desenvolvimento das competências do juízo moral com a interpretação adequada da exigência de reciprocidade instituída pela correlação entre os conceitos de "posição original" e "véu de ignorância".

[1013] KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. *Rawls*: "Uma teoria da justiça" e os seus críticos. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 120.

preço do *déficit* de motivação e da incapacidade do sujeito para tomar decisões. O conceito de pessoa em Rawls é demasiadamente formal e abstrato, desligado suficientemente das contingências da existência para fazer escolhas. Retomando o argumento de Michael Sandel, Chandran Kukathas e Philip Pettit afirmam que o eu (*Self*) não escolhe porque não reflete e delibera no sentido estrito dessas palavras, e

> o acordo contratual na posição original não mostra o voluntarismo envolvido na escolha de princípios, mas o cognitivismo envolvido na descoberta ou na gradual compreensão do que são os princípios justos. Na posição original os princípios de justiça não são escolhidos, mas descobertos.[1014]

Habermas não nega a força do contextualismo, porém reconhece apenas a "versão fraca" do contextualismo, cujo ponto de vista moral pode ser transcendido a partir de dentro pelo procedimento do discurso prático, que incorpora "boas razões" na tarefa de justificação pública de normas que expressam interesses generalizáveis, portanto sem renunciar a pretensões normativas universalistas. O procedimento dialógico do discurso prático resgata adequadamente a universalidade normativa das pretensões de validade criticáveis recorrendo aos pressupostos pragmáticos da ação comunicativa transformada em discurso, configurando um contexto de interação reflexivamente elaborado no qual os concernidos pela norma adotam a perspectiva da troca de papéis de cada um por todos os demais participantes da práxis discursiva. Não há confusão, como sugere Pettit, sobre a questão cognitiva da justiça das normas e a tarefa pragmático-organizacional de determinar as normas constitucionais fundamentais. De fato, Pettit assume um modelo de necessidades biológicas demasiado estrito, por isso ele pensa ser adequado recorrer a deliberação monológica para fundamentar a legitimidade da norma, considerando que as "boas razões" que conferem validade a norma serão compartilhadas por todas as demais pessoas como "participantes virtuais" do discurso prático. Contra a compreensão naturalista forte de necessidades que reivindicam o *status* de interesses generalizáveis, o que justificaria a concepção do "deliberador monológico", Habermas advoga em favor do caráter incontornável do discurso prático como procedimento de certificação intersubjetiva da validade das normas. Caberia indagar ainda se a ética do discurso é capaz de fornecer algum tipo de orientação ética para a práxis política com implicações institucionais, sem ignorarmos a distinção entre questões de legitimidade e questões institucionais. De qualquer forma, não pode haver instituições democráticas sem

---

[1014] KUKATHAS, Chandran; PETIT, Philip. *Rawls*: "Uma teoria da justiça" e os seus críticos. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995. p. 120.

legitimidade democrática, reproduzida por práticas democráticas.[1015] Poderia a ética do discurso ensejar um modelo de legitimidade política para além da validade moral e o princípio do discurso ("D") se converter em princípio da legitimidade democrática?[1016]

A aprendizagem moral assume as regras do discurso como *medium* para a "[...] elucidação reflexiva das interpretações de necessidades que estão subjacentes às normas disputadas."[1017] A adoção recíproca da atitude reflexiva (crítica e justificação) dirigida a certificação intersubjetiva de reivindicações normativas, com pretensões de interesses generalizáveis, submete as interpretações de necessidades e de universalidade normativa ao escrutínio da razão prática pública, considerando a situação ideal de fala sempre aproximadamente realizável, sob a forma do discurso não distorcido, permite aos participantes da práxis argumentativa "[...] alcançar interpretações mais verdadeiras de suas próprias necessidades particulares bem como daquelas que pode ser partilhadas comunicativamente."[1018] Assim, a identidade como estrutura simbólica que assegura a continuidade e consistência do sistema de personalidades, particularmente a identidade de ego relacionada às exigências da consciência moral pós-convencional, se desenvolve nas "situações de reivindicações disputadas", dilemas morais e conflitos sociais que requerem a ampliação do ponto de vista moral.

A formação da identidade coletiva é decisiva para explicar a motivação. Habermas não assume como Kohlberg um vínculo tácito entre "conhecer o bem" e "querer o bem", pois a relação entre identidade, discernimento moral e ação é concebida pelo construtivismo moral como dependente da interação social, isto é, pressupõe a identidade coletiva como estrutura de ancoramento da moral universalista e de orientação complementar para a identidade de ego diante das demandas da vida social. A interação entre indivíduo e coletividade é decisiva para compreender as situações de conflito e as perspectivas de resolução do problema da

---

[1015] COHEN, Jean. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Universalism vs. Communitarianism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 92.

[1016] Nesta linha programática de investigação, com a passagem de *Critique, Norm, and Utopia* (1986) a *Situating the Self* (1992), Seyla Benhabib transforma a ética do discurso ao reformular o princípio de universalização ("U"), convertendo-o em princípio da legitimidade democrática participativa. Dada a redundância e o caráter consequencialista do princípio "U", Benhabib rejeita a formulação habermasiana desse princípio, propondo a fundamentação fraca de um princípio de universalização referido a validade normativa que assuma a ideia básica do princípio do discurso ("D"), porém "sitiado" pelo princípio do respeito moral universal e princípio da reciprocidade igualitária como critério crítico da projeção utópica. Cf. BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia*: a study of the foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 1986. p. 279-353; Cf. BENHABIB, Seyla. Afterword: communicative ethics and current controversies in pratical philosophy. In: _____; DALLMAYR, Fred. *The Communicative Ethics Controversy*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1995. p. 330- 365.

[1017] WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone: 1995. p. 80.

[1018] Ibid. p. 80.

coordenação da ação social. Como a modernidade, mas, sobretudo, a partir do ritmo dos processos sociais determinado pela fase do capitalismo avançado, a sociedade contemporânea experimentou o rápido declínio de costumes responsáveis pela manutenção da identidade tradicional. Em decorrência disso, surge o questionamento sobre a capacidade das sociedades pós-industriais conservarem sua identidade coletiva em face do individualismo possessivo (Mcpherson) e dos custos ecológicos (Beck, Jonas). O desenvolvimento do teor cognitivo da moral, da política e do direito moderno acirra a discussão sobre essas questões.

Os processos de aprendizagem moral que seguem a linha da ética do discurso incorporam a exigência não abstrata de flexibilização das interpretações das necessidades e dos interesses. Um ego que raciocina hipoteticamente em termos pós-convencionais aprende moralmente a discernir princípios e normas práticas justificáveis mediante "razões públicas", não reconhecendo mais as reivindicações normativas fundadas em elementos tradicionais que determinam a formação da identidade convencional, a escolha de necessidades individuais e a construção coletiva de interesses generalizáveis. O potencial epistêmico do discurso prático permite a transformação da identidade de papéis em identidade de ego, generalizando a crítica às identidades e instituições tradicionais como momento decisivo para a solução das crises de identidade que emergem diante de situações problemáticas, dilemas morais e conflitos sociais: "O conceito de identidade-ego não se refere tanto ao conteúdo da nova identidade como se refere à capacidade integrativa necessária para construí-lo e mantê-lo."[1019] O desenvolvimento da estrutura simbólica da identidade de ego se nutre das situações problemáticas, dilemas morais e conflitos sociais que desafiam o potencial epistêmico dos processos de aprendizagem moral para promover a capacidade integrativa da identidade de eu pós-convencional, que reorganiza internamente suas experiências e representações, e reconstrói suas interações com base em procedimentos e princípios.

O conteúdo da aprendizagem moral herda do pós-convencionalismo da ética do discurso o apreço pelo discurso real, entendimento mútuo, acordo possível, negociações e compromissos, interpretação de necessidades e interesses generalizáveis, universalismo procedimental, reconhecimento intersubjetivo e igual respeito e consideração, núcleo conceitual normativo que explicita o percurso de desenvolvimento autônomo da identidade de ego pós-convencional. A ética do discurso permite compreender os processos de aprendizagem moral como exigência discursiva de reciprocidade e equidade. A aprendizagem moral promovida pelo discurso prático permite exercitar o reconhecimento intersubjetivo e o

[1019] WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*: a obra recente de Jürgen Habermas. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone: 1995. p. 82.

igual respeito e consideração pelo outro em contextos de repressão, violência e imposição do sofrimento ao outro como situações de desprezo pelas necessidades, interesses e reivindicações da alteridade, sem abandonar as pretensões normativas universalistas e incorporar o formalismo rigorista da moral kantiana.

Os processos de aprendizagem moral lidam com situações normativamente problemáticas. Um problema prático-moral demanda resolução a partir da coordenação de planos de ação tão logo seja esclarecido discursivamente o *déficit* de entendimento mútuo relativo a sua interpretação. A situação ou contexto de ação representa "[...] uma situação de fala na qual os agentes assumem alternadamente os *papéis comunicacionais* de falantes, destinatários e pessoas presentes"[1020], representados pelas "[...] *perspectivas dos participantes* da primeira e segunda pessoas, assim como a perspectiva do observador da terceira pessoa, a partir da qual a relação eu-tu pode ser observada como uma conexão intersubjetiva e, assim, ser objetualizada."[1021] No processo de aprendizagem moral, falante e interlocutor recorrem ao modo interativo de uso da linguagem e aos atos de fala regulativos para lidar com questões de justiça. Processos de aprendizagem moral se encarregam de problematizar o "horizonte de obviedades inquestionadas", portanto ingenuamente compartilhadas que constituem parte da dimensão prática de uma forma de vida.

Nos processos de aprendizagem moral, o discurso prático dirigido ao entendimento mútuo conduz falante, ouvinte e observador a adotar respectivamente o papel comunicacional da primeira, segunda e terceira pessoas. A compreensão descentrada de mundo consiste na integração entre as estruturas complexas da perspectiva formal dos mundos, com as respectivas atitudes de referência, e a perspectiva dos papéis comunicacionais, com o respectivo sistema de pronomes pessoais. O desenvolvimento da estrutura complexa da perspectiva formal dos mundos e dos papéis comunicacionais, ancoradas na ontogênese das capacidades de falar e agir, revela "[...] a chave para a almejada fundamentação dos estágios da moral do ponto de vista da lógica do desenvolvimento."[1022] A ação como confronto ativo do sujeito com o mundo resulta no aprendizado construtivo, que incorpora a perspectiva do observador vinculado à relação perceptivo-instrumental com o ambiente, e a perspectiva do eu-tu fundada na relação simbólica da interação social entre as pessoas de referência.

A aprendizagem moral reflete a adoção da atitude hipotética nas interações sociais pós-convencionais mediadas pelo discurso prático, cuja consequência, no que diz respeito ao

---

[1020] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 166. Grifo do autor.
[1021] Ibid. p. 166. Grifo do autor.
[1022] Ibid. p. 170.

mundo social, consiste na moralização das normas aplicáveis à situações particulares. Para Habermas, a "[...] desvalorização de instituições dotadas de uma validez nativa força uma transformação do equipamento sócio-cognitivo do estádio convencional em conceitos básicos imediatamente morais"[1023]; os processos de aprendizagem moral sinalizam a passagem das situações e dos comportamentos conflitantes que encontram resposta na ação estratégica para situações e comportamentos que recorrem aos conceitos sociocognitivos que institucionalizam a ação orientada por normas como expressão da busca pelo entendimento mútuo no mundo social das relações interpessoais[1024]; os processos de aprendizagem moral representam a superação da ingenuidade da prática comunicativa cotidiana com a passagem ao nível pós-convencional de interação social. As exigências e regulamentações normativas convencionais são abaladas com a adoção da atitude hipotética (metacomunicativa), que submete a "[...] estrutura de relações normativamente integradas [...]"[1025] – a sociedade como domínio da força factual das ordens legítimas – à crítica da validade deontológica de instituições tradicionais, demarcando a diferença entre questões de "vida boa" e questões de justiça. Os atos de fala regulativos incorporam a atitude hipotética que problematiza a coordenação de planos de ação com efeitos normativos sobre o mundo social. O questionamento moral das "certezas intuitivas" da tradição provoca o desacoplamento entre a interação (habitual) e o contrato social que modelam a forma de vida particular.

Na interação pós-convencional, os princípios morais subordinam a legitimidade das normas de ação, que passam a requerer o reconhecimento intersubjetivo mediado por discursos práticos de fundamentação deontológica, pois motivos éticos não podem conferir validade normativa. A aprendizagem moral se traduz na capacidade de agir responsavelmente, isto é, "a responsabilidade torna-se um caso especial de imputabilidade; esta significa a orientação do agir em função de um acordo representado de maneira universal e motivado racionalmente – age moralmente quem age com discernimento."[1026] No nível pós-convencional, os processos de aprendizagem moral aprimoram discursivamente a competência da ação prática dos participantes das interações sociais. Na aprendizagem moral, o juízo reflexivo certifica os interesses generalizáveis incorporados pela norma que reivindica legitimidade. O juízo reflexivo avança da particularidade dos interesses ao caráter

---

[1023] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 192.
[1024] Ibid. p. 193.
[1025] Ibid. p. 195.
[1026] Ibid. p. 196.

generalizável das soluções requeridas pelos dilemas morais[1027]: "O agir moral está sob a pretensão de que a solução de conflitos de ação só se apoia em juízos fundamentais – trata-se de um agir guiado por discernimentos morais."[1028]

Os processos de aprendizagem moral estabelecem a distinção entre questões de "vida boa" e questões de justiça, pois as necessidades conflitantes do mundo social já não podem mais ser abordadas por hábitos e obviedades culturais. Na aprendizagem moral, a fundamentação autônoma de normas se baseia no procedimento controverso do acordo discursivamente possível para a resolução dos conflitos de ação. A aprendizagem moral reflete a capacidade dos sujeitos de ação, de fala e de conhecimento para se distanciar "[...] das afinidades contingentes da origem social, do pertencimento político, da herança cultural, da forma de vida tradicional, etc. [...]"[1029] e formar um ponto de vista moral que não exclui *a priori* as orientações valorativas divergentes que caracterizam a pluralidade das formas de vida modernas. A formação discursiva do ponto de vista moral depende dos pressupostos pragmático-formais inerentes às práticas argumentativas cotidianas.

Esta complexa arquitetônica de elementos que abrange a lógica de desenvolvimento dos estágios das competências do juízo moral (perspectivas sociocognitivas), as perspectivas sociomorais, os estágios de interação e as formas de consciência moral converge na atitude hipotética informada pelo juízo reflexivo dos participantes do discurso prático, que decompõe as convenções habituais e as normas tradicionais não justificadas por princípios, resultando na incontornável moralização do mundo social pelas "[...] representações de justiça, que substituem no nível pós-convencional a conformidade a papéis e normas."[1030] Apenas no estágio pós-convencional da interação, a ideia da justiça surge idealizada sob a forma da reciprocidade inerente ao discurso prático. Do ponto de vista dos estágios morais, perspectivas sociais e estágios de interação, a aprendizagem moral consiste na aquisição de estruturas prático-cognitivas superiores – as perspectivas do falante e do mundo, o recurso a

---

[1027] Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 23. Conforme a lição de Kant, a faculdade do juízo pensa o particular como parte do universal. Quando o universal – a regra, o princípio ou a lei – está dado, o juízo determinante subsume o particular. Porém, quando o universal não está dado, o juízo reflexionante parte do particular para elevar-se a regra, ao princípio ou a lei, neste caso, aos interesses generalizáveis incorporados pela norma válida. Por essa razão, o juízo reflexivo se encontra na base dos processos de aprendizagem moral. O juízo reflexivo libera discursivamente os interesses generalizáveis impossíveis de ser realizados em contextos particulares. Na prática discursiva, a "transcendência de dentro" implica na formação do *moral point of view* como generalização de interesses alcançada pelo entendimento mútuo. Do ponto de vista da razão destranscendentalizada, o juízo reflexivo a partir das estruturas da razão prática pública.

[1028] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 196.

[1029] Ibid. p. 196-197.

[1030] Ibid. p. 197.

princípios para o exame das normas, o apelo a processos de fundamentação de normas para a avaliação de princípios, a validade ideal contraposta a validade social, a adoção da perspectiva de princípios e de procedimentos, a orientação conforme princípios de justiça e a fundamentação de normas, bem como a prática discursiva e a expectativa de interesses generalizáveis representam elementos estruturais do nível pós-convencional.[1031]

Processos construtivos de aprendizagem moral ocorrem no confronto da consciência moral com o dilema que requer decisão para solução; a construção da consciência moral é representada por um processo dinâmico baseado na autonomia, no respeito mútuo e igual consideração, na reciprocidade, reversibilidade e cooperação entre os indivíduos que integram uma forma de vida particular. Os processos construtivos de aprendizagem como desenvolvimento moral expressam "[...] a capacidade de pensar hipoteticamente sobre questões prático-morais [...]"[1032] e o "[...] desprender-se do modo de pensar convencional [...]"[1033], possibilitando aos indivíduos alcançar um novo nível de reflexão (pós-convencional) relativo a fundamentação normativa racional do mundo social, com a ampliação das liberdades, a consideração do contexto na mediação entre eticidade e moralidade, a superação do mundo tradicional das normas e a reorganização da estrutura sociocognitiva do estágio convencional e a superação dos entraves que impedem a passagem da ação orientada ao sucesso para ação orientada ao entendimento mútuo, bloqueando a "correia de transmissão" entre juízos morais e ação. Os processos construtivos de aprendizagem moral representam a superação da força ingênua da factualidade social das normas pela reconstrução do núcleo conceitual da dimensão moral, sem negligenciar a dimensão ética das formas de vida como exigência cognitiva de fundamentação racional das pretensões de validade conforme o modo de pensar pós-convencional.

[1031] HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 201-202.
[1032] Ibid. p. 221.
[1033] Ibid. p. 221.

3.2 **A dimensão epistêmica da aprendizagem política na democracia deliberativa**[1034]

Nas análises que sucederam *Facticidade e Validade* (1992), Habermas passou a considerar o papel dos *mass media* e sua relação com o fenômeno da despolitização e possibilidade de repolitização da esfera pública. Uma abordagem adequada destas questões nos obriga a uma confrontação com os textos *Comentários finais sobre abordagens empíricas à política deliberativa* (2005)[1035], *Comunicação política na sociedade midiática: a democracia ainda possui uma dimensão epistêmica? O impacto da teoria normativa sobre a pesquisa empírica* (2006)[1036] *e, sobretudo, Ah, Europa* (2008)[1037].

Em *Comentários finais sobre abordagens empíricas à política deliberativa* (2005), Habermas parte de critérios[1038] para avaliar a qualidade do discurso racional como padrão valorativo do potencial epistêmico das comunicações cotidianas, embora permaneça em segundo plano a discussão sobre os desenhos institucionais requeridos para a elaboração da comunicação pública informada e esclarecida. Porém, as pressuposições pragmáticas do discurso muitas vezes "retiram-se" da prática argumentativa, ocasião em que a racionalidade discursiva fica comprometida, por exemplo, quando alguém frauda, manipula ou exclui alguma informação relevante ou pessoa(s) do processo democrático de formação da opinião e da vontade.

[1034] Esta seção tem como texto base, do qual sirvo-me de parte das passagens completas, citações e notas, parte da comunicação oral intitulada *Poder comunicativo e esfera pública:* considerações sobre a dimensão epistêmica da democracia deliberativa em Habermas, apresentada na Semana Acadêmica de Ciência Política – SACP, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, cujo tema do ano de 2016 foi "Instituições de Controle e Participação Política", posteriormente publicada na obra MENEZES, Monique; PEREZ, Olívia; JOHAS, Barbara (Orgs.). *Discussões contemporâneas em ciência política*. Teresina: EDUFPI; Íthala, 2017. p. 31-56. A versão original deste texto integra o *paper Sociedade civil, poder comunicativo e democratização da esfera pública*, apresentado inicialmente no *Colóquio Internacional Justiça, Democracia e Emoções Políticas em Perspectiva Transnacional*, realizado na Fundação Joaquim Nabuco, entre 27 e 29 de abril de 2015, e publicado posteriormente na *Revista Saberes* (UFRN), v. 1, n. 12, p. 132-171, set. 2015.

[1035] Cf. HABERMAS, Jürgen. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, 2005, p. 384-392.

[1036] Cf. HABERMAS, Jürgen. Political Communication in Media Society: Does Democracy still enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *Communication Theory*, v. 16, p. 411-506, 2006.

[1037] HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa*: Kleine Politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008. A terceira parte dessa obra, intitulada *Zur Vernunft der Öffentlichkeit*, traz dois artigos – *"Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie"* (2006) e *"Medien, Märkte und Konsumenten – Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit"* (2008) – que atualizam o debate em torno da esfera pública, (1º) apontando a relevância da pesquisa empírica para a teoria normativa da democracia e (2º) indicando como a estrutura da comunicação de massa afeta a formação e crítica informada da opinião pública e a função normativa da esfera pública.

[1038] Estes critérios são: a) a reciprocidade para levantar e responder a pretensões de validade, b) a conexão desta troca com razões justificadas, c) a inclusão direta ou indireta de todos aqueles afetados, d) e a ausência depressões interferindo com exceção da "força sem força do melhor argumento". Cf. HABERMAS, Jürgen. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, p. 384, 2005.

A dimensão epistêmica[1039] da democracia deliberativa reside na transformação de preferências, interesses privados num entendimento intersubjetivamente compartilhado. O recurso ao "uso público da razão" na deliberação não apenas "filtra", mas igualmente transforma estas preferências quanto ao seu significado epistêmico e moral, pois agrega "outras razões", pontos de vista, temas, problemas, soluções não tematizadas e informações pertinentes produzidas pelo público de interlocutores, ainda que envolvam uma situação de dissonância cognitiva. Todavia, esta idealização inerente à carga epistêmica de democracia deliberativa depende diretamente da mobilização dos fluxos comunicativos que ocorrem na esfera pública, isto é, da mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos e da consequente geração do poder comunicativo. Neste debate, três aspectos importantes ganham destaque: 1º) a institucionalização da deliberação pública; 2º) os componentes empíricos, valorativos e normativos da deliberação política e da tomada de decisão; 3º) a infraestrutura normativa do Estado constitucional. Embora a mobilização das liberdades comunicativas e sua transformação em poder comunicativo no interior da esfera pública constituam o "vetor gradiente" da democracia deliberativa, tornando a deliberação pública o principal mecanismo para a solução pacífica de conflitos, sua institucionalização permanece problemática na ausência de desenhos institucionais participativo-deliberativos; e não há mesmo garantias inquestionáveis de que tal institucionalização garanta a transformação qualitativa do discurso público, isto é, a modificação epistêmica da barganha em argumentação.[1040] Esta avaliação sugere que a deliberação política encontra-se sempre ameaçada por um *lack of democratic quality*[1041]. Além disso, os fluxos comunicativos que incorporam os temas, os problemas e as contribuições não tematizados pela esfera pública política são canalizados, filtrados e transformados ao adentrarem nas esferas do poder executivo, dos tribunais e do parlamento.

[1039] Cf. ALFORD, C. Fred. The possibility of Rational Outcomes from Democratic Discourse and Procedures: Comment. *The Journal of Politics*, vol. 58, n. 3, p.753-756, 1996; ANDERSON, Elizabeth. The Epistemology of Democracy. *Episteme*: A Journal of Social Epistemology, vol. 3, issue 1-2, p. 08-22, 2006; Cf. CHAMBERS, Simone. *Rhetoric and the Public Sphere*: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy? *Political Theory*, vol. 37, n. 3, p. 323-350, 2009; Cf. CHAMBERS, Simone. Balacing epistemic quality and equal participation in a system approach to deliberative democracy. *Social Epistemology*. A Journal of Knowledge, Culture and Policy, vol. 31, issue 3, p. 01-11, 2017; Cf. COURTOIS, Stéphane. Habermas's epistemic conception of democracy: Some reactions to McCarthy's objetctions. *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n. 7, p. 842-866, 2004; Cf. GOODIN, Robert E. The epistemic benefits of deliberative democracy. *Policy Sci*, vol. 50, issue 3, pp. 351-366, 2017.

[1040] Habermas descreve a barganha (*bargaining*) como negociação de poder baseada em interesses particulares, admitindo o estabelecimento de compromissos na medida em que os interesses particulares são alcançados. O conflito entre barganha – conflitos em torno de preferências – e argumentação emerge quando entram em cena problemas realtivos a valores, formas de vida e identidades, visto que envolvem significados existenciais, e estes não são suscetíveis de comparação ou negociação como são os bens básicos (dinheiro, tempo livre, saúde, seguridade pessoal e social, etc.). HABERMAS, Jürgen. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, p. 387, 2005.

[1041] Ibid. p. 387.

Cada uma dessas instâncias possui um modo próprio de receber as demandas produzidas pelas redes informais da esfera pública ou simplesmente "represá-las" por meio das "eclusas institucionais", o que dependerá da abertura seletiva aos tipos de razões envolvidas na justificação dos temas, problemas, contribuições e eventuais soluções.

A deliberação pública pode servir a muitos propósitos[1042], dependendo do lugar onde ocorre e a tomada de decisão. Interessa aqui o seu sentido estrito, isto é, (a) a deliberação pública como formadora da opinião e da vontade entre cidadãos na esfera pública informal e (b) entre políticos ou representantes em contextos formais.[1043] No que diz respeito aos cidadãos, a "ignorância do eleitor"[1044] é alimentada diariamente pela ausência de desenhos institucionais capazes de mobilizar a capacidade e a qualidade da deliberação e o "voto informado" dos cidadãos em situações cotidianas.[1045] Habermas cita o estudo elaborado por Pamela J. Conover e Donald D. Searing[1046] sobre a *everyday political talk*, uma metodologia empírica baseada em "[...] daily routines and interactions [which] foster reasonable political attitudes and interests among potencial voters even within existing institutions and cultural contexts."[1047] Estas práticas constituem um procedimento epistêmico que permite aos cidadãos fixar com maior atenção os fluxos comunicativos que contém informações dispersas e acidentais de tal maneira que o *input* destas informações passa a constituir um conhecimento intuitivo como *background* tácito para atitudes racionalmente motivadas acerca de assuntos políticos em eleições.[1048]

[1042] Ibid. p. 388. Essa diferenciação funcional dos espaços deliberativos permite alguma previsão dos tipos de discursos e negociações e dos resultados que encaminham à resolução de diferentes tipos de conflitos. Entre esses propósitos Habermas destaca: a) à formação de opiniões influentes, instrutivas e relevantes na esfera pública; b) à geração de votos informados entre cidadãos sobre partidos concorrentes; c) à mobilização de apoio do eleitorado aos partidos concorrentes; d) à tomada de decisões razoáveis sobre programas legais no parlamento; e) à escolha racional e implementação efetiva de políticas dentro da administração pública; f) à formulação de soluções legítimas de conflitos jurídicos em tribunais.

[1043] HABERMAS, Jürgen. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, p. 387. p. 388, 2005. É graças à mobilização desses dois públicos – que Nancy Fraser nomeia, respectivamente, "público fraco" (*weak public*) e "público forte" (*strong public*) – que Jeffrey Flynn defende a tese da "ambiguidade deliberativa" ligada à geração do poder comunicativo, propondo uma "leitura estreita" (*narrow reading*) e uma "leitura ampla" (wide reading) quanto à geração do poder comunicativo relativas, respectivamente, ao "público forte" (políticos e representantes) e ao "público fraco" (cidadãos) de Fraser (1997, 2010); Cf. FLYNN, Jeffrey. Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy. *European Journal of Political Theory*, v. 3, n. 4, p. 433-454, 2004.

[1044] Ibid. p. 389.

[1045] Ibid. p. 389.

[1046] Cf. CONOVER, Pamela Johnston; SEARING, Donald D. Studying "Everyday Political Talk" in the Deliberative System. *Acta Politica*, v. 40, p. 269-283, 2005.

[1047] O texto correspondente na tradução é: "[...] interações e rotinas diárias [que] criam atitudes políticas razoáveis e interesses entre eleitores potenciais mesmo dentro de instituições existents e contextos culturais." Op. cit., p. 389.

[1048] Op. cit., p. 389.

Quanto aos políticos e demais representantes formais, Habermas ressalta a importância histórica das "reuniões deliberativas" (*deliberiende Versammlungen*) vinculadas à instituição dos parlamentos modernos para a racionalização do poder político através da publicidade dos debates políticos institucionalizados. Habermas menciona, com entusiasmo[1049], as contribuições do estudo de Bächtiger, Spörndli, Steenbergen e Steiner sobre o *Discourse Quality Index* (DQI)[1050], um instrumento metodológico que permite a avaliação das informações inscritas na deliberação das instituições políticas formais (audiência interna), a partir de quatro indicadores: a) participação, b) justificação, c) respeito e d) política construtiva. Considerando ainda o *ethos* das sociedades marcadas pelo "fato do pluralismo" e o *déficit* epistêmico das democracias de massa, a expectativa normativa em torno da política deliberativa depende ainda de três requisitos problemáticos que colocam em dúvida a geração espontânea do poder comunicativo na esfera pública e a qualidade epistêmica da democracia deliberativa, a saber: a) a qualidade das informações em circulação acerca dos projetos políticos em debate; b) a identificação genuína dos cidadãos com esses projetos políticos; e c) a existência de desenhos institucionais que favoreçam a formação de públicos deliberativos.

Em *Facticidade e Validade*, Habermas já havia elaborado um diagnóstico provisório acerca dos entraves[1051] que comprometem não apenas a geração do poder comunicativo e a qualidade do discurso democrático, mas, sobretudo, a própria organização da sociedade civil via mobilização e transformação dos segmentos sociais em "públicos políticos" capazes de reavivar os fluxos comunicativos da esfera pública informal, possibilitando a luta pela implementação e a elaboração de uma agenda política produzida na periferia da esfera pública política. A passagem a seguir assinala o realismo político destes entraves:

[1049] HABERMAS, Jürgen. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, p. 389, 2005.

[1050] Cf. BÄCHTIGER, André; SPÖRNDLI, Markus, STEENBERGEN, Marco R.; STEINER, Jürg. *Deliberative Politics in Action.* Analysing Parlamentary Discourse. New York: Cambridge University Press, p. 43-73, 2004. Cf. BÄCHTIGER, André; SPÖRNDLI, Markus, STEENBERGEN, Marco R.; STEINER, Jürg. The Deliberative Dimensions of Legislatures. *Acta Politica*, v. 40, p. 225-238, 2005.

[1051] Os referidos entraves constituem violações diretas aos postulados do procedimentalismo da política deliberativa elaborados por Joshua Cohen em "Deliberation and Democratic Legitimacy", na obra HAMLIM, A.; PETIT, B. (Ed.) *The Good Polity*: Normative Analysis of the State. New York: Basil Blackwell, 1989. Esses postulados são: a) As deliberações devem basear-se em argumentos, b) As deliberações devem ser públicas e inclusivas, c) As deliberações devem ser livres de coerções internas e externas, d) As deliberações devem visar a um acordo racional, e) As deliberações devem abranger as matérias passíveis de regulação, considerando-se o interesse simétrico dos envolvidos e f) As deliberações políticas devem incluir interpretações de necessidades e transformação de preferências e enfoques pré-políticos. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 29-30.

> No mundo que nós conhecemos, as comunicações e decisões ocupam normalmente seções próprias de espaço e tempo, consomem energia própria, exigem um investimento próprio em termos de organização, etc. A escolha de temas e de contribuições, que acontece sob a pressão de tempo, implica, além disso, custos em termos de decisões proteladas ou perdidas. Além disso, a produção do saber, organizada conforme uma divisão de trabalho, gera uma distribuição desigual de competências e de conhecimentos. E os meios de comunicação, dotados de uma seletividade própria, também se imiscuem. De outro lado, as estruturas da esfera pública refletem assimetrias inevitáveis no tocante às informações, isto é, quanto às chances desiguais de intervir na produção, validação, regulação e apresentação de mensagens. E é preciso acrescentar a essas limitações sistêmicas a distribuição casual e desigual das capacidades individuais. As fontes da participação em comunicação políticas são geralmente escassas, ou seja: o tempo do qual cada indivíduo dispõe é exíguo; a atenção prestada aos temas, que têm a sua própria história, é episódica; a disposição e a capacidade de dar contribuições próprias para esses temas é pouca; finalmente, existem enfoques oportunistas, afetos, preconceitos, etc., que prejudicam uma formação racional da vontade.[1052]

Estes entraves constituem motivos suficientes para pôr em dúvida a transformação espontânea da opinião pública em poder comunicativo; e se acrescentarmos a tal diagnóstico a carência de desenhos institucionais no interior da sociedade civil, torna-se ainda mais difícil imaginar como os resultados e mesmo quais temas, problemas e contribuições, enfim qual o conteúdo das trocas comunicativas entre os "públicos fracos" poderiam efetivamente ser captados, "filtrados" e canalizados para o interior dos foros institucionais da esfera pública política.

Em *Comunicação política na sociedade midiática: a democracia ainda possui uma dimensão epistêmica? O impacto da teoria normativa sobre a pesquisa empírica* (2006), Habermas analisou como a dinâmica da comunicação de massa interfere no potencial epistêmico da deliberação pública, além das consequências dessa interação para o processo de legitimação do poder e das decisões políticas. Apoiando-se em evidências empíricas, Habermas propôs a hipótese de que o potencial epistêmico da deliberação pública depende da qualidade da comunicação política que circula na esfera pública, isto é, na medida em que a comunicação política passa a ser identificada com o discurso responsivo elaborado pela sociedade civil em oposição ao "discurso desinformado" ou desinformação manipulativa elaborado pelas elites políticas. Em sua análise merece destaque a articulação entre comunicação de massa e a formação da opinião pública, além da distinção entre as quatro categorias de poder – poder político, poder social, poder econômico e poder midiático – que disputam entre si a influência sobre a formação da opinião e da vontade e a geração do poder comunicativo. O potencial epistêmico do modelo procedimental de democracia deliberativa depende de duas condições problemáticas:

[1052] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 54.

> [a] Mediated political communication in the public sphere can facilitate deliberative legitimation processes in complex societies only if a self-regulating media system gains independence from its social environments, [b] and if anonymous audiences grant feedback between an informed elite discourse and a responsive civil society.[1053]

O desenho institucional das democracias modernas tem como características (a) a autonomia privada dos cidadãos, (b) a cidadania democrática e (c) a independência da esfera pública. Este desenho institucional deve favorecer (a.1) um sistema de igual proteção dos membros da sociedade baseado no direito e na defesa do mais amplo conjunto de liberdades básicas concedidas a todos os cidadãos, (b.1) a garantia do direito de participação política a todos os cidadãos, exercida por meio dos direitos iguais de comunicação, de realização de eleições periódicas e de referendos baseados no sufrágio inclusivo, da garantia de competição entre partidos e programas, da previsão legal do princípio da maioria no processo político e (c.1) a existência de uma esfera pública onde se formam as opiniões públicas reflexivas, assegurados o direito de associação, a regulação da estrutura de poder, a independência e a diversidade democrática dos *mass media* e a formação inclusiva de audiências massivas.[1054]

A deliberação pública constitui uma forma de "comunicação exigente" na medida em que a práxis comunicativa cotidiana das pessoas assume a forma de uma *everyday talk* em que "razões públicas" são trocadas em prol da justificação de pretensões de validade. Deste modo, as ideias passam a integrar as práticas cotidianas assim que as pessoas iniciam o "jogo livre" das razões via argumentos embutidos nos fluxos comunicativos. A transformação do comportamento rotineiro em discurso racional é uma pressuposição inerente ao agir comunicativo.[1055] Habermas afirma que a comunicação política é "[...] um mecanismo destinado ao *aprimoramento do aprendizado cooperativo* e da busca coletiva de soluções para problemas comuns."[1056] Os experimentos empíricos baseados em grupos experimentais de indivíduos (minipúblicos) que cooperam para a formação da opinião e da vontade, sugerem que o aprendizado prático sobre questões políticas ocorre por meio da troca de razões entre atores que durante algum tempo e alternando as posições de falante e ouvinte tornaram-se

---

[1053] O texto correspondente na tradução é: "[a] Comunicação política mediada na esfera pública pode facilitar processos de legitimação deliberativa em sociedades complexas somente se um sistema de mídia autorregulado adquire independência do seu entorno social, [b] e se audiências anônimas concedem o *feedback* entre um discurso da elite informada e uma sociedade civil responsiva." HABERMAS, Jürgen. Political Communication in Media Society: Does Democracy still enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *Communication Theory*, v. 16, p. 411-412, 2006.
[1054] Cf. HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 09-23, 2008.
[1055] Ibid. p. 11.
[1056] Ibid. p. 12. Grifo nosso.

capazes de formar uma opinião política esclarecida sobre determinado assunto controverso de interesse coletivo.

