

Informação e Democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política

Maria Nélide González de Gómez
Clóvis Ricardo Montenegro Lima
(orgs.)



ibict

Instituto Brasileiro de Informação
em Ciência e Tecnologia

Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política

Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict)

Diretor

Emir José Suaiden

Coordenação Geral de Pesquisa e Manutenção de Produtos Consolidados

Marisa Bräscher

Coordenação Editorial

Regina Coeli Silva Fernandes

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos nesta obra, bem como pelas opiniões neles expressas.

Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política

Maria Nélide González de Gómez e

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima (Orgs.)

Brasília, DF

Outubro

2010

© 2010 Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict)

Apoio: Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) – UFRJ – Ibict
Financiadora de Estudos e Projetos (Finep)

Revisão gramatical e ortográfica (Ibict)

Margaret de Palermo Silva

Capa

Flávia Rubênia Barros

Assistentes de edição (Ibict)

Davilene Ramos Chaves e Isabel Aguiar dos Reis

Normalização de referências

Maria Estefânia Ponte Pinheiro e Francelle Natally da Silva Cavalcante

Ficha catalográfica e classificação

Kelly Pereira Marques

CRB -1/2534

I43

Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política / Maria Nélida González de Gómez, Clóvis Ricardo Montenegro de Lima [orgs.] – Brasília: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 2010. 171 p.

ISBN: 978-85-7013-070-9

1. Informação. 2. Informação em rede. 3. Informação e democracia 4. Ética do discurso. 5. Informação – Questões éticas. 6. Sociedade digital - Inclusão. 7. Redes sociais. 8. Habermas. 9. Foucault I. Título. II. González de Gómez, Maria Nélida. III. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro de. IV. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia.

CDU 001.102:321.7(81)

Ibict

SAUS, Quadra 5, Lote 6, Bloco H

70070-914 – Brasília, DF

www.ibict.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
RAZÃO COMUNICATIVA E TÉCNICAS DE COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO EM REDE	9
Flávio Beno Siebeneichler	
O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DA ÉTICA DO DISCURSO	30
Alessandro Pinzani	
QUESTÕES ÉTICAS DA INFORMAÇÃO. APORTES DE HABERMAS.....	48
Maria Nélide González de Gómez	
A DISCUSSÃO CRÍTICA DO TRABALHO EM HABERMAS	68
Clóvis Ricardo Montenegro de Lima	
A QUESTÃO DO OUTRO: DO TERRITÓRIO AO DIGITAL.....	95
Sarita Albagli	
A INCLUSÃO DO OUTRO NA SOCIEDADE DIGITAL – REFLEXÕES SOBRE INCLUSÃO E ALTERIDADE.....	112
Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro	
PODER COMUNICATIVO EM HABERMAS.....	123
Delamar José Volpato Dutra	

**TECNOLOGIA, JURIDIFICAÇÃO, DEMOCRACIA:
CRÍTICA DO PODER EM FOUCAULT E HABERMAS.....134**
Nythamar de Oliveira

**REDES SOCIAIS: FORMAS DE PARTICIPAÇÃO E DE
INFORMAÇÃO156**
Regina Maria Marteleto

APRESENTAÇÃO

As sociedades contemporâneas têm no conhecimento, na comunicação e na informação, mais que nunca, os princípios definidores de suas realizações científicas e educacionais, de seus ciclos produtivos e, especialmente, de sua qualidade de vida e bem-estar. Novas questões e demandas perpassam de modo transversal as tecnologias e a linguagem, a economia e a cultura.

Nos últimos anos, o Ibict, além de promover o acesso à informação em ciência e tecnologia, tem criado em todo o território nacional os periódicos eletrônicos como fonte de inspiração para o aumento qualitativo da produção científica brasileira. Outra importante atividade que tem colocado o instituto na agenda governamental é o programa de inclusão digital para inclusão social nas zonas rurais e periféricas, incluindo o sistema educacional. Tudo isso sem esquecer da preservação da memória do nosso patrimônio histórico, cultural e científico, pois conseguimos, nos últimos anos, construir uma das maiores bibliotecas digitais do mundo contemporâneo, que é a Biblioteca Digital de Teses e Dissertação. Nesse contexto, quando se fala em informação e democracia, devemos ter consciência crítica de que temos de criar um novo espaço educacional, cultural, científico e tecnológico para possibilitar a inclusão de parte significativa da população brasileira na sociedade do conhecimento.