> Em uma concepção, o minipúblico é um fórum educativo que pretende criar condições sobre determinados assuntos públicos por meio de conversações uns com os outros. As condições de deliberação nesse minipúblico difeririam daquelas nas esferas públicas realmente existentes em ao menos três aspectos. Enquanto a inclusão no debate público real reflete muitos tipos de desigualdades de fundo – riqueza, gênero, educação, posição, controle sobre os meios de comunicação e produção –, o minipúblico tentaria incluir equitativamente todas essas diversas vozes. Em segundo lugar, o debate público real frequentemente fica abaixo do ideal de deliberação e de razão pública. Sob condições mais ideais, os participantes levariam a sério as alegações, explanações e razões, propostas e argumentos uns dos outros. Em terceiro lugar, os cidadãos frequentemente formam opiniões mal fundadas porque a informação é custosa. Um minipúblico pode, neste sentido, informar os cidadãos, treinando-os e tornando resumos informativos e expertise facilmente disponíveis.[1057]

Os experimentos empíricos com minipúblicos e seus respectivos desenhos institucionais[1058] mostraram que "argumentos neutros tenderam a receber prioridade sobre a influência das relações interpessoais, e também houve uma expressão crescente de confiança na legitimidade procedimental da argumentação justa."[1059] Entretanto, apesar dos estudos empíricos sobre o potencial epistêmico da deliberação pública indicar ganhos qualitativos no processo de legitimação democrática, no fortalecimento da organização institucional da sociedade civil por meio da capacidade de organização e mobilização de associações não governamentais e no aperfeiçoamento da governança democrática mediante a implantação de políticas públicas deliberadas e direcionadas[1060], a amostragem empírica desses minipúblicos impõem reservas acerca do potencial emancipatório da deliberação pública e da sua contribuição efetiva para a repolitização e democratização da esfera pública. Particularmente, a dúvida reside na capacidade destas dezenas, centenas ou milhares de cidadãos conseguirem conectar suas demandas e contribuições à agenda deliberativa da esfera pública política. Além disso, Habermas afirma que a comunicação mediada que circula na esfera pública apresenta falhas:

[1057] FUNG, Archon. Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas consequências. In: COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos. (Orgs) *Participação e Deliberação*: Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 176. Grifo nosso.
[1058] Habermas cita ainda o experimento de Fishkin e Luskin (2005) em que 160 habitantes da província de British Columbia, no Canadá, foram escolhidos entre os eleitores locais para participar da Assembleia de Cidadãos sobre a Reforma Eleitoral. Este minipúblico reuniu-se durante seis finais de semana com o objetivo de aprender a deliberar e tomar decisões a partir de propostas alternativas concorrentes.
[1059] HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 12, 2008.
[1060] Op. cit., p. 173.

> (a) Ausência de uma interação face a face entre participantes presentes em uma prática compartilhada de produção de decisão coletiva, e pela (b) ausência de reciprocidade entre os papéis desempenhados pelos falantes e pelos destinatários em uma troca igualitária de demandas e opiniões.[1061]

Embora tenha havido nas últimas décadas um aumento exponencial na quantidade das informações que circulam na esfera pública – devido ao surgimento da Internet e das ferramentas virtuais de comunicação, além da importância que adquiriu a imprensa eletrônica, composta por jornais, revistas e outros periódicos digitais que ao lado do rádio, da televisão e da imprensa escrita compõem os principais canais de disseminação e circulação da informação –, o que poderia sugerir um ganho qualitativo nas deliberações públicas informadas, a estruturação da comunicação de massa é vista como uma das causas do declínio da esfera pública. A dinâmica da comunicação de massa é estruturada pelo poder dos *media*, que selecionam e formatam as mensagens que circulam na esfera pública. Por sua vez, o poder político, o poder social e o poder econômico recorrem aos meios estratégicos para influenciar as agendas políticas e enquadrar as questões práticas públicas[1062] que serão veiculadas pelos *media*. Embora Habermas afirme que o alcance do padrão ideal da comunicação política não compromete a aplicabilidade do modelo de política deliberativa, a estrutura de poder da esfera pública e a dinâmica e as patologias da comunicação de massa impõem-se como obstáculos e limites ao poder comunicativo, ora atravessando-o a partir de interesses particulares, ora impedindo a sua geração, à participação e deliberação e, finalmente, à própria democratização da esfera pública já se encontra "sitiada" por outros mecanismos de despolitização: o progresso técnico e a cientificização da política, a organização política das massas pela burocracia política, o caráter formal dos arranjos eleitorais, a submissão plebiscitária aos partidos políticos, a barganha coletiva institucionalizada e a transformação da cidadania em prática de consumo, etc. Desta forma, a despolitização e a (re)democratização da esfera pública não podem ser explicadas apenas do ponto de vista dos obstáculos que se impõem ao fluxo das liberdades comunicativas e à geração do poder comunicativo. Antes, é preciso procurar sua causa na conexão entre as estruturas da comunicação de massa e de poder da esfera pública, e como essa vinculação afeta ou mesmo impossibilita a qualidade epistêmica das deliberações públicas.

A formação da opinião e da vontade pública reflexiva é constantemente assediada pelos "jogos de poder" que ocorrem na esfera pública, colocando à prova o potencial reflexivo

---

[1061] HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 13, 2008.
[1062] Ibid. p. 13; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa*. Kleine Politische Schriften XI. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 163-164.

e as exigências epistêmicas das deliberações políticas. Isto ocorre porque a interação entre Estado e sociedade civil é atravessada por atores cujos interesses não se encontram no mesmo plano do projeto emancipatório de uma esfera pública crítica. Além das suas demandas constitucionais – criação de regulamentos, normas, bens e serviços públicos (segurança, saúde, educação e energia) e seguridade social, etc. –, o Estado vê-se pressionado pelos imperativos sistêmico-funcionais a promover a infraestrutura necessária e a conceder subsídios fiscais para o desenvolvimento do mercado e da economia do país.[1063] Nesta equação, lobistas, agentes corporativos nacionais e internacionais e representantes dos sistemas funcionais não apenas disputam a atenção do governo, mas barganham, pressionam e afrontam a administração pública (estadual e federal) para que esses imperativos possam ser implementados, protegidos e assegurados no futuro. Na busca por fazer valer seus interesses particulares, os representantes do sistema capitalista recorrem a "[...] ameaças de falhas iminentes, tais como uma inflação crescente ou uma fuga de capitais, um colapso do tráfego, uma falta de habitações ou de suprimentos de energia, uma carência de trabalhadores capacitados, uma 'fuga de cérebros' para países estrangeiros, etc."[1064]

Monitorando e registrando a formação das atitudes dos cidadãos através de pesquisas de opinião pública (*surveys*), "os profissionais dos mass media produzem um discurso de elite, alimentado pelos atores que disputam por acesso aos media e por influência sobre eles."[1065] O centro do sistema político (políticos e partidos políticos), a periferia (atores e instituições da sociedade civil) e os representantes dos sistemas funcionais elaboram difusamente a opinião pública imprimindo nela seus respectivos temas, problemas, contribuições e atitudes "pró" ou "contra". O caráter reflexivo da esfera pública é avaliado igualmente pelo "choque das razões" – "razões públicas" *versus* "razões privadas" – que justificam os posicionamentos afirmativos, negativos ou indiferentes da opinião pública acerca de temas, problemas, contribuições e soluções para questões de interesse coletivo, sejam elas controversas ou não. Ao "filtrar" a comunicação política, a esfera pública deveria certificar apenas a opinião pública reflexivamente considerada que traz em seu bojo a interpretação informada mais adequada acerca de uma questão pública.[1066] Estas interpretações informadas formam "[...] o escopo do que o público de cidadãos aceitaria como

---

[1063] HABERMAS, Jürgen. "O Espaço Público", 30 anos depois. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 12, p. 26, 1999.
[1064] HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 15, 2008.
[1065] Ibid. p. 15.
[1066] Ibid. p. 16; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa*. Kleine Politische Schriften XI. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 171-172.

decisões legítimas em um caso específico”[1067], ocupando a posição intermediária entre a formação da opinião e da vontade dos eleitores e o voto formal.

Tanto o poder social quanto o poder econômico não podem transformar a si mesmos imediatamente em poder político, sem ferir o processo democrático de legitimação do poder. Ambos concorrem na esfera pública para influenciar o poder comunicativo tendo em vista a pressão que este exerce sobre o centro do sistema político, transformando-o em poder administrativo, isto é, em autorizações legais que permitem decisões coletivamente vinculantes; e uma vez que o poder administrativo igualmente não pode reproduzir a si mesmo nem transformar-se diretamente em poder político, sua regeneração depende do poder comunicativo, que elabora via procedimentalismo democrático o código do direito que autoriza os atos do poder administrativo.[1068] Cidadãos, grupos com interesses particulares não reconhecíveis (não generalizáveis), representantes dos sistemas funcionais, fóruns e iniciativas cívicas, movimentos sociais, comunidades religiosas, entre outros “[...] não possuem ‘poder’ em sentido estrito, mas obtêm influência pública a partir do ‘capital social’ e do ‘capital cultural’ que acumularam em termos de visibilidade, proeminência, reputação ou status moral.”[1069]

Quanto à estrutura da comunicação de massa, o *locus* de geração do poder midiático ocorre estrategicamente nos setores políticos das emissoras de rádio e de televisão, de jornais, revistas, de sites, de *blogs*, etc. onde jornalistas, editores, diretores, produtores, acionistas e proprietários selecionam e processam as opiniões públicas que circulam na esfera pública e arenas formais do sistema político. Estes agentes procuram influenciar, formar e formatar a opinião pública através de práticas como a escolha, formato, prioridade e difusão de informações e programas e mecanismos como o agenda *setting*, *priming* e *framing.*[1070] Paradoxalmente, a “inocência” do sistema midiático é teoricamente presumida na medida em que opera em conformidade às normas das agências reguladoras das telecomunicações de cada país. Portanto, a autorregulação constitui um pressuposto normativo do sistema dos *mass media*.

Finalmente, no que tange ao agendamento das informações influentes na esfera pública, políticos e partidos políticos, grupos com interesses não reconhecíveis e

---

[1067] HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 16, 2008.
[1068] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 190.
[1069] Op. cit., p. 17.
[1070] Op. cit., p. 17; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ach, Europa.* Kleine Politische Schriften XI. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 174.

representantes dos sistemas funcionais disputam o acesso privilegiado e posições hierárquicas junto ao sistema dos *mass media*, procurando não tanto assumir o papel de "líder de opinião" – papel que cabe internamente à imprensa nacional –, mas o status de "fornecedor" das mensagens mais influentes graças à sua capacidade de organização e recursos financeiros. No entanto, governos, elites políticas e mesmo os públicos ampliados não possuem um controle estrito sobre a apresentação e interpretação das mensagens disseminadas pelos *mass media*. Esta "estratificação das oportunidades de participação" na comunicação mediada, resultante da "diferenciação incompleta" entre a estrutura de poder da esfera pública e dinâmica da comunicação de massa[1071], explica porque o acesso e a influência dos atores da sociedade civil sobre os *mass media* são nitidamente mais fracos. Portanto, o surgimento de iniciativas da sociedade civil ligadas à mobilização e à participação popular, isto é, a existência de desenhos institucionais capazes de garantir a autonomia das liberdades comunicativas, a comunicação política e a inclusão igualitária dos cidadãos nas arenas onde ocorrem as deliberações públicas, aliada ainda à qualidade das informações políticas relevantes que circulam na esfera pública revelam-se como pressupostos rigorosos para a geração e uso informado do poder comunicativo, para a formação democrática da opinião e da vontade e, do ponto de vista da teoria, para a avaliação da qualidade epistêmica do modelo procedimental de democracia deliberativa.

3.3 **Aprendizagem epistêmica e assertibilidade racional na filosofia prática habermasiana**

Com a publicação de *Verdade e Justificação* (1999), Habermas retoma a discussão sobre a centralidade da aprendizagem na filosofia prática, a partir da retomada das questões relativas à filosofia teórica, que ficaram em segundo plano desde a publicação de *Conhecimento e Interesse* (1968), afetando a dimensão epistêmica dos processos de aprendizagem.[1072] Entre as mudanças relevantes, Habermas apresenta a revisão da teoria

---

[1071] HABERMAS, Jürgen. Comunicação política na sociedade midiática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica. *Líbero*, n. 21, p. 16, 2008.

[1072] A retomada das questões da filosofia teórica em *Verdade e Justificação* (1999) representa o resgate de problemas negligenciados pela pragmática formal, como a formulação de uma teoria da verdade, de critérios para a determinação do conhecimento verdadeiro e do esclarecimento da natureza da relação entre verdade e justificação, esta última decisiva para a compreensão da analogia entre correção normativa e verdade de proposições sobre fatos no mundo, incorporada pelos processos de aprendizagem. A relação da pragmática formal com essas questões é ambígua, senão paradoxal quando se discute as pretensões e o alcance teórico da pragmática da linguagem, considerando que a teoria da ação comunicativa sequer trata das questões centrais da teoria do conhecimento, visto que dedica atenção particular ao problema da aceitabilidade racional dos atos de fala via resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis e a compreensão normativa de entendimento mútuo. Para além da intenção de revisar o conceito discursivo-consensual de verdade, *Verdade e Justificação*

discursivo-consensual da verdade[1073] mediante a proposição de uma teoria pragmatista da verdade.[1074] A teoria pragmatista da verdade e os processos de aprendizagem são discutidos no âmbito da virada pragmatista da linguagem, contexto epistêmico que leva Habermas a confrontar o questionamento transcendental sobre as condições do conhecimento e da verdade com as pretensões do realismo pragmatista (sem representação), partindo da superação da dicotomia entre representação e comunicação, bem como propor uma versão fraca do naturalismo compatível com processos de aprendizagem que corporificam a busca cooperativa da verdade, a justificação normativa baseada em "boas razões" e os progressos na dimensão da legalidade.[1075]

Os textos escritos entre 1996 e 1998 que formam *Verdade e Justificação* remetem a influência do pragmatismo anglo-saxônico sobre a reconstrução dos pressupostos teóricos da filosofia habermasiana, a partir da década de 1970, igualmente acentuando as implicações para o conhecimento, a verdade, os processos de aprendizagem, assim como para a moral e o direito após a reviravolta linguística na filosofia contemporânea. A propósito do "pragmatismo kantiano" de Habermas, Kenneth Baynes afirma que a filosofia habermasiana não negligencia as questões epistêmicas da razão teórica, sem reduzir a si mesma a investigações meramente teoréticas e científicas, confundidas com questões metodológicas, porém concedendo primazia à razão prática para pensar as questões que envolvem a verdade, a objetividade, a realidade, a referência e a validade, quando, por exemplo, recorre ao conceito de ação (*agency*), no âmbito da teoria da ação comunicativa, para explicar a racionalidade normativa da ação social contraposta à concepção voluntarista da capacidade de um sujeito (agente) de seguir leis ou fins dados a si mesmo. Em termos hegelianos, prossegue Baynes, Habermas entende a ação social como conceito normativo produzido por práticas sociais de reconhecimento mútuo, isto é, pelo compromisso reciprocamente assumido entre os

---

deve ser interpretada metacriticamente como a apresentação de uma teoria da justificação discursiva que não fundamenta uma teoria crítica da sociedade, porém ancora uma concepção da moral, do direito e da democracia. Cf. HABERMAS, Jürgen. On systematically distorted communication. *Inquiry*: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, n. 13, issue 1-4, p. 205-218, 1970; Cf. HABERMAS, Jürgen. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry*: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, n. 13, issue 1-4, p. 360-375, 1970; Cf. HABERMAS, Jürgen. Some distinctions in universal pragmatics. *Theory and Society*, v. 3, issue 2, p. 155-167, 1976; Cf. HABERMAS, Jürgen. O que é a pragmática universal? (1976) In: _____. *Racionalidade e comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 9-101. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*: Philosophische Aufsätze. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. p. 7.

[1073] Cf. HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdad (1972). In: _____. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016. p. 113-158.

[1074] Considerando os objetivos do primeiro capítulo desta tese, a análise da Parte III – Verdade no discurso e no mundo da vida – Capítulo 5 – Verdade e Justificação e o Capítulo 6 – Correção *versus* verdade – de *Verdade e Justificação* é particularmente relevante para a compreensão pragmatista dos processos de aprendizagem prática.

[1075] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 7-60.

indivíduos de apresentar razões para agir socialmente.[1076] Tal disposição cooperativa para agir segundo normas fundadas na racionalidade pública do discurso desloca a autoridade epistêmica da primeira pessoa para os processos deliberativos de formação da opinião e da vontade. A teoria da ação comunicativa de Habermas e a pragmática normativa de Robert Brandom apresentam características em comum, como a racionalidade normativa da ação dependente do contexto das práticas sociais de entendimento e reconhecimento mútuo. Baynes se refere ao "endosso reflexivo" como capacidade das práticas sociais para mobilizar as razões dos participantes da interação social como procedimento para a solução de situações problemáticas, dilemas morais e conflitos sociais.

Não apenas Habermas e Brandom, mas igualmente Richard Rorty compartilha a ideia de que a autoridade epistêmica de questões normativas concerne à inteligibilidade e razoabilidade das práticas sociais. As diferenças entre as concepções pragmatistas de Habermas, Brandom e Rorty podem ser explicadas a partir do caráter "forte" ou "fraco" das idealizações relativas ao potencial normativo das práticas sociais. No caso de Habermas, estas "idealizações" não constituem meros ideais regulativos, pois representam pressupostos pragmático-formais da comunicação que tornam possível a coordenação das práticas sociais conforme a orientação ao entendimento mútuo.[1077] A socialização e a reprodução social dependem de práticas cooperativas conduzidas por sujeitos racionalmente responsáveis, isto é, "[...] sujeitos capazes de agir e falar que na medida do possível não se enganam quanto a fatos e relações entre meio e fim"[1078] e "[...] segue[m] uma norma vigente e se mostra[m] capaz[es] de explicar uma situação dada à luz de expectativas de comportamentais legítimas."[1079]

Verdade e Justificação aborda duas questões centrais, a saber, (1) a questão ontológica do naturalismo ou "como a normatividade [...] de um mundo da vida linguisticamente estruturado [...] pode ser conciliada com a contingência de um desenvolvimento histórico-cultural de formas de vida socioculturais"[1080] e (2) a questão epistemológica do realismo ou "como conciliar a suposição de um mundo independente de nossas descrições, idêntico para todos os observadores, com a descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade 'nua'."[1081] Habermas segue a linha da tradição hermenêutica desenvolvida por Humboldt, Schleiermacher,

---

[1076] BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. p. 85.
[1077] Ibid. p. 86.
[1078] HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, I: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 43.
[1079] Ibid. p. 44.
[1080] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 8.
[1081] Ibid. p. 8.

Heidegger e Gadamer, que se realiza nas investigações de Michael Dummett, Hilary Putnam e Brandom sobre o viés pragmático formal da linguagem como contraponto ao contextualismo e a tradição analítica em geral. Ao adotar a perspectiva da pragmática formal, (Apel e) Habermas pretende revelar o falso dualismo entre comunicação e representação, "[...] pois a linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação; e o proferimento linguístico é, ele mesmo, uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais."[1082] O entendimento mútuo como *telos* da comunicação linguística implica no reconhecimento da cooriginalidade entre representação, comunicação e ação. Pessoas entendem-se entre si e sobre algo no mundo, o que significa que o proferimento linguístico abrange simultaneamente a representação e a comunicação, o mundo e o destinatário. Com a virada linguística, o *mainstream* da pragmática formal recoloca a pergunta sobre a relação entre representação e comunicação. Habermas afirma, retomando Dummett, que a oposição entre representação e comunicação é falsa, visto que se

> [...] é certo que o objetivo comunicativo não pode se autonomizar em relação à função representativa, pois surgiria uma caricatura intencionalista (a) [...] tampouco a função representativa pode se conceber independentemente do objeto comunicativo, pois do contrário se perderia de vista as condições epistêmicas para a compreensão de proposições (b).[1083]

E ele – Habermas – prossegue afirmando:

> O falante só pode alcançar seu fim ilocucionário preenchendo a função cognitiva do ato de fala, ou seja, quando o destinatário aceita como validade sua asserção. Nesse sentido, há uma conexão *interna* entre comunicação bem-sucedida e representação de fatos. [...]. O conhecimento das condições de assertibilidade de uma oração diz respeito ao tipo de razões que podem ser alegadas em favor de sua verdade. Compreender uma expressão significa saber como alguém *poderia* se servir dela para se entender uma oração apenas em relação com as condições de seu emprego em proferimentos racionalmente aceitáveis, deve haver uma conexão *interna* entre a função representativa da linguagem e as condições de sucesso da comunicação. De (a) e (b) se conclui que as funções da representação e da comunicação se pressupõem mutuamente, ou seja, são co-originais. [...] uma pragmática que conta com a constituição linguística do mundo da vida como um todo e leva em geral consideração as diversas funções linguísticas não precisa se comportar de modo antiteorético.[1084]

As questões epistemológicas discutidas no âmbito da *Teoria da ação comunicativa* não concernem a defesa do realismo recorrendo ao viés pragmático, a salvaguarda de um conceito

---

[1082] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 9.
[1083] Ibid. p. 10.
[1084] Ibid. p. 11.

não epistêmico de verdade compatível com a cooriginalidade entre representação e comunicação e a reconciliação entre realismo epistemológico e construtivismo moral.[1085] Todas essas questões estão relacionadas ao fato de que os usuários da linguagem não possuem um acesso imediato ou direto às condições de verdade dadas *a priori* a interpretação. Como lembra Habermas, "o falante só pode alcançar seu fim ilocucionário preenchendo a função cognitiva do ato de fala, ou seja, quando o destinatário aceita como válida sua asserção. Neste sentido, há uma conexão interna entre comunicação bem-sucedida e representação de fatos."[1086] As condições que certificam uma interpretação verdadeira da proposição devem ser reconhecidas como publicamente acessíveis mediante uma justificação racionalmente compartilhável: "O conhecimento das condições de assertibilidade de uma oração diz respeito ao tipo de razões que podem ser alegadas em favor de sua verdade."[1087]

O abandono da pretensão de fundar um modelo de teoria crítica da sociedade com base na teoria do conhecimento onerou a pragmática formal com problemas que extrapolaram seu domínio epistêmico. Paralelamente, após a reviravolta linguística na filosofia, a tradição analítica deslocou para o segundo plano as questões sobre a teoria do conhecimento, a teoria da ação, e as teorias da moral e do direito. Os efeitos colaterais da tendência redutora da análise da linguagem, com a ênfase nos questionamentos teóricos, perpassam a preocupação da tradição hermenêutica da filosófica linguagem com o problema metodológico da intepretação, que prima pela análise da linguagem como *medium* da representação, a preocupação de Dilthey em garantir do ponto de vista metodológico a objetividade da compreensão nas ciências do espírito e a preocupação de Heidegger com a constituição existencial do ente cuja marca característica é a orientação pela compreensão, que, "[...] no fim das contas, é um interesse pela pré-compreensão linguisticamente articulada do mundo como um todo. Aspectos intramundanos do uso da linguagem passam para segundo plano em relação à sua abertura ao mundo."[1088] O primado da analítica da linguagem em Frege e Russell assume a forma das investigações sobre a semântica da proposição. Em contrapartida, *Verdade e Método* apresenta a crítica gadameriana à concepção da "história do Ser" concebida pelo "último Heidegger", bem como a metodologia da compreensão apresentada por Dilthey para orientação das ciências do espírito. *Verdade e Método* pode ser interpretado como uma espécie de acerto de contas sobre problemas insuficientemente esclarecidos

---

[1085] HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade.* Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 55.
[1086] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 11.
[1087] Ibid. p. 11.
[1088] Ibid. p. 12.

relativos ao conhecimento, realismo, naturalismo, à verdade, justificação, aprendizagem cognitiva transcendente a contextos e aos processos de aprendizagem socioculturais enquanto "fato transcendental"[1089], cerne da crítica à tendência redutora da análise da linguagem que consiste na autonomização da função de abertura do mundo pela linguagem.

Em *Verdade e Justificação*, a pragmática formal é submetida a um acerto de contas quanto ao seu alcance e limites particularmente no que tange ao problema da verdade. Apesar das limitações teóricas impostas pela analítica da função representativa da linguagem, a pragmática formal "[...] tem a vantagem de considerar todas as funções da linguagem e de dar o verdadeiro relevo ao papel crítico que desempenham as segundas pessoas ao tomar posição ante pretensões de validade reciprocamente levantadas."[1090] A renovação do interesse pelo realismo pragmatista do conhecimento – inspirado no "kantismo linguístico" do construtivismo (anti-realista) de Dummett – orienta a compreensão da relação entre a abertura linguística do mundo e os processos de aprendizagem intramundanos mediados interação entre a teoria dos atos de fala e o conceito de racionalidade comunicativa. Como afirma Habermas, os processos de aprendizagem "[...] se enraízam na maneira prática de chegar a bom termo com o mundo, conduta que deve sua capacidade de solucionar problemas ao entrecruzamento da racionalidade teleológica com a racionalidade epistêmica da representação."[1091] Em termos pragmatistas, o conhecimento teórico e prático é representado "[...] como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige erros e invalida objeções."[1092] Neste sentido, André Berten afirma a centralidade do conceito de aprendizagem especialmente na filosofia teórica e prática habermasiana, "não somente porque pode dar conta do progresso científico moderno e contemporâneo [viés epistêmico], mas principalmente porque deve ou deveria tornar possível a ideia de um progresso moral e político [viés prático]."[1093] Berten afirma que a defesa da tese do progresso pressupõe o conceito de processos de aprendizagem, entendendo por "aprender" o acréscimo cognitivo de elementos a um conjunto de conhecimentos estabelecidos, porém sempre revisáveis, ou ainda "[...] transformar o seu conhecimento de tal forma que os conteúdos sejam, de uma maneira ou de outra, resgatados numa nova estrutura ou num quadro

---

[1089] Cf. COOKE, Maeve. Socio-cultural learning as a "Transcendental fact": Habermas's postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, issue 1, 2001, p. 63-83.
[1090] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 14.
[1091] Ibid. p. 14.
[1092] Ibid. p. 34.
[1093] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 147-170, p. 147.

conceitual renovado."[1094] As revisões e as transformações dos conteúdos e das estruturas do conhecimento devem implicar em

> [...] "progressos", quer dizer, que as modificações contempladas podem ser indiciadas positivamente – o que implica um juízo sobre aquilo que é 'positivo' ou "valioso". Por exemplo, situando-nos em um nível epistemológico, poderíamos dizer que há progressos se os nossos conhecimentos se tornam mais objetivos ou mais verdadeiros. À medida que essa objetividade é reconhecida pelos participantes na aventura científica, ela se torna cada vez mais universal. A aceitação universal da objetividade de nosso conhecimento aparece aqui como uma consequência do fato de o resultado ter sido obtido por meio de uma discussão argumentada, isto é, uma discussão que permite a cada um comunicar aos outros suas informações e aprender com os outros. Contudo, só podemos falar aqui de progresso num sentido determinado, isto é, depois de ter determinado um critério - o critério de objetividade, neste caso. Ainda devemos saber se a objetividade ou a verdade é para nós um valor e por que é um valor. Pelo menos, é assim que podemos entender as teses do pragmatismo.[1095]

Do ponto de vista prático-moral, Habermas estabelece um vínculo entre a ideia de progresso moral e o conceito normativo de universalidade, diferente da concepção de universalidade resultante da inclusão de todos os possíveis participantes em discussões orientadas pelo entendimento mútuo, tal como enunciada pelo princípio de universalização ("U"). Como explica Berten, "ligar universalização e progresso moral é uma tese normativa determinada sobre o significado da moral: é moral o que pode ser universalizado [...] [e] essa exigência de universalidade não é uma característica evidente da moralidade de nossas ações."[1096] Uma definição de progresso, seja epistêmico ou prático, não pode ser justificada *a priori*, mas apenas do ponto de vista das experiências de erros, inconsistências, paradoxos e ambiguidades, assim como situações problemáticas, desilusões, fracassos, sofrimento, dilemas morais e conflitos sociais. Nos termos do "pragmatismo linguístico kantiano", as experiências individuais das pessoas e coletivas de uma forma de vida constituem o elemento de transformação descrita como negativa ou positiva. Neste sentido, o tipo de orientação das práticas sociais determina o sucesso ou o fracasso (regressões) destas transformações. Portanto, afirma Berten,

> é nesse sentido que, em meu modo de ver, a ideia de um progresso cognitivo implica a ideia de aprendizado: é apenas a partir da experiência dos sujeitos concretos que os critérios de verdade, de objetividade, de justiça ou de bem podem ser avaliados e

---

[1094] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 147.
[1095] Ibid. p. 147.
[1096] Ibid. p. 149.

> constitui a base de um "progresso" possível, isto é, um progresso do ponto de vista das pessoas interessadas.[1097]

Como é possível observar, o conceito de aprendizagem epistêmica e prática apresentado em *Verdade e Justificação* possui um conteúdo determinado pelo viés pragmatista kantiano, que explica "[...] a experiência de senso comum de ter de lidar com a resistência de uma realidade decepcionante e o fato de que não temos nenhum acesso imediato a uma realidade não interpretada ou 'nua'."[1098] O mundo como mundo objetivo nos "decepciona" quando resiste às nossas tentativas de interpretação e de representação que terminam por se relevarem como ilusões e erros. Por essa razão, os processos de aprendizagem estão relacionados ao problema dos critérios de objetividade e verdade. Por outro lado, o mundo como mundo social nos "decepciona" quando resiste às nossas tentativas de interpretação do pluralismo das formas de vida e de representação de interesses generalizáveis expressos por normas válidas que reivindicam reconhecimento mediante processos discursivos de legitimação. Antecipando algumas ideias, Delamar Dutra expressa com acuidade o confronto do(s) indivíduo(s) com o mundo objetivo e social:

> Assim como a verdade é traduzida num conjunto de ações pragmáticas que a põe em contato com o mundo idêntico, independente e indisponível, a correção normativa também é traduzida num conjunto de proposições valorativas, criando vínculos axiológicos, convicções valorativas que guiam a ação. Isso é feito a partir da linguagem avaliativa do mundo vivido, na qual os princípios são traduzidos. Da mesma forma como na verdade, a separação entre justo e bom visa a resgatar a validade moral – num nível mais abstrato – ante o desmoronamento das tradições morais, durante a modernidade. De forma análoga ao que ocorre na verdade, no discurso moral, a argumentação teria uma função supressiva capaz de restabelecer aquela ingenuidade perdida que Rawls chama de fato do pluralismo, um análogo da resistência do mundo independente, idêntico e indisponível.[1099]

Apontado desde *Conhecimento e Interesse*, o problema do *déficit ontológico* do conceito de mundo independente, idêntico e indisponível[1100] é um dos problemas que Habermas procura resolver em *Verdade e Justificação* recorrendo ao realismo de viés pragmatista, questão cujas consequências são decisivas para a epistemologia habermasiana, particularmente no que diz respeito a revisão da teoria discursivo-consensual da verdade apresentada no texto *Teorias da*

[1097] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 149.
[1098] HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 55.
[1099] DUTRA, Delamar J. V. *Razão e consenso em Habermas*: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2. ed. rev. e ampl. Florianópolis: EDUFSC, 2005. p. 149.
[1100] Op. cit., p. 55.

Verdade (1972)[1101]. A ação comunicativa orientada ao entendimento mútuo, os discursos teóricos e práticas, as práticas sociais e os processos de aprendizagem epistêmica e prática convergem na tematização da resistência epistêmica e prática como confrontação a opacidade do mundo. Por essa razão, a pragmática formal não perde sua importância quanto à tarefa de "[...] explicar a objetividade de normas conceituais da perspectiva da 'prática de dar e aceitar razões' intersubjetivamente partilhadas [...]"[1102] (Brandom) que permite acessar o mundo objetivo e social. De acordo com Habermas, a "[...] assimilação da objetividade da experiência à intersubjetividade do entendimento mútuo [...]"[1103] traduz a pretensão hegeliana de destranscendentalização do entendimento e da faculdade do juízo do sujeito cognoscente. Quanto a isso, Habermas reconhece ainda as contribuições da metacrítica do neopragmatista de Rorty que lhe possibilitou reconstruir a relação entre mundo da vida intersubjetivo e mundo objetivo via pragmática formal. O filósofo de Starnberg recepcionou a teoria pragmatista do conhecimento, porém atenuando o naturalismo forte de Rorty "[...] para fazer valer, contra seu contexutalismo, pretensões teóricas mais fortes. A orientação da verdade assume papéis diferentes nos contextos da ação e do discurso"[1104], o que levou Habermas a reconhecer a exigência de distinção "[...] entre a verdade de uma proposição e sua assertibilidade racional (mesmo sob condições aproximadamente ideais) [...]"[1105] como resultado da revisão do conceito epistêmico de verdade discursivo-consensual:

> Retrospectivamente, vejo que o conceito discursivo de verdade se deve a uma generalização excessiva do caso especial da validade de normas e juízos morais. Por certo, uma compreensão construtivista do dever moral exige uma compreensão epistêmica da correção normativa. Mas, se queremos fazer justiça a intuições realistas, o conceito da verdade enunciativa não pode ser assimilado a esse sentido de aceitabilidade racional sob condições aproximadamente ideais. Isso me levou, na dissertação seguinte, a uma diferenciação mais precisa entre "verdade" e "correção".[1106]

Um traço distintivo do pragmatismo kantiano é o "fato transcendental" de sujeitos capazes de falar, agir e conhecer com base em "razões", isto é, sujeitos que "[...] não podem não aprender."[1107] Estes sujeitos aprendem na dimensão cognitiva (epistêmica) do manuseio

---

[1101] HABERMAS, Jürgen. Teorías de la verdade (1972). In: _____. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016. p. 113-158.
[1102] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 15.
[1103] Ibid. p. 15.
[1104] Ibid. p. 15.
[1105] Ibid. p. 15.
[1106] Ibid. p. 15.
[1107] Ibid. p. 16.

do mundo e na dimensão prática (moral) das relações intersubjetivas. Para Habermas, o questionamento transcendental se traduz na compreensão pós-metafísica de que os resultados mais promissores no âmbito dos processos de aprendizagem epistêmica e prática são falíveis, porém consequências das descobertas dos próprios sujeitos destranscendentalizados, ou seja, imersos na prática comunicativa cotidiana do mundo da vida intersubjetivamente compartilhado. Assim, afirma Habermas, "mesmo os enunciados verdadeiros podem concretizar apenas possibilidades cognitivas que nos são, de modo geral, abertas por formas de vida socioculturais. Esta descoberta nos ensina sobre os limites de um pensar filosófico pós-metafísico"[1108], cujas consequências são ricas para a teoria e a práxis que lidam com os *déficits* democráticos e de legitimidade das sociedades complexas.

O realismo de viés pragmatista precisa resolver adequadamente o problema da compatibilização entre as "[...] condições destranscendentalizantes da conduta solucionadora de problemas [que] corporificam-se em práticas características de nossas formas de vida socioculturais [...]"[1109] e a perspectiva naturalista da visão de mundo. Se por um lado a existência de um mundo objetivo independente funda ontologicamente o primado genético da natureza, conforme o realismo cognitivo, por outro o paradigma da linguagem recusa o modelo representacional do conhecimento e a correspondência entre fatos e proposições. Ao mesmo tempo, a virada pragmatista da linguagem não blinda a compreensão realista de mundo contra o conceito de referência requerido pelas diferentes descrições teóricas do mesmo objeto por nós compartilhado. Por isso, afirma Habermas, o realismo de viés pragmatista requer [...] um conceito não-epistêmico de verdade que explique como, sob premissas de um trato com o mundo impregnado pela linguagem, se pode manter a diferença entre a verdade de um enunciado e a assertibilidade justificada em condições ideais."[1110] No caso da teoria da moral e do direito, o conceito epistêmico de correção normativa passa a ser interpretado em "analogia" ao conceito pragmatista de verdade. Um conceito mitigado de contextualismo pode ser salvaguardado e contraposto às objeções formalistas na ética mediante processos de formação discursiva da opinião e da vontade como "[...] uma práxis que almeja estabelecer as condições de uma formação racional do juízo e da exigibilidade do agir moral [...][1111], destranscendentalizando as exigências deontológicas da ética kantiana.

[1108] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 17.
[1109] Ibid. p. 17.
[1110] Ibid. p. 17.
[1111] Ibid. p. 18.

Habermas aposta no caráter promissor dessa estratégia teórica para reconstruir a relação entre teoria e práxis no contexto de insegurança política da ação moral autorreferenciada.[1112]

A redefinição do "questionamento transcendental" após a virada pragmatista na teoria do conhecimento tem como resultado o deflacionamento pragmatista da universalidade das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos, que transforma a analítica transcendental em "[...] busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer"[1113]; e "nesse sentido", prossegue Habermas, "são 'fundamentais' todas as práticas para as quais não há aqui equivalente funcional, porque só podem ser substituídas por uma práxis *do mesmo tipo*."[1114] A meu ver, os processos de aprendizagem configuram práticas sociais deste tipo, pois não possuem equivalente funcional compatível com o viés do "pragmatismo kantiano" linguisticamente reconstruído.

> No lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa *in foro interno*, para além de espaço e tempo, entra a explicação de um saber que é de natureza prática e habilita sujeitos capazes de falar e agir a participar de tais práticas privilegiadas e a realizar operações correspondentes.[1115]

Na medida em que não podemos ultrapassar o perímetro da "nossa linguagem", "nosso conhecimento" falível não possui uma fundamentação última, o que denota o caráter incontornável dos processos de aprendizagem como formas de comportamento cooperativo "regulado por regras" (Wittgenstein) que se "apropriam" do mundo mediante a construção de conhecimentos que alcançam a objetividade mundo, assumindo provisoriamente a forma proposicional de pretensões de validade criticáveis concernentes a verdade, correção normativa e sinceridade. De acordo com Habermas, três processos coexistentes constituem o conhecimento:

> A atitude de resolver problemas diante de riscos impostos por um ambiente complexo, a justificação das alegações de validade diante de argumentos opostos e um aprendizado cumulativo que depende do reexame dos próprios erros. Se o crescimento do conhecimento é função desses processos que interagem entre si, é errôneo postular uma separação entre o momento "passivo" do "descobrir" e os momentos "ativos" de construir, interpretar e justificar. Não há necessidade nem possibilidade de "limpar" o conhecimento humano dos elementos subjetivos e das

---

[1112] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 18.
[1113] Ibid. p. 18. Grifo do autor.
[1114] Ibid. p. 18. Grifo do autor.
[1115] Ibid. p. 18.

> mediações intersubjetivas, ou seja, dos interesses práticos e dos matizes da linguagem.[1116]

Esta interpretação não implica na recusa da objetividade e da verdade. O saber intuitivo que habilita a capacidade de falar e agir dos sujeitos é aplicado à prática de resolução de problemas, sob o pano de fundo de um mundo objetivo independente, diretamente indisponível e idêntico para todos. A partir dos jogos de linguagem nos movemos no mundo da vida, participando de práticas sociais coordenadas por proposições, cujas pretensões de validade criticáveis são resgatadas discursivamente, corporificando um tipo de comportamento que segue regras quando faz algo - domínio prático da regra de produção - ou regula situações – domínio da práxis – no mundo, fundado no saber intuitivo (implícito) adquirido que "[...] sustenta o conjunto ramificado das práticas e operações fundamentais de uma sociedade nas quais sua forma de vida se articula."[1117] No confronto com o mundo como "[...] totalidade de constrangimentos que se impõem implicitamente sobre as diversas maneiras pelas quais podemos vir a saber o que está acontecendo no próprio mundo"[1118], o saber intuitivo pode revelar-se inadequado diante de novas situações problemáticas; esse falibilismo requer a revisão das estruturas e a reconstrução do conteúdo do conhecimento disponível.

Depois da virada pragmatista na filosofia contemporânea, o questionamento transcendental passa a concernir a investigação sobre "[...] as estruturas profundas do pano de fundo do mundo da vida, estruturas que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir"[1119], que se engajam em processos cooperativos de aprendizagem construtiva buscando a certificação reflexiva dos conteúdos normativos da modernidade para apresentar um fundamento não arbitrário relativo à avaliação formal das estruturas das formas de vida socioculturais, tendo em vista o diagnóstico dos bloqueios e a realização dos potenciais emancipatórios da liberdade.[1120] A compreensão pragmatista do conceito de experiência conduz a compreensão do conhecimento como "[...] função de processos de aprendizagem, para os quais o conjunto das práticas do mundo da vida fornece sua

---

[1116] HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 57.
[1117] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 19.
[1118] Op. cit., p. 58.
[1119] Op. cit., p. 19.
[1120] COOKE, Maeve. Socio-cultural learning as a "Transcendental fact": Habermas's postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, issue 1, 2001, p. 64.

contribuição”[1121], implicando numa “[...] arquitetônica de mundo da vida e mundo objetivo, à qual corresponde um dualismo metodológico de compreensão e observação.”[1122] Neste sentido, é possível afirmar que a retomada da filosofia teórica por Habermas deve ser interpretada como uma resposta à questões que repercutem no âmbito da filosofia social.

O problemas metateóricos tratados em *Verdade e Justificação* vinculam questões epistêmicas ao problema da motivação prático-moral dos processos cooperativos de aprendizagem construtiva sociocultural, cujo criticismo conduz a destranscendentalização da fundamentação do conhecimento e a transcendência de contextos de justificação de normas. O viés linguístico do “pragmatismo kantiano” determina a compreensão da tarefa dos processos de aprendizagem como compatibilização entre a dimensão cognitiva e universalista da linguagem e a explicação pragmatista do significado e do entendimento mútuo sensível ao contexto das práticas sociais.[1123] Depois do pragmatismo, a experiência como lugar das práticas sociais é representada do ponto de vista dos participantes envolvidos em contextos discursivos, que problematizam as pretensões de validade criticáveis com a finalidade de produzir o entendimento mútuo requerido para a coordenação da ação social. Contraposta a autoridade epistêmica da experiência sensível, essa “experiência de segunda ordem” é acessível aos sujeitos que falam, agem e conhecem e traduzida na “[...] solução construtiva de problemas provocados por uma perturbação das práticas habitualizadas conduz a convicções modificadas, que por sua vez são e precisam ser postas à prova.”[1124] Em termos pragmatistas, afirma Habermas, os conhecimentos “[...] resultam do processamento inteligente de decepções performativamente vivenciadas.”[1125] A institucionalização dos processos de aprendizagem pressupõe a explicação do fenômeno complexo do aprendizado a partir da problematização das expectativas normativas que orientam o comportamento responsável pela coordenação da ação social. Desta forma, a totalidade das práticas sociais correlacionadas que constitui uma forma de vida sociocultural não se desvincula das questões epistemológicas, pois

> [...] todos os aspectos do mundo da vida podem cair no sorvedouro da problematização; de outro, ora essas, ora aquelas práticas fornecem contribuições para a solução de problemas. A dimensão epistêmica atravessa de tal modo todas as

---

[1121] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 19.
[1122] Ibid. p. 19.
[1123] COOKE, Maeve. Socio-cultural learning as a “Transcendental fact”: Habermas’s postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 9, issue 1, 2001, p. 64.
[1124] Op. cit., p. 20.
[1125] Op. cit., p. 20.

> esferas não-epistêmicas da ação que o questionamento transcendental precisa se estender às estruturas fundamentais do mundo da vida como um todo.[1126]

O conceito de aprendizagem é representado no nível metateórico, isto é, "[...] como um 'metaconceito', um conceito que deve permitir interpretar os acontecimentos históricos da modernidade como progressos – pelo menos interpretar nesse sentido algumas das aquisições típicas dos tempos modernos."[1127] Como um típico *Aufklärer*, mas não ingênuo, Habermas reconhece a capacidade de aprender dos sujeitos como uma das condições de possibilidade do progresso histórico. Não é sem razão, como lembra Berten, que "o tema do aprendizado aparece desde as primeiras reflexões de Habermas sobre o espaço pública, a história, a história e a evolução."[1128] A correlação entre aprendizagem e progresso histórico é mediada por práticas linguísticas estruturadas por expressões gramaticais, atos de fala, fins ilocucionários, estrutura proposicional da linguagem, pretensões de validade e discursos, elementos que corporificam a ação social ou a interação normativa conduzida por "[...] sujeitos que agem pela comunicação ou na tentativa dos antagonistas de exercerem uma influência estratégica mútua."[1129] O conceito de "seguir uma regra" se corporifica na cotidianidade das práticas sociais. Aquele que age seguindo uma regra ou infringindo-a deve, ainda que intuitivamente, fundamentar sua conduta segundo o conceito de regra.[1130]

No caso das normas de ação social, o sentido deontológico obriga os potenciais participantes dos processos discursivos de formação da opinião e da vontade a seguir regras, cujo "[...] tipo das sanções varia com o tipo das regras (conforme transgredimos regras morais ou legais, ferimos hábitos e convenções ou nos desviamos de papéis sociais)."[1131] Essas normas cumprem a tarefa de regular as relações intersubjetivas entre os participantes da comunicação que coordena as práticas comuns, constituindo um segmento importante da dimensão simbólica do mundo da vida. Entretanto, ressalta Habermas, essas práticas encontram-se engatadas no "*hardware* natural", assim como o

> [...] cálculo que escrevemos numa lousa com o auxílio de um giz, ou no monitor com a ajuda de um teclado. Naturalmente, essa relação ôntica entre as práticas e seus

---

[1126] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 21.
[1127] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 149.
[1128] Ibid. p. 150.
[1129] Op. cit., p. 21.
[1130] Op. cit., p. 21-22.
[1131] Op. cit., p. 22.

> suporte material é distinta da referência semântica que os falantes fazem a alguma o coisa no mundo objetivo por meio de enunciados.[1132]

Por outro lado, quando se tratam de regras sobre a aplicação do conhecimento tecnológico no mundo (intervenções práticas), o que está em jogo é a normatividade cognitiva, "[...] pela qual se medem o conteúdo empírico e a pertinência epistêmica das convicções implementadas."[1133] Regras sobre intervenções instrumentais ou influências estratégicas demarcam o sucesso (eficácia) ou o fracasso (ineficácia) na aplicação dessas próprias regras diante de situações problemáticas que expõe os limites do conhecimento e das tecnologias disponíveis:

> Os erros de construção revelam, em última análise, uma falta de saber empírico confiável. Nesse sentido, reflete-se na normatividade das regras que guiam a ação controlada pelo sucesso a validade de nosso saber sobre algo no mundo objetivo. A referência bem-sucedida e a verdade dos enunciados contribuem para a normatividade de um "*coping*" coroado de êxito.[1134]

Seja no caso da referência semântica a objetos no mundo e a verdade das proposições ou sobre a referência a práticas sociais, a dimensão ilocucionária dos atos de fala e a intervenção performativa da linguagem inserem os participantes da comunicação nos contextos de superação de problemas teóricos e dilemas morais configurados pelas pressuposições pragmáticas que tornam possível o acesso aos mundos objetivo e social. De acordo com Habermas,

> [...] visto que os envolvidos, agindo instrumental ou comunicativamente, compartilham a mesma suposição formal de mundo, as certezas de ação tornadas problemáticas quanto às coisas que 'estão a mão' (*Zuhandenes*) podem, na referência constante, ser transformadas em declarações explícitas sobre coisas que "estão presentes" (*Vorhandenes*).[1135]

Os processos de aprendizagem assinalam a passagem da ação comunicativa para a práxis argumentativa, que tematiza com base em razões as pretensões de verdade e correção normativa "carregadas" pelas proposições; o aprendizado pressupõe "[...] a resistência, performativamente vivenciada, da realidade na medida em que tematizamos as convicções implicitamente postas em questão e aprendemos com as objeções de outros

---

[1132] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 22.
[1133] Ibid. p. 23.
[1134] Ibid. p. 23.
[1135] Ibid. p. 23.

interlocutores."[1136] Com a passagem da ação ao discurso, os recursos semânticos do mundo da vida podem ser resgatados pelo "[...] processamento cognitivo dos problemas que se põem no trato prático com o mundo."[1137] Em síntese, comenta Habermas, "a objetividade do mundo e a intersubjetividade do entendimento mútuo remetem uma à outra."[1138]

Habermas retoma o recurso heurístico da teoria da evolução social no âmbito do quadro metateórico de defesa do naturalismo fraco, com a pretensão de justificar a continuidade entre processos evolucionários naturais e processos evolucionários socioculturais mediados pelo aprendizado epistêmico e prático. Esse recurso heurístico nunca foi absolutamente negligenciado nas diversas fases de desenvolvimento da obra habermasiana, apesar da diferença de tonalidade conferida ao tema após a publicação de *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Seja como for, o conceito metateórico de aprendizagem é abordado como um fundamento teórico que vincula a filosofia teórica à filosofia prática habermasiana.[1139] A capacidade de aprender dos sujeitos que falam e agem é desafiada pelo caráter não necessário da universalidade do conhecimento humano. Apesar da estrutura simbólica do mundo da vida, que permite pensar a linguagem como *medium* do entendimento mútuo entre os participantes das práticas sociais inscritas no *lebenswelt*, Berten explica, seguindo Habermas, que "é possível que nosso conhecimento seja somente o conhecimento específico de uma espécie viva entre outras, o que é insuficiente para garantir que esse conhecimento ultrapasse as condições específicas das faculdades cognitivas dessa espécie particular."[1140] Porém, se por um lado esse fato pode representar uma incerteza quanto às condições de possibilidade do conhecimento, por outro a transformação pragmatista do questionamento transcendental, isto é, a destranscendentalização do conceito de consciência transcendental não apenas "abranda" o conflito entre o empírico e o transcendental, levando a idealizações fortes quanto ao uso comunicativo da linguagem, mas igualmente permite interpretar a contrafacutalidade da situação ideal de fala como reflexo da resistência do mundo social à "responsabilidade anárquica" da liberdade comunicativa e,

---

[1136] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 23.
[1137] Ibid. p. 23.
[1138] Ibid. p. 24.
[1139] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 161.
[1140] Ibid. p. 162.

concomitantemente, compreender a aprendizagem como "[...] uma melhor compreensão da realidade."[1141] Ora,

> sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras. Para que o entendimento mútuo e o agir comunicativo, por meio do qual o mundo da vida se reproduz, não desmoronem, eles não poderão evitar fazer idealizações. Mas o duplo solo de um gradiente normativo afeta os próprios fatos sociais. A descida da compreensão original do transcendental para a compreensão deflacionada tem consequências importantes. Se as regras transcendentais não são mais algo de inteligível fora do mundo, elas se tornam a expressão de formas de vida culturais e têm começo no tempo. Isso tem (1) a consequência de já não podermos, sem mais, reivindicar "universalidade" e "necessidade" para o conhecimento empírico que essas condições transcendentais possibilitam, nem, portanto, qualquer objetividade. E (2) as condições transcendentais para um acesso epistêmico ao mundo têm de ser compreendidas, elas mesmas, como algo que existe no mundo.[1142]

O conceito metateórico de aprendizagem é empregado por Habermas sempre no contexto de análises evolucionárias, articulando a explicação de processos histórico-naturais e de processos de desenvolvimento sociocultural, como é possível observar (implicitamente) quando ele alude aos teóricos que vinculam a hermenêutica das estruturas do espírito humano inscritas no mundo da vida e a explicação biológica da gênese das estruturas da compreensão: "O pragmatismo (G. H. Mead e J. Dewey), a antropologia filosófica (H. Plessner, A. Gehlen) e também a epistemologia genética (J. Piaget) apoiam-se em explicações histórico-naturais das práticas instrumentais, do uso linguístico e do agir comunicativo."[1143] Com estes autores, Habermas sustenta que a análise do saber de uso das capacidades de falar, agir, julgar e conhecer dos sujeitos históricos, que orienta as reconstruções das características distintivas das formas de vida humanas, "decifra" não apenas os "[...] entornos específicos a cada espécie em 'níveis do orgânico' menos complexos"[1144] – a "hermenêutica da história natural" da gênese causal do sistema orgânico humano –, mas igualmente fundamenta a validade das proposições teóricas e práticas que ancoram o aprendizado epistêmico e prático-moral.

Convém ressaltar, recorda Berten, que a aprendizagem não possui um caráter científico, pois Habermas confere um sentido "heurístico" a tal conceito com a pretensão de

---

[1141] Cf. BANNELL, Ralph I. Pragmatismo, verdade e justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Jürgen Habermas. In: SIEBENEICHLER, Flávio B. (Org.). *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*: entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 246.
[1142] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 25-26.
[1143] Ibid. p. 29.
[1144] Ibid. p. 29.

"[...] tornar plausível a filosofia da história que legitima a crença no progresso"[1145], sem incorrer nas aporias de um transcendentalismo teleológico, pois mesmos os melhores resultados desses processos de aprendizagem são falíveis, sujeitos a revisões e resultado de (re)construções epistêmicas e práticas. O construtivismo epistêmico e moral permanecem dependentes da capacidade de falar e agir dos indivíduos, sem a qual é impossível postular a realização de processos de aprendizagem socioculturais. Não há experiência humana sem a mediação da linguagem. A passagem da subjetividade transcendental a intersubjetividade destranscendentalizada no mundo da vida reflete,

> no nível de desenvolvimento sociocultural, a evolução natural [...] por meio da natureza subjetiva [...] do equipamento orgânico do *homo sapiens*, [que deve] gerar simultaneamente as condições nas quais ele ganha um acesso cognitivo à "natureza objetiva" para si. [...] pela "natureza subjetiva", a "natureza em si" produz as condições de uma "natureza objetiva" fenomênica. Se, entretanto, a natureza objetiva está numa correlação rígida, isto é, incontornável, com as formas (definidas pela natureza subjetiva) de um tratamento possível da natureza, a construção de uma "natureza em si" só pode se apoiar num olhar metafísico – vagando para além das fronteiras cognitivas dadas pela natureza – lançando nos bastidores do espírito humano.[1146]

A dificuldade teórica apontada por Habermas no trecho final da passagem supramencionada revela a tarefa paradoxal de explicar empiricamente a "natureza subjetiva" a partir da "natureza em si", sem recair nas aporias do "naturalismo forte" de Willard van Quine: "Se compreendemos as estruturas do mundo da vida que possibilitam o conhecimento de alguma coisa no mundo objetivo como algo que, por sua vez, se encontra no mundo, enredamo-nos nas conhecidas aporias da 'coisa em si'."[1147] Por esta razão, Habermas propõe a defesa de um "naturalismo fraco" que conserve o questionamento pragmático-transcendental como condição de possibilidade dos processos de aprendizagem sociocultural, dependentes das estruturas de conhecimento e das práticas sociais situadas no mundo da vida: "Do ponto de vista da pragmática, essas aquisições não devem ser entendidas como conteúdos semânticos, mas antes aquilo que torna possível a todo indivíduo falar agir, isto é, analisar os conteúdos semânticos em função das situações e do contexto."[1148] Assumindo a cooriginalidade entre representação e comunicação, o questionamento pragmático-transcendental destranscendentaliza a universalidade das condições de possibilidade da objetividade do

---

[1145] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 163.
[1146] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 30.
[1147] Ibid. p. 29.
[1148] Op. cit., p. 164.

conhecimento, explicando-a a partir da mediação linguística das práticas do conhecer, julgar e agir. A universalidade da linguagem e da ação como condições transcendentais da experiência humana é uma universalidade histórica.[1149] Contudo, duas questões relevantes surgem: A universalidade das estruturas formais do mundo da vida representa apenas uma característica histórica do nível de desenvolvimento da espécie humana em particular? Na medida em que o mundo da vida é representado como (o) transcendental, as condições de possibilidade do conhecimento já estão inscritas no *lebenswelt*, "borrando" a distinção entre o empírico e o transcendental – ora, como conservar o estatuto *a priori* do transcendental?

A resposta a estas questões passa pela destranscendentalização do naturalismo. Na medida em que as práticas normativas inscritas no mundo da vida não podem ser assimiladas de forma objetivista aos fenômenos observados no mundo, recorrendo a um conceito behaviorista de significação estímulo, toda e qualquer conotação normativa repousa sobre conceitos de linguagem e da compreensão linguística. Neste sentido, o conceito de "seguir uma regra" permite reconstruir a compreensão normativa de si mesmos dos falantes competentes, recusando uma interpretação estritamente cientificista e naturalista forte do comportamento linguístico e da ação, reduzidos a estímulos sensoriais. Para Habermas, "sujeitos capazes de falar e agir, enredados em práticas comunicativas, não podem evitar, em seus pensamentos e ações, regular-se por normas e deixar-se afetar por razões."[1150] O naturalismo forte impõe à autocompreensão normativa dos falantes competentes uma autodescrição contra-intuitiva e revisionista que "[...] ao descartar as intuições dos falantes, priva a análise linguística de sua única base de dados confiáveis."[1151] A autocompreensão normativa de sujeitos históricos pertencentes a formas de vida deve explicitar a possibilidade de compatibilização entre o questionamento pragmático-transcendental, os processos cooperativos de aprendizado construtivo sociocultural e a destranscendentalização das condições de possibilidade do falar, julgar, conhecer e agir. Estas intuições recorrem "[...] não somente a uma teoria da evolução, mas a um conceito de aprendizado, como argumento para justificar a possibilidade de defender a objetividade e a necessidade de nosso conhecimento do mundo."[1152] A hipótese metateórica dos processos de aprendizagem das formas de vida socioculturais prossegue reconstrutivamente com os processos de aprendizagem evolucionários, compatibilizados pelo viés do realismo pragmatista como processos de

---

[1149] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 164.
[1150] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 32.
[1151] Ibid. p. 32.
[1152] Op. cit., p. 165.

aprendizado histórico-naturais, conferindo caráter cognitivo às estruturas transcendentais que permitem a participação dos sujeitos históricos nestes processos.

> Essa continuidade entre os processos naturais, descritíveis empiricamente nos termos da teoria da evolução, e os processos de constituição de nosso mundo vivido cultual não implica, segundo Habermas, nenhuma forma de reducionismo, que pretenderia substituir à análise conceitual do mundo vivido uma explicação neurológica ou biogenética. Habermas fala de um "naturalismo atenuado", porque não é possível substituir o conhecimento das práticas do mundo vivido por uma "explicação científica". Claro, podemos dizer que o nosso equipamento orgânico e também o modo d vida cultural do *homo sapiens* têm uma origem natural e que uma explicação dessa evolução é possível. Mas o pano de fundo que torna possível essa explicação é nosso mundo vivido racionalizado atual. [...]. A hipótese de uma continuidade entre uma história natural (o mundo da legalidade da natureza) e uma história cultural (o mundo das interpretações ligadas à ação e ao mundo vivido) não implica uma ontologia dualista, nem sequer pode ser deduzida de uma tal ontologia.[1153]

Os processos de aprendizagem dependem de sujeitos capazes de falar e agir que sejam capazes de "testemunhar" "[...] a espontaneidade transcendental, geradora de um mundo de objetos da experiência possível, em termos da energia de abertura o mundo, própria da linguagem"[1154], mas como membros de uma comunidade histórica que possui uma linguagem natural pela qual o horizonte categorial de sentido traduz a pré-compreensão de mundo de uma forma de vida cultural. Habermas afirma que "[...] para a autocompreensão de seres autônomos que se deixam levar por razões a tomadas de posição racionalmente motivadas, essa pretensão é uma hipoteca não menos pesada que a nivelação naturalista [e ôntico-ontológica] de nossa compreensão normativa."[1155] A questão dos critérios da confirmação do conhecimento em processos de aprendizagem envolve a explicitação de inovações cognitivas (epistêmicas) na dimensão da evolução cultural. A intenção pragmática da destranscendentalização das condições do conhecimento impõe a crítica ao modelo representacionalista que vincula naturalismo e cientificismo, concebendo o processo do conhecimento como comportamento inteligente para a resolução de problemas, ensejando processos de aprendizagem que corrigem erros e invalidam objeções.[1156] Neste sentido, afirma Habermas, "uma pessoa 'aprendeu' algo quando pode justificar retrospectivamente a nova

---

[1153] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 166. Grifo do autor.
[1154] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 33.
[1155] Ibid. p. 34.
[1156] Ibid. p. 33.

descoberta, à luz da retificação de uma convicção mais antiga, vista agora como erro."[1157] Ao abordar a correlação entre verdade e confirmação, Apel assevera que ambas não podem ser reduzidas a processos de adaptação e seleção com base em teorias da aprendizagem instruídas pelo naturalismo "forte", impossibilitando a construção de "[...] *critérios normativos e especificamente culturais para a confirmação do conhecimento* – para não falar de critérios normativos para a seleção de regras de procedimento no sentido dos processos morais de aprendizagem."[1158]

A reconstrução racional de processos de aprendizagem socioculturais pretende explicitar a relevância da "[...] dimensão pragmático-transcendental da auto-referência atual de atos de fala envolvidos numa situação"[1159], revelando que a dimensão reflexiva do discurso expõe o caráter metalinguístico pragmático da linguagem natural como fundamento último das construções linguísticas, da objetivação lógica e da formalização de argumentos. Para Apel, o critério da fundamentação pragmático-transcendental, isto é, a fundamentação última dos princípios da filosofia teórica e prática consiste em que

> as pressuposições do argumentar que podem ser vistas como princípios de fundamentação última são aquelas que não podem ser contestadas sem autocontradição performativa e, precisamente por isso, não podem ser fundamentadas logicamente sem círculo (*petitio principii*).[1160]

Apel afirma que as condições necessárias da argumentação revelam os critérios normativos para a reconstrução racional dos processos de aprendizagem socioculturais, pois

> [...] pois propõem, em índice formal, uma *meta* para todos os processos culturais de aprendizagem: uma meta que, ao menos enquanto princípio regulador da aprendizagem, tem de desempenhar um papel na dimensão ontogenética e filogenética dos processos de aprendizagem do homem, ao lado de todas as estratégias de sobrevivência e auto-afirmação. Não se trata aqui de um telos substancial no sentido da antiga metafísica da vida venturosa ou da filosofia especulativa da história; trata-se, porém, de um princípio teleológico que tem de ser pressuposto por toda tentativa de uma reconstrução racional dos processos de evolução humana: para compreender como resultado da evolução, toda tentativa nessa direção tem de admitir, como telos possível dos processos de aprendizagem a serem reconstruídos, as pressuposições necessárias de sua própria competência reconstrutiva, as quais constituem o logos da racionalidade do discurso. Chamei a isso de *postulado da auto-integração* das ciências reconstrutivas.[1161]

[1157] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 275.
[1158] APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos Cebrap*, n. 23, p. 74, 1989. Grifo do autor.
[1159] Ibid. p. 70.
[1160] Ibid. p. 71. Grifo do autor.
[1161] Ibid. p. 75. Grifo do autor.

A tensão entre o argumento pragmático-transcendental (Apel) e o argumento pragmático-formal (Habermas) se não é relativizada pelos intérpretes-especialistas pelo menos é "suavizada" em virtude da centralidade conferida pelos pensadores à racionalidade prática autorreflexiva e autoconsistência performativa do discurso no contexto de justificação de normas, práticas e instituições sociais como pressupostos dos processos de aprendizagem socioculturais. Habermas recorda que na dimensão social os conhecimentos resultam

> [...] da justificação das soluções de problemas diante das objeções de outros participantes da argumentação. [...]. Quando se considera o conhecimento *função* de tal dispositivo complexo, vê-se como o elemento passivo da experiência de sucesso ou fracasso prático se entrelaça com os momentos construtivos de projeto, interpretação e justificação. Os juízos empíricos *formam*-se nos processos de aprendizagem e *provêm* de soluções de problemas. [...]. Do ponto de vista pragmático, a realidade não é algo a ser retratado; ela não se faz notar senão performativamente, pelas limitações a que estão submetidas nossas soluções de problemas e nossos processos de aprendizado – ou seja, como a totalidade das resistências processadas e das previstas.[1162]

Como Habermas, Apel reconhece as contribuições da psicologia cognitiva do desenvolvimento (Piaget) e da teoria do desenvolvimento das competências dos juízos morais (Kohlberg) para a reconstrução dos processos de aprendizagem prática, que devem explicar por que a realização fática da ontogênese da consciência individual pressupõe a mediação entre condições naturais e condições do entorno sociocultural, resultando na necessidade de reconhecer "[...] inclusive para a dimensão *filogenética* da evolução cultural, a *possibilidade de um progresso através de processos de aprendizagem*, no sentido da realização progressiva do telos do cumprimento racional das exigências universais de validade."[1163] A racionalidade prática dos discursos que estruturam as argumentações é certificada reflexivamente pelas relações intersubjetivas que constituem a rede de interações sociais e comporta "[...] o *telos da reconstrução racional de processos culturais de aprendizagem*."[1164]

Paradoxalmente, a generalização do uso "quase universal" do conceito metateórico de aprendizagem pode ser concebida apenas mediante o "emprego analógico" deste conceito, o que significa dizer que, por analogia, os processos evolucionários de aprendizagem relativos à dimensão sociocultural podem ser interpretados como uma "continuação" da evolução natural do gênero humano. Trata-se de um paradoxo, explica Berten, porque "[...] essa analogia não pertence a nenhuma das duas abordagens, hermenêutica-transcendental ou empírico-

---

[1162] HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2014. p. 35. Grifo do autor.
[1163] APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos Cebrap*, n. 23, p. 76, 1989. Grifo do autor.
[1164] Ibid. p. 76. Grifo do autor.

evolucionista. É um conceito metateórico ou crítico."[1165] Contudo, as hipóteses reconstrutivas que ancoram os processos de aprendizagem epistêmica e prática como formas de aprendizagem sociocultural devem ser interpretadas à luz de "[...] um estágio determinado do desenvolvimento cognitivo da humanidade"[1166], capaz de apresentar soluções progressivamente adequadas especialmente para problemas de integração social. O caráter metateórico e analógico do conceito de aprendizagem permite pensá-lo como

> [...] possível pelo mundo vivido a que pertencemos, e, por conseguinte, ela [aprendizagem] é também uma hipótese hermenêutico-transcendental, isto é, uma interpretação do ponto de vista de nossas teorias, historicamente enraizadas, sobre a evolução natural.[1167]

A dimensão cognitiva do conceito metateórico e analógico de aprendizagem não se restringe apenas à dimensão técnico-científica. Não basta afirmar também que na ação teleológica – decisão por alternativas para propósito ou proveito – a aprendizagem se realiza nas percepções e crenças ordenadas à realidade; que na ação dramatúrgica (autorrepresentação) a aprendizagem se realiza no ajuste de desejos e sentimentos subjetivos aos padrões axiológicos da cultura, bem como no ajuste entre expressões da natureza interna e experiências internas factuais; e, por fim, que na ação comunicativa (entendimento linguístico) a aprendizagem se realiza na transformação dos mundos objetivo, social e subjetivo pela coordenação da ação social.[1168] Membros de um grupo social igualmente aprendem na dimensão prática, conforme a orientação da ação segundo normas e valores compartilhados.

> As normas expressam o comum acordo subsistente em um grupo social. Todos os membros de um grupo em que vale determinada norma podem esperar uns dos outros que cada um execute ou omita as ações preceituadas de acordo com determinadas ações. O conceito central de *cumprimento da norma* significa a satisfação de uma expectativa de comportamento generalizado. A expectativa de comportamento não tem o sentido cognitivo da expectativa de um acontecimento prognosticado, mas o sentido normativo de que o partícipe goze do direito à expectativa de um comportamento.[1169]

Não obstante os acontecimentos históricos que põem em dúvida a realização dos potenciais emancipatórios, a hermenêutica da história da humanidade deve considerar as

---

[1165] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 167.
[1166] Ibid. p. 167.
[1167] Ibid. p. 167.
[1168] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 163-184; Cf. BANNELL, Ralph I. *Habermas & a educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 36-39.
[1169] Op. cit., p. 164.

possibilidades da aprendizagem moral individual e coletiva, pois "a experiência do que é 'bom' para nós pode também ser entendida como uma experiência comunicativa e as formas melhores de vida podem ser transmitidas."[1170] A fundamentação, defesa e aplicação dos direitos humanos universais exemplifica a realização objetiva do conceito de aprendizagem e "[...] permite uma extensão das justificações cognitivas a todos os domínios do mundo vivido racionalizado."[1171] A experiência dos processos de aprendizagem prática revela que certas pretensões normativas não podem mais reivindicar legitimidade. Por analogia, a aprendizagem prática como crítica discursiva das pretensões de validade normativa equivale à "refutação teórica" das pretensões de validade relacionadas à verdade de atos de fala constatativos afirmados em proposições descritivas. Os processos de aprendizagem prática compartilham o teor cognitivo dos juízos morais da teoria discursiva da moral, reconhecendo epistemicamente a analogia (restrita) entre verdade e justificação, isto é, que o predicado de verdade das proposições descritivas pode ser "assumido" – sob a forma de uma equivalência não tácita – no conceito discursivo de correção normativa como aceitabilidade racional idealmente justificada dos juízos morais e normas práticas, justificando a possibilidade, mas não a necessidade, de um universalismo igualitário "sóbrio" não reduzido à utopia irrealista, reconhecido por cidadãos capazes de aprender a razoabilidade das exigências aceitáveis de universalidade e solidariedade.[1172]

3.4 **Os processos de aprendizagem política no pensamento pós-metafísico**

Diante do contexto cultural contemporâneo marcado pelos avanços na pesquisa clínica e biomédica, no desenvolvimento e na inovação no âmbito da biogenética, da biotecnologia, da neurociência aplicada à robótica e das terapias genéticas direcionadas ao tratamento de patologias como câncer, doença de Alzheimer, AIDS, Esclerose lateral amiotrófica – ELA, entre outras enfermidades crônicas, a sociedade civil formula em termos linguísticos e expressa na dimensão da ação o conflito inconciliável entre imagens de mundo naturalistas e a influência política das ortodoxias religiosas[1173], vinculando o problema da autocompreensão objetivada das pessoas no cenário de profusão de ideias naturalistas à autocompreensão normativa das sociedades pós-seculares, o que aponta, de um lado, para a orientação do

---

[1170] BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (Orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014. p. 167-168.
[1171] Ibid. p. 168.
[1172] Ibid. p. 168.
[1173] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 7.

pensar e do agir conforme a auto-objetificação cientificista e a autoinstrumentalização da vida humana, e, do outro, para a adoção de atitudes fundamentalistas no domínio da política. Para Habermas, o motivo desta controvérsia não tem exatamente a ver com a questão do substrato orgânico das operações cognitivas do espírito humano, mas com a autocompreensão normativamente esclarecida da naturalização do espírito: "Uma compreensão naturalista adequada da evolução cultural tem de fazer jus, não somente à constituição intersubjetiva do espírito, mas também ao caráter normativo de suas operações orientadas por regras."[1174]

Do ponto de vista filosófico, o recrudescimento da influência semântica do discurso religioso na esfera pública aponta para a emergência das sociedades pós-seculares, representando para a filosofia uma "provocação" como exigência de autocompreensão pós-metafísica e pós-religiosa da modernidade social e cultural.