Nessa perspectiva, o Ibict mantém, como parte de sua missão de promotor e facilitador de acesso à informação científica e tecnológica, diferentes ações orientadas a pensar prospectivamente nessas questões e demandas, como um dos atores que contribuem na construção de espaços públicos para o desenvolvimento reflexivo e democrático da sociedade brasileira. Seminários e colóquios sobre temas relevantes e emergentes em sua área de atuação ampliam as linhas regulares de produção científica e de serviços, e novas publicações acolhem as proposições resultantes desses espaços de interlocução.

A coletânea *Informação e democracia: a reflexão contemporânea da ética e da política* é produto de um dos seminários realizados pela Coordenação de Ensino e Pesquisa do Ibict e parte de sua proposta de estágios de pós-

doutorado. Nesta obra, inclusão, rede e formações digitais dão visibilidade discursiva à dimensão informacional e epistêmica de questões atuais da ética e da democracia.

Emir Suaiden

Diretor do Ibitit

RAZÃO COMUNICATIVA E TÉCNICAS DE COMUNICAÇÃO E INFORMAÇÃO EM REDE

Flávio Beno Siebeneichler

PREÂMBULOS

SOBRE A TEORIA HABERMASIANA EM GERAL

A teoria habermasiana rompe dialeticamente a relação com a filosofia tradicional configurando-se como pensamento pós-platônico, pós-kantiano e pós-metafísico. Ela compartilha com Niklas Luhmann e outros teóricos contemporâneos, especialmente os que trabalham numa linha pragmática, hermenêutica e analítica, a ideia de que não podemos mais pressupor a existência de algo sublime, ideal ou superior que pudesse servir como ponto de referência de nossas investigações. Isso deriva do fato de que os seres humanos são finitos e contingentes, aliás, duplamente contingentes. Além disso, eles se encontram previamente e desde sempre imersos em um mundo da vida social que é profano, complexo e intransparente, estruturando-se e concretizando-se mediante linguagem. Por isso, eles são extremamente vulneráveis.

Ora, uma destranscendentalização do sujeito cognoscente¹, decorrente da perspectiva pós-platônica, convence Habermas de que a autoconsciência de um sujeito – a qual configurava o polo principal do paradigma da filosofia moderna, em que era o centro gerador de sentido – não pode constituir-se a si mesma nem ser tida como fenômeno único e isolado. Porquanto o espírito subjetivo adquire, por assim dizer, conteúdo e estrutura a partir de uma ancoragem no espírito objetivo formado por relações intersubjetivas que se estabelecem por uma comunicação entre sujeitos que, por natureza, são seres que se socializam em determinados contextos e dependem dessa socialização para se tornarem eles mesmos, seres autônomos e individuais².

¹ HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, p. 28-29.

² *Ibid.*, p. 17-18.

Por conseguinte, na linha desta interpretação intersubjetivista, a consciência particular de um sujeito jamais pode ser considerada, a rigor, privada, já que ela, de fato e até mesmo nos movimentos mais recônditos, alimenta-se de fluxos de uma rede cultural de informações, valores e pensamentos públicos expressos simbolicamente por linguagem e compartilhados intersubjetivamente. Tal pressuposto, que constitui sem dúvida alguma, uma das molas mestras do pensamento habermasiano transparece, inequivocamente, na seguinte passagem: “Jamais consegui aceitar a ideia de que a autoconsciência constitui por si mesma um fenômeno originário (...) somente nos tornamos conscientes de nós mesmos nos olhares que um ‘outro’ dirige a nós”³.

Entretanto, Habermas não se limita a tecer considerações poéticas sobre esse tema fascinante da constituição social e política do sujeito humano. Em vez disso, ele se dedica ao trabalho multifacetado, longo e complexo de soletrar sistematicamente essa ideia em uma teoria crítica da sociedade, em uma teoria moral e em uma teoria política. E levado por tal intuito, ele busca inicialmente apoio na clássica fórmula aristotélica “ζωον πολιτικον” e no conceito “*animal sociale et politicum*”, de Tomás de Aquino⁴, que amplia e radicaliza a ideia aristotélica.