> A expressão "pós-secular" tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes. Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a ideia de que a "modernização da consciência pública" afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a serio em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversas.[1175]

A "fé na ciência" e a renovação da consciência política mediante a crítica das premissas daquele liberalismo político indisposto ao diálogo com as religiões se encontram na reconstrução da autocompreensão normativa das sociedades pós-seculares, a partir dos pressupostos filosóficos do pensamento pós-metafísico. A sociedade civil se transformou no espaço de problematização e de reconfiguração dos fundamentos normativos e das possibilidades políticas esclarecidas do Estado de direito democrático liberal diante da polarização destas duas tendências. O pensamento pós-metafísico representa um "arco epistêmico" que procura aproximar estas orientações conflitantes no momento da autorreflexão sobre seus limites teórico-conceituais, expostos pelo risco de fragmentação dos laços de solidariedade civil que mantém a coesão da comunidade política; o pensamento pós-metafísico lida com a dificuldade epistêmica de reconstruir a cultura política democrática abalada pela antinomia entre os domínios do secular e do religioso, submetendo o

---

[1174] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p 7.
[1175] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*: sobre razão e religião. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 52.

commonsense dos cidadãos que habitam o *ethos* democrático liberal pós-secular a uma certificação reflexiva e esclarecida sobre os limites entre fé e saber.[1176]

Na obra *Pensamento Pós-Metafísico* (1988), Habermas caracteriza o pensamento metafísico ocidental nos seguintes termos:

> Negligenciando a linha aristotélica, e talvez simplificando de um modo um pouco abusivo, designo como "metafísico" o pensamento de um idealismo filosófico que remonta a Platão e que se estende através de Plotino e do neoplatonismo, de Agostinho e Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e Pico de Mirandola, Descartes, Espinosa e Leibniz até Kant, Schelling, Fichte e Hegel. O materialismo da Antiguidade e o cepticismo, o nominalismo, tardo-medieval e o empirismo moderno são, todos eles, movimentos antimetafísicos que, no entanto, se mantêm confinados ao horizonte das possibilidades de pensamento aberto pela metafísica.[1177]

Com base nestes autores e temas, pode-se igualmente estabelecer como traços distintivos do pensamento metafísico

> (I) o pensamento da Identidade – o pensamento sobre a unidade na totalidade representada a partir do conceito; metafísica procura pelo infinito como fundamento ou causa do mundo e das coisas na finitude. O fundamento – Deus, a Natureza ou o Ser – deve explicar a variedade das coisas e dos acontecimentos mundanos em sua particularidade, singularidade e universalidade (categorias aristotélicas). O Uno e o Múltiplo, a Identidade e a Diferença constituem a relação fundamente da metafísica, unindo a Lógica à Ontologia; (II) o Idealismo - o conceito de Ser é representado como chave explicativa da reconciliação entre Uno e Todo; a unidade ordenada resulta de esforços do pensamento abstrato para alcançar o Ser, a essência e a diversidade dos fenômenos; a "ideia" platônica representa a forma da variedade fenomênica; e na ideia do Bem todas as demais ideias encontram sua causa; por meio do conceito, o Ser revela-as como universais, necessárias e atemporais; (III) a *Prima philosophia* como Filosofia da consciência - a transposição do paradigma ontológico para o paradigma mentalista ocorre pela descoberta da subjetividade como "novo" fundamento; a autoconsciência do sujeito torna-se a chave para a representação dos objetos; a subjetividade é o elemento transcendental que constitui a realidade mediante as categorias do entendimento; a Unidade do mundo encontra-se ancorada na dinâmica da atividade criadora autorreferente da subjetividade transcendental; e (IV) o "conceito forte" de Teoria - a Filosofia diverge da Religião quando toma o *bíos theoretikos* - a vida dedicada à contemplação - com caminho para a "salvação"; a vida teórica representa a forma de vida exemplar como caminho para a "verdade"; a vida teórica possibilita que participemos do divino apesar de nossa finitude; a teoria supera contextos particulares de experiência com base na formulação do conhecimento sobre o universal.[1178]

Habermas afirma que a necessidade de um pensamento pós-metafísico "desarmado" faz-se perceber diante dos conflitos entre projetos éticos de vida e questões de justiça que surgem

---

[1176] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 9.
[1177] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico:* ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 54.
[1178] Cf. FREIRE, Wescley Fernandes A. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. *Aufklärung*: Revista de Filosofia, João Pessoa, v. 4, p. 61-86, p. 77-78, abr. 2017. Grifo do autor.

como obstáculos às tentativas de realização de um plano de vida não fracassada. Por pensamento pós-metafísico, o filósofo de Starnberg define

> [...] num sentido substancial, portanto, não apenas num sentido puramente metódico, o qual atinge apenas os procedimentos e os meios do pensamento, as posições agnósticas que estabelecem uma distinção rigorosa entre saber e fé, porém sem supor a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo. E gostaria também de fazer uma distinção entre princípios racionalistas que *suprassumem* a substância da fé no conceito filosófico (seguidores de Hegel) e princípios dialógicos que se comportam ante as tradições de uma maneira, ao mesmo tempo, crítica e *disposta a aprender* (Karl Jaspers).[1179]

O pensamento pós-metafísico estabelece uma diferenciação entre fé e saber que não implica na impossibilidade, incapacidade para o diálogo entre as esferas do conhecimento secularizado e o conteúdo semântico do discurso religioso, mas recusa tão somente a pretensão totalizante do saber metafísico, o que explica o deflacionamento de alguns conceitos da ontologia e a apresentação de uma estrutura de explicação que situa o conhecimento filosófico ao lado da ciência moderna, guinada que levou a filosofia a adotar criticamente certos posicionamentos em relação à religião, particularmente na dimensão prático-moral e política. Na forma de pensamento e na argumentação, a posição pós-metafísica discute a correção normativa das pretensões de validade criticáveis baseadas nos conteúdos semânticos do discurso religioso, buscando "[...] uma justificação racional dos componentes cognitivos da respectiva doutrina religiosa."[1180] O pensamento pós-metafísico rechaça a tese da apologética moderna de que a sociedade e a cultura do *ethos* democrático liberal não possuem uma "base espiritual", o que não significa afirmar que os fundamentos normativos do Estado de direito democrático repousam sobre pressupostos e princípios de ortodoxias fundamentalistas. Os momentos da apologética e da crítica são reconciliados no pensamento pós-metafísico sob a forma da "[...] racionalização interna de uma tradição de fé com o objetivo de encontrar uma resposta dogmaticamente satisfatória para os desafios modernos do pluralismo religioso, do monopólio científico das ciências e do Estado de direito democrático."[1181] A reconstrução racional dos conteúdos semânticos da religião, estabelecida sob as bases das premissas do pensamento pós-metafísico, representa uma tentativa filosófica de pensar sentido autêntico do discurso religioso para além da desconfiança do discurso cientificista institucionalizado na sociedade: "Ela continua mantendo uma pretensão geral,

---

[1179] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 276. Grifo do autor.
[1180] Ibid. p. 275.
[1181] Ibid. p. 275.

porém, apenas no que respeita a asserções morais sobre o que é do 'interesse simétrico de todos', isto é, sobre o que é igualmente bom para todos ou suportável por todos."[1182] A "abstinência ética" do pensamento pós-metafísico enfrenta o problema do conceito de uma "vida boa" recorrendo à formulação de uma

> [...] teoria moral [que] não pretende mais configurar representações substanciais de uma conduta de vida exemplar determinante *para todos*. A moral que, sob tal aspecto, tornou-se "formal" guarda semelhanças com a ideia do igual respeito e consideração por cada pessoa. Tal ideia retorna no próprio direito positivo da modernidade, estruturado de maneira individualista e obrigatória, a saber, no direito a um tratamento igual e no conceito de "dignidade do homem" (purificado de todas as características estamentais).[1183]

Contudo, as pretensões cognitivo-epistêmicas do pensamento pós-metafísico não ignoram a assimetria entre as consciências que apelam a uma gramática particular para acessar as intuições que relacionam a moral, a vida fracassada e a salvação, e as consciências seculares que experimentaram a racionalização das imagens de mundo mediante a diferenciação das esferas culturais de valor, pensando mecanismos que promovam "[...] a disposição ao aprendizado que a filosofia adota em relação à religião, e isso não apenas por simples razões funcionais, mas por razões de conteúdo – tendo presentes na memória os 'processos de aprendizagem' bem-sucedidos, de Hegel."[1184] Isto significa as pretensões cognitivo-epistêmicas do pensamento pós-metafísico corporificadas no procedimentalismo do modelo deliberativo de democracia não podem "virar as costas" para o problema da reprodução das liberdades éticas iguais, não reduzida "[...] a uma interpretação individualista possessiva de direitos subjetivos interpretados de forma instrumentalista [...]"[1185], pois deve fazer valer a intuição normativa da força sociointegradora da solidariedade, "[...] que une entre si, para além dos meros laços políticos, não somente membros, amigos e vizinhos em esferas da vida privada, mas também cidadãos do Estado enquanto membros de uma coletividade política."[1186] A cooriginalidade entre autonomia privada e autonomia pública representa a chave explicativa que correlaciona a reprodução do *ethos* político da coletividade resultante do processo de formação democrática da soberania popular e a reprodução da liberdade ética de sujeitos no âmbito do processo democrático de participação política que renova a garantia dos direitos individuais iguais ou liberdades subjetivas de cada cidadão. O nexo interno entre

---

[1182] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 302.
[1183] Ibid. p. 302. Grifo do autor.
[1184] Ibid. p. 125.
[1185] Ibid. p. 302.
[1186] Ibid. p. 302.

autonomia privada e autonomia pública torna possível a reprodução da solidariedade civil entre cidadãos.

As pretensões cognitivo-epistêmicas do pensamento pós-metafísico dirigidas à construção de um pluralismo religioso esclarecido oneram a esfera pública com a demanda de construção de um *ethos* democrático eticamente neutro, tolerante e, fundamentalmente, solidário. A esfera pública contribui para o esclarecimento da autocompreensão normativa da sociedade pós-secular e do Estado constitucional neutro – do ponto de vista da disputa entre imagens de mundo irreconciliáveis que reduzem o convívio entre cidadãos religiosos e seculares a um frágil *modus vivendi* – mediando os discursos prático-morais e políticos que circulam na rede de comunicação que estrutura a "metáfora institucional" da esfera pública, e refletindo o acesso livre e igual entre membros da comunidade política interessados solidariamente na busca pacífica da verdade, na abertura à inclusão e na confiança mútua como disposições que assinalam o compromisso coletivo com a cooperação para a realização de um sentido de justiça publicamente compartilhado: "O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política. Ora, tal solidariedade não brota das fontes do direito."[1187] A esfera pública informal é o "lugar", o "espaço" corporificado simbolicamente de razões incorporadas aos processos de aprendizagem política que tornam possível o reconhecimento recíproco entre cidadãos religiosos e seculares no contexto dos debates públicos sobre a correção normativa das pretensões de validade criticáveis que opõem projetos de "vida boa" e questões de justiça.

A esfera pública deve contribuir para o desenvolvimento dos enfoques epistêmicos requeridos pelas pretensões cognitivo-epistêmicas do pensamento pós-metafísico, que corporifica uma forma de uma racionalidade processual situada, isto é, que não permanece alheia ao contexto de produção dos jogos de linguagem assumidos pelo viés pragmático-construtivista dos processos de aprendizagem prático-moral e política que deflacionam o extraquotidiano.[1188] Assumo a conjectura de que a reprodução sociopolítica e socionormativa da solidariedade civil possui um componente epistêmico que impede que a explicação e a compreensão deste processo sejam reduzidas à função da esfera pública política. Evidentemente, não se pode ignorar que o parlamento e, em certa medida, as instituições do sistema de justiça, contribui para a reprodução da solidariedade entre cidadãos do Estado de

---

[1187] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 9.
[1188] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico:* ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 59-75.

direito democrático liberal, ainda que "[...] arrecadada em pequenas doses [...]"[1189], cuja comprovação pressupõe a reflexão e o esclarecimento dos limites das visões de mundo que obstaculizam o reconhecimento recíproco entre cidadãos religiosos e seculares.

A importância da esfera pública informal deve-se ao fato de que ela representa o espaço, o lugar primordial dos processos de aprendizagem social onde os cidadãos podem aprender uns com os outros a resolver os problemas de integração social que põem em risco a reprodução da solidariedade civil. Não é sem razão que Habermas afirma a importância do "uso anárquico da liberdade comunicativa" como elemento que transcende a política administrativa e o poder político institucionalizado, preservando a vivacidade do fluxo informal da comunicação pública.[1190] A estabilidade do relacionamento civil recíproco entre cidadãos religiosos e seculares pressupõe o aprimoramento de enfoques epistêmicos que não podem ser exclusiva e primordialmente reproduzidos funcionalmente pelas fontes do direito. As questões e controvérsias sobre pretensões normativas fundadas em artigos de fé (dogmas), tradições, doutrinas teológicas e imagens de mundo religiosas, que constituem a identidade coletiva de comunidades religiosas, requerem uma "tradução" de seus conteúdos semântico para uma linguagem secular normativa publicamente acessível, apresentada sob a forma de um discurso pós-metafísico no âmbito da esfera pública, que não pode ser alcançada sem a assimilação das pressuposições epistêmicos determinadas pelas pretensões filosóficas do pensamento pós-metafísico. Neste sentido, a esfera pública deve ser concebida como *locus* de produção da motivação racional que investe os processos de aprendizagem históricos e cooperativos, resultantes dos debates públicos dirigidos à resolução de problemas que não apenas põem em cena a dimensão epistêmica da esfera pública e da política, mas igualmente tematizam e problematizam os limites de visões religiosas de mundo como uma exigência do contexto do pluralismo, que requer uma justificação pós-metafísica de valores, princípios e normas sociais diante da inexistência de um consenso substantivo sobre o critério de fundamentação das respostas à questões prático-morais e políticas que opõem formas de vida religiosas e seculares.

Os processos de aprendizagem socioculturais, históricos e cooperativos, especialmente na dimensão prático-moral e política, que envolvem o surgimento de novas estruturas normativas e políticas, encontram-se ancorados na práxis discursiva que visa à construção

---

[1189] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 9.

[1190] HABERMAS, Jürgen. "The Political": the rational meaning of a questionable inheritance of political theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Cornel West. New York: Columbia University Press, 2011. p. 22. Edição Kobo.

reflexiva do consentimento racional entre indivíduos autônomos, livres e iguais, sejam eles cidadãos religiosos ou seculares. Estes processos de aprendizagem não são espontâneos e fortuitos, pois requerem o desenvolvimento de uma mentalidade reflexiva como princípio de transformação do equivalente racional do critério de justificação pós-metafísica, assumida pelos

> [...] protagonistas dessa nova compreensão da justificação racional [que] são os indivíduos autônomos, iguais e livres, que veem seus planos de vida, identidades, crenças e pertenças comunitárias como sendo escolhidos livremente, independentes de qualquer pré-determinação natural, religiosa ou cosmológica.[1191]

A reprodução desta mentalidade reflexiva não pode ser determinada, controlada pelos mecanismos funcionais da política administrativa (burocrática) e do direito, incapazes de (re)produzir os enfoques cognitivos necessários à reprodução da solidariedade civil como fundamento socionormativo do Estado de direito liberal. A reprodução da solidariedade entre cidadãos religiosos e seculares é o resultado de práticas socionormativas de justificação pós-convencional nos domínios da moral e da legitimação política requeridas pelo pluralismo ideológico, ético, político e religioso da modernidade. Os discursos prático-morais e políticos de justificação racional das respostas às questões práticas e políticas explicam em que medida é possível recepcionar o conceito de assertibilidade racional de pretensões normativas em analogia à verdade de proposições constatativas criticáveis, com base no apelo às "boas razões" consentidas pelos participantes das controvérsias públicas na condição de concernidos, destinatários das normas sociais. Os processos de aprendizagem socioculturais dependem da efetivação da função da esfera pública como espaço simbólico de corporificação da "troca de razões" que certificam o potencial epistêmico das práticas discursivas de legitimação.

As práticas discursivas baseadas na "troca de razões" permitem que os indivíduos autônomos, livres e iguais formem uma autocompreensão normativa da sociedade democrática na condição de cidadãos liberais que nutrem expectativas mútuas de comportamento solidário e tolerante. A reprodução da coesão democrática de uma sociedade liberal não depende fundamentalmente da manutenção do trato tolerante entre cidadãos religiosos e seculares, pois o que se exige é uma mentalidade reflexiva resultante do cultivo de pressupostos epistêmicos reconhecidos como premissas do comportamento civil entendido enquanto disposição de compromisso e cooperação para a solução de problemas de modo

---

[1191] Cf. WERLE, Denilson L. Razão e Democracia – Uso público da razão e política deliberativa em Habermas. *Trans/form/ação*, v. 36, Edição Especial, p. 149-176, 2013.

razoável diante de situações marcadas por convicções conflitantes.[1192] A dimensão epistêmica da democracia deliberativa singulariza a importância do entendimento mútuo para a produção de uma espécie de "lealdade solidária", que deve ser interpretada e assumida por cidadãos religiosos, seculares e aqueles vinculados à formas de vida religiosa não hegemônicas (minorias religiosas) como resultado de processos de aprendizagem intencionais, históricos e socioculturais. Ora, a dinâmica discursiva da esfera pública permite que os cidadãos apresentem reivindicações normativas particulares, porém respeitando o "uso público da razão" como critério epistêmico para aprimoramento das práticas discursivas de legitimação. A elaboração dogmática dos desafios cognitivos da ciência moderna, do pluralismo religioso, da moral social secular e do Estado constitucional liberal pela autorreflexão da hermenêutica teológica deve ser submetida à crítica coadjuvante do princípio de publicidade que confere a compreensão reflexiva dos processos de justificação pós-metafísica. Retomando as contribuições de Wolfgang Kersting[1193] para o debate sobre o problema da justificação racional de pretensões normativas no contexto do "fato do pluralismo", Denilson L. Werle assevera que

> as condições de aceitabilidade de razões que atribuem validade e eficácia às normas e decisões coletivas e que possuem uma força motivadora geradora de consenso não o fazem porque estão em harmonia com uma configuração pré-dada ou com princípios jusnaturalistas últimos, mas por derivarem dos próprios elementos estruturais do procedimento de um acordo argumentativo.[1194]

A ideia de esfera pública representa não apenas o princípio e o lugar da justificação prática pós-metafísica da legitimação do poder político nas condições da vida moderna, pois nela o "uso público da razão" se converte em elemento epistêmico dos processos de aprendizagem coletivos que tornam possível o nexo interno entre razão e liberdade. Os pressupostos epistêmicos requeridos pelos processos de aprendizagem cognitivo-epistêmica, prático-moral e política permitem que cidadãos religiosos, seculares e aqueles pertencentes à minorias religiosas "fundamentem" as expectativas recíprocas de comportamento civil a partir da institucionalização da formação da opinião e da vontade na esfera pública democrática. Os processos de aprendizagem socioculturais dependem da corporificação do "uso público da razão" nos processos de formação da opinião e da vontade como instância de certificação

---

[1192] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 290.
[1193] Cf. KERSTING, Wolgang. *Gerechtigkeit und öffentlichkeit Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Paderborn: Mentis, 2006.
[1194] Cf. WERLE, Denilson L. Razão e Democracia – Uso público da razão e política deliberativa em Habermas. *Trans/form/ação*, v. 36, Edição Especial, p. 149-176, 2013.

reflexiva da racionalidade da crítica à liberdade daqueles que falam e agem buscando o consentimento racional sobre interesses potencialmente generalizáveis. Porém, observa Werle, "a preservação da comunidade política não depende da adesão racionalmente motivada dos atores sociais a determinados valores"[1195], o que explica por que "a adesão às regras democráticas é circunstancial, contingente"[1196], fato que produz efeitos colaterais que minam a qualidade epistêmica da democracia na medida em que relativizam a importância da formação da opinião e da vontade e dos processos de aprendizagem moral e política.

3.4.1 A dialética da secularização na esfera pública pós-secular e a crise da solidariedade civil no pensamento político pós-metafísico[1197]

A presença da religião na esfera pública das democracias liberais aponta já há algum tempo para a necessidade de repensarmos o que significa "secularismo" na contemporaneidade e os problemas da teoria da secularização. Para Peter Berger, a ideia de que o mundo atual é "secularizado" é falsa, pois no bojo da modernidade não houve apenas a *Aufklärung*, mas igualmente movimentos de contrassecularização (Concílio Vaticano I); a modernização social e cultural não conduziu ao declínio da religião na sociedade e na consciência das pessoas; a secularização social não promoveu uma secularização ao nível das consciências individuais; a perda de poder político e de influência das instituições religiosas com a separação entre Igreja e Estado não significou a carência de poder e de influência das antigas e novas práticas religiosas sobre as sociedades e a vida das pessoas; além disso, instituições religiosas desempenham papéis sociais e políticos mesmo diante da não afirmação da confissão religiosa por parte significativa ou majoritária da população de muitos países, regiões, estados e cidades; as comunidades religiosas suportaram a modernidade, florescendo e não adaptando-se completamente às exigências do mundo secularizado. A luta interna da

---

[1195] WERLE, Denilson L. Razão e Democracia – Uso público da razão e política deliberativa em Habermas. *Trans/form/ação*, v. 36, Edição Especial, 2013. p. 152.
[1196] Ibid. p. 152.
[1197] Esta seção utiliza como texto base parte de passagens, citações e notas da comunicação oral intitulada *A política nos limites da espiritualidade e da secularização*: o debate Habermas-Ratzinger-Rorty sobre os fundamentos do Estado de direito democrático liberal, apresentada no VI Simpósio Internacional sobre a Justiça: Justiça social, Direito e Ética, promovido pelos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e Universidade Federal de Santa Cantarina, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, pelo Centro Brasileiro de Pesquisa em Democracia – CBPD, pelo Instituto do Cérebro – INSCER/PUCRS e pelo "Grupo de Trabalho" Teorias da Justiça da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, realizado entre os dias 19 e 23 de agosto de 2013 na PUCRS, em Porto Alegre. A versão completa da comunicação oral foi publica na obra BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar de; KONZEN, Paulo Roberto. (Orgs.) *Justiça, Direito e Ética Aplicada*: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça. Porto Alegre: Fi, 2013. 415 p. p. 393-415.

Igreja católica e do Concílio Vaticano II para reconciliar, não sem nuances, seus dogmas com o mundo moderno, o crescimento do Evangelismo, o renascimento da Igreja Ortodoxa na Rússia após o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS, os surtos vigorosos do xintoísmo, no Japão, e do sikhismo, na Índia, e, finalmente, o ressurgimento e expansão da ortodoxia islâmica impõem dúvidas sobre a "teoria da secularização".[1198] Em outra direção, como vimos, as proposições de Charles Taylor sobre "as condições da fé" dadas no "contexto de compreensão" e a "secularidade pública"[1199] apontam igualmente para a complexidade do significado de "secularidade".[1200] À pergunta de Habermas sobre "como deveriam relacionar-se cidadãos religiosos e seculares [?]"[1201], Taylor responde que pode

> [...] considerar inconcebível a possibilidade de abandonar a minha fé, mas existem outros, inclusive talvez alguém muito próximo de mim e cujo modo de vida não posso simplesmente descartar como depravado, cego ou sem valor, que não têm fé (pelo menos não em Deus, ou no transcendental). A fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas. E é provável que isso signifique também que, pelo menos em um determinado meio social, pode ser fácil conservar a própria fé. Haverá pessoas que se sentirão obrigadas a desistir dela, muito embora lamentem sua perda. Esta tem sido uma experiência característica em nossas sociedades, pelo menos desde meados do século XIX. Haverá muitas outras para quem a fé jamais parecerá sequer uma possibilidade aceitável. Há certamente milhões hoje em dia para quem isto é *verdade*.[1202]

Não há razões para Habermas discordar quanto a tal juízo de Taylor. Contudo, ele [Habermas] está interessado em responder a esta pergunta e, num certo sentido, dar razão a Taylor recorrendo às pressuposições epistêmicas que ancoram a possibilidade de "modernização das consciências" diante do pluralismo religioso, do desenvolvimento das ciências modernas e da formalização do direito positivo e da moral profana.[1203] Ora, se a presença de cidadãos religiosos e seculares na esfera pública pós-secular assinala uma complexa interação entre laicidade e política, secularização e democracia, com razões históricas, sociais e políticas diferentes de cada lado do Atlântico, com consequências decisivas para a sociedade civil e o Estado, Habermas enfrenta a questão da inclusão política da cidadania relacionada ao

---

[1198] Cf. BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.
[1199] TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradutores Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 16.
[1200] Cf. TAYLOR, Charles. O significado de secularidade. In: _____. *Imaginários sociais modernos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Texto e Grafia, 2010. p. 177-186.
[1201] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER; Joseph. *Dialética da secularização*: sobre razão e religião. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. p. 53.
[1202] TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradutores Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 16. Grifo nosso.
[1203] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 155.

"desacordo regulado de opiniões"[1204] (Bertrand Binoche), resultante da dinâmica social do pós-secularismo, recorrendo a pressuposições epistêmicas que devem conduzir a justificação pública pós-metafísica e pós-secular para o alcance das expectativas normativas entre cidadãos religiosos e seculares, sob o pano de fundo da cultura política liberal.

Considerando que a democracia é uma forma de vida que institucionaliza o conflito, o debate passa a ser representado como "[...] forma de invenção e funcionamento do espaço público"[1205], especialmente quando os discursos religiosos contemporâneos disputam a formação da opinião e da vontade com as ciências, a moral secular, o direito e a crítica da arte. Além disso, a possibilidade da redução das religiões a "simples opiniões irredutivelmente plurais" (Binoche), no caso de um "declínio progressivo da identificação imaginária" entre Igreja católica e a sociedade civil no Brasil, converge no problema de como – no Estado de direito democrático liberal – os cidadãos religiosos poderão reproduzir pressuposições epistêmicas compatíveis com a autorreflexividade de suas tradições religiosas, a demarcação dos limites dos discursos científicos e religiosos, com suas respectivas pretensões de validade, e a defesa do individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista? O vaticínio de Habermas é inequívoco:

> A neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado, o qual garante iguais liberdades éticas para cada cidadão, não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista. Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa.[1206]

A reprodução social das pressuposições epistêmicas como resultado de processos de aprendizagem política poderia ser autocertificada reflexivamente pelos membros da sociedade civil diante das controvérsias públicas institucionalizadas que demandam resolução

---

[1204] A expressão confere centralidade ao conceito de opinião pública como "elo da vida civil". Cf. MONTERO, Paula. (Org.) *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 12.
[1205] Ibid. p. 12.
[1206] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 128.

normativa, pois "[...] os agentes religiosos (ou não) já são obrigados a se justificar e, por consequência, objetivar suas posições publicamente."[1207]

Nas sociedades pós-seculares, o conflito entre cidadãos religiosos e seculares na esfera pública reflete a oposição entre questões de "vida boa" e questões de justiça e a disputa entre o conteúdo ético e moral pela investidura das pretensões de validade normativa criticáveis apresentadas pelos membros típico-ideais destes grupos sociais. Embora a discussão sobre a solidariedade não seja algo recente na obra habermasiana, ela adquiriu nova conotação em virtude do fato do pluralismo característico das formas de vida pós-seculares, mas, sobretudo, em decorrência do processo de modernização econômica, social e cultural que "saiu dos trilhos" e minou o conteúdo cognitivo e motivacional do vínculo social nas sociedades do capitalismo tardio. Em resposta ao colapso das tradições e valores reprodutores da solidariedade social, Habermas tem discutido a relevância heurística da tradução cooperativa da herança semântica das religiões monoteístas como fonte de intuições morais, resultantes de processos de aprendizagem duplo e complementar conduzidos por cidadãos religiosos e seculares, capazes de reproduzir a solidariedade civil. Embora o tema da solidariedade tenha ocupado um lugar de destaque no debate contemporâneo sobre o fundamentalismo religioso, as sociedades pós-seculares e o fato do pluralismo das formas de vida, penso que o problema da reprodução da solidariedade civil, nos termos apresentados por Habermas, demanda maior acuidade por parte da filosofia política e social, das teorias da justiça e das teorias políticas normativas, pois a solidariedade consiste numa fonte de integração social pós-tradicional e num princípio prático-moral alcançado pelo desenvolvimento da consciência moral pós-convencional. As restrições epistêmicas e políticas da tolerância impedem que ela desempenhe as funções prático-moral e política da solidariedade civil. Do ponto de vista do problema da integração sociopolítica nas sociedades pós-seculares, entendo que os processos de aprendizagem política da solidariedade representam um pressuposto epistemicamente exigente de primeira ordem necessário à estabilização normativa da comunidade pluralista, não reduzida a um simples *modus vivendi* adaptativo sem pretensões cognitivas e motivacionais.[1208]

[1207] MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 13.

[1208] O argumento apresentado por Habermas em "Justiça e solidariedade: para uma discussão acerca do 'estádio 6'" é suplementado por outros argumentos em favor da prioridade da função política da solidariedade introduzidos em *Entre naturalismo e religião* (2005) e *Nachmetaphysisches Denken II* (2012). No texto "A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais" (2004), Habermas afirma que o princípio da tolerância não concerne ao tratamento dos assuntos políticos cotidianos da democracia, visto que tal princípio é aplicado aos conflitos entre doutrinas políticas abrangentes. Para o trato dos problemas políticos solucionáveis basta o comportamento civil, pois a tolerância não corresponde à virtude política do trato civil. A tolerância não

De fato, Habermas não tem em mente apenas a propositura de uma resposta à questão formulada por Ernst Böckenförde – "Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?"[1209] O debate tem procurado compreender adequadamente as consequências para a esfera pública do fenômeno da secularização indagando, sobretudo, o status dos fundamentos normativos e das condições de funcionamento do Estado, pois representa um problema ligado à soberania popular como se relacionarão cidadãos crentes e cidadãos não crentes, desafio enfrentado por Habermas a partir de dois aspectos:

> 1) Sob o *aspecto cognitivo*, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito se ter tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica; e 2) Sob o *aspecto motivacional*, a dúvida a respeito da possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando, portanto, um mero *modus vivendi*, pela mera presença de um consenso de fundo que, na melhor das hipóteses, será apenas formal e limitado a procedimentos e princípios.[1210]

É necessário que exista uma convicção por parte dos cidadãos de que o regime democrático seja o melhor possível para a promoção de suas respectivas formas de vida. A solidariedade civil da qual fala Habermas é resultado da prática de indivíduos que "[...] se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política."[1211] Para Habermas, a fonte desta solidariedade não reside apenas nos limites do direito, razão pela qual ele passa a considerar outro caminho.

---

significa disposição de compromisso (cooperação); a tolerância é exigida quando cidadãos religiosos e seculares dispensam o modo razoável e a possibilidade de reconciliação diante de convicções conflitantes. É importante ressaltar que em "Religião na esfera pública" (2005), texto que integra a coletânea *Entre naturalismo e religião*, Habermas afirma que a solidariedade civil não pode mais ser reproduzida pelo direito, logo a correlação entre solidariedade e justiça, observada em obras como *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), *Comentários à ética do discurso* (1991), *Facticidade e Validade* (1992) e *A inclusão do outro* (1996) foi abandonada nas obras posteriores. No texto "Na esteira da tecnocracia. Um discurso em prol da solidariedade europeia", publicado em *Na esteira da tecnocracia* (2014), Habermas surpreendeu a muitos interlocutores e intérpretes ao afirmar que ele estabeleceu um nexo muito estreito entre justiça moral e solidariedade/eticidade, levando a moralização e a despolitização da solidariedade. Habermas, então, renuncia a correlação entre justiça deontológica e solidariedade. Doravante, o conceito de solidariedade passa a ter um conteúdo político (justiça política). Esta mudança de orientação tem consequências decisivas para a compreensão da relação entre processos de aprendizagem e a tradução cooperativa da herança semântica das religiões monoteístas e a relevância das intuições morais alcançadas pela "reserva de tradução institucional" para a reprodução da solidariedade civil nas sociedades pós-seculares. Neste sentido, assumo a conjectura de que a tradução cooperativa enseja o processo de aprendizagem política da solidariedade civil.

[1209] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*: sobre razão e religião. 3. ed. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Ideias & Letras, 2007. p. 23.

[1210] Ibid. p. 24-25. Grifo nosso.

[1211] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 09.

> Em vez disso, pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um *processo de aprendizagem dupla* que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites.[1212]

Este processo consiste em explicar: 1) "Por que o processo democrático é aceito como um processo legítimo de criação do direito (?); e 2) Por que a democracia e os direitos humanos estão integrados com a mesma primordialidade no processo constituinte (?)."[1213] A intuição de Habermas é a de que o regime democrático é a forma política capaz de liberar um alto potencial emancipatório na medida em que se funda na concepção de uma política deliberativa[1214], um dispositivo inclusivo de indivíduos no processo de formação da opinião e da vontade política justificando a aceitabilidade racional dos resultados alcançados discursivamente[1215] na esfera pública.

> A co-originalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso que ensina serem os destinatários do direito simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica.[1216]

O procedimentalismo democrático representa um mecanismo capaz de produzir a legitimidade através da legalidade sem que haja algum *déficit* de validade que venha a ser preenchido pela moral, isto porque a concepção procedimentalista da democracia e do direito torna os cidadãos religiosos e os cidadãos profanizados autores e destinatários do seu próprio sistema de direitos; e ainda que eventuais lacunas ligadas à legitimidade possam surgir, pode-se preenchê-las a partir do uso contínuo do poder comunicativo, do Princípio do Discurso ("D") e do Princípio da Democracia ("De"). No entanto, Habermas parece reticente quanto à possibilidade de "(re)produção mecânica" de uma mentalidade tolerante por parte dos cidadãos religiosos e seculares em curto prazo, pois este processo é histórico, processual e contingente. Não obstante, Habermas insiste que a religião pode oferecer algum conteúdo

---

[1212] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*: sobre razão e religião. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007. p. 25-26. Grifo nosso.
[1213] Ibid. p. 29.
[1214] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 09.
[1215] HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 109.
[1216] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 139.

semântico racional que possa ser "traduzido" sob a forma de valores e princípios que orientem a construção da solidariedade civil. Para tanto, é preciso postular

> [...] que as tradições religiosas não são simplesmente emocionais ou absurdas. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais *poderiam* carregar consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém, legítimas.[1217]

Para o filósofo de Starnberg, "entre cidadãos, qualquer solidariedade abstrata e juridicamente intermediada só pode surgir quando os princípios de justiça conseguem imiscuir-se na trama bem mais densa das orientações de valores culturais"[1218], onde a religião pode operar de forma construtiva oferecendo conteúdos morais recepcionados no debate público pelas liberdades comunicativas[1219] dos cidadãos quanto a temas de interesse geral, o que "[...] significa que os cidadãos assimilam os princípios da constituição não apenas em seu conteúdo abstrato, mas concretamente a partir do contexto histórico de sua respectiva história nacional."[1220] Habermas enuncia a seguinte tese:

> Nessa contenda, defendo a tese hegeliana, segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão. Já que o pensamento pós-metafísico não poderia chegar a uma compreensão adequada de si mesmo caso não incluísse na própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa, seria irracional colocar de lado essas tradições "fortes" por considerá-las um resíduo arcaico. Tal "desleixo" significaria a impossibilidade de qualquer tentativa de explicação do nexo interno que liga essas tradições às formas modernas de pensamento. [1221]

Embora a fé cristã não rejeite toda e qualquer forma de racionalidade, as religiões em geral têm apontado em direção ao malogrado processo de modernização das sociedades ocidentais. Tanto a filosofia quanto a religião deveriam empreender uma autocrítica em relação aos seus limites e alcances, pois a estabilidade das sociedades liberais contemporâneas depende deste revisionismo. A partir de um "exercício de reversão",

> [...] sem nenhuma intenção teológica, a razão, que nesse caminho toma conhecimento de seus limites, extrapola-se em direção a um outro algo, que pode

---

[1217] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 12, grifo do autor.
[1218] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*: sobre razão e religião. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007. p. 39.
[1219] HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: entre facticidade e validade. Vol. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 155.
[1220] Op. cit., p. 38.
[1221] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 13-14.

> assumir a forma da fusão mística com uma consciência cósmica abrangente, ou a forma da esperança desesperada que aguarda o evento histórico de uma mensagem salvadora, ou a forma de uma solidariedade com os humilhados e ofendidos que se adianta para acelerar a salvação messiânica.[1222]

Desde que a religião seja capaz de operar similar reversão interpretativa dos seus conteúdos, preservando a liberdade religiosa de cidadãos crentes e a liberdade de consciência de cidadãos profanizados, pode-se ainda reivindicar um papel motivador aos conteúdos da religião. Num ethos que sofre constantemente ameaças de desintegração social, pois se encontra em desequilíbrio em razão de mercados não democratizados e de um poder administrativo que serve a fins estratégicos, a solidariedade civil enfraquece à medida que valores, princípios, normas e o uso comunicativo da linguagem para fins de entendimento mútuo deixam de serem os mecanismos coordenadores da ação social que visa a integração social, sendo substituídos pelo sistema econômico e poder administrativo-burocrático que dirigem a si mesmos de maneira autorregulada. Uma vez que a consciência religiosa reconheceu os processos de adaptação social inerentes ao contexto vital das sociedades modernas – secularização do conhecimento, neutralização do poder do Estado e a liberdade religiosa –, a religião viu-se obrigada a deflacionar sua visão de mundo. Doravante, a "vida religiosa" separou-se da "vida pública", embora não se possa dizer que essas duas dimensões da vida não permaneçam intercambiadas.

> O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão. Como o Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um mero *modus vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do etos religioso às leis impostas pela sociedade secular. Antes é necessário que a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade sejam de tal maneira conectadas internamente ao etos da comunidade e que um elemento decorra consistentemente do outro.[1223]

Os cidadãos religiosos do Estado de direito democrático liberal sabem que seus interesses estão assegurados pela Constituição. Por meio da esfera pública informal[1224], a comunidade religiosa pode influenciar a sociedade como um todo através do processo democrático de formação da opinião pública e da vontade política. Para que a relação entre cidadãos

---

[1222] HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*: sobre razão e religião. Tradução de Alfred J. Keller. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007. p. 45-46.
[1223] Ibid. p. 54. Grifo do autor.
[1224] Habermas estabelece a distinção entre a esfera pública informal, composta por associações privadas (sindicatos), instituições culturais (academias de ciências e artes), grupos de interesse com preocupações públicas (associação de moradores), igrejas, instituições de caridade, entre outras, e a esfera pública formal, constituída pelo parlamento (poder legislativo), tribunais de direito (poder judiciário), instituições do governo e da administração (poder executivo).

religiosos e seculares não culmine no fundamentalismo, na violência e no terror exige-se expectativas de comportamento baseadas no respeito igualmente recíproco. O conceito de tolerância como reconhecimento dos limites de uma doutrina compreensiva (Rawls) só pode ser alcançável quando a "razão pública" numa atitude cognitivamente responsável reconhece que os conteúdos religiosos não são irracionais. No fim das contas, a esfera pública não deve reconhecer a primazia do discurso naturalista sobre o discurso confessional – a hierarquia de dados científicos em face de doutrinas teológicas.

3.4.2 As pressuposições epistêmicas dos processos de aprendizagem política entre cidadãos religiosos e seculares

Da perspectiva habermasiana, o que está fundamentalmente em jogo na revisão do debate filosófico-sociológico sobre o significado da "secularização" consiste na aprendizagem das pressuposições epistêmicas requeridas para a explicação compreensiva das sociedades pós-seculares e o esclarecimento da questão normativa sobre como cidadãos religiosos e seculares devem encaminhar a autocompreensão normativa da forma de vida pós-secular diante da separação institucional exigida pelo Estado de direito democrático liberal entre religião e política, convergindo de um difícil *modus vivendi* fundado na neutralidade do direito para uma cidadania baseada no reconhecimento das diferenças culturais. Entendo que este é o cerne do desafio dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil no pensamento pós-metafísico habermasiano, que precisa lidar com o desafio e os riscos da sobrecarga mental e psicológica sobre a identidade dos cidadãos religiosos. Contudo, os cidadãos religiosos devem aprender epistêmica e politicamente a

> [...] reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares.[1225]

A reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares depende da aprendizagem das pressuposições epistêmicas que tornam possíveis os processos de aprendizagem duplo e complementar responsáveis pela formação da mentalidade pós-secular. A aprendizagem destas pressuposições epistêmicas permite inclusive que a "reserva de tradução institucional" seja assumida pelos cidadãos religiosos sem produzir uma divisão

[1225] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 147.

entre partes privadas e públicas na constituição da identidade civil. Para Habermas, os cidadãos religiosos "[...] deveriam poder expressar, e fundamentar, suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma 'tradução' secular."[1226] Os processos de aprendizagem política da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares representam a expectativa de reprodução recíproca da "[...] confiabilidade das traduções cooperativas de seus concidadãos, [isto é] entender-se como participantes do processo de legislação, mesmo que os argumentos decisivos nesse processo sejam seculares."[1227] Antes de endossar teoricamente ou imputar praticamente qualquer *burdens of judgement* (Rawls), o Estado democrático liberal deveria estimular a liberação da pluralidade das vozes na esfera pública sobre as controvérsias políticas com viés religioso. Habermas assume a postura de crítica diante medidas políticas e atos institucionais sancionados pelo Estado, parlamento e tribunais que venham a desencorajar a participação política de cidadãos e entidades religiosas na esfera pública informal e política, pois entende que tais práticas privam a sociedade de recursos semânticos importantes para a reprodução das fontes escassas da solidariedade. Habermas afirma que

> os próprios cidadãos seculares como também os crentes de outras denominações podem, sob certas condições, aprender algo das contribuições religiosas, tal como acontece, por exemplo, quando eles conseguem reconhecer, nos conteúdos normativos de uma determinada exteriorização religiosa, certas intuições que eles mesmos compartilham, as quais, porém, foram olvidadas, às vezes, há muito tempo. As tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange a formas sensíveis de uma convivência humana. Tal potencial faz do discurso religioso que vem à tona em questões políticas referentes à religião um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade, os quais podem ser, então, tomados do vocabulário de uma determinada comunidade religiosa e traduzidos para uma linguagem acessível em geral.[1228]

Embora a "reserva de tradução institucional" sirva como uma "cláusula de barreira" que autocertifica reflexivamente e esclarece o potencial crítico da autoridade das fontes da tradição religiosa, ela permite pensar a corporificação institucional de processos de aprendizagem política ancorados em práticas sociais que assumam a "tarefa de tradução" como um empreendimento cooperativo que envolve cidadãos religiosos e seculares. A "tarefa de tradução" como prática social solidária e inclusiva libera dos cidadãos religiosos dos "fardos assimétricos" mediante a expectativa normativa de que "[...] os cidadãos seculares se

---

[1226] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 147.
[1227] Ibid. p. 148.
[1228] Ibid. p. 148-149.

abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas."[1229] Neste sentido, prosseguem Wescley Fernandes A. Freire e Luiz Bernardo L. Araujo,

> Habermas concorda com Gadamer acerca do reconhecimento racional da autoridade da tradição, porém recusa a afirmação de que a tradição é capaz de empreender a autorreflexão crítica requerida para a certificação crítica de que seus preconceitos não seriam ilegítimos e autoritários. Isso indica, a princípio, que o uso público da razão poderia confirmar ou não a verdade na/da autoridade da tradição, o ponto de partida do problema hermenêutico da reabilitação da autoridade e tradição. Se a autoridade da tradição afirma-se também pela imposição potencial de sanções, da coerção e da força, cabe ao poder retroativo da crítica da razão situada tornar transparente o caráter autoritário e repressivo dissimulado na autoridade da tradição. A práxis da vida cotidiana pré-reflexiva repousa sobre a base da autoridade, de preconceitos, convicções comuns, verdades culturais autoevidentes e expectativas mútuas.[1230]

Contudo, para que tal possibilidade torne-se efetiva, faz-se necessário uma mudança de mentalidade que excede a compreensão da tradução como "mero dever de cidadania" (Rawls, Forst), requerendo, para tanto, uma transformação das mentalidades secular e religiosa enquanto recurso social e cultural para a formação esclarecida da opinião pública e da tomada de posições políticas que devem incluir os cidadãos simultaneamente como seus autores e destinatários. Um autoentendimento normativo da sociedade pós-secular deve ser concebido sob as bases da busca cooperativa da verdade que inclui, sem discriminar, cidadãos religiosos e seculares no procedimento de tradução das "razões não públicas" em "razões públicas" como objeto de um processo de justificação geral pública e recíproca das práticas sociais previstas pelo direito constitucional não hostil à representações pós-metafísicas e pós-seculares da política institucional.

> Cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos, políticos e *recíprocos*, lançando mão de argumentos. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem-sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que as impediria de "influenciar" o processo político ulterior.[1231]

Este processo requer a passagem de uma mentalidade secularista (polemista) para uma consciência secular não hostil, agnóstica e neutra em relação à apresentação das pretensões de

---

[1229] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 149.
[1230] ARAUJO, Luiz Bernardo L.; FREIRE, Wescley Fernandes A. Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas no contexto do pós-secularismo. *Controvérsia*, v. 16, n. 2, p. 62, maio/ago. 2020.
[1231] Op. cit., p. 150. Grifo do autor.

validade de cidadãos religiosos na esfera pública política; ora, o desenvolvimento de uma cidadania pós-secular não ocorre de modo espontâneo, pois depende do caráter discursivo das deliberações públicas que ancoram o princípio da neutralidade do poder político, isto é, que "[...] todas as decisões implementadas pelo poder do Estado têm de ser *formuladas* e *justificadas* numa linguagem acessível a todos os cidadãos, sem tomar partido por nenhum tipo de visão de mundo"[1232]; porém, não basta afirmar a legitimidade deliberativa e inclusiva do procedimento democrático se seus participantes não são capazes de perceber *a limine* os riscos da influência de tendências secularistas e fundamentalistas no processo de autocompreensão normativa da sociedade; a indispensabilidade da inclusão igual de todos os cidadãos nos debates públicos deve ser concebida como um processo de aprendizagem política que institucionaliza a ordem democrática, visto que esta não pode ser imposta pelo Estado constitucional àqueles que são seus próprios autores e destinatários; as expectativas normativas da ética da cidadania não emergem da mera conformidade à ordem constitucional, pois devem ser formadas, apropriadas mediante a transformação reflexiva das formas de consciência "instruídas" por doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais.

Isto posto, a transformação da atitude epistêmica das mentalidades civis não pode ser simplesmente prescrita ou manipulada politicamente, mas tão somente resultante da aprendizagem política que reflete o esclarecimento do conteúdo normativo do autoentendimento secular da modernidade. Formas de vida pós-seculares que recusam conscientemente o mero *modus vivendi* da adaptação à "tolerância" como "indiferença", "coexistência", "permissão qualificada" ou "consentimento sem reciprocidade política, de cidadania ou cultural" baseado em ordens normativas[1233] podem escolher trilhar o caminho dos processos de aprendizagem política não ordenados moral ou legalmente, dependentes de pressuposições epistêmicas da ética da cidadania para uma sociedade civil solidária e inclusiva, cujos cidadãos seculares não reproduzam atitudes de rejeição e hostilidade contra a religião. As pressuposições epistêmicas que valem igualmente para os cidadãos seculares, assumidas como impulso dos processos de aprendizagem complementares são compatíveis com a neutralidade do poder político e do direito do Estado secular, porém impedem o banimento político de todas as contribuições religiosas da esfera pública política, sem antes haver uma autocertificação reflexiva das "razões não públicas" mediada pela "reserva de tradução institucional". Assim, as dissonâncias cognitivas entre doutrinas religiosas e visões

---

[1232] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 152. Grifo do autor.
[1233] FREIRE, Wescley Fernandes A. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. *Aufklärung*: Revista de Filosofia, João Pessoa, v. 4, Edição especial, p. 61-86, abr. 2017.

de mundo naturalistas, refletidas nas controvérsias que opõem questões de "vida boa" e questões de justiça, desafiam a convivência pacífica regulada normativamente entre cidadãos de uma comunidade política fragmentada.

A reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil não pode ser alcançada pela imposição de normas do direito, impedindo que os cidadãos possam "[...] entender-se como participantes, com iguais direitos, de uma prática comum que possibilita a formação da opinião e da vontade na qual *uns devem aos outros argumentos* para seus posicionamentos políticos"[1234], razão pela qual o Estado democrático não deve estimular, promover *a priori* a cisão entre as convicções morais e o vocabulário profano e religioso no processo de participação política de formação da opinião e da vontade, adotando uma posição laicista que reduz a complexidade das vozes públicas e recusando os recursos semânticos escassos para a geração de sentido e formação das identidades culturais[1235]; por outro lado, a reciprocidade das expectativas normativas entre cidadãos de uma comunidade liberal não deve menosprezar os "domínios vulneráveis da vida social" e descartar o potencial das tradições religiosas para fornecer articulações de sensibilidades morais e intuições solidárias[1236], porém isto igualmente obriga os cidadãos religiosos a "processar dissonâncias cognitivas" para encontrar os cidadãos seculares na sociedade civil e na esfera pública como iguais, o que exige uma mudança de mentalidade como modernização da consciência religiosa diante do "fato do pluralismo", da "ascensão das ciências modernas" e da "disseminação do direito positivo e da moral social profana", assumindo determinadas pressuposições epistêmicas:

> Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento, conheciam apenas por intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem. Isso pode dar certo à proporção que correlacionarem, de modo auto-reflexivo suas próprias ideias religiosas com as asserções de doutrinas salvíficas concorrentes, sem colocar em risco a própria pretensão de verdade, que é exclusiva; os cidadãos religiosos precisam encontrar, além disso, um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente. E isso só pode acontecer quando eles determinaram, a partir de sua visão religiosa, a relação entre conteúdos de fé dogmáticos e saber secular sobre o mundo de tal modo que os progressos do conhecimento autônomo não entrem em contradição com as asserções relevantes para a salvação; os cidadãos religiosos precisam assumir, finalmente, um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política. E isso só é possível à medida que conseguirem inserir, de modo convincente, o individualismo

[1234] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 154. Grifo do autor.
[1235] HABERMAS, Jürgen. *Europe*: the faltering project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge; Malden: Polity Press, 2009. p. 76.
[1236] Ibid. p. 77.

> igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas.[1237]

A compreensão esclarecida da secularização como resultado de processos de aprendizagem duplo e complementar, que tornam possível a reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil, requer a aprendizagem cooperativa das pressuposições epistêmicas que permitem a superação da mentalidade secularista e do *modus vivendi* que impedem que impedem que os cidadãos religiosos e seculares se encontrem na sociedade civil e na esfera pública como "contemporâneos modernos" que se reconhecem mutuamente sob a forma da cidadania partilhada que não denega *a fortiori* os conteúdos semânticos dos enunciados religiosos, cujas intuições morais potencialmente capazes de tradução institucional podem ser vertidas numa linguagem publicamente acessível mediadas por práticas socionormativas corporificadas em desenhos institucionais que promovam o desenvolvimento e a apropriação destas pressuposições epistêmicas da ética da cidadania pós-secular. Assim, os cidadãos devem aprender a interpretar a relação entre fé e saber a partir da perspectiva autoesclarecida da convivência solidária e inclusiva.

3.4.3 A institucionalização do "uso público da razão" e a tradução cooperativa dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos

A exigência de tradução semântica do núcleo das intuições morais[1238] presentes nos conteúdos da religião para uma linguagem baseada em "razões públicas" em contextos de justificação[1239] não deve ser interpretada apenas como uma medida burocrática tendo em vista a preservação da neutralidade ética do Estado e do direito[1240]. A ideia da secularização como um processo de aprendizagem duplo e complementar entre cidadãos religiosos e seculares[1241] deve recepcionar o entendimento de que a racionalização do mundo da vida e a crítica de concepções e de certezas ingênuas (pré-reflexivas) pressupõe a compreensão da esfera pública como "espaço das razões" (*Räum der Grunde*)[1242] corporificadas na institucionalização das

---

[1237] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 155.
[1238] HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 31.
[1239] Cf. FORST, Rainer. *Contextos de justiça*: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução de Denilson Luiz Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 287-326.
[1240] Ibid. p. 45-114.
[1241] Cf. HABERMAS, Jürgen; RATIZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung*: Über Vernunft und Religion. 4. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. p. 31-33.
[1242] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 54-58; p. 64; p. 70-72; p. 74.

práticas socionormativas. Diante do *déficit* motivacional[1243] relacionado à reprodução e estabilização das formas de vida plurais, para além do simples *modus vivendi*, Habermas pôs em dúvida a capacidade do Estado de direito constitucional democrático liberal reproduzir a força sociointegradora da solidariedade entre seus cidadãos, razão pela qual concebe a "relevância heurística" do núcleo semântico das intuições morais – "[...] o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência"[1244] – como potencial de sentido[1245] das imagens religiosas de mundo.

Habermas está convencido de que os "[...] os princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial e das interpretações metafísicas do mundo."[1246] O "fato do pluralismo" como presença de tradições éticas de procedência ideológica, filosófica ou religiosa expõe a incapacidade das condições normativas do ordenamento jurídico reproduzir o aspecto motivacional dos processos de aprendizagem requerido por um modelo de secularização cultural e social que não assume uma atitude beligerante diante das tradições religiosas e, tampouco, ignora os limites do liberalismo político. O apelo aos processos de aprendizagem política requer a adoção de certas pressuposições epistêmicas entre cidadãos religiosos e seculares e de expectativas normativas por parte do Estado de direito constitucional democrático liberal visando o reconhecimento mútuo entre cidadãos. Neste sentido, os pressupostos epistêmicos e políticos do pensamento pós-metafísico permitem conceber a institucionalização do "uso público da razão" como premissa da tradução cooperativa dos conteúdos religiosos como resultado de processos de aprendizagem política reprodutores da força sociointegradora da solidariedade civil.

Não deveria ser motivo de assombro para a filosofia política lidar com o problema de desenhos institucionais no âmbito da teoria da democracia, visto que aquilo que poderia apresentar-se como um obstáculo para aquela representa um desafio para a filosofia social, que trata do Social (*das Soziale*) com ênfase nas relações e práticas sociais, instituições e formas de vida social.[1247] O Social como tema da *Sozialphilosophie* é representado pelo

---

[1243] HABERMAS, Jürgen; RATIZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung*: Über Vernunft und Religion. 4. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. p. 16.
[1244] HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 31.
[1245] ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013. p. xvi.
[1246] Op. cit., p. 32.
[1247] JAEGGI, Rahel; CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie*: Eine Einführung. München: Verlag C. H. Beck, 2017. p. 7.

conjunto de relações e práticas sociais sob a mediação das instituições que tornam possível a compreensão e a realização efetiva da individualidade e da liberdade.[1248] Assim, o Social abrange igualmente as tradições religiosas e seus conteúdos normativos que contribuíram para a formação do direito racional e do Estado constitucional democrático como momentos do processo de racionalização e desencantamento do mundo produzido pela "verbalização do sagrado", isto é, do "[...] destravamento do potencial de racionalidade contido na ação comunicativa, chamada na época moderna a suplantar a autoridade antes assumida pelo mito e pela religião."[1249] A "verbalização do sagrado" como prática social institucionalizada deu forma e estabilizou a infraestrutura da vida social via

> [...] laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso básico, de tal modo que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida, originariamente preenchidas pela prática ritual e fundadas no domínio sacral, seriam paulatinamente transferidas para a comunicação linguística.[1250]

A emergência de práticas seculares e laicas reflete a emergência da modernidade como "advento" de uma forma de consciência esclarecida pela "razão prática pública", porém confrontada com um exemplo do paradoxo da situação de época: "[Na França] no exato momento em que a concepção liberal da laicidade que sempre foi defendida pelos adeptos do véu triunfa sobre a laicidade republicana e seu apego à eminência da ordem espiritual, o véu é proibido. O véu fica na porta da escola aberta e dessantuarizada."[1251] Uma ontologia do Social – das relações, das práticas e das instituições sociais – lida com as seguintes questões fundamentais: (1) como é possível a efetividade do Social?; (2) como ocorre a estruturação da sociedade?; e (3) o que define as instituições sociais e as coletividades?[1252] O Social concerne ao âmbito das práticas e instituições transformadoras da realidade. Por isso, a coexistência entre fé e saber nas sociedades pós-seculares requer uma forma de institucionalização dos processos de aprendizagem política da solidariedade entre cidadãos religiosos e seculares diante do crescimento da influência da religião na esfera pública.

[1248] JAEGGI, Rahel; CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie*: Eine Einführung. München: Verlag C. H. Beck, 2017. p. 11.
[1249] ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013. p. xvi.
[1250] Ibid. p. xvi.
[1251] FINKIELKRAUT, Alain. *A identidade envergonhada*: imigração e multiculturalismo na França hoje. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: DIFEL, 2017. p. 36.
[1252] JAEGGI, Rahel; CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie*: Eine Einführung. München: Verlag C. H. Beck, 2017. p. 12.

Habermas não apenas não recusa como reconhece a contribuição das fontes da tradição religiosa do ponto de vista da gênese do núcleo das intuições morais que passaram a constituir o núcleo normativo da moral, do direito e da política igualitária nas sociedades democráticas liberais. Apesar disso, o "senso comum democrático" deve manter-se dentro dos limites do discurso baseado em "razões públicas" como característica que distingue "o político" como forma de representação simbólica e do autoentendimento coletivo de uma forma de vida que reflete a "guinada reflexiva" da consciência em direção à constituição de formas de integração social fundadas na ação coletiva, e isto significa que no horizonte das sociedades pós-seculares o próprio Estado liberal não pode marginalizar a religião e os fiéis baseado na pretensão de "preservação" do caráter laico do "político" e da orientação secular das formas de vida sociais e culturais. Um dos desafios que se impõem à formação de uma consciência pós-secular consiste no empreendimento de esforços políticos para a "pacificação" do pluralismo das visões de mundo, visto que por definição são irreconciliáveis e condição de possibilidade para dos discursos sobre a tolerância.

O desafio da moral, da política e do direito em lidar com a identidade religiosa dos cidadãos diante do conflito entre aspectos públicos e privados da vida social demanda a aprendizagem política como tradução das "[...] convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento da maioria."[1253] Nas controvérsias que envolvem "questões de vida boa" e "questões de justiça" – a exemplo do direito à liberdade reprodutiva da mulher, das pesquisas com células-tronco embrionárias, do direito à eutanásia e ao suicídio assistido, do ensino religiosos em escolas pública, da presença de símbolos religiosos em instâncias da administração pública, do uso de vestimentas religiosas (burca, niqab e hijab) em prédios públicos, entre outras questões –, Habermas recorda que alguns cristãos (católicos e protestantes) e judeus utilizam o argumento da "imagem e semelhança a D(e)us da criatura humana" para defender os "direitos fundamentais" do óvulo fora do corpo da mulher, mantendo-se assim no limite secular da linguagem do direito constitucional. Neste sentido, Habermas assume que

> [...] a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas.[1254]

[1253] HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013. p. 15.
[1254] Ibid. p. 16.

A fluidificação dos limites (Taylor) entre os discursos e argumentos religiosos e seculares requer que a proposta habermasiana de tradução secular dos potenciais semântico embutidos nas intuições morais dos conteúdos religiosos seja interpretada menos como uma atitude burocrático-legalista assumida por posições laicistas e secularistas que antipatizam e hostilizam a presença da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares, devendo ser entendida como uma exigência epistêmica dirigida à dimensão normativa da institucionalização dos processos de aprendizagem política entre cidadãos religiosos e seculares. Neste caso, a aprendizagem política da solidariedade civil consiste numa tarefa cooperativa que requer dos cidadãos o reconhecimento mútuo e o respeito igualitário pela "perspectiva do outro". A prática social da aprendizagem política representa a sensibilidade epistêmica (caridade hermenêutica) e social, bem como o compromisso político da racionalidade prática pós-metafísica em lidar com os paradoxos e desafios de uma época pós-secular que exigem práticas socionormativas institucionalizadas como possibilidades reflexivas da ação transformadora das consciências situadas no horizonte destranscendentalizado dos discursos práticos mobilizados na esfera pública como "espaço das razões" onde ocorrem os processos de aprendizagem social. Posições laicistas e secularistas disseminadas pela administração do Estado e a reprodução da intolerância religiosa representam obstáculos concretos à reprodução dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil. Por outro lado, deve ser igualmente objeto da crítica da razão prática o uso do poder político por indivíduos e grupo sociais que desejam valer-se do aparato legal e administrativo-burocrático do Estado de direito para a implementação de pretensões normativas que ameacem ou violem o princípio da neutralidade, de forma aberta ou dissimulada, e o direito humano à livre existência de formas plurais de vida, impondo sofrimento como resultado da violação do reconhecimento intersubjetivo de outros grupos sociais, minando as bases sociais da solidariedade.[1255] Por outro lado, isso não significa superestimar o papel do consenso para a coerção normativa legítima e ignorar a importância do conflito social como elemento dinâmico que compõe o processo de individuação (formação da subjetividade) e identidades sociais com suas pretensões estéticas de "vida boa", afetivas, práticas, normativas e políticas. Por isso, entendo que a pretensão de Habermas em justificar, do ponto de vista da "razão pública prática", a exigência epistêmico-normativa da tradução de conteúdos religiosos mobilizados na esfera pública deve ser compreendida – apesar de suas idealizações, *blind spots* e problemas empíricos – enquanto crítica à face

[1255] HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003. p. 155.

laicista e secularista que amplia os limites do liberalismo político para tratar dos problemas dos direitos culturais iguais e do multiculturalismo na política.[1256]

Recepciono criticamente o entendimento habermasiano de que o Estado liberal e o direito enfrentam um problema que não podem impor solução, isto é, a condução dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, que não pode ser determinada tacitamente pelos mecanismos do direito público e das ordens burocráticas da administração estatal, o que não significa dizer que o modo de institucionalização destes processos de aprendizagem não possa ter à disposição estes elementos do núcleo normativo da vida social.[1257] Se Habermas estiver correto em afirma que o *déficit* democrático pode ser igualmente explicado pelo distanciamento entre as instituições comunitárias e os cidadãos, dada a não instauração daquela "[...] relação de influência recíproca entre esfera pública informal, por um lado, e órgãos deliberativos institucionalizados, por outro que caracteriza a democracia contemporânea"[1258], tal fenômeno minaria particularmente a reprodução da solidariedade entre cidadãos religiosos e seculares, caso não haja tentativas de mediação institucional resultantes de esforços cooperativos reflexivos, inovadores e autônomos de aprendizagem social. Apesar do *déficit* empírico das pesquisas de Habermas sobre o problema da ausência de desenhos institucionais no âmbito do modelo democrático-procedimental de política deliberativa, entendo que a questão institucional não deve ser relativizada em detrimento dos pressupostos socioculturais da "sociedade democrática", que ainda não institucionalizou as práticas socionormativas que corporificam os processos de aprendizagem.

Posições laicistas e secularistas diminuem a exigência de responsabilidade coletiva pela reprodução da solidariedade e da tolerância. Não há dúvidas quanto à importância da "justificação pública" para conferir legitimidade às normas nos discursos democráticos.[1259] Contudo, qual é exatamente a importância da questão política – para além das contribuições da filosofia moral – do "saber empírico" e da "fantasia" ou "imaginação institucional"[1260] para a proposição de desenhos institucionais que funcionem como "vetor gradiente" de processos de aprendizagem política? O apelo vazio do filósofo à "imaginação institucional" serve como "gatilho hermenêutico" que nos leva a refletir sobre o entendimento da política liberal a

---

[1256] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 301-347.
[1257] Ibid. p. 135.
[1258] HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio. Tradução de Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. xxiii.
[1259] Ibid. p. 115.
[1260] HABERMAS, Jürgen. *Era das transições:* pequenos escritos políticos IX. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 219.

respeito da autocompreensão secular da sociedade produzida pela ressonância da pluralidade de vozes na esfera pública. Apesar da neutralidade ética do Estado e do direito, não se pode negar as origens religiosas dos fundamentos normativos do Estado liberal, que nem sempre expressam a "cultura do comum entendimento humano" (Hegel)[1261], desafiada por contínuas situações problemáticas. Isto se passa com o "uso desenfreado" da autoridade das tradições religiosas, expressa sob a forma das mensagens dos livros sagrados, doutrinas, ortodoxia e dogmas, rituais, sacramentos, símbolos, palavra do líder religioso, costumes, etc., que "turvam" o senso comum democrático esclarecido. Contudo, há cidadãos religiosos que se queixam da violência simbólica ou experimentam a violência física devido a suas convicções confessionais, que, em alguns casos, são praticadas por outros grupos religiosos majoritários. Não há duvidas de que para estes indivíduos e grupos "a autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar."[1262]

Em proveito do conceito de autonomia, parte dos autores do liberalismo político esvaziaram a filiação religiosa da modernidade, porém apropriando-se dela sob a forma da deflação em linguagem secular dos conteúdos morais da religião. Assim, surge a possibilidade de traduzir o *radikale Böse* pela violação intencional dos direitos humanos, expressa sob a forma de genocídios e urbicídios, (neo)colonialismos, pobreza, arbitrariedade, opressão, imposição de sofrimento social aos *outsiders*, humilhação, relativização da liberdade, institucionalização da necropolítica contra pobres, negros, índios, imigrantes e minorias religiosas. Estes exemplos demonstram que a diferença entre o ético e/ou moralmente incorreto e a reificação da existência como "morrer ou deixar viver" ultrapassou o âmbito das discussões semânticas sobre as calamidades que violam a dignidade da vida humana.[1263]

> Linguagens seculares que apenas eliminam aquilo em que se acreditava causam perturbação. Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. Pois ao desejo de perdão está sempre ligado o desejo não sentimental de desfazer o sofrimento infligido ao outro. O que mais nos perturba a princípio é a irreversibilidade de um sofrimento *já* ocorrido [e a presença solidariedade anamnésica] – aquela injustiça com os inocentes prejudicados, desonrados e assassinados que ultrapassam qualquer possibilidade humana de reparação. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um perceptível vazio. O justificável ceticismo de Horkheimer quanto à efusiva esperança de Benjamin na força reparadora da rememoração humana – "os derrotados são realmente

[1261] HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013. p. 16.
[1262] Ibid. p. 17.
[1263] HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio. Tradução de Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. 10-11.

> derrotados" – não desmente o impulso, ainda que impotente, de ainda mudar algo que já não pode ser mudado.[1264]

O que a filosofia social e a filosofia política podem explicitar diante da "impotência" e do "verdadeiro impulso" (potencial de sentido) para a reelaboração de formas democráticas de convivência solidária entre formas de vida marcadas pelo "fato do pluralismo", que, porém, reconhecem a insuficiência de um mero *modus vivendi* baseado na juridificação da vida social? Penso, com Habermas, que uma lição a ser aprendida neste cenário seja a adoção de atitudes anti-laicistas e anti-secularistas diante do problema do papel político da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares, porém sem ignorar as pressuposições epistêmicas do pensamento político pós-metafísico que encerram

> [...] posições agnósticas que estabelecem uma distinção rigorosa entre saber e fé, porém sem supor a validade de uma determinada religião (como é o caso da apologética moderna) e sem negar (como no caso do cientificismo) a essas tradições em geral um possível conteúdo cognitivo.[1265]

Práticas sociais laicistas e secularistas recusam a possibilidade de reconstrução da cooperação entre "[...] princípios racionalistas que *suprassumem* a substância da fé no conceito filosófico [...]"[1266] e "[...] princípios dialógicos que se comportam ante tradições religiosas de uma maneira, ao mesmo tempo, crítica e disposta a aprender [...]"[1267], sob a forma de uma dialética da secularização. É neste sentido que Habermas encaminha a distinção entre uma "pessoa secular", que adota uma atitude de indiferença e comporta-se de maneira agnóstica diante de pretensões de validade religiosas, e uma "pessoa secularista", que expressa atitudes polêmicas e hostis em relação às doutrinas religiosas, cujas críticas estão ancoradas nas premissas do naturalismo científico ou reproduz simplesmente um comportamento intolerante em relação às imagens de mundo religiosas, apesar da importância pública da religião para muitos cidadãos seculares.[1268]

Certamente, é possível também conjecturar sobre as consequências políticas da perseguição de grupos religiosos majoritários a grupos religiosos minoritários, bem como a reprodução e a expressão pública da antipatia social e da condenação de formas de vida

---

[1264] HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio. Tradução de Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. 19. Grifo do autor.
[1265] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 276.
[1266] Ibid. p. 276. Grifo do autor.
[1267] Ibid. p. 276.
[1268] HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 324.

seculares, atitudes que igualmente põem em risco o respeito à igualdade entre cidadãos e às diferenças culturais. Seja como for, tanto as atitudes laicistas e secularistas quanto as atitudes fundamentalistas representam um obstáculo à formulação de uma autocompreensão normativa esclarecida das sociedades pós-seculares como expressão de um *ethos* democrático liberal, cuja preservação é desafiada pelo mal-estar e indisposição dos próprios cidadãos em levar a serio a questão do multiculturalismo.

No Estado de direito constitucional e na democracia liberal, a inclusão igualitária de todos os cidadãos na sociedade civil é um imperativo moral, político e normativo concebido como princípio do *ethos* de cidadania que exige mais do que a mera obediência à lei.[1269] Os processos de aprendizagem política encontram-se intrinsecamente envolvidos com o problema da legitimação (pós-)secular do Estado democrático, o que obriga cidadãos religiosos e cidadãos seculares a construir "razões públicas" que possibilitem o reconhecimento mútuo entre os indivíduos como membros de formas de vidas plurais. Uma sociedade pós-secular corresponde a uma forma de *ethos* igualitário liberal da cidadania que reflete a exigência de modificação da consciência orientada pela necessidade de adaptação ao "fato do pluralismo" para além da precariedade de um mero *modus vivendi*.[1270] A transformação reflexiva da consciência requer a adoção de pressuposições epistêmicas[1271] que catalisem a dialética da secularização como um processo de duplo e complementar de aprendizagem[1272] política da

---

[1269] HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 324.

[1270] Habermas recupera textualmente a dificuldade da Igreja Católica em reconhecer a democracia e o liberalismo até 1965, por ocasião do Concílio Vaticano II. As igrejas protestantes da Alemanha igualmente passaram por tal desafio. Hoje, o Islam "enfrenta" tal processo de aprendizagem sobre os direitos humanos, os direitos das mulheres e o pluralismo das formas de vida (religiosas e seculares). Isto significa, por exemplo, o mundo islâmico deve reconhecer o modo de intelecção dos direitos humanos estabelecido pelas democracias ocidentais, bem como proceder à tradução histórico-hermenêutica da "fundamentação divina" dos direitos humanos no Alcorão e na Shari'a. Cabe às próprias comunidades religiosas reconhecer o significado de uma "fé traduzida" na linguagem secular do direito político, da democracia e dos direitos humanos. Ainda que tal processo de aprendizagem política esteja abertamente em curso, convém recordar, como exemplo, que princípio religioso "só Allah possui", que fundamenta o direito econômico islâmico, recusa o caráter absoluto da propriedade privada, havendo diversas passagens do Alcorão onde se observa a crítica aos religiosos que se devotam à causa do dinheiro e da riqueza como base da hierarquia política, assim como na Igreja de Jesus de Nazaré segundo Mateus 6, 19. Aqui, a meu ver, temos a possibilidade de adotar certa "caridade hermenêutica" com os textos religiosos, permitindo que se problematize o problema social da pobreza, indigência material e perda da dignidade humana. Penso que Habermas tem isso em mente quando concebe a ideia da tradução do potencial semântico das intuições morais dos conteúdos religiosos. Do ponto de vista filosófico, convém lembrar aqui posições de Rousseau e Marx sobre a acumulação da riqueza e a desigualdade entre os homens. A ideia da tradução aludida por Habermas deve ser entendida como um "recurso heurístico" para a reconstrução de potenciais de significado presentes na tradição oral, nos rituais, costumes e livros sagrados das religiões. Há, portanto, no Alcorão, referências à condenação expressa da teocracia, meritocracia e plutocracia. Cf. TAMAYO, Juan José. *Islam, cultura, religião y política*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2009. p. 165-338.

[1271] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 155.

[1272] HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II*: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012. p. 326-327.

solidariedade entre cidadãos religiosos e seculares. Pensando com e contra Habermas, a fim de avaliar a viabilidade e a confluência dos pressupostos epistêmicos e políticos do pensamento pós-metafísico, torna-se necessário conceber algum modo de institucionalizar a reprodução democrático-procedimental de uma cultura política pós-convencional.

Se o conceito de esfera pública como lugar das "boas razões" e dos argumentos permite que ela própria seja concebida enquanto espaço dos processos de aprendizagem política, que procuram reparar o *déficit* motivacional que bloqueia o desenvolvimento da responsabilidade da consciência dos cidadãos que convivem em sociedades plurais, onde argumentos baseados em "razões práticas públicas" e "razões não públicas" sobre temas controversos e de interesse coletivo imiscuem-se no parlamento e nos tribunais, e considerando os *déficits* institucional e socionormativo do conceito de esfera pública habermasiano, convém refletir sobre a possibilidade de promover, estimular a autocompreensão normativa dos cidadãos no contexto do pós-secularismo, conferindo corporificação institucional ao "uso público da razão", o que assinala uma discordância profunda quanto à "posição peculiar" de Habermas que nega à filosofia social e política a possibilidade de pensar as instituições sociais como ancoramento de práticas socionormativas fundadas no descentramento do ponto de vista moral, político e normativo.[1273] Portanto, e contrariamente à Habermas, penso que a institucionalização das práticas socionormativas que corporificam processos de aprendizagem política no pós-secularismo, sob o viés do modelo democrático-procedimental de política deliberativa, deve ser assumida como estratégia teórica e prática a fim de certificar os alcances e limites da proposta habermasiana da tradução dos conteúdos religiosos como recurso motivacional para a reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil, diante do fenômeno do recrudescimento do papel da religião na esfera pública, no cenário contemporâneo marcado pelo acirramento dos conflitos políticos e econômicos "simulados" (codificados) como conflitos religiosos[1274], a exemplo do que ocorre entre Índia e Paquistão e entre o Estado de Israel e o território da Palestina.

A "face oculta" do extraquotidiano reaparece sob a forma deflacionada, por exemplo, da influência crescente das ortodoxias religiosas no domínio do "Político". Paradoxalmente, embora a consciência naturalista tenha suplantado a "função mundividencial" da religião, a "relação normalizadora" entre cotidiano e extraquotidiano permanece sob os ditames desta, motivo pelo qual o pensamento pós-metafísico coexiste com as práticas sociais religiosas. A

[1273] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 132.
[1274] HABERMAS, Jürgen. *Europe*: the faltering project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge; Malden: Polity Press, 2009. p. 62.