Habermas traduz os dois conceitos, o de Aristóteles e o de Tomás de Aquino, para a seguinte asserção: *o homem é um animal que vive em um espaço público*. Ou seja, ele é um ser vivo que consegue desenvolver as competências que o transformam em uma pessoa “*graças à sua inserção originária em uma rede pública de relações sociais*”⁵. Tal ideia é reforçada, ainda mais, por esta outra: “Nós, homens, aprendemos uns dos outros. E isso somente é possível no interior de um espaço público capaz de fornecer estímulos culturais”⁶.

É interessante constatar que a escolha do paradigma da constituição intersubjetiva do espírito humano permitiu a Habermas configurar uma teoria do agir comunicativo com teor normativo, a qual não é obtida não da ideia de

³ Ibid., p. 18.

⁴ Cf. Habermas. *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972, p. 53-55.

⁵ Id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 17.

⁶ Ibid., p. 17.

uma constituição ontológica do ente ou da subjetividade, tal como é proposto pela fenomenologia husserliana⁷, mas de uma prática de argumentação ou discurso que se estabelece entre sujeitos interessados em entendimento público sobre algo que se faz presente no seu mundo cotidiano⁸.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O POSSÍVEL DESEMPENHO DA RAZÃO COMUNICATIVA NO MUNDO DAS INFORMAÇÕES EM REDE

Em primeiro lugar, convém lembrar que a presente comunicação pretende averiguar *se, e até que ponto*, a teoria da razão comunicativa tem alguma serventia para a orientação do homem na sociedade atual, a qual se encontra em processo de globalização e se organiza mediante tecnologias de informação e comunicação.

Trata-se de uma sociedade em que predominam as técnicas desenvolvidas a partir das ciências da informática que tratam da informação e da comunicação por meio de máquinas, computadores, técnicas eletrônicas, digitais e outros meios automáticos. Isso faz com que, nesta sociedade, adquira forma cada vez mais nítida uma esfera ou ambiente digital que o escritor canadense William Gibson caracterizou, em 1984, como ciberespaço. Neste espaço as informações são transferidas de um ponto a outro em uma rede digital multirramificada que não necessita mais da presença física do homem: porquanto aqui tudo acontece mediante impulsos eletrônicos e “imagens anônimas”, impessoais.

⁷ Ibid., p. 88.

⁸ O seguinte trecho pode elucidar este tema: “A teoria discursiva procura obter um conteúdo normativo da prática de argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos em uma situação insegura – não apenas enquanto filósofos ou cientistas, mas também quando, em nossa prática comunicativa cotidiana, a quebra de rotinas nos obriga a parar um momento e a refletir, a fim de nos certificarmos reflexivamente acerca de expectativas justificadas. Por conseguinte, o ponto de partida é dado pelo conteúdo normativo de pressuposições pragmáticas inevitáveis, nas quais participantes da argumentação tem de se apoiar implicitamente quando – levados pela pretensão de resgatar pretensões de validade controvertidas – decidem-se a tomar parte em uma busca cooperativa da verdade a qual assume a forma de uma disputa pelos melhores argumentos”. Cf. *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 88-89.

Ora, um dos principais problemas relacionados ao ciberespaço consiste na acessibilidade às informações, isto é, na possibilidade técnica de transmissão de qualquer informação, em qualquer lugar, em qualquer momento, com qualidade técnica, mobilidade, interatividade. E na possibilidade de acesso ilimitado a elas.

Essa nova realidade do ciberespaço afeta, sem dúvida alguma, não apenas a vida, o trabalho, o lazer dos indivíduos em particular, mas também a comunicação entre as pessoas, a educação, a cultura, a política, numa palavra, a vida da sociedade como um todo. Isso por duas razões. Primeira: o acesso público às informações em rede pode contribuir para melhorar a qualidade de vida das pessoas em geral. Segunda: as tecnologias digitais permitem novos tipos de controle das informações por parte de quem possui o poder econômico, político ou técnico-científico.

Em segundo lugar, nossa abordagem sobre o lado prático da razão comunicativa nos remete, inicialmente, a um problema mais amplo que preocupa a filosofia como ciência, desde a sua origem no mundo helênico. Trata-se do velho problema, ainda não bem solucionado, que se coloca a partir do momento em que a própria filosofia, que se autodefine como discurso essencialmente analítico e formal sobre a verdade, procura certificar-se sobre a sua serventia para a vida humana concreta. Esse impasse é tratado normalmente sob a forma de uma discussão sobre as possíveis *relações entre teoria e prática* ou *práxis*. A tradição nos apresenta grande número de respostas a esse ponto central, algumas delas conflitantes. Sobressaem nesse contexto proposições de Platão, Aristóteles, Hegel e da Teoria Crítica, as quais merecem rápida menção.