"sincronia assíncrona"[1275] entre quotidiano e extraquotidiano revelada pela intolerância religiosa no cenário das disputas eleitorais na política secularizada, no confronto entre ciência e religião sobre o início, se podemos manipular e o fim da vida, o debate público e jurídico sobre a presença de imagens e adereços religiosos em setores administrativos do Estado, a fronteira entre liberdade e intolerância religiosa, a hermenêutica, as identidades e as práticas sexuais dos corpos enquanto problema político e teológico e a perseguição de grupos religiosos majoritários a grupos minoritários como forma de "abuso espiritual"[1276] desafia as pressuposições epistêmicas, prático-morais e políticas do pensamento pós-metafísico. Apesar da perda do "contato imediato" com o extraquotidiano, esta "sincronia assíncrona" de temas e problemas obriga a filosofia social e política a lidar com uma linguagem religiosa que se mantém permeada por "conteúdos semânticos inspiradores" que não podem ser abdicados; porém parte destes conteúdos se subtraem – "núcleo opaco da fé" –

> [...] à capacidade de expressão de uma linguagem filosófica esperando ser traduzidos em discursos de fundamentadores, [e] a Filosofia, mesmo sob a sua forma pós-metafísica, não poderá nem substituir, nem desalojar a religião.[1277]

A "força retórica" do discurso religioso persiste na esfera pública, constituindo parte da identidade dos cidadãos religiosos, reivindicando o direito à palavra sobre experiências e conteúdos semânticos nele conservadas. As "reservas epistêmicas" do pensamento pós-metafísico não podem ser interpretadas como "cargas de irracionalidade" dirigidas ao discurso religioso, pois devem ser entendidas segundo o "caminho da tradução"[1278], isto é, "[...] uma apropriação crítica e transformação, como retomada de conteúdos essencialmente religiosos no universo do discurso argumentativo"[1279], igualmente presente na autocompreensão hegeliana da filosofia e preservada nas filosofias de Ernst Bloch, Walter Benjamin e na teoria crítica. Adorno sabia, recorda Habermas, que nenhum conteúdo religioso seria conservado de forma inalterada, pois os potenciais semânticos das intuições morais deveriam emigrar para o domínio do secular – o profano.[1280] Na obra tardia de Habermas sobre o pensamento pós-

---

[1275] HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004. p. 75.
[1276] Cf. MONTERO, Paulo. (Org.) *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015.
[1277] Op. cit., p. 75.
[1278] HABERMAS, Jürgen. *Era das transições*: pequenos escritos políticos IX. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 216.
[1279] HABERMAS, Jürgen. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segato. São Paulo: Unesp, 2015. P. 2001.
[1280] HABERMAS, Jürgen. *Passado como futuro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 112.

metafísico, o tema dos processos de aprendizagem – particularmente nas dimensões moral e política – é retomado no contexto do reavivamento das forças religiosas e da discussão sobre o papel político da religião na esfera pública das sociedades pós-seculares. Porém, os *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública e a ausência de pesquisas empíricas sobre desenhos institucionais capazes de promover a institucionalização dos processos de aprendizagem política, reprodutores da força sociointegradora da solidariedade civil, colocam em dúvida a correção da estratégia habermasiana de conceber as "pressuposições epistêmicas" como princípio de orientação das dissonâncias cognitivas entre cidadãos religiosos e seculares.

À luz dos argumentos apresentados, o modelo teórico-estrutural de esfera pública, apresentado nas obras *Teoria da ação comunicativa* e *Facticidade e Validade*, não é capaz de corporificar processos de aprendizagem política relacionados à justificação normativa baseada no "uso público da razão", pois a mera institucionalização do discurso público baseado em "boas razões" – certamente indispensável à autocertificação e apropriação reflexiva das "pressuposições epistêmicas" requeridas pelo "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares, desafiada empiricamente pela exigência de tradução cooperativa das intuições morais do núcleo semântico-normativo dos conteúdos religiosos enquanto recurso motivacional para a reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil – não se traduz na corporificação institucional de práticas socionormativas devido a ausência de modelos ou arranjos institucionais que convertem a participação e a deliberação social em mecanismos socionormativos. Em outras palavras, os processos de formação da opinião e da vontade no âmbito da esfera pública, possíveis graças à mediação da transformação da ação comunicativa em "poder comunicativo" pelo procedimento democrático de deliberação política, não conferem o *status* de práticas socionormativas à formação da opinião e da vontade. Neste sentido, proponho que processos de aprendizagem política devem assumir a forma institucionalizada de práticas socionormativas inscritas em desenhos institucionais situado na sociedade civil, capazes de aprimorar a função socionormativa da esfera pública, considerando que Habermas vincula os processos de aprendizagem ao surgimentos de novas estruturas normativas que refletem a autodeterminação da sociedade. Assim, é preciso avaliar a possibilidade de institucionalização do potencial socionormativo da práxis social deliberativa das formas de vida pós-seculares. A inexistência de instituições sociais que corporifiquem o potencial normativo das práticas sociais representa um óbice à efetividade da participação dos indivíduos nos contextos normativos de resolução de problemas.

A abordagem empírica da crítica imanente da normatividade das práticas sociais tem o mérito de conceber a efetividade da autorrealização da individualidade e da liberdade mediada por desenhos institucionais de participação e deliberação social que assumem a "[...] forma de vida social, política e solidária enquanto possibilidade socionormativa e emancipatória [...]"[1281] que procuram mitigar os problemas de integração social decorrentes dos *déficits* democrático e de legitimação dos fundamentos normativos do Estado liberal, agravados pelas "[...] respectivas polarizações das imagens de mundo [que] colocam em risco, cada uma à sua maneira, a coesão da comunidade política."[1282] Penso que a autocertificação reflexiva do *commonsense* dos cidadãos no *ethos* democrático liberal pressupõe processos de aprendizagem "abertos" à pluralidade das formas de vida seculares e religiosas, visto que a instância privilegiada do aprendizado político não é nem a seara da atividade parlamentar nem a atividade jurisdicional dos tribunais. Contudo, isto não significa que os cidadãos não devem apropriar-se minimamente da legislação referente aos problemas que pretendem discutir, compreender o processo legislativo e a dinâmica operativa dos tribunais, no caso de exigir destas instituições o reconhecimento da dimensão normativa imanente das práticas sociais. Pretendo endossar tal argumento recorrendo, inicialmente, a tese de Peter Häberle sobre a "sociedade aberta dos intérpretes da constituição" enquanto "modelo de interpretação pluralista e procedimental da constituição".[1283]

Em sintonia com a proposição de Jaeggi de que as instituições conferem densidade (organização formal) e potencializam o *status* normativo imanente (codificação legal) das práticas sociais, visto que estas produzem expectativas de comportamento mútuo balizadas por critérios e recursos éticos e normativos, com a proposição de Stahl de que o potencial normativo das práticas sociais se realiza na corporificação jurídico-institucional das entidades sociais e com a proposição assumida de que os processos de aprendizagem social que principiam na esfera pública devem ser traduzidos em práticas institucionais de participação social e deliberação pública promovidas por iniciativas reflexivas, criativas e autônomas inscritas na sociedade civil, Häberle afirma que a interpretação da Constituição deve ser entendida como uma prática social epistêmica e democraticamente "aberta", pluralista e inclusiva no que diz respeito aos membros da sociedade enquanto participantes da

---

[1281] ASSAI, José Henrique Sousa. *Pesquisa crítico-normativa e argumento ontológico-social: uma leitura filosófico social do orçamento participativo.* 2018. 126 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. p. 10.
[1282] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 8.
[1283] Cf. HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. reimp. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Fabris, 2002.

interpretação. Neste sentido, convém recordar uma vez mais a definição de prática social empregada nesta pesquisa:

> [...] uma prática social [é] um *conjunto de ações humanas* estruturadas internamente por meio de *padrões normativos de correção*. Em toda práxis deve haver *distinções constitutivas* [*konstitutive Unterscheidungen*] entre ações corretas e erradas – constitutivo aqui significa que essas diferenças constituem a prática enquanto prática. As distinções que as pessoas realizam nunca estão dadas de antemão na forma de uma tipologia natural, mas são socialmente institucionalizadas. Dizer que são "socialmente institucionalizadas" significa dizer que as pessoas só podem fazer distinções semelhantes, e de modo compreensível, porque antes de tudo há uma prática social que só existe se cada indivíduo fixar suas normas de modo substancial, determinado e não arbitrário. Isso só pode significar que há normas reguladas socialmente *e* que quando os indivíduos adquirem a capacidade de estruturar dispositivamente seu próprio comportamento face essas normas – através de processo de socialização – eles normalmente chegam aos mesmos juízos valorativos. Dito de outro modo: distinções práticas são apenas concebíveis sob a dupla exigência do aprendizado da capacidade de distinção ("habitus") e padrões socialmente regulados.[1284]

Apesar de entender que a possibilidade de um acordo sobre "mesmos juízos valorativos" é uma forte idealização normativa, recusada inclusive por Habermas, do qual podemos falar no limite de um "entendimento mútuo fraco" – fundado nas "razões preferenciais" que um ator apresenta para justificar um plano de coordenação da ação social normativamente legitimado, podendo contar eventualmente com a anuência de um interlocutor, ainda que ele não reconheça "aquelas razões" como "suas razões" para orientar semelhante (ou alternativo) plano de ação social[1285] –, a definição de Titus Stahl dialoga com a ideia de Häberle sobre a interpretação da Constituição como prática social "aberta" reguladas por padrões normativos de correção orientados pelo "[...] atendimento do interesse público e do bem-estar geral"[1286], o que implica em lidar com a tarefa essencial de indagar sobre a justiça, equidade, equilíbrio de interesses, razoabilidade, segurança jurídica, capacidade de consenso, correção funcional (normativa), proteção efetiva da liberdade, igualdade social e ordem pública voltada ao bem comum.[1287] Assim, entendo que a proposta de Häberle de uma "sociedade aberta dos intérpretes", que reconhece "todos os cidadãos e grupos" como potenciais participantes do processo de interpretação de normas sociais, que versam sobre conteúdos constitucionais – a

---

[1284] STAHL, Titus. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 1, p. 213-233; p. 223, jan./jun. 2020. Grifo do autor.
[1285] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação*: ensaios filosóficos. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004. p. 113-115.
[1286] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. reimp. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Fabris, 2002. p. 12.
[1287] Ibid. 12.

exemplo da liberdade religioso, direito e inviolabilidade de culto, discriminação e intolerância religiosa e ensino religioso em instituições públicas –, pode ser recepcionada pela proposição da institucionalização dos processos de aprendizagem social, pois assume a normatividade imanente das práticas sociais como ação social de interpretação legal, com base em padrões de correção normativa socialmente reconhecidos, e a legitimidade pública de iniciativas de participação social e deliberação política com pretensões normativas reivindicadas por indivíduos, grupos sociais e coletividades. Em controvérsias públicas que mobilizam experiências, práticas sociais e discursos sobre pretensões normativas levantadas por grupos religiosos, a discussão sobre a legitimidade democrática temtatiza o conflito entre "razões públicas" e "razões não públicas" no âmbito da oposição entre "questões de justiça" e "questões de 'vida boa'". Do ponto de vista principiológico, entendo que a "tese subsidiária" de Häberle de que "[...] os critérios de interpretação constitucional hão de ser tanto mais abertos quanto mais pluralista for a sociedade"[1288] pode ser compreendida como exemplo de inovação de estruturas normativas que institucionalizam efetivamente a liberdade, resultante de processos de aprendizagem social. A tese de Häberle filia claramente a democratização da prática social de interpretação do direito ao reconhecimento do pluralismo das formas de vida.

> Essa complexa participação [como práxis social] do intérprete em sentido lato e em sentido estrito realiza-se não apenas onde ela já está institucionalizada, como nos Tribunais do Trabalho, por parte do empregador e do empregado. *Experts* e "pessoas interessadas" da sociedade pluralista também se convertem em intérpretes do direito estatal. Isto significa que não apenas o processo de formação, mas também o desenvolvimento posterior, revela-se pluralista: a teoria da ciência, da democracia, uma teoria da Constituição e hermenêutica propiciam aqui uma mediação específica entre Estado e sociedade.[1289]

Apesar de Häberle aludir à possibilidade da "informalidade" (sentido lato) da intepretação do direito (constitucional), recepciono a compreensão de Jaeggi quanto à correlação entre a intensidade da força das expectativas das práticas sociais e os mecanismos (instituições) capazes de tornar as práticas sociais mais "densas" em termos de organização e mobilização, motivo pelo qual a filósofa reitera a relevância do *design* e das estruturas institucionais que formalizam e aprimoram o *status* normativo da vida social. Ora, no centro da discussão habermasiana sobre a tradução semântico-pragmática das intuições morais inscritas nos conteúdos da religião encontra-se o problema da construção cooperativa da autocompreensão

---

[1288] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. reimp. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Fabris, 2002. p. 13.
[1289] Ibid. p. 13. Grifo do autor.

socionormativa do *ethos* democrático liberal pelos cidadãos religiosos e seculares. Estes processos possuem elevado nível de exigência epistêmica, prático-moral, política e normativa que nos permite objetar a possibilidade de efetivação de processos de aprendizagem social como "vetor gradiente" da convivência solidária e do respeito igualitário entre comunidades de fé diversas e comunidades políticas seculares na ausência da práxis social orientada pelo entendimento mútuo e promotora da cooperação intercultural, capaz de corporificar instituições sociais que promovam e aprimorem o potencial socionormativo do reconhecimento recíproco entre cidadãos dispostos a aprender no debate público. A meu ver, a reprodução da virtude política do relacionamento civil baseado no respeito igualitário requer mediação institucional para o aprendizado das pressuposições epistêmicas para o "uso da razão pública" no processo democrático da deliberação não coercitiva e igualitária como procedimento para a resolução de controvérsias normativas e conflitos fáticos alimentados por dissonâncias cognitivas entre imagens de mundo (religiosas e seculares) e "doutrinas abrangentes" (religiosas, filosóficas e morais) irreconciliáveis. A argumentação apresentada é endossada pelo reconhecimento de Habermas quanto à complexidade destes processos de aprendizagem históricos:

> E processos de aprendizagem de tal envergadura não consistem apenas em *modificações fortuitas* de uma certa mentalidade que "ocorrem" independentemente de compreensões racionais, as quais podem ser repetidas a bel-prazer. Tampouco eles podem ser reproduzidos ou controlados por meios tais como o direito ou a política. Visto que o Estado liberal depende, no longo prazo, de mentalidades que ele não é capaz de produzir com recursos próprios.[1290]

Se Habermas compreende que a construção cooperativa e solidária da autocompreensão normativa das sociedades pós-seculares não pode resultar de "modificações fortuitas" da consciência laicista dos cidadãos seculares e fundamentalista dos cidadãos religiosos, ambas potencialmente desencadeadoras de atitudes de intolerância, considerando ainda os limites prático-morais e políticos da compreensão de tolerância que tais condutas estariam "prontas" a admitir, no sentido de "indiferença", "coexistência" e "permissão qualificada", nitidamente em oposição à concepção da tolerância como respeito recíproco,

> aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos

[1290] Os termos "direito" e "política" empregados nesta passagem devem ser compreendidos nos termos do aparato burocrático legal e administrativo do Estado, desencadeando os processos de juridificação da vida, de deslinguistificação do processo de legitimação do poder político e o *déficit* democrático da esfera pública. HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 10. Grifo nosso.

> aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais, no sentido de que sua estrutura comum de vida social deve — na medida em que questões fundamentais de reconhecimento de direitos e liberdades e de distribuição de recursos estejam envolvidas — ser guiada por normas que todos possam igualmente aceitar e que não favoreçam uma "comunidade ética" específica, por assim dizer. A base para isso é o respeito moral pelos outros na condição de cidadãos iguais e a capacidade de traçar os dois limites mencionados acima, com relação a (1) o campo daqueles valores e práticas afirmados em sua totalidade (ou em sua maior parte), (2) o campo das crenças e práticas julgadas *eticamente erradas*, mas ainda assim toleradas por não se poder julgá-las *moralmente erradas* em um sentido mais objetivo e, finalmente, (3) o campo do que não pode ser tolerado sob aquela base moral.[1291]

Desta forma, penso ser pouco provável que a reprodução de mentalidades não laicistas e secularistas, solidárias e tolerantes possa ocorrer de forma absolutamente espontânea numa sociedade onde os cidadãos não tenham aprendido as pressuposições epistêmicas do relacionamento civil no pós-secularismo. A dimensão institucional da infraestrutura da vida social moderna depende não apenas da reprodução intencional de expectativas de comportamento mútuo, mas fundamentalmente de práticas socionormativas fomentadas por iniciativas de participação social e deliberação pública identificadas com a formação reflexiva e pluralista da opinião e da vontade de cidadãos religiosos e seculares.

> [...] no entender das constituições democráticas em geral, todas as leis, todas as decisões judiciais, todos os decretos e medidas são formulados numa linguagem pública, ou melhor, acessíveis a todos os cidadãos o que implica o fato de poderem ser alvo de uma justificação secular. Entretanto, ao nível de uma troca informal de opiniões, o que também faz parte da esfera pública política, os cidadãos e as organizações da sociedade civil ainda se encontram aquém do umbral institucional do pode de sanção de um Estado.[1292]

Isto posto, e a fim de prosseguir com a justificação da exigência de institucionalização dos processos de aprendizagem social, assumo que a perspectiva institucionalista da democracia deliberativa apresenta mecanismos e estratégias que podem operacionalizar empiricamente processos de aprendizagem cooperativos como a "reserva de tradução institucional"[1293] do conteúdo racional das intuições morais inscritas na linguagem religiosa[1294], decisivos para a resolução de dissensos razoáveis que investem as controvérsias e conflitos sociais entre convicções seculares e confessionais, apontando para a dimensão epistêmica do respeito

---

[1291] FORST, Rainer. Os limites da tolerância. *Novos Estudos Cebrap*, n. 84, p. 15-29; p. 20-21, jul. 2009. Grifo do autor.
[1292] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 11-12.
[1293] Ibid. p. 147; Ibid. p. 158.
[1294] Ibid. 12.

igualitário e da solidariedade civil.[1295] É preciso aprender a lidar com o "desleixo laicista" das sociedades liberais que têm conduzido insatisfatoriamente o problema da institucionalização das dissonâncias cognitivas entre formas de vida secular e religiosa e da delimitação das fronteiras relativas ao "uso público da razão" diante da persistência da religião na sociedade secularizada como expressão de um desafio cognitivo[1296] imposto ao pensamento político pós-metafísico, recusando a explicação do nexo interno entre as tradições metafísicas e religiosas e as formas modernas de pensamento como problema da filosofia social e política.

3.4.4 Uma contribuição para a aprendizagem política da solidariedade civil no pós-secularismo: o "esboço" de um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância"

Proponho o "esboço" formal-principiológico de um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" como instituição social corporificada por pretensões normativas assumidas pelas práticas sociais de uma forma de vida pós-secular, interessada no esclarecimento do processo de formação de sua autocompreensão normativa pós-convencional e na resolução cooperativa de problemas de integração social que afetam a reprodução da solidariedade entre cidadãos religiosos e seculares, identificados a partir de controvérsias públicas sobre questões de "vida boa" e questões de justiça, recorrendo a mecanismos democráticos para a institucionalização (e transformação) das dissonâncias cognitivas (nem sempre razoáveis) entre doutrinas abrangentes, que inclusive podem recusar o caráter científico do naturalismo. Tal observatório deve contribuir para a implementação, o acompanhamento e a avaliação de programas e políticas públicas para a aprendizagem política da laicidade esclarecida, da solidariedade civil e da tolerância entre cidadãos em sociedades marcadas por problemas e conflitos sociais desencadeados pelo trato não igualitário do respeito, pela recusa ao reconhecimento mútuo e pela discriminação das formas de vida plurais, fortalecendo e articulando mecanismos e instâncias democráticas participativo-deliberativas que fomentem a atuação cooperativa entre Estado e sociedade civil para a promoção de uma cultura política do pós-secularismo em consonância com os princípios jurídicos e políticos presentes na Constituição.

O "esboço" formal-principiológico do observatório deve refletir a preocupação epistêmica com a transformação de opiniões em conhecimento e a democratização da reflexão

---

[1295] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 12.
[1296] ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010. p. 175-181.

pública sobre a compreensão semântico-pragmática adequada da laicidade, da solidariedade e da tolerância no pós-secularismo, assumida como pressuposto prático da atividade consultiva requerida pelo processo de tomada de decisão sobre políticas públicas, acompanhamento na implementação e dos resultados de políticas sociais, de justiça e de direitos humanos ou ratificação participativo-deliberativa pública com poder socionormativo, capaz de aprofundar práticas democráticas e efetivar a capacidade do desenho institucional social para determinar políticas públicas que promovam a formação da consciência pós-secular, respeitando as fronteiras da laicidade e do secularismo como pressupostos político-normativos do Estado, porém sem ignorar a relevância da solidariedade civil para a integração social e da tolerância para a resolução de conflitos que envolvem "ideologias políticas abrangentes"[1297]. O "esboço" formal-principiológico do observatório como instituição epistêmica, social, política e normativa reflete a preocupação com a democratização da reflexão pública sobre a compreensão pós-secular da solidariedade civil e da tolerância, visto que a despeito da diferença[1298] existente ambas representam práticas sociais complementares e indispensáveis à resolução não violenta de conflitos entre formas de vida plurais que formam o horizonte multicultural da contemporaneidade.

A disputa dos agentes e de cidadãos religiosos por posições de influência no processos de formação da opinião e da vontade têm levado ao surgimento de importantes controvérsias na esfera pública brasileira, tomando parte inclusive na transformação destas em questões jurídicas como, por exemplo, no caso da Ação direta de inconstitucionalidade – ADI 3510, sobre a pesquisa com células-tronco embrionárias, da Ação de descumprimento de preceito fundamental – ADPF nº 54-8/DF, sobre a conduta abortiva em casos de anencefalia, da ADI 4439/2010, sobre o ensino religioso em escolas públicas, e da ADI 6552, sobre a Portaria 2.282 do Ministério da Saúde – MS que tratadas de novas regras para realização de aborto legal na rede do Sistema Único de Saúde – SUS. Não apenas entidades como o Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero – ANIS, a Organização Conectas – Direitos Humanos, a Ordem dos Advogados do Brasil – OAB, a Liga Humanista Secular do Brasil, a Amicus – DH, o Instituto dos Advogados Brasileiros – IAB, mas igualmente entidades religiosas como a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, a Assembleia de Deus, a Confederação Israelita do Brasil – CONIB, a Convenção Batista Brasileira, a Federação Espírita Brasileira – FEB e a Igreja Universal do Reino de Deus participaram de algumas

---

[1297] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 289.
[1298] Ibid. p. 290.

destas e outras controvérsias na esfera pública e nos tribunais. Diferente da França, afirma Paulo Montero, retomando Binoche, onde o conceito de tolerância desenvolveu-se "[...] como um desacordo regulado de opiniões [e] se tornou a solução histórica para responder aos desafios de uma vida comum desprovida de fé comum"[1299], no Brasil

> [...] o desenvolvimento do pluralismo religioso como conceito político e como prática vem acompanhado do confronto religioso. Isso porque a forma como as religiões disputam a definição e sua presença no espaço público está intimamente associada ao modo como, historicamente, a sociedade brasileira se produziu como secular. Se, no caso francês, o conceito de "opinião pública" pode ser considerado o efeito da ideia de "religião privada", no caso brasileiro [...] a esfera civil foi se construindo no processos de separação da Igreja Católica em relação ao Estado.[1300]

Neste sentido, o conceito de controvérsia (Luc Boltanski, Cyril Lemieux) é importante para compreender o processo de formação da esfera pública (e os processos de aprendizagem política), pois surge relacionada à constituição e efetividade da ideia de opinião pública para a formação do "senso cívico" ao enfatizar "[...] as experiências e as perspectivas dos atores engajados na ação coletiva."[1301] A relevância heurística da controvérsia reside na possibilidade de descrição da "gramática das formas de falar em público" e da identificação das "formas de justificação", "denúncias" e "reivindicações", acentuando as "diferentes conceituações" que os cidadãos possuem de um determinado "tema" e "conceito".[1302] Seja revelando "relações de força", "posições institucionais" e "redes sociais", seja como elemento de uma "sociologia do confronto" e dos "processos de disputa", a controvérsia é metodologicamente relevante porque permite "[...] pensar os processos de formação do pluralismo na sociedade brasileira e as dinâmicas que envolvem o aprendizado do exercício da opinião."[1303] A análise das controvérsias permite a identificação do uso retórico, pragmático e comunicativo da linguagem, o recurso a argumentos que apelam à autoridade (não epistêmica) e à tradição, bem como a identificação da lógica das práticas discursivas, evidentemente sem menosprezar a "lógica institucional", "cosmologias", "valores" e "comportamentos".[1304] As controvérsias representam o ponto de partida para a institucionalização de problemas:

[1299] MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 13.
[1300] Ibid. p. 13.
[1301] Ibid. p. 14.
[1302] Ibid. p. 15; Ibid. p. 29.
[1303] Ibid. p. 15.
[1304] Ibid. p. 15.

> [...] antes de se tornarem problemas públicos e serem objeto de debate, os acontecimentos são elaborados e organizados em diferentes níveis até ganhar importância e se constituir em "campo problemático", na expressão cunhada por Deleuze.[1305]

A dinâmica do rearranjo ou redefinição dos problemas públicos que disputam sentido contemporâneo (praxeologia da opinião) refletem conjunturas prático-sensíveis (situações-problema) "[...] que agenciam objetos, normas e pessoas ordenando o que os participantes de uma rede ou organização podem fazer ou dizer."[1306] A transformação de uma controvérsia em problema público e sua solução pressupõem o aprendizado político de *capabilities* como "julgar adequadamente sobre temas políticos de interesse geral", "reconhecer os cidadãos como pessoas dignas de direitos iguais" e "compreender a complexidade dos assuntos que concernem ao desenvolvimento da vida humana", indispensáveis a melhoria da qualidade epistêmica da democracia e, consequentemente, da vida humana. Para tanto, as práticas sociais (Jaeggi, Stahl, Young) devem ser capazes de corporificar institucionalmente os processos de aprendizagem política das *capabilities* (Nussbaum), traduzindo seu potencial normativo em novas estruturas normativas para a resolução de problemas de integração social (Habermas). Porém, diante dos *déficits* de institucionalização e socionormativo da esfera pública apontados, e por entender a esfera pública como "espaço das razões" e lugar dos processos de aprendizagem política, torna-se difícil conceber como as pressuposições epistêmicas requeridas para o "uso público da razão" podem ser aprendidas e empregadas na resolução normativa de controvérsias (dissonâncias cognitivas razoáveis) sobre questões de "vida boa" e questões de justiça, sem a mediação institucional da participação social e da deliberação pública consultivo-normativa e, particularmente, por modelos de democracia baseados na racionalidade da competição político-partidária ou no autoritarianismo meritocrático, esvaziados da responsabilidade, da igualdade e da autonomia política enquanto princípios que estruturam e reproduzidos nos processos de formação da opinião e da vontade na esfera pública.[1307]

A correlação estabelecida por Habermas entre as pressuposições epistêmicas para o "uso público da razão" e a proposta de tradução semântica das intuições morais inscritas no "potencial de verdade" das visões religiosas do mundo, isto é, o "problema da tradução

---

[1305] MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 19.
[1306] Ibid. p. 20.
[1307] Cf. FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 221-237, out. 2007; Cf. FISHKIN, James S.; MANSBRIDGE, Jane. Introduction. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 6-13, 2017.

política de argumentos não seculares”[1308], requer não apenas a participação ampla dos cidadãos nos processos de decisão política, mas, sobretudo, processos de formação da opinião e da vontade instruídos qualitativamente por informações relevantes para a tomada de decisão. Portanto, modelos democráticos convencionais fundados na representação competitiva, nos direitos de expressão, associação e sufrágio em eleições regulares, na escolha de representantes partidários e na rivalidade político-eleitoral para fins de controle do governo e modelagem legislativa das políticas públicas[1309] não possuem os requisitos epistêmicos necessários para alcançar o nível de exigência deliberativa pressuposto por Habermas para que o liberalismo político lide razoavelmente como problema da “exclusão das razões abrangentes”[1310], tampouco capazes de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade civil, visto que não ensejam processos deliberativos de aprendizagem política.

A proposta de Habermas requer implicitamente um projeto de democracia radical com alguma previsão legal quanto à participação social e a deliberação pública, tendo em vista a construção e o fortalecimento de mecanismos e de instâncias de participação democrática deliberativa que reforcem a instituição formal da atuação cooperativa entre as entidades das sociedade civil e a administração pública municipal, estadual e federal. No caso do Brasil, o Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014[1311], instituiu a “Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS”, que tinha como objetivo

---

[1308] Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva. *Esfera pública e secularismo*: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 7-25.

[1309] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 221, out. 2007.

[1310] Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Liberalismo político e crítica comunitarista: examinando o princípio de exclusão das razões abrangentes. *Síntese* – Revista de Filosofia, v. 41, n. 131, p. 359-372, 2014; Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate. Ethic@, Florianópolis, v. 8, n. 3, p. 155-173, maio 2009; Cf. ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. A ordem moral moderna e a política do secularismo. *Ethic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39-53, dez. 2011.

[1311] Sob o argumento da “economia de gastos” e “redução da burocracia”, a Presidência da República Federativa do Brasil utilizou o Decreto n. 9.759/2019 para revogar (unicamente) o Decreto n. 8.243, o que a meu ver representa abertamente um ato político contra os princípios da participação democrática e da cidadania, provocando a insegurança jurídica quanto à continuidade de aproximadamente setecentos órgãos colegiados com vários formatos, alguns deles com representantes da sociedade civil e com a atribuição de fiscalizar a implementação e a execução de políticas públicas. Cerca de setenta destes órgãos tratam de temáticas como direitos humanos, igualdade racial e indígena, comunidade LGBTQIA+, cidades, meio ambiente, entre outros. Apesar das discussões e controvérsias em torno, bem como da polêmica incitada pela mídia e pela ala de centro-direita da política partidária brasileira, a PNPS e o SNPS prosseguiam em vigência, com a presença de iniciativas no poder legislativo para adequações de seus efeitos através da reedição do Decreto sobre a política e o sistema nacional de participação social. Na esteira do que propõe Peter Häberle com a ideia de uma “sociedade aberta dos interpretes da Constituição”, a PNPS e o SNPS poderiam ensejar uma “sociedade aberta da participação política dos cidadãos”. Do ponto de vista político, entendo que a revogação do Decreto nº 8.243 representou um ato autoritário de hostilidade contra uma iniciativa democrática que reunia mecanismos e instâncias de promoção da participação social e da deliberação pública, cujas diretrizes gerais, conforme o Art. 3º, inciso III da PNPS, destacavam a “Solidariedade, cooperação e respeito à diversidade de etnia, raça, cultura, geração, origem, sexo, orientação sexual, religião e condição social, econômica ou de deficiência, para a construção de valores de cidadania e de inclusão social”.

"fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a administração pública federal e a sociedade civil", endossando a importância da "participação social responsável" para o tratamento de questões relativas às políticas e serviços públicos visando o aprimoramento da administração e gestão públicas. A PNPS e o SNPS enfatizavam a importância do debate e da negociação como práticas sociais democráticas que deveriam incluir a sociedade civil na mediação de conflitos sociais e proposição de soluções junto ao governo. O mecanismo participativo possuía um caráter consultivo e a sociedade civil – o cidadão, entidades coletivas, movimentos sociais institucionalizados e não institucionalizados, redes e associações – poderia contribuir formalmente sobre temas conforme a previsão legal e de acordo com a forma de participação. A participação social deveria ser fomentada por mecanismos de interação social, incluindo o ambiente virtual e internet, recorrendo às tecnologias de informação e de comunicação a fim de promover o diálogo entre sociedade civil e Estado. Cabe destacar como diretriz fundamental da PNPS o "reconhecimento da participação social como direito do cidadão e expressão de sua autonomia" e "autonomia, livre funcionamento e independência das organizações da sociedade civil", sem deixar de mencionar a importância política da solidariedade, cooperação, respeito à diversidade para a cidadania e inclusão social, bem como a previsão de "resoluções de caráter normativo" por "conselhos de natureza deliberativa" conforme a natureza legal do ato. Apesar das questões de operacionalização e dos limites legais da participação social previstos na PNPS e no SNPS, penso que o referido Decreto – e cabe discutir por que a política e o sistema nacional de participação social surgiram a partir de um Decreto, e não resultado da construção democrática, pluralista e inclusiva de iniciativas da sociedade civil em diálogo aberto com o Estado – encontra-se (imperfeitamente) na esteira do que Peter Häberle denominou de constitucionalização do processo político de interpretação do direito como "[...] comunicação de todos para com todos, no qual a teoria constitucional deve tentar ser ouvida, encontrando um espaço próprio e assumindo sua função enquanto instância crítica."[1312] Não há aprendizagem política se as práticas sociais de cidadãos e de grupos sociais são deflacionadas do potencial socionormativo da participação política que procura autoesclarecer-se sobre o interesse público e o bem-estar da comunidade política.

[1312] HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. reimp. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Fabris, 2002. p. 55.

A previsão legal da participação social e da deliberação pública é pressuposto normativo do caráter democrático dos processos de aprendizagem política. Contudo, um projeto de democracia radical ancorado na participação social e formação da opinião pública e da vontade, com compromissos democráticos, pluralistas e inclusivos, requer um *design* institucional participativo-deliberativo catalisador da aprendizagem política, a fim de avaliar as possibilidades empíricas da proposta habermasiana da "reserva de tradução institucional". Em consequência da modernização cultural e social, o "fato do pluralismo" impõe o desafio de lidar com a presença das doutrinas abrangentes na discussão pública e com a transformação destas em controvérsias políticas e jurídicas institucionalizadas, o que exige (re)pensar a aplicação do princípio democrático da igualdade cívica diante do problema do traçado de limites entre "razões públicas" e "não públicas" e as "cargas assimétricas" (*burdens of judgement*) e "deveres de cidadania" dirigidos particularmente aos cidadãos religiosos.[1313] A dimensão empírica dos desenhos institucionais – a despeito da referência à "reserva de tradução institucional" (Habermas) e ao *Proviso* (Rawls) – não recebe a devida atenção pelos pensadores, o que justifica não sem razão a pergunta recorrente sobre o "como" da tradução. Deixando de lado a questão se Rawls é ou não um autêntico representante do modelo democrático de política deliberativa, nem ele e Habermas acompanharam o desenvolvimento das questões sobre a "operacionalidade empírica" e "exequibilidade" da democracia deliberativa, permanecendo no nível do discurso prático sobre o "uso público da razão". Para usar uma expressão cunhada por John Dryzek, nem Habermas, nem Rawls levaram adiante as consequências da "virada empírica" da democracia deliberativa[1314] sobre o problema da tradução política das razões não públicas ou argumentos não seculares no cenário das controvérsias morais e políticas contemporâneas. Este problema representa apenas um viés do problema agudo da construção de um projeto de democracia radical para um cenário de *déficit* democrático também explicado pelos limites da representação competitiva e do esvaziamento da esfera pública, sem mencionar a interferência política dos meios de comunicação de massa, entre outras questões, que igualmente afetam uma sociedade pós-secular. Como vimos, foi neste cenário que a dimensão epistêmica da democracia deliberativa *revelou*-se promissora quando comparada às "teorias convencionais da democracia".

Democratas radicais que enfatizam a perspectiva da participação e da deliberação para a abordagem de problemas práticos públicos, agravados pelos *déficits* de responsabilidade

---

[1313] ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010. P. 149.

[1314] Cf. TAVARES, Francisco Mata Machado. *Deliberação e capitalismo*: uma crítica marxista ao pensamento de Habermas. Curitiba: Appris, 2016. p. 84-88.

política, igualdade de condições de participação e autonomia política, tendem a recusar a política da competição pelo poder, da agregação de interesses e da barganha para a resolução de problemas públicos, acentuando a importância da participação direta e do debate público baseado na "força não coercitiva do melhor argumento" para responder aos obstáculos contemporâneos da legitimidade democrática e das expectativas normativas do *ethos* político liberal.[1315] Democratas radicais que defendem "mais participação social" e "mais deliberação" na política põem em dúvida a "[...] confiança excessiva na capacidade dos representantes de fazerem escolhas políticas consequentes"[1316], pois entendem que "[...] a representação é um meio muito limitado de garantir essa *accountability*, [e] os cidadãos acabam ficando gravemente tentados a deixar para os políticos profissionais a difícil tarefa de avaliação substantiva das políticas."[1317] Apesar da igualdade política formal e do direito ao sufrágio universal, a desigualdade de *status* social determinada pelas condições socioeconômicas, de raça e de gênero afetam a participação dos cidadãos nos processos coletivos de tomada de decisão, subtraindo-lhes "[...] as oportunidades de influência política nos sistema de representação competitiva."[1318] A vantagem econômica representa vantagem política em sistemas políticos baseados na representação competitiva porque tende a privilegiar a concentração de interesses particulares estreitos ao invés de interesses difusos. Democratas radicais afirmam a importância da participação e da deliberação para elevar a igualdade política.

> A deliberação, porque ela reduz o poder dos maiores recursos pela força dos melhores argumentos, e a participação, porque a transferência da base da contestação política da organização do dinheiro para a organização das pessoas é o antídoto mais promissor contra a influência conferida pela riqueza. Da mesma forma, expandir e aprofundar a participação dos cidadãos pode ser a estratégia mais promissora para desafiar as desigualdades que surgem da concentração assimétrica de interesses e das hierarquias sociais e políticas tradicionais.[1319]

Por fim, democratas radicais participativos e deliberativos afirmam que a representação competitiva não realiza uma "ambição democrática central", isto é, os sistemas políticos competitivos não promovem a participação requerida para a afirmação da autonomia das pessoas, impedindo que os cidadãos possam viver de acordo com normas das quais eles seriam cooriginariamente autores e destinatários. Democratas deliberativos enfatizam a

---

[1315] FISHKIN, James S.; MANSBRIDGE, Jane. Introduction. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 7, 2017.
[1316] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 224, out. 2007.
[1317] Ibid. p. 224.
[1318] Ibid. p. 224.
[1319] Ibid. p. 224.

importância das "razões relevantes", dos "valores democráticos amplamente compartilhados" – justiça, liberdade, oportunidades iguais, segurança pública, interesse pelo bem comum, etc. – como cerne das interpretações sobre problemas sociais que demandam soluções baseadas em argumentos políticos e apelos aos interesses razoáveis, a despeito da presença de interesses pessoais e de grupos nas deliberações públicas sobre justiça, igualdade e bem comum: "O estabelecimento da deliberação política realizaria um ideal de auto-governo sob condições de pluralismo."[1320] Apesar de distintas, a participação e a deliberação podem contribuir para a consolidação dos valores democráticos se houver melhoria da qualidade deliberação pública e expansão da participação social. Porém, deve-se evitar o risco da deliberação distanciar-se das "[...] crenças políticas públicas menos informadas e menos razoáveis"[1321] devido o "preconceito epistêmico" de servidores públicos, legisladores e juízes. Por outro lado, ampliar a participação social quanto ao número de pessoas e de temas abrangidos pode provocar a diminuição da qualidade da deliberação, apesar da possibilidade de influência direta e assertiva na legislação, visto que as iniciativas de participação popular baseadas no mero voto de "sim" ou "não" não contribuem substancialmente ou podem vir a desencorajar a discussão e crítica racional sobre a produção legislativa.[1322] Finalmente, Archon Fung e Joshua Cohen afirmam que a complexidade e a escala social

> [...] limitam a extensão em que as sociedades modernas politicamente organizadas podem ser tanto deliberativas quanto participativas. A deliberação depende de participantes com conhecimento e interesse suficiente sobre os temas substantivos a serem considerados. Mas, para qualquer tópico, o número de indivíduos com tais conhecimento e interesse está destinado a ser pequeno (em relação ao tamanho geral da sociedade política) e, assim, decai a qualidade da deliberação, bem como a abrangência da participação.[1323]

Contudo, o conhecimento e o interesse não estáticos e o arranjo deliberativo possuem a capacidade de promover a qualidade epistêmica da deliberação e a abrangência da participação política. Evidentemente, não se deve ignorar que tempo e recursos representam condições escassas que inviabilizam a adoção estrita da prática deliberativa em todas as áreas do governo, e naquelas onde tal prática é incorporada ela não se realiza de forma participativa e includente sem restrições: "Se todos fossem capazes de deliberar sobre políticas econômicas de igual para igual com o quadro de economistas do Banco Central, certamente outras áreas

---

[1320] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, out. 2007, p. 224.
[1321] Ibid. p. 224.
[1322] Ibid. p. 224.
[1323] Ibid. p. 224.

de preocupação – educação, meio-ambiente política externa – sofreriam de desatenção."[1324] Hipoteticamente, a participação deliberativa sobre assuntos públicos urgentes tomaria a atenção e incluiria somente pequena parcela da sociedade civil.

Para lidar com estes problemas de participação e deliberação, Fung e Cohen articulam possibilidades de deliberação participativa mediada (indireta) e direta, apontando para questões abertas e caminhos alternativos viáveis. Os autores entendem que arranjos – *designs* institucionais – participativo-deliberativos representam alternativas promissoras para a efetivação da democracia radical, porque permitem a tematização de problemas práticos recusados pela abordagem das instituições políticas convencionais, embora tais arranjos não possam substituir completamente as instituições políticas que operam segundo a lógica da representação competitiva. Assim como Fung[1325] e Cohen, Leonardo Avritzer[1326], Simone Chambers[1327], Nicole Curato, John S. Dryzek, Selen A. Ercan, Carolyn M. Hendricks e Simon Niemeyer[1328], Susan D. Goold, Michael A. Neblo, Scott Y. H. Kim, Raymond De Vries, Gene Rowe e Peter Muhlberger[1329], James S. Fishkin e Jane Mansbridge[1330], Lyn Carson, Jantte Hartz-Karp[1331], Carole J. Schwinn, John T. Kesler e David R. Schwinn[1332] e Daniel Cefaï[1333] endossam a relevância da pesquisa empírica sobre modelos institucionais para a certificação das possibilidades e dos limites da ampliação e da transformação epistêmica da tomada de decisão pública em cenários participativo-deliberativos. Os(as) autores(as) mencionados(as) relacionam a articulação e a ampliação da participação e da deliberação à adoção de modelos institucionais que incorporam estas estratégias políticas. O desafio consiste em promover a

---

[1324] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 224, out. 2007.
[1325] Cf. FUNG, Archon. Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas consequências. In: COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação*: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: 34, 2004. p. 173-209.
[1326] Cf. AVRITZER, Leonardo. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião pública, Campinas*, v. 4, n. 1, p. 43-64, jun. 2008.
[1327] CHAMBERS, Simome. Deliberative democratic theory. *Annu. Ver. Polit. Sci*. v. 6, p. 307-326. p. 318-320, 2003.
[1328] Cf. CURATO, Nicole; DRYZEK, John S.; ERCAN, Selen A.; HENDRIKS, Carolyn M.; NIEMEYER, Simon. Twelve key findings in deliberative democracy research. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 28-38, 2017.
[1329] Cf. GOOLD, Susan Dorr; NEBLO, Michael A.; KIM, Scott Y. H.; DE VRIES, Raymond; ROWE, Gene; MUHLBERGER, Peter. What is good public deliberation. *Hastings Center Report*, p. 24-26, mar. 2012.
[1330] Cf. FISHKIN, James S.; MANSBRIDGE, Jane. Introduction. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 8, 2017.
[1331] Cf. CARSON, Lyn; HARTZ-KARP, Janette. Adapting and combining deliberative designs: juries, polls, and foruns. In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005. p. 120-138.
[1332] Cf. SCHWINN, Carole J.; KESLER, John T.; SCHWINN, David. Learning democracy centers: where the public works. In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005. p. 228-236.
[1333] Cf. CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas... : o que nos ensina o pragmatismo (Parte I). *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 36, p. 187-213, mar. 2017.

participação deliberativa sem efeitos deflacionados, nutrindo-a com significativa qualidade epistêmica das informações disponíveis sobre os problemas práticos a serem tematizados, assegurando influência direta e imediata no poder e sem abrangência limitada.

No caso da deliberação pública mediada (indireta), Fung e Cohen afirmam a importância da função da "esfera pública informal" e da "sociedade civil" habermasianas, vistas como catalisadores da deliberação pública entre cidadãos enquanto "públicos culturalmente mobilizados" para tratar de problemas práticos. Porém, já conhecemos as consequências dos *déficits* institucional e socionormativo da esfera pública para a sociedade civil. Por sua vez, a deliberação participativo-deliberativa direta concentra-se "[...] na singular competência prática que têm os cidadãos enquanto usuários dos serviços públicos, sujeitos da política pública e da regulação ou moradores que tem conhecimento contextual de suas vizinhanças e ecossistemas"[1334], criando oportunidades para um número limitado de cidadãos deliberarem "[...] entre si ou com os administradores, visando melhorar a qualidade de alguma decisão pública, talvez pela introdução de conhecimento local, novas perspectivas, interesses excluídos ou pelo reforço da responsabilização política."[1335] Esta perspectiva propõe a construção de arranjos institucionais participativo-deliberativos que funcionem como corpos consultivos e de assessoria legislativa capazes de qualificar epistemicamente o processos de formação da opinião pública e propor soluções legislativas inspiradas nos interesses coletivos e difusos da população. A especificidade e a generalidade dos temas e problemas tratados pelo público de cidadãos informados variam de acordo com o desenho institucional – fórum educativo, conselho consultivo-participativo, cooperação para a resolução participativa de problemas e governança democrática participativa[1336] – de engajamento cívico requerido pela tomada de decisão política.[1337]

Apesar do *design* das instituições participativo-deliberativas fomentar a "[...] responsabilidade política porque cria oportunidades para que os cidadãos comuns manifestem

---

[1334] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 230, out. 2007.
[1335] Ibid. p. 230.
[1336] FUNG, Archon. Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas consequências. In: COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos. (Orgs.) *Participação e deliberação*: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: 34, 2004. p. 176-177.
[1337] Archon Fung cita como exemplos de desenhos institucionais a "enquete deliberativa", o "Plano de saúde do Oregon", o "Policiamento comunitário de Chicago", o "Orçamento participativo de Porto Alegre (Brasil)". Cf. FUNG, Archon. Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas consequências. Ibid. p. 191-202. Podemos mencionar ainda os "National Issues Foruns", os "Citizens Juris", o "Deliberative City Planning", "Study Circles" e os "Learning Democracy Centers". Cf. GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005.

diretamente suas perspectivas, necessidades e opiniões”[1338], Fung e Cohen apontam dois limites. Em primeiro lugar, “[...] é inimaginável que qualquer arranjo deliberativo permita que (1) todos os cidadãos participem de alguma área particular da administração pública ou (2) qualquer cidadão participe de todas as áreas da administração pública.”[1339] Por isso, Fung e Cohen apontam como possibilidade praticável que

> [...] governos democráticos ofereçam oportunidades para que qualquer cidadão participe de deliberações diretas e, ao mesmo tempo, para que aqueles que participam estejam ligados a uma rede de outros cidadãos com os quais se comunicam, mesmo que esses outros não estejam diretamente envolvidos nas tomadas de decisão.[1340]

Se os arranjos participativo-deliberativos promovem a igualdade política ampliando a mobilização popular e a deliberação anterior às tomas de decisão, estes desenhos provocam potenciais desigualdades políticas. A disposição assimétrica da capacidade epistêmica deliberativa, dos recursos materiais e simbólicos, bem como fatores demográficos mantêm distantes os indivíduos que participam e não participam das decisões produzidas pelos arranjos participativo-deliberativos, levando à instauração de uma hierarquia de interesses particulares. Determinados arranjos ensejam o autogoverno e sujeitam as políticas públicas e ações dos órgãos de Estado à “regra da razão comum”: “Quando alguma política ou decisão anterior é considerada como sendo insensata ou não-recomendável em uma deliberação coletiva, elas modificam-na.”[1341] Porém, todo desenho institucional possui algum limite conceitual e metodológico, com escopo pouco amplo devido à natureza e amplitude das entidades sociais participativo-deliberativas para resolver problemas específicos ligados ao planejamento local e da administração pública. A resolução de problemas relacionados à “distribuição de renda”, “abrangência de direitos” e “prioridades políticas nacionais” requer a proposição de modelagens institucionais capazes de ampliar a governabilidade participativo-deliberativa.[1342] Fung e Cohen afirmam que os desenhos institucionais participativo-deliberativos podem transformar epistemicamente a qualidade da representação competitiva, reforçando-se mutuamente se órgãos públicos e legislaturas apoiam as iniciativas autônomas de participação e de deliberação sediadas na sociedade civil para a proposição de soluções diretas de problemas sociais, coordenando e protegendo a integridade democrática da

---

[1338] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 232, out. 2007.
[1339] Ibid. p. 232.
[1340] Ibid. p. 232.
[1341] Ibid. p. 232.
[1342] Ibid. p. 233.

participação deliberativa. Os autores propõem que a ampliação do alcance de uma democracia radical depende da conexão entre as deliberações disciplinadas, práticas e participativas inscritas numa ampla esfera pública informada e o engajamento dos cidadãos em instituições políticas formais.[1343]

Arranjos institucionais participativo-deliberativos formalizam as pretensões normativas que emergem nos processos de formação da opinião e da vontade e canalizam-nas ao centro do poder político. O beneficio normativo do desenho institucional da prática deliberativa enseja a busca pela informação qualificada e promove o desenvolvimento do diálogo autorreflexivo entre os participantes dos processos de deliberação, assumidos como premissas da educação cívica. O aprimoramento institucional da participação deliberativa permite a organização e a coordenação da discussão informada sobre questões específicas e controvérsias públicas. O projeto normativo de instituições participativo-deliberativas incentiva e aprimora a autogovernança democrática via participação política realista que abrange diversos tipos de comunicação e enfatiza a importância da ampla inclusão igualitária e plural dos cidadãos para lidar com a polarização de grupos em sociedades profundamente divididas, promovendo o reconhecimento, o entendimento mútuo e a aprendizagem social como pressuposto da solidariedade entre "nós" e "aqueles profundamente diferentes".[1344] Desenhos institucionais que corporificam a prática participativo-deliberativa visam produzir resultados legítimos decorrentes da aplicação de procedimentos equânimes, voluntários e inclusivos de raciocínio público, levando a serio a ideia do exercício da autoridade política coletiva como princípio de justificação incorporado pela formação da opinião e da vontade. A institucionalização de práticas participativo-deliberativas produzem decisões racionais. Sob as condições limitantes do custo das informações, do pluralismo de valores e da falibilidade do entendimento humano, processos deliberativos inclusivos e orientados pela troca livre e recíproca de "boas razões" entre iguais permite o desenvolvimento de uma cultura política pós-convencional baseada na "força não coercitiva do melhor argumento" elencado pelos indivíduos para a resolução de um problema ou controvérsia pública nos termos da cooperação e justificação mútua.[1345]

[1343] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 234, out. 2007.
[1344] Cf. CURATO, Nicole; DRYZEK, John S.; ERCAN, Selen A.; HENDRIKS, Carolyn M.; NIEMEYER, Simon. Twelve key findings in deliberative democracy research. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 28-38, 2017.
[1345] Cf. BUTTON, Mark; RYFE, David Michael. What can we learn from the practice of deliberative democracy? In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005. p. 27-28.

Mark Button e David M. Ryfe destacam que a democracia deliberativa possui a vantagem de não tratar as opiniões, preferências e atitudes individuais como estáticas, hierarquicamente ordenadas ou exógenas às instituições e processos políticos. Os indivíduos não possuem de antemão um conhecimento preciso e esclarecido e um entendimento coerente sobre suas opiniões e preferências acerca das questões políticas e da complexidade social. O desenvolvimento do juízo reflexivo inerente ao aprendizado político pressupõe processos abertos e igualitários de deliberação pública. A agregação de opiniões e a barganha são substituídas pela formação de um acordo razoavelmente possível sobre interesses compartilhados e bens comuns. Neste sentido, os desenhos institucionais participativo-deliberativos contribuem para o descentramento das opiniões e das posições dos indivíduos quando produzem a motivação requerida para a participação do debate público entre cidadãos. Button, Ryfe e Fung enfatizam a correlação entre articulação teórica e desenhos práticos da deliberação pública para o aprendizado público da cultura cívica.[1346] Arranjos institucionais permitem que os cidadãos observem e considerem as consequências concretas das decisões políticas e estratégias de solução de problemas, adquirindo conhecimento praticamente fundado sobre as decisões com potencial de sucesso e fracasso em diferentes cenários. O projeto normativo da democracia deliberativa permite que os cidadãos compreendam a importância do aprendizado político da *accountability* em contextos onde as ações oficiais de legisladores, das instituições do Estado e dos tribunais divergem dos interesses mais abrangentes dos cidadãos. Fóruns participativo-deliberativos representam um importante recurso político e cultural contra o privatismo das opiniões e atitudes, a desmobilização política da esfera pública e a marginalização e exclusão dos cidadãos da vida política e social, incentivando os cidadãos a se autorreconhecerem membros iguais, capazes e responsáveis pela vida política compartilhada. Espaços institucionais estimulam o exercício da cidadania e cultura democrática como parte de um empreendimento civil que procura reproduzir habilidades e virtudes políticas que alimentam a soberania popular, o autogoverno dos membros bem informados de uma sociedade pluralista.[1347]

Pensar os desenhos institucionais participativo-deliberativos como estrutura empírica da aprendizagem democrática que engaja os cidadãos na tarefa de resolução dos problemas sociais, econômicos e de desenvolvimento contribui simultaneamente para a melhoria da

---

[1346] FUNG, Archon; COHEN, Joshua. Democracia radical. *Política & Sociabilidade*, n. 11, p. 182, out. 2007; Cf. BUTTON, Mark; RYFE, David Michael. What can we learn from the practice of deliberative democracy? In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005. p. 30-31.
[1347] Ibid. p. 30-31.

qualidade epistêmica da esfera pública. Um desenho institucional capaz de conjugar o engajamento civil e o aperfeiçoamento da deliberação pública deve "[...] antecipar as preocupações centrais das visões em disputa, por exemplo, chamando a atenção para a educação política, a solidariedade social, a crítica política ou o controle popular"[1348], assumindo a pretensão de criar as condições "quase ideais" que permitam aos cidadãos "[...] formarem, articularem e refinarem opiniões sobre determinados assuntos públicos por meio de conversações uns com os outros"[1349], atuando sob a forma de minipúblicos que corporificam conselhos consultivo-participativos capazes de "[...] alinhar as políticas públicas a preferências meditadas [...]"[1350], desenvolvendo "[...] ligações com os tomadores de decisão, econômicos e estatais, para transmitir preferências após elas terem sido apropriadamente articuladas e combinadas em uma escolha social"[1351], promovendo a cooperação resolutivo-participativa de problemas via "[...] relacionamento contínuo e simbiótico entre o Estado e a esfera pública destinado a solucionar problemas coletivos [...]" e, finalmente, efetivando a governança democrática participativa ao incorporar as vozes dos cidadãos na programação direta das agendas políticas.[1352]

Um desenho institucional aperfeiçoa e otimiza os princípios da democracia deliberativa determinando os espaços de participação e deliberação[1353], definindo o tema, o escopo e o modo de deliberação, a recorrência e a iteração do debate público, mobilizando as expectativas de resolução e as apostas assumidas diante de controvérsias e problemas públicos, promovendo o empoderamento de "públicos fracos" e monitorando a efetividade da deliberação para o aprimoramento da *accountability* pública diante de problemas e controvérsias que bloqueiam a realização de interesses coletivos e difusos. Leonardo Avritzer destaca ainda a existência de desenhos institucionais para instituições participativas nos seguintes formatos: (1) "desenhos participativos de baixo para cima"[1354], (2) "desenhos participativos de partilha do poder"[1355] e (3) "desenhos participativos de ratificação

---

[1348] FUNG, Archon. Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas consequências. In: COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos. (Orgs.) *Participação e deliberação*: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: 34, 2004. p. 175.
[1349] Ibid. p. 176.
[1350] Ibid. p. 176.
[1351] Ibid. p. 177.
[1352] Ibid. p. 177.
[1353] DA SILVA, Sílvio D. Vontade política e condições institucionais: o papel do Estado no planejamento urbano participativo. In: PEREIRA, Elson Manoel. (Org.) *A alegoria da participação:* planos diretores participativos pós-estatuto da cidade. Florianópolis: Insular, 2015. p. 58-59.
[1354] O orçamento participativo é um exemplo de desenho que institucionaliza a participação social "de baixo para cima", isto é, partindo da organização da sociedade civil em direção ao centro do poder político.
[1355] Os conselhos de saúde representam um modelo de "desenho de partilha de poder", com previsão legal da participação popular e a aplicação de sanções por parte do governo federal (suspensão da transferência de

pública”[1356]. No primeiro caso, os desenhos institucionais de participação de baixo para cima representam “[...] uma forma aberta de livre entrada e participação de atores sociais capaz de gerar mecanismos de representação da participação.”[1357] No segundo, os desenhos institucionais de partilha do poder são modelados pelo Estado, “[...] com representação mista de atores da sociedade civil e atores estatais.”[1358] Por fim, os desenhos institucionais de ratificação pública “[...] envolvem mais atores sociais na ratificação e sua relação é com uma decisão tomada anteriormente pelo Estado.”[1359]

Avritzer afirma que a diferença entre os desenhos institucionais é estabelecida com base “[...] na maneira com a participação se organiza; na maneira como o Estado se relaciona com a participação e na maneira com a legislação exige do governo a implementação ou não da participação.”[1360] Para ele – divergindo de Archon Fung, que vincula o sucesso dos processos participativos ao desenho institucional e sua reprodução independente do contexto –, o êxito da participação social estaria antes vinculado “[...] à maneira como se articulam desenho institucional, organização da sociedade civil e vontade política de implementar desenhos participativos.”[1361] Avritzer propõe um modelo alternativo de desenho institucional denominado “desenho participativo interativo” identificado com o aprofundamento das práticas democráticas e a efetivação da determinação da política pública em disputa, capaz de lidar com a desorganização e a desmobilização da sociedade civil, a oposição da vontade política dos governantes e o apelo à sanção do poder judiciário e ministério público para a preservação da participação social instituída por lei.[1362]

Nos termos das controvérsias morais e políticas contemporâneas sobre o papel da religião na esfera pública, que remetem ao problema da compatibilidade entre religião e democracia, os processos de aprendizagem duplo e complementar lidam com questões desafiadoras como a demarcação da fronteira entre “razões públicas” e “razões não públicas” mobilizadas na justificação de princípios políticos de formas de vida democráticas identificadas com o “fato do pluralismo”, a exigência de criação de regras equitativas

---

recursos financeiros), caso os municípios não implementem a participação social na definição das políticas de saúde.

[1356] Os planos diretores municipais são a referência de “desenhos ratificação pública”, com a previsão de adoção de medidas legais por parte da sociedade civil para anular “políticas particularistas” em cenários políticos hostis à participação e deliberação política.

[1357] AVRITZER, Leonardo. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião pública*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 44, jun. 2008.

[1358] Ibid. p. 44.

[1359] Ibid. p. 56.

[1360] Ibid. p. 44.

[1361] Ibid. p. 47.

[1362] Ibid. p. 60.

mediante o aprendizado democrático-deliberativo da assunção da posição de outrem, o reconhecimento do princípio da reciprocidade como critério especificador da razão pública nos discursos públicos políticos ancorados em doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais, os limites da tolerância no regime democrático, a compreensão pós-secular do emprego da razão pública para justificar a coerção pública pelo poder político e a aprendizagem dos termos da cooperação justa entre cidadãos livres e iguais que se orientam pelo critério da reciprocidade, pela ideia de imparcialidade e de vantagem mútua como lastro do princípio da legitimidade política.[1363]

A legitimidade da ordem democrática das sociedades pós-seculares depende do procedimento da participação política dos cidadãos em condições de simetria enquanto destinatários das normas e, simultaneamente, como aqueles que se entendem mutuamente autores das leis. Além disso, a dimensão epistêmica do discurso público sobre questões, controvérsias e problema confere racionalidade prática aos argumentos políticos mobilizados em contextos de justificação.[1364] A solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares reproduz-se sob as bases do respeito recíproco quando o dissenso razoável surge em processos de autocompreensão normativa da comunidade política, onde o entendimento mútuo motivado racionalmente reforça os direitos iguais de cidadania na participação dos processos democráticos de formação da opinião e da vontade. Porém, as atitudes epistêmicas requeridas pela ética da cidadania – que institui as condições simétricas de participação política na prática socionormativa de autodeterminação democrática – e pela cooperação recíproca para a aprendizagem política da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares de um Estado constitucional democrático – que aborda as dissonâncias cognitivas entre doutrinas abrangentes como desacordos razoáveis, sob o pano de fundo da neutralidade ética do poder político – não podem ser desenvolvidas pela "formação espontânea" da consciência pós-secular, visto que se "[...] se o Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental* e *psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos"[1365], como os cidadãos religiosos (e seculares) poderão saber e aceitar que "[...] além do limiar constitucional que separa a esfera pública informal dos

---

[1363] ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Orgs). Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 9-10.
[1364] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 137.
[1365] Ibid. p. 147.

parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações só contam argumentos seculares"?[1366]

A proposta de um "esboço" principiológico de um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" e sua contribuição para a aprendizagem política da solidariedade civil no pós-secularismo foi concebida a partir dos alcances e dos limites da intervenção de dois observatórios que lidam com os desafios políticos do recrudescimento do fenômeno religioso na esfera pública e suas consequências para a compreensão informada da laicidade e do secularismo nos domínios da educação e da promoção de políticas e ações públicas que difundem a importância dos princípios da laicidade e do secularismo para a vida pública.[1367] Com tal abordagem pretendo assinalar a importância da pesquisa empírica normativa para a reflexão teórica e práticas sobre as possibilidades de autodeterminação e de emancipação de formas de vida social, política e solidária. Neste sentido, a proposição de um "esboço" principiológico para uma instituição participativo-deliberativa com perfil consultivo, de assessoramento e proposição normativa deve ser entendida como uma possibilidade de resposta socionormativa para a patologia social da crise de reprodução da solidariedade civil, acentuada pela interpretação laicista e secularista da separação entre religião e democracia.

Na literatura especializada sobre o tema, a definição de observatório é caracterizada pela amplitude conceitual. Os observatórios são representados geralmente como modelos teórico-conceituais cujo desenho, finalidade, temática, atuação, natureza e vinculação administrativa e público usuário[1368] refletem instrumentos de coleta, produção e análise de dados para conhecer determinado problema social e cultural, subsidiando o processo de tomada de decisão com informações relevantes[1369]; o observatório é uma instituição social responsáveis pela observação, acompanhamento e divulgação de informações sobre determinados fenômenos (naturais, sociais e culturais)[1370]; os observatórios desenvolvem procedimentos e produzem conhecimentos sobre fenômenos e objetos do campo de

---

[1366] HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 147.
[1367] Respectivamente, o Observatório da Laicidade na Educação – OLÉ, atualmente vinculado à Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense – UFF, e o *l'Observatoire de la laïcité* do Governo da França, que atua diretamente junto ao Primeiro Ministro francês em parceria com o Ministério da Educação e o Ministério do Interior, entre outros.
[1368] Cf. SOARES, Lilian Campos; FERNEDA, Edilson; PRADO, Hércules Antonio do. Observatórios: um levantamento do estado do conhecimento. *Brazilian Journal of Information Studies*: Reseach Trends. v. 12, n. 3, p. 86-110; p. 86, 2018. Cf. SCHMIDT, Nádia Solange. Observatório como instrumento de prospectiva estratégica para as Instituições de Ciência e Tecnologia (ICTs). *Interações*, Campo Grande, v. 19, n. 2, p. 387-400, abr./jun. 2018; Cf. PAIM, Marcele Carneiro; SANTOS, Maria Ligia Rangel. Estado da arte dos observatórios em saúde: narrativas sobre análises de políticas e sistemas. *Saúde Debate*, v. 42, n. 2, Edição Especial, p. 361-376, out. 2018.
[1369] Op. cit., p. 89.
[1370] Op. cit., p. 88.

observação[1371]; um observatório é uma iniciativa dedicada ao acompanhamento e estudo sistemático de determinado fenômeno, possuindo como escopo a produção de conhecimentos, a circulação de informações e a elaboração de relatórios[1372]; os observatórios são instrumento de prospecção, mensuração e diagnóstico da realidade conforme seu tema, objetivo e finalidade[1373]; e observatórios constituem "[...] um sistema organizado e estruturado de busca de informações relacionadas a um determinado setor de atuação e cuja finalidade é promover o surgimento de estratégias que convertem informações em oportunidades [...][1374] para a avaliação e a melhoria de políticas públicas.

Além desta linha conceitual baseada na perspectiva da informação, os observatórios também são definidos igualmente a partir da perspectiva espaço-institucional: observatórios constituem novas instâncias organizacionais que respondem e adaptam-se aos problemas e desafios naturais, sociais e culturais[1375]; observatórios consistem em "[...] novas instituições públicas ou da sociedade civil [...] como organismos auxiliares, colegiados e de integração plural que devem facilitar uma melhor informação à opinião pública e propiciar a tomada de ações concretas por parte das autoridades responsáveis"[1376]; observatórios representam espaços de articulação da cidadania que monitoram o funcionamento dos meios de comunicação (observatório fiscal) e novos organismos que promovem reflexões e intervenções nas políticas públicas (observatório *think tank*)[1377]; e observatórios são unidades institucionais que atuam em parceria com organismos públicos e instituições sociais descentralizadas com o propósito de apresentar conhecimentos que subsidiem a tomada de decisão por atores sociais na dimensão das políticas públicas.[1378]

No caso do Observatório da Laicidade na Educação – OLÉ, da Universidade Federal Fluminense – UFF[1379], seu perfil acadêmico e militante em defesa da laicidade do Estado é herdeiro e sucessor do Observatório da Laicidade do Estado, outrora vinculado ao Núcleo de Estudos e Políticas Públicas em Direitos Humanos, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2007-2013). Após operar de modo independente, o OLÉ foi incorporado pela

---

[1371] SOARES, Lilian Campos; FERNEDA, Edilson; PRADO, Hércules Antonio do. Observatórios: um levantamento do estado do conhecimento. *Brazilian Journal of Information Studies*: Reseach Trends. v. 12, n. 3, p. 88, 2018.
[1372] Ibid. p. 88.
[1373] Ibid. p. 88.
[1374] Ibid. p. 89.
[1375] Ibid. p. 89.
[1376] Ibid. p. 89.
[1377] Ibid. p. 89.
[1378] Ibid. p. 89.
[1379] Sobre a constituição, os objetivos e as posições do Observatório da Laicidade na Educação – OLÉ, consultar <http://ole.uff.br/>.

Faculdade de Educação da UFF. Quanto aos objetivos, o OLÉ procura "[...] identificar a presença de práticas religiosas nas escolas públicas tanto quanto a oposição a elas, compartilhar conhecimento e difundir posições políticas republicanas."[1380] Apesar da postura bastante militante, o observatório não reconhece suas ações práticas como laicistas ou secularistas no sentido da expressão de um sentimento de hostilidade ou antirreligioso, procurando apenas ressaltar que as comunidades religiosas possuem espaços e ambientes para cultos e ensinamentos religiosos.[1381] A orientação laica e político-pedagógica do OLÉ pretende ressaltar que a laicidade do ensino público não implica em base comum entre as religiões, assumindo que defender tal ideia significaria compactuar com o proselitismo.[1382]

Por sua vez, *l'Observatoire de la laïcité* do Governo da França[1383] presta auxílio especializado diretamente ao Primeiro Ministro e demais ministérios que requisitam colaboração e orientação para a implementação de políticas de Estado que promovem o respeito ao princípio da laicidade e do secularismo na França. O observatório possui um perfil

---

[1380] OBSERVATÓRIO DA LAICIDADE NA EDUCAÇÃO – OLÉ. Objetivos. Disponível em <http://ole.uff.br/nosso-objetivo/>. Acesso em: 24 jul. 2020.

[1381] O OLÉ procura defender a laicidade na educação fundamentalmente no âmbito das escolas públicas, em todos os níveis e modalidades, respeitando as opções filosóficas e religiosas de estabelecimentos de ensino privado. O observatório adota a "observação participante", não apenas registrando as controvérsias religiosas no campo da educação pública, mas igualmente analisando criticamente a influência de segmentos religiosos nos setores de elaboração das políticas públicas voltadas à educação, intervindo no debate público e, quando necessário, recorrendo ao direito para preservar a laicidade do Estado. Na Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439 sobre o ensino religioso, o OLÉ participou da audiência convocada pelo Superior Tribunal Federal – STF contribuindo publicamente para o esclarecimento da relação entre o princípio da laicidade do Estado e o ensino religioso em instituições de ensino público, assinalando a diversidade de concepções sobre modelos de ensino confessionais, interconfessionais e não confessionais, identificando as consequências da adoção destes modelos para o sistema público de ensino e reportando as experiências dos sistemas estaduais de educação acerca do ensino religioso. Nesta ocasião, o OLÉ participou da elaboração de um "manifesto em defesa da laicidade da educação pública laica". As práticas pedagógicas, informativas e políticas do OLÉ estão identificadas à defesa estrita e luta pela garantia legal da laicidade na educação pública brasileira, reivindicando limites e parâmetros para o ensino religioso, não bastando apenas a declaração não confessional do ensino religioso. Na defesa da laicidade pedagógica, o observatório defende como posição política a formulação de uma política pública para as redes estaduais de educação que estabeleça a "formação de uma categoria de professores formados em licenciaturas específicas do ensino religioso". Ao publicizar seus objetivos, práticas políticas e pedagógicas e contribuir para a discussão na esfera pública sobre as controvérsias institucionalizadas que envolvem a laicidade na educação pública brasileira, o OLÉ atualiza seu site com informações sobre a temática do ensino público laico, divulgando dossiês temáticos sobre a laicidade, trabalhos acadêmicos (artigos, monografias, dissertações e teses), documentos públicos assinados por entidades e instituições da sociedade civil que defendem a laicidade na educação pública em referência, por exemplo, à controvérsia sobre o ensino religioso na Base Nacional Curricular Comum – BNCC, à crítica da ideologia do movimento "Escola sem partido" e à influência política de grupos religiosos com discursos anticientíficos em defesa do retorno às aulas presenciais no período da Pandemia de SARS-CoV2, documentos que reiteram oportunamente as posições do observatório. Além disso, o OLÉ apresenta um panorama internacional a partir de textos sobre a temática da "laicidade e educação" e a legislação vigente, documentação acessada na "biblioteca virtual" disponível no site do observatório.

[1382] Cf. OBSERVATÓRIO DA LAICIDADE NA EDUCAÇÃO – OLÉ. Decisão do STF sobre o ensino religioso quem ganhou e quem perdeu. Disponível em <http://ole.uff.br/decisão-do-stf-sobre-o-ensino-religioso-quem-ganhou-e-quem-perdeu>. Acesso em: 24 jul. 2020.

[1383] Criado pelo governo francês com base no Decreto de 25 de março de 2007. Para conhecer mais sobre *L'Observatoire*, consultar <https://www.gouvernement.fr/missions-et-composition>.

político e acadêmico, contando com ex-ministros, senadores e deputados, especialistas na área jurídica e qualificadas no ramo dos direitos humanos, historiador, inspetor da educação nacional, antropólogo especialista na fé religiosa, laicidade e discriminação, atuando junto ao Conselho da Europa, conselheiro de Estado, jornalista presidente do "Comitê Laicidade República", diretor geral da coesão social (DGCS) e conselheiro (filósofo) para assuntos religiosos do Ministério das Relações Estrangeiras, secretários gerais de ministérios, diretor geral da administração e função pública, secretário geral do ministério da justiça, diretora de relações jurídicas do Ministério da Educação Nacional e do Ministério do Ensino Superior, da Pesquisa e da Inovação.

Sobre a composição do observatório, este possui vinte e nove componentes, vinte e um membros, um presidente, um relator geral, encarregado de missões, dois aprendizes e um estagiário, além de dezessete *experts* associados ao observatório. O observatório reúne dados e organiza a produção de conhecimentos a partir de análises sociais e normativas que possibilitam ao poder público ser esclarecido sobre como conduzir a questão da laicidade e do secularismo diante da separação entre Igreja e Estado diante do pluralismo das formas de vida e grupos sociais. Em geral, observatório submete ao Primeiro Ministro todo pedido sobre a realização de pesquisas e estudos no campo da laicidade e do secularismo, propondo, inclusive do ponto de vista legislativo, medidas justificáveis que permitam a aplicação adequada dos princípios da laicidade e do secularismo, tendo em vista a informação esclarecida dos agentes públicos e privados e dos usuários dos serviços públicos e privados, dos governantes e políticos eleitos, dos representantes das religiões e dos cidadãos em geral. Além disso, o observatório é consultado pelo Primeiro Ministro, Ministérios e órgãos da administração e gestão pública sobre projetos de textos legislativos para a proteção republicana dos princípios da laicidade e do secularismo na adoção das principais políticas e ações públicas que visam esclarecer, por exemplo, "ideias falsas" sobre a laicidade e o secularismo.[1384]

As práticas institucionais *l'Observatoire* procuram discutir a aplicação dos princípios da laicidade e do secularismo diante de casos específicos cooperação ou associação com entidades civis locais. Cursos sobre a laicidade para a formação profissional de servidores públicos enfatizam a importância da compreensão adequada dos princípios da laicidade e do secularismo para lidar com controvérsias no contexto profissional diário. À exemplo, o curso

[1384] L'OBSERVATOIRE DE LA LAÏCITÉ. Misconceptions about Secularism. Disponível em: <https://www.gouvernement.fr/videos-de-la-serie-idees-fausses-sur-la-laicite>. Acesso em: 19 de out. 2020.