A resposta platônica

Segundo Platão, nada é mais prático do que a própria teoria, a qual consiste, de acordo com ele, na imersão em uma contemplação do cosmo mediante a qual o homem pode chegar a uma conversão da alma ou do espírito. Ao ascender cada vez mais alto, rumo à contemplação das ideias puras e verdadeiras, a alma se purifica de interesses e paixões rasteiras, liberta-se da matéria e da prisão do corpo. Ora, parece claro que, nesta linha de raciocínio, a vida teórica ou contemplativa tem precedência sobre a vida prática cotidiana envolta em problemas técnicos, pragmáticos, morais, políticos, pedagógicos etc.

Ora, uma filosofia que assumisse tal perspectiva platônica – como é o caso da filosofia heideggeriana - pouco teria a dizer sobre as questões ligadas às técnicas de informação e comunicação, especialmente as oriundas do ciberespaço contemporâneo.

A resposta de Aristóteles

É bem verdade que Aristóteles, apesar de sua pertença ao mundo grego e, inclusive, apesar de sua condição de discípulo de Platão – o melhor de todos, aliás –, encontrou *uma resposta diferente* para a questão envolvendo as possibilidades de desempenho prático da filosofia: para ele, uma filosofia pode sim – ao contrário do que pensava seu mestre Platão – adquirir importância para a prática cotidiana, a partir do momento em que ela mesma assumir a forma de uma filosofia prática especializada em questões éticas e políticas que se referem a uma conduta inteligente de vida do indivíduo, seja em seu lar, seja na *polis*. Porquanto, segundo ele, nesta forma ela tem condições de oferecer conteúdos e modelos de uma vida racional, sábia e prudente, bem-sucedida.

A resposta de Hegel

No século XIX, portanto, mais de dois milênios mais tarde, Hegel segue, parcialmente, as pegadas de Platão e Aristóteles. Todavia, ele imagina que o desempenho prático da filosofia pode ir ainda mais longe, visto que a principal função prática dessa ciência consiste no fato de ela ser capaz de antecipar – em pensamentos – a forma de uma convivência social justa, isto é, ela pode oferecer a possibilidade de uma concretização da razão na história. Dito de outra forma: a filosofia pode trabalhar amparada na hipótese de que é possível antecipar – mediante projeção de uma totalidade racional absoluta – normas racionais para um posicionamento “humano” do homem em meio a uma realidade irracional.

A resposta da Teoria Crítica (Adorno, Horkheimer, Marx, Lukacs, Marcuse)

Marx assume, parcialmente, o conteúdo racional contido na proposta da filosofia prática hegeliana. Rejeita, no entanto, a configuração idealista

dessa proposta e simplesmente inverte a relação clássica estabelecida entre teoria e prática. A partir daí, a primazia vai ser dada unicamente à prática, não mais à teoria. E o que é mais importante: a teoria é, por assim dizer, retirada da totalidade de um espírito absoluto e inserida em um todo social vital cuja base é material⁹. Nesse plano, a teoria pode assumir dois sentidos distintos: o de consciência falsa e o de crítica, porque ela é tida como capaz de descobrir sua dependência de um contexto objetivo ao qual estava ligada sem se dar conta.

Não é possível desenvolver aqui esse tema fascinante que quase sempre retorna nas discussões sobre o desempenho, a utilidade ou inutilidade – ou até a futilidade – da filosofia. É possível constatar isso nos trabalhos dos filósofos que tentam compreender a praticidade da filosofia em termos de uma teoria crítica da sociedade ou da economia capitalista seguindo as pistas de Marx, Lukács, Horkheimer, Adorno ou Herbert Marcuse. Ora, nesta linha de pensamento, o desempenho prático da filosofia consiste em uma crítica radical e contínua cujo desempenho é sempre indireto: configura-se como detecção e negação de caminhos falsos, distorções, paradoxos, unilateralidades, desvios (Dialética negativa), em nome de uma práxis humana totalmente diferente, tida como melhor, mais justa ou mais racional, emancipada. Em terceiro lugar, convém lembrar que a teoria da razão comunicativa, que pretendemos analisar, mantém uma relação com a Teoria Crítica.

A teoria da razão comunicativa ainda não foi concluída. No entanto, é certo que ela guarda, desde o seu início, uma relação dialética com a Teoria Crítica. E esta relação existe não somente pelo fato de a Teoria Crítica ter sido o berço da teoria do agir comunicativo, mas também e principalmente porque esta mantém um dos traços mais característicos daquela, a saber, a amarração intrínseca, interdisciplinar, entre a filosofia e as ciências.

Por isso, julgo necessário, para a correta compreensão da racionalidade comunicativa, reconstruir em um primeiro momento – mesmo que sumariamente – o debate de Habermas com Herbert Marcuse sobre a possível influência ideológica da ciência e das técnicas em geral – especialmente as da mídia – na prática da vida humana. Esse debate constitui, inclusive, uma senda

⁹ HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999, p. 322-323.

importante, um início da elaboração da *Teoria do Agir Comunicativo*. Espero, por este caminho, esclarecer de forma mais natural e adequada os conceitos, entrelaçados, de racionalidade, racionalização, agir teleológico/instrumental, agir comunicativo, razão instrumental e razão comunicativa.

Nesse procedimento, procuro evitar o caminho que muitos pretensos habermasianos seguem e que consiste em tomar diretamente a razão comunicativa como um princípio último ou premissa que permite interpretações variadas e indiscriminadas sobre toda e qualquer questão referente ao mundo da vida. Eles esquecem, ou melhor, desconhecem a admoestação de Habermas explicitada no primeiro volume da *Teoria*, segundo a qual esse conceito ou quase-intuição constitui algo não concluído, que deve ser alvo de contínuo esforço teórico e requer a cooperação crítica não somente de estudiosos da área da filosofia, mas também das ciências, especialmente das ciências sociais e humanas. Esquecem ou não sabem que os contornos da teoria do agir comunicativo e da razão comunicativa começam – curiosamente – a se tornar mais nítidos no âmbito de um debate sobre a correta interpretação filosófica da ciência e das tecnologias modernas. E nesse ponto sobressai o debate de Habermas com Herbert Marcuse sobre a correta interpretação da ciência e das técnicas contemporâneas.

PRIMEIROS CONTORNOS DA RAZÃO COMUNICATIVA NA CRÍTICA DE HABERMAS AO CONCEITO DE CIÊNCIA E TÉCNICA EM MARCUSE

TESE DE MARCUSE SOBRE O CARÁTER IDEOLÓGICO DA CIÊNCIA E DA TÉCNICA

A argumentação marcusiana pode ser sintetizada nos seguintes pontos: a grande novidade histórica que irrompe com o surgimento da era da ciência e da técnica consiste no fato de que as forças produtivas assumem nova relação com suas condições de produção. Deixam de lado sua função esclarecedora e emancipatória para se transformarem na base de legitimação do poder

político¹⁰. Como consequência disso, pereniza-se e amplia-se, segundo Marcuse, a dominação. Ela não resulta simplesmente do uso indiscriminado e reiterado dos mais diferentes tipos de tecnologias. Mas é consequência da própria natureza da técnica, a qual passa a oferecer, enquanto técnica, uma base de legitimação para o poder político. Assim, ela consegue racionalizar uma escravidão do homem porquanto comprova cientificamente a impossibilidade técnica de ele determinar sua vida por conta própria. O curioso é que tal “não liberdade” aparece como algo racionalmente justificável, por conseguinte, “não irracional”, visto que a submissão total e irrestrita ao aparato tecnológico amplia o conforto da vida cotidiana e a produtividade do trabalho.

De fato, porém, uma sociedade tecnológica avançada impede, na verdade, a autonomia de pensamento, elimina o direito de se opor, de dizer “não”. Porque ela cria necessidades falsas, as quais integram o indivíduo ao sistema de produção e consumo. Tal estado de coisas culmina em uma sociedade totalmente irracional, inserida em um universo unidimensional, instrumental e totalitário (totalmente administrada, diria Adorno), que abriga seres que são racionalmente não-livres, privados de suas dimensões essenciais, numa palavra, homens unidimensionais dominados pela tecnologia e pela máquina¹¹. E tal espécie de homem conformista e consumista não consegue nem se posicionar quanto à sua felicidade: ele é feliz somente quando a mídia ou o sistema lhe sugerem que é.