“Valores da República e Secularismo” é aberto ao público civil e àqueles profissionais que prestam serviços públicos – “Carta da Laicidade nos Serviços Públicos” – à população e participam da intervenção no espaço público. Este curso possui uma abordagem baseada no direito e no diálogo e, do ponto de vista pragmático, enfatiza a importância do enquadramento histórico, jurídico e das práticas para a abordagem republicana da laicidade e do secularismo, permitindo que os cidadãos participantes possam aprofundar seus conhecimentos sobre a laicidade, o secularismo e direito dos cultos e o lugar da fé religiosa na república francesa. O curso contempla temas da ciência social das religiões, a aplicação política e normativa dos princípios da laicidade e do secularismo pelas instituições republicanas da administração pública e a gestão pública do culto religioso.

Analisando aquilo que poderia ser descrito como tema, perfil, objetivo, finalidade, legislação aplicável, natureza social, política e cultural e público, o “esboço” principiológico de um “Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância” deve refletir práticas socionormativas de uma forma de vida social, isto é, o observatório deve assumir a forma de uma institucional social ancorada na sociedade civil, formada por cidadãos e atores religiosos interessados em analisar, autocompreender e propor soluções democráticas baseadas em recursos participativo-deliberativos sobre problemas de integração social entre cidadãos religiosos e seculares, identificados no espaço público a partir das controvérsias religiosas assumidas como dissonâncias cognitivas estabelecidas entre doutrinas abrangentes religiosas, metafísicas, filosóficas ou morais. Neste sentido, penso que o “esboço” principiológico do observatório deve primar por uma estrutura de composição menos academicista e burocratizada, tal como observado nos modelos de observatórios apresentados, que focam demasiadamente no problema da defesa da laicidade na educação e da promoção, aplicação e defesa dos princípios da laicidade e do secularismo nas sociedades contemporâneas, porém sem conceber nenhuma atenção ao problema da reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil entre cidadãos religiosos seculares, tampouco a tematização da questão da tolerância no cotidiano das sociedades pós-seculares, porém assumindo a perspectiva proativa relacionada à promoção de debates públicos, seminários, fóruns e congressos que mobilizem a sociedade civil e incentivem o debate sobre o papel da religião no âmbito político público e a autocompreensão normativa do pós-secularismo no Estado secular, ensejando o aprendizado político, a capacitação e a formação de competências epistêmicas para o trato solidário e

tolerante entre formas de vida plurais religiosas e seculares no âmbito da participação pública via diálogo social.[1385]

Entendo que o "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" deve assumir a forma de um desenho institucional híbrido, simultaneamente integrando as características de um "desenho de baixo para cima", "de partilhar de poder" e "ratificação pública", pois o potencial normativo imanente das práticas sociais corporificado numa instituição participativo-deliberativa, com viés de consultoria política e assessoria normativa, permite conceber que os cidadãos e os atores religiosos possam lidar com as controvérsias públicas e o esclarecimento e o cultivo das pressuposições epistêmicas do "uso público da razão" como etapas dos processos de aprendizagem duplo e complementar. Neste sentido, penso que o "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" deve ser concebido como uma instituição social cujo desenho empírico deve favorecer a interação social entre os membros da sociedade civil – cidadãos religiosos e seculares e atores religiosos ligados a formas de vida confessionais – e instituições de Estado que promovam políticas públicas direcionadas à promoção da liberdade religiosa, discriminação e tolerância religiosa. O observatório deve se constituir como uma instância da sociedade civil, porém aberto às contribuições de estudiosos e de especialistas das áreas das ciências humanas, sociais e direito que se dediquem ao estudo da presença da religião na esfera pública, uma instituição social que contribua para a adaptação e resposta das mentalidades religiosas e seculares aos desafios políticos colocados pelo pós-secularismo.

A discussão sobre os pressupostos e as expectativas normativas e as orientações cognitivas para a aprendizagem política da solidariedade civil no contexto pós-secular, marcado pelo recrudescimento da vitalidade da religião na esfera pública, requer que o "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" possa assumir a forma de uma instituição civil capaz de mediar a autocompreensão normativa da secularização como um processo de aprendizagem dupla e complementar, atuando como uma entidade social auxiliar, colegiada e de integração plural que contribua para a informação e o esclarecimento da opinião pública sobre o papel da religião na esfera pública, a questão do apelo a argumentos baseados em razões públicas e não públicas nas controvérsias que envolvem o conflito entre questões de justiça e questões de "boa vida" e a compreensão do secular, e propiciando aos órgãos do Estado responsáveis pela promoção de políticas públicas para a defesa da dignidade

[1385] SOARES, Lilian Campos; FERNEDA, Edilson; PRADO, Hércules Antonio do. Observatórios: um levantamento do estado do conhecimento. *Brazilian Journal of Information Studies*: Reseach Trends. v. 12, n. 3, p. 97, 2018.

da pessoa humana e dos direitos humanos, da defesa da liberdade religiosa, promoção de iniciativas para reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares e defesa da tolerância religiosa, permitindo a instrução teórica e prática da tomada de ações efetivas pelas autoridades responsáveis.

O "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" contribuiria para a institucionalização da tradução cooperativa dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos promovendo reflexões coletivas e intervenções públicas capazes de reunir cidadãos religiosos e seculares e atores religiosos vinculados à formas de vida confessionais dispostos a esclarecer o senso comum democrático sobre os conteúdos normativos das tradições religiosas e abordar conforme o "uso público da razão" o problema da justificação racional da utilização de recursos semânticos para a reprodução motivacional da solidariedade civil no Estado democrático liberal. A base epistêmica do observatório corporifica um espaço social que permite aos diferentes atores sociais compreender a natureza das controvérsias científicas e políticas com viés religioso, possibilitando a informação esclarecida para o julgamento e conclusões sobre estas questões, favorecendo uma participação transparente e formação de uma opinião pública informada sobre os temas em debate e popularizando o significado das pressuposições epistêmicas do "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares, tornando-os capazes de aperfeiçoar a qualidade do debate público sobre as controvérsias públicas em torno do pós-secularismo. O "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" institucionalizaria as práticas sociais e a produção de conhecimento que articulem a política do reconhecimento e a adequada compreensão da secularização num contexto pós-secular. O desenho formal-principiológico do observatório como instituição social deve refletir a perspectiva crítico-normativa da participação social dos membros da sociedade civil que procuram – do ponto de vista sociofilosófico – se esclarecer sobre a autocompreensão e as expectativas normativas de uma forma de vida pós-secular e, sobretudo, promover uma prática social, política e crítica que permitam aos cidadãos assumirem o engajamento civil ativo comprometido com a reprodução e a expansão de espaços democráticos de discussão, isto é, "espaços das razões" que institucionalizam e qualificam a informação política produzida pela práxis socionormativa que reivindica lugar e influência na agenda e nas decisões políticas sobre a ampliação dos direitos de cidadania, sob o pano de fundo das diferenças culturais. O "esboço" do desenho formal-principiológico de um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" deve favorecer a institucionalização de práticas socionormativas e democráticas que singularizem as potencialidades políticas e normativas do observatório, refletidas na reprodução e na ampliação da base do reconhecimento social que

ancora a consciência de pertencimento a uma comunidade política e inclusiva de cidadãos livres e iguais, onde cada indivíduo enquanto cidadão religioso ou secular é responsável por todos os demais em virtude de suas afirmações e ações políticas. Portanto, a ontologia social do observatório recepciona os compromissos epistêmicos, semânticos e normativos na corporificação institucional da reflexão crítica e do espaço socionormativo dos processos de aprendizagem política da solidariedade civil, incentivado como tema legítimo de interesse e repercussão social, cujas boas práticas da solidariedade e da tolerância devem ser reproduzidas dialogicamente entre seus integrantes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese de doutoramento integra as dimensões filosófico-interpretativa, institucional e socionormativa referentes ao problema do esgotamento das fontes da solidariedade civil nas sociedades pós-seculares. Não há dúvidas de que a religião e a filosofia inscrevem-se na genealogia do conceito de solidariedade. Razão e revelação possuem uma ligação histórico-cultural que a modernidade filosófica não pode negligenciar, mas, antes, reconstruir a partir das premissas do pensamento político pós-metafísico. A vitalidade da religião na esfera pública revela que a experiência e o vocabulário da revelação não desapareceram da linguagem política contemporânea.

A superação do contexto de crise de reprodução da solidariedade civil deve ser pensada a partir de processos de aprendizagem social, com ênfase nas dimensões epistêmica, moral e política. O aprendizado social reflete o atual nível qualitativo da capacidade de reflexão (dimensão cognitivo-epistêmica) e do descentramento de perspectivas (dimensão prático-moral). Processos de aprendizagem social requerem não apenas a institucionalização do "uso público da razão" como "razão destranscendentalizada" corporificada na práxis socionormativa inscrita nas estruturas intersubjetivas do mundo da vida como *medium* para a resolução não violenta de problemas persistentes de integração social pós-convencional, particularmente no que concerne a reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. As capacidades cognitivas individuais e a interação entre atores sociais corporificam os processos de aprendizagem socioculturais como resolução de problemas, especialmente na dimensão moral (normativa), delimitando níveis cada vez mais elevados de aprendizagem social. Afirmo que a dimensão política do aprendizagem social requer "desenhos institucionais" capazes de corporificar e mediar a justificação pública das pretensões de validade que expressam os interesses éticos e prático-morais das diversas formas de vida ética que habitam na sociedade pós-secular.

A relevância atribuída progressivamente por Habermas à substituição da autoridade da tradição pelos procedimentos democráticos de legitimação discursiva da política deliberativa, a emergência da sociedade da comunicação e as reformulações teórico-estruturais da categoria de esfera pública apontam para a adoção progressiva do conceito de aprendizagem coletiva. A reprodução da força sociointegradora da solidariedade civil via tradução dos potenciais semânticos dos conteúdos normativos (intuições morais) da religião depende, a meu ver, da mediação institucional capaz de promover práticas sociais de participação política e de deliberação pública como pressupostos empíricos dos processos de aprendizagem política que

corporificados em instituições sociais. Do ponto de vista da pesquisa empírica socionormativa, assumo como princípio que tal proposta vincula incontornavelmente a prática social da deliberação pública a desenhos institucionais de mediação da aprendizagem política da prática democrática deliberativa, com finalidade consultiva e normativa.

A institucionalização da ideia de "tradução" dos potenciais semânticos dos conteúdos religiosos deve ser interpretada como uma resposta à interpretação exclusivista do liberalismo político quanto à participação política das formas de vida ética religiosa nos debates públicos. Entendo que a "reserva de tradução institucional" habermasiana deve ser assumida não apenas como um problema teórico da razão pública prática relativo à neutralidade ética do Estado que assegura a liberdade religiosa dos cidadãos, mas igualmente como uma questão empírica sobre desenhos institucionais que, via participação social e deliberação pública, podem promover e aperfeiçoar a aprendizagem política das pressuposições epistêmicas requeridas pela formação autorreflexiva de uma consciência pós-secular solidária e tolerante em interações socionormativas na vida cotidiana, permeada por controvérsias públicas baseadas em dissonâncias cognitivas agudas que refletem o pluralismo das visões de mundo.

A convivência conflituosa entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares põe em risco a integração social nas sociedades pós-seculares, pois enfraquece os laços da solidariedade civil enquanto fonte de integração social pós-convencional. As dissonâncias cognitivas como desacordos razoáveis acerca de questões de "vida boa" e questões de justiça opõem cidadãos religiosos e cidadãos seculares no *ethos* democrático liberal na medida em que representam tanto um "problema de motivação" quanto um desafio epistêmico, moral e político relacionados à reprodução da solidariedade civil. O aprendizado político da solidariedade exemplifica uma situação de "transcendência" de contexto a partir de dentro. Processos de aprendizagem social são "arcos" entre problemas sistêmicos de integração social e soluções pós-convencionais para reprodução da solidariedade civil. No debate contemporâneo sobre o papel da religião na esfera pública pós-secular, o pensamento pós-metafísico procurar salvaguardar o significado da solidariedade civil sem recorrer ao incondicionado (Deus e o Absoluto). A solidariedade civil é o vínculo sociopolítico resultante dos processos de aprendizagem política das pressuposições epistêmicas para o "uso público da razão" entre cidadãos religiosos e seculares.

A solução de problemas de integração social requer a motivação para a ação social, sem a qual não há aprendizado social. Porém, as ciências e o naturalismo, as ideologias burguesas e o sistema capitalista e a modernização social e cultural lastreada na razão instrumental têm minado as fontes tradicionais da solidariedade. Na práxis comunicativa

cotidiana, os discursos de autocompreensão sobre uma “vida danificada” ou “digna de preferência” estão delimitadas pelos respectivos contextos. A reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares pode ser fortalecida nestes contextos constituídos pela riqueza das tradições éticas, onde os participantes do processo de formação da opinião e da vontade devem responder àquelas questões substanciais (éticas), a partir dos enfoques cognitivos requeridos pelo pensamento pós-metafísico. Habermas partilha com Schüssler-Fiorenza a compreensão de que as igrejas podem assumir o papel de “comunidades de intepretação” por meio da discussão pública acerca das questões de justiça e das questões de vida boa, desde que possam abordar de modo dialético os princípios de justiça universalizáveis e empreender uma hermenêutica reconstrutiva das tradições normativas. As “comunidades de interpretação eclesiásticas” e as comunidades seculares devem se integrar nesse processo de aprendizagem duplo e complementar da “tradução cooperativa” dos potencias semânticos dos conteúdos religiosos. A transcendência dos limites de interpretação impostos por contextos espaço-temporais particulares ocorre por meio dos processos de aprendizagem epistêmico, moral e político orientados pelas pressuposições pragmáticas discurso, cujo conteúdo ideal é realizado de modo aproximado e tendo como télos o entendimento mútuo. A racionalização do mundo da vida é explicada por tais processos de aprendizagem, que requerem a inclusão simétrica e a participação igualitária da pluralidade de todas as vozes na esfera pública.

Desenhos institucionais participativo-deliberativos promovem processos de aprendizagem política na medida em que formalizam as informações e aprimoram a qualidade das discussões sobre problemas sociais tematizados, possibilitando a transformação de opiniões e de atitudes irrefletidas em conhecimento e ações intencionais e responsivas para a abordagem de ideologias políticas, crenças religiosas, condições de saúde, experiências de vida, etc. enquanto questões significativas para uma determinada forma de vida. A aprendizagem política sobre temas e problemas sociais complexos requer a disposição de informações pertinentes e de tempo para a instrução das discussões sobre questões de interesse público. Procedimentos deliberativos catalisadores dos processos de aprendizagem política enfatizam a importância da igualdade, da transparência, da razoabilidade, da sinceridade e da tolerância no diálogo sobre os pontos de vista de terceiros incluídos no debate público sobre pretensões normativas coletivas, tendo em vista o que seria melhor em proveito da sociedade. Não se trata tanto de obter o consenso nestas questões, mas aprender a mobilizar “boas razões”, argumentos e contra-argumentos visando esclarecer a natureza dos problemas e alcançar soluções razoáveis para desacordos reconciliáveis. Processos de

aprendizagem política devem ser traduzidos na capacidade de influências efetiva sobre os processos e as decisões políticas.

Ao assumir a conjectura de que a efetividade do potencial normativo das práticas sociais depende de arranjos participativo-deliberativos que institucionalizem processos de aprendizagem social, moral e política, promovendo a racionalização das imagens de mundo e desencadeando transformações nas estruturas socionormativas refletidas nas capacidades de aprendizagem inscritas no atual nível de produção e de acúmulo do conhecimento, incorporadas aos sistemas de interpretação social e suas estruturas de racionalidade e às instituições normativas e seus mecanismos de resolução cooperativa e não violenta de conflitos de ação relevantes, demarcando um novo nível de aprendizagem sociocultural, reconheço que os modelos de desenho institucional participativos e deliberativos apresentados não são adequados para promover a institucionalização do "uso público da razão" pressuposta pelos processos de aprendizagem política que almejam a reprodução da solidariedade civil entre cidadãos religiosos e seculares, em face da proposta habermasiana da "reserva de tradução institucional", o que não implica em rechaçar o conteúdo epistêmico do princípio da deliberação pública, mas apenas pensá-lo – com Avritzer – a partir da articulação entre desenho institucional, organização da sociedade civil e vontade política de implementação de arranjos participativo-deliberativos com perfil consultivo, de assessoramento e proposição normativa como pode ser um "Observatório da laicidade, da solidariedade civil e da tolerância" no pós-secularismo.

A perspectiva empírica da democracia deliberativa permite pensar a destranscendentalização da razão prática como corporificação institucional de práticas socionormativas que investem os processos de aprendizagem social. A contribuição do "esboço" formal-principiológico de desenho institucional para um "Observatório da laicidade, solidariedade civil e tolerância" deve ser avaliada com base na capacidade de promover a institucionalização do potencial normativo da participação social informada e autônoma e da práxis social deliberativa orientada pelo "uso público da razão" enquanto mecanismos de aprendizagem política da solidariedade civil.

Assumo a conjectura de que não pode haver um nexo interno ou cooriginalidade entre autonomia privada e soberania popular sem a reprodução da solidariedade civil entre os cidadãos, independentemente dos desafios para a integração social impostos pelo pluralismo das formas de vida, que deve ser entendido menos como um obstáculo à vida política comunitária, e mais como um "catalisador social" dos processos de aprendizagem social na esfera pública, cujas práticas sociais possam não apenas ampliar a influência sobre processos

participativos, deliberativos e decisórios situados no parlamento e tribunais, mas, sobretudo, serem institucionalizadas mediante o reconhecimento democrático do seu potencial normativo.

A aprendizagem política da solidariedade entre cidadãos é certamente uma "vértebra" da "espinha dorsal" do Social e da infraestrutura da vida social, que "[...] representa um recurso fundamental para a subsistência de uma comunidade política estável e coesa."[1386] A explicitação do nexo interno entre a motivação e as premissas normativas para a prática social da solidariedade civil permanece problemática. As razões normativas para a institucionalização de práticas solidárias entre cidadãos devem ser alcançadas por mecanismos políticos, o que significa reconhecer as possibilidades normativas das práticas sociais corporificadas em instituições como infraestrutura das formas de vida. Não pode haver uma comunitarização política da solidariedade civil sem haver uma institucionalização das práticas sociais enquanto condição da ação socionormativa responsável pela autorrealização individual e coletiva nas/das formas de vida emancipadas. A destranscendentalização da racionalidade prática da normatividade social assume a forma da corporificação institucional das expectativas de comportamento mútuo reconhecidos publicamente. A instituição social deve ser entendida como *medium* das práticas socionormativas. Por tanto, torna-se necessário identificar os "vestígios" das possibilidades institucionais para abordar o problema de como as sociedades contemporâneas podem enfrentar o desafio da preservação da laicidade e do secularismo sem reproduzir estigmas sociais decorrentes de posições assumidamente laicistas e secularistas que marginalizam indivíduos e grupos sociais e ignoram o potencial de sentido de suas imagens de mundo, atribuindo-lhes uma mentalidade irracionalista. As premissas epistêmicas e políticas do pensamento pós-metafísico recusam tal compreensão reducionista da complexidade social da situação de época, cujas sociedades ainda não aprenderam a vincular laicidade, secularismo, solidariedade e tolerância.

[1386] HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*: um ensaio. Tradução de Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012. p. xxvii.

REFERÊNCIAS

ALFORD, C. Fred. The possibility of Rational Outcomes from Democratic Discourse and Procedures: Comment. *The Journal of Politics*, v. 58, n. 3, p. 753-756, 1996.

ANDERSON, Elizabeth. The Epistemology of Democracy. *Episteme*: A Journal of Social Epistemology, v. 3, issue 1-2, p. 8-22, 2006.

APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. *Novos Estudos Cebrap*, n. 23, p. 74, 1989.

_____. *Estudos de moral moderna*. Tradução de Benno Dischinger. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Transformação da Filosofia*: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil society and social theory. *Thesis Eleven*, n. 21, p. 40-64, 2018.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Pluralismo e justiça*: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010.

_____; FREIRE, Wescley Fernandes A. Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas no contexto do pós-secularismo. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 47-85, maio/ago. 2020.

ASSAI, José Henrique Sousa. *Pesquisa crítico-normativa e argumento ontológico-social: uma leitura filosófico social do orçamento participativo.* 2018. 126 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

AVRITZER, Leonardo. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião pública*, Campinas, v. 4, n. 1, p. 43-64, jun. 2008.

BÄCHTIGER, André; SPÖRNDLI, Markus, STEENBERGEN, Marco R.; STEINER, Jürg. *Deliberative Politics in Action. Analysing Parlamentary Discourse*. New York: Cambridge University Press, 2004, p. 43-73.

_____; SPÖRNDLI, Markus, STEENBERGEN, Marco R.; STEINER, Jürg. The Deliberative Dimensions of Legislatures. *Acta Politica*, v. 40, p. 225-238, 2005.

BANNELL, Ralph. Pragmatismo, verdade e justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Habermas. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno. (Org.) *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*: entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 243-272.

_____. Razão comunicativa e pragmática formal: sobre a noção de aprendizagem no pensamento de Habermas. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar. (Orgs.) *Habermas em discussão*: Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC. Florianópolis: NEFIPO, 2005. p. 38-49.

_____. *Habermas & a Educação*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BANNWART JR., Clodomiro José. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

_____. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Orgs.) *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012.

BRASIL. Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014. Institui a Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 24 maio 2014. Seção 1, p. 6.

BAXTER, Hugh. *The discourse theory of law and democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011. Edição Kobo.

BAYNES, Kenneth. *Habermas*. New York: Routledge, 2016. Edição Kobo.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia*: a study of the foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 1986

_____; DALLMAYR, Fred. *The Communicative Ethics Controversy*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1995.

_____. The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas. *Neue Hefte für Philosophie*. Politikbegriffe. Hefte 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. p. 47-74.

BERGER, Johannes. The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. (Eds.) Essays *on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BERNHARD, Peters. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

BIESTA, Gert; DE BIE, Maria; WILDEMEERSCH, Danny. (Eds.) *Civic learning, democratic citizenship and the public sphere*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2014.

BORMAN, David A. *The idolatry of the actual*: Habermas, socialization, and the possibility of autonomy. Albany: The SUNY Press, 2011.

BRASIL. Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014. Institui a Política Nacional de Participação Social – PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 24 maio 2014. Seção 1, p. 6.

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. (Eds.) *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. *Habermas.* Stuttgart: Reclam, 2013. Edição Kobo.

_____. *Critical Theory of Legal Revolutions*: Evolutionary Perspectives. New York: Bloomsbury, 2014.

_____. Marxismo e evolução: alegações para a retomada de um programa de pesquisa. *Tempo social*, revista de sociologia da USP, v. 27, n. 2, p.153-165, nov. 2015.

CARSON, Lyn; HARTZ-KARP, Janette. Adapting and combining deliberative designs: juries, polls, and foruns. In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005.

CEFAÏ, Daniel. Públicos, problemas públicos, arenas públicas... : o que nos ensina o pragmatismo (Parte I). *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 36, p. 187-213, mar. 2017.

CHAMBERS, Simome. Deliberative democratic theory. *Annu. Ver. Polit. Sci*. v. 6, p. 307-326, 2003.

_____. Rhetoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy? *Political Theory*, v. 37, n. 3, p. 323-350, 2009.

_____. Balacing epistemic quality and equal participation in a system approach to deliberative democracy. *Social Epistemology*. A Journal of Knowledge, Culture and Policy, vol. 31, issue 3, p. 01-11, 2017.

COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos. (Orgs.) *Participação e deliberação*: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: 34, 2004.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

_____. Discourse ethics and civil society. In: RASMUSSEN, David. (Ed.) *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995.

COOKE, Maeve. (Ed.) Introduction: HABERMAS, Jürgen. *On the pragmatics of communication*. Translated by Thomas McCarthy et al. Cambridge: The MIT Press, 1982.

CONOVER, Pamela Johnston; SEARING, Donald D. Studying “Everyday Political Talk” in the Deliberative System. *Acta Politica*, v. 40, p. 269-283, 2005.

COURTOIS, Stéphane. Habermas’s epistemic conception of democracy: Some reactions to McCarthy’s objetctions. *Philosophy & Social Criticism*, v. 30, n. 7, p. 842-866, 2004.

CURATO, Nicole; DRYZEK, John S.; ERCAN, Selen A.; HENDRIKS, Carolyn M.; NIEMEYER, Simon. Twelve key findings in deliberative democracy research. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, p. 28-38, 2017.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 4. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas*: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2. ed. rev. e ampl. Florianópolis: EDUFSC, 2005.

EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil mudar. *Lua nova*, n. 53, p. 5-28, 2001.

_____. Evolutionary theories. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. (Eds.) *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2009.

EDGAR, Andrew. *Habermas*. Key concepts. New York: Routledge, 2006.

ELSTER, Jon. *Marx, hoje*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FLYNN, Jeffrey. Communicative Power in Habermas’s Theory of Democracy. *European Journal of Political Theory*, v. 3, n. 4, p. 433-454, 2004.

FISHKIN, James S.; MANSBRIDGE, Jane. Introduction. The prospects & limits of deliberative democracy. *Daedalus*, v. 146, issue 3, 2017.

FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). *Sozialphilosophie und kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

FRASER, Nancy. Public Spheres, Genealogies, and Symbolic Orders. In: _____. *Justice interruptus*: critical reflections on the “postsocialist” condition. New York; London: Routledge, 1997. p. 69-98.

_____. Crise de legitimação? Sobre as contradições políticas do capitalismo financeirizado. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, p. 153-188, jul.-dez. 2018.

FREIRE, Wescley Fernandes A. Sobre o conceito de tolerância em Habermas. *Aufklärung*: Revista de Filosofia, João Pessoa, v. 4, edição especial, p. 61-86, abr. 2017.

GOODIN, Robert E. The epistemic benefits of deliberative democracy. *Policy Sci*, v. 50, issue 3, p. 351-366, 2017.

GOOLD, Susan Dorr; NEBLO, Michael A.; KIM, Scott Y. H.; DE VRIES, Raymond; ROWE, Gene; MUHLBERGER, Peter. What is good public deliberation. *Hastings Center Report*. Mar. 2012.

GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral*: justificação e aplicação.Tradução de Claudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als* "*Ideologie*". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

_____. On systematically distorted communication. *Inquiry:* An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v. 13, issue 1-4, p. 205-218, 1970.

_____. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry*: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, v. 13, issue 1-4, p. 360-375, 1970.

_____; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* – Was leistet die Systemforschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. Towards a Reconstruction of Historical Materialism. *Theory and Society*, Amsterdam, v. 2, issue 1, p. 287-300, 1975.

_____. Some distinctions in universal pragmatics: a working paper. *Theory and Society*, v. 3, issue 2, p. 155-167, 1976.

_____. *Communication and the Evolution of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.

_____. History and Evolution. *Telos*, issue 39, p. 5-44, 1979.

_____. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. 2. reprint. London: Heinemann Educational Books Ltd, 1980.

_____. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro. *Revista Tempo Brasileiro*: Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 21, p. 05-22, jul./set. 1989.

_____. *Toward a Rational Society*: Student Protest, Science, and Politics. Translated by Jeremy J. Shapiro. 1. reprint. Oxford: Polity Press, 1989.

_____. A Reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

_____. *Eine Art Schadensabwicklung*: Kleine Politische Schriften VI. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Legimationsprobleme im Spätkapitalismus*. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 47, p. 85-102, mar. 1987.

_____. *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Racionalidade e comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Faktizität und Geltung.* Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 9. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

_____. *Pensamento pós-metafísico*: ensaios filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophie Aufsätze. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics. *Acta Politica*, v. 40, p. 384-392, 2005.

_____. *Diagnósticos do tempo:* seis ensaios. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. Political Communication in Media Society: Does Democracy still enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *Communication Theory*, v. 16, p. 411-506, 2006.

_____. *Ach, Europa*: Kleine Politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

_____. *A lógica das ciências sociais*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Europe*: the faltering project. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge; Malden: Polity Press, 2009.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Teoria do agir comunicativo*: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Paulo Astor Soethe. Revisão técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do agir comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 13. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

_____. *Teoria e Práxis*: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. Técnica *e Ciência como* "*Ideologia*". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014.

_____. *A nova obscuridade*: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Textos e contextos*. Tradução de Antonio Ianni Segato. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional*: a sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição. reimp. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Fabris, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Principles de la philosophie du droit*. Traduit de l'Allemand par André Kaan. Paris: Gallimard, 1989.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. (Eds.) *Communicative Action*. Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

_____. *The critique of power*: reflectives stages in a critical social theory. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1993.

_____. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 138, p. 05-232, jul.-set. 1999.

_____. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

_____. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2009.

_____. The Philosophy of History, Antropology, and Marxism. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. *The Habermas handbook*. New York: Columbia University Press, 2018.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências sociais europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Phänomenologie der Lebenswelt*: Ausgewählte Texte II. Stuttgart: Reclam, 2012.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: UnB, 1993.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JOAS, Hans. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____; KNÖBL, Wolfgang. *Teoria social:* vinte lições introdutórias. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2017.

JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? In: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin. (Her.) *Sozialphilosophie und kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Kritik der Lebensformen*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2014.

_____. Towards an immanent critique of forms of life. *Raisons politiques*, n. 57, p. 13-29, 2015.

_____; CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie.* Eine Einführung. München: C. H. Beck, 2017.

KNERR, Georg. *Die Pathologien der Moderne*. Zur Zeitdiagnose in der “Theorie des kommunikativen Handlens” von Jürgen Habermas. Düsseldorf: Westdeutscher, 1990.

KOHLBERG, Lawrence. The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement. *The Journal of Philosophy*, v. 70, n. 18, 1973.

_____. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1992.
LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o *déficit* de institucionalização em Jürgen Habermas. *Philósophos*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 157-190, jan./jun. 2013.

_____. *A categoria da esfera pública em Jürgen Habermas:* para uma reconstrução da autocrítica. 2. ed. Curitiba: CRV, 2015.

LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais*: esboço de uma teoria geral. Tradução de Antônio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior e Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Miséria da filosofia*: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhom. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

McCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. 3. print. Cambridge: The MIT Press, 1985.

_____. Complexity and democracy: or the seducements of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Communication action*: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. (Eds.) *The power of religion in the public sphere*: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Cornel West. New York: Columbia University Press, 2011. Edição Kobo.

MONTERO, Paula. (Org.) *Religiões e controvérsias públicas*: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015.

MURPHY, Mark; FLEMING, Ted. *Habermas, critical theory and education*. New York: Routledge, 2009.

NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça*: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

OLIVEIRA, Nythamar de. Processos de aprendizagem, mundo da vida e sistema democrático: Kant, Dewey e Habermas. In: OLIVEIRA, Nythamar de. *Tractatus pratico theoreticus*: ontologia, intersubjetividade e linguagem. Porto Alegre: Fi, 2016.

OWEN, David S. *Between reason and history*. Habermas and the idea of progress. Albany: State University of New York Press, 2002.

PAIM, Marcele Carneiro; SANTOS, Maria Ligia Rangel. Estado da arte dos observatórios em saúde: narrativas sobre análises de políticas e sistemas. *Saúde Debate*, v. 42, n. 2, edição especial, p. 361-376, out. 2018.

PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social:* um estudo de teoria social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes: Marshall, Pareto, Durkheim. Vol. 1. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *A estrutura da ação social*: um estudo de teoria social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes: Weber. Vol. 2. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2010.

PETERS, Bernhard. Why is it so hard to change the world? *International sociology*, v. 9, n. 3, p. 277-293, 1994.

_____. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

PIAGET, Jean. *Psicologia e epistemologia*: por uma teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 1973.

_____. *Os Pensadores:* textos escolhidos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *O juízo moral na criança*. 4. ed. São Paulo: Summus, 1994.

PICHÉ, Claude. A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003. p. 7-26.

PINZANI, Alessandro. Solidariedade e autonomia individual. *Dois pontos*, v. 7, n. 2, p. 157-173, 2010.

_____. A ética do discurso. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada: contribuições para estudo da ética filosofia e análise de problemas morais. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS, 2014.

RASMUSSEN, David. (Ed.) *Universalism vs. Communitarism*: contemporary debates in ethics. 2. print. Cambridge: The MIT Press, 1995.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos. (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013.

_____. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

_____. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, p. 13-27, jan./jun. 2016.

ROCKMORE, Tom. *Habermas on historical materialism*. 5. ed. Indianápolis: Indiana University Press, 1993.

STAHL, Titus. Practices, norms and recognition. *Human affairs*, v . 17, 10-21, p. 10-21, 2007.

_____. Habermas and the project of immanent critique. *Constellations*, v. 20, n. 4, p. 533-552, 2013.

_____. *Immanente kritik.* Elemente Einer Theorie Sozialer Praktiken. Frankfurt am Main: Campus, 2013.

_____. What is Immanent Critique? *SSRN Working Papers*, p. 1-20, 2013. Disponível em: <http://ssrn.com.abstract=2357957>. Acesso em: 11 set. 2020.

_____. Immanent Critique and Particular Moral Experience. *Critical Horizons*. A Journal of Philosophy and Social Theory, p. 1-21, 2017.

_____. Crítica da ideologia como crítica das práticas sociais: uma reconstrução expressivista da crítica da falsa consciência. *Cadernos de filosofia alemã*. v. 25, n. 1, p. 213-233, 2020.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. Apresentação à edição brasileira. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SCHMID, Michael. Habermas's Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas*: critical debates. London: The Macmillan Press, 1982.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vid*a. 1. reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

SCHWINN, Carole J.; KESLER, John T.; SCHWINN, David. Learning democracy centers: where the public works. In: GASTIL, John; LEVINE, Peter. *The deliberative democracy handbook*: strategies for effective civic engagement in the 21st century. São Francisco: Jossey-Bass, 2005.

STRYDOM, Piet. Collective learning: Habermas's concessions and their theoretical implications. *Philosophy and social criticism*, v. 3, n. 3, p. 265-281, 1987.

_____. The ontogenetic fallacy: the immanent critique of Habermas's developmental logical theory of evolution. *Theory, Culture & Society*, v. 9, n. 3, p. 65-93, aug. 1992.

_____. Socialcultural evolution or the social evolution of pratical reason? Eder's critique of Habermas. In: STRYDOM, Piet. *New horizons of critical theory*: collective learning and triple contingency. New Delhi: Shipra Publications, 2009.

TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Texto e Grafia, 2010.

_____. *Uma era secular*. Tradutores Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

THOMPSON, John B.; HELD, David. (Eds.) *Habermas*: critical debates. London; Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1982.

VILLACAÑAS, Jose L. Racionalización y evolución: Teoría e historia de la Modernidade em la obra de Habermas. *Revista Ágora*, n. 1, p. 177-216, 1989.

WELLMER, Albrecht. *Ética e diálogo*: elementos del juicio moral em Kant y en la ética del discurso. Traducción de Fábio Morales. Barcelona: Anthropos; Iztapalapa: Universidade Autónoma Metropolitana, 1994.

WERLE, Denilson L. Razão e Democracia – Uso público da razão e política deliberativa em Habermas. *Trans/form/ação*, Marília, v. 36, edição especial, p. 149-176, 2013.

WESCHE, Tilo. Normative learning process in evolutionary perspective: Remarks on Hauke Brunkhorst's Critical Theory of Legal Revolutions. *Philosophy and Social Criticism*, v. 41, issue 10, p. 1049-1050, 2015.

WESSLER, Hartmut; WINGERT, Lutz. Der Sinn von Öffentlichkeitforschung: Worum es Bernhard Peters ging. In: PETERS, Bernhard. *Der Sinn von Öffentlichkeit*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.