Para enfrentar os desafios resultantes dessa situação do homem unidimensional, Marcuse apresenta nova consciência crítica capaz de formular *grande recusa* revolucionária, especialmente da juventude, em nome da liberdade, da beleza, da felicidade e da paz.

Esta *grande recusa* permitiria, segundo ele, a concepção de inovadora ciência e de original técnica de domínio da natureza, distintas das atuais, capazes de propiciar novo caminho libertador. Permitiria, além disso, a concepção de uma arte revolucionária – não conformista – capaz de expressar de modo autêntico as características de um novo homem pluridimensional.

¹⁰ HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969, p. 52.

¹¹ MARCUSE, H. *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied, 1967, p. 172 ss.

POSIÇÃO DE HABERMAS

CRÍTICA A MARCUSE

Segundo Habermas, Marcuse teve o grande mérito de ter sido o primeiro pensador a focalizar o conteúdo político da razão técnica e o pioneiro a tomar esse conteúdo como ponto de partida para uma análise global da sociedade capitalista tardia dominada pelos meios de comunicação de massa¹². Além disso, ele encontrou a chave para uma análise das tendências fundamentais da nova constelação em que se encontra essa sociedade.

Não obstante isso, Habermas discorda de Marcuse em um ponto importante: não é possível conceber uma nova ciência e uma nova técnica, já que não podemos considerar a racionalidade da ciência e da técnica como sendo apenas o projeto particular de determinada época histórica, no caso, a modernidade liberal¹³. Ou seja, não parece plausível, segundo Habermas, substituir nossa ciência e nossa técnica por outro elemento, qualitativamente melhor. Isso porque ambas constituem, segundo ele, um projeto da humanidade como um todo.

Por esta razão, Habermas pensa que a ideologia atual não deve ser buscada na essência da ciência e da técnica, mas em peculiar *consciência tecnocrática* típica de uma visão encurtada da racionalidade humana que inclui nesta categoria apenas atividades teleológicas, isto é, comportamentos ou escolhas que são racionais em ordem a fins ou objetivos propostos.

DISTINÇÃO ENTRE TRABALHO E INTERAÇÃO, ENTRE RAZÃO INSTRUMENTAL E COMUNICATIVA

Habermas considera que a racionalidade teleológica, instrumental, representa apenas um dos aspectos essenciais da racionalidade humana, que é mais ampla e multifacetada. Por isso ele reformula o conceito de racionalidade,

¹² HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft*, p. 53.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

de Weber, apoiado em duas definições que ele desenvolve a partir de Hegel. Trata-se dos conceitos de trabalho e interação que, em conjunto com a linguagem, caracterizam a história da espécie humana como um todo¹⁴.

O “trabalho” é interpretado como “agir teleológico, instrumental que pode referir-se a uma escolha racional, a um comportamento racional ou a uma combinação de ambos”. É importante observar que, enquanto agir instrumental, o trabalho segue regras técnicas que dependem de um saber empírico. Implica, pois, eventos observáveis (físicos, sociais, etc.) e prognósticos. E como atitude de escolha racional, orienta-se por estratégias que dependem de um saber analítico, isto é, implica deduções de sistemas de valores, preferências e máximas técnicas que podem ser corretas ou incorretas, ao passo que a “interação entre sujeitos” ou “*agir comunicativo*” caracteriza uma atividade racional e intersubjetiva mediada por símbolos e pela linguagem. Além disso, ela se orienta – necessariamente – por *normas* que definem expectativas recíprocas de comportamento, as quais estão em vigor ou são tidas como válidas. Estas normas têm de ser reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes¹⁵.

O quadro 1 pretende favorecer a compreensão dessa questão mediante contraposição esquemática dessas duas visões de racionalidade:

QUADRO 1

As concepções de racionalidade

Paradigma weberiano	Ego →	conhece representa manipula (mediante técnicas)	objetos eventos pessoas
Paradigma habermasiano	Ego →	comunica-se com Alter	a fim de chegar a um entendimento sobre o significado do conhecimento e da manipulação de objetos
	Ego →	comunica-se com Alter	a fim de utilizá-lo como meio para a obtenção de outra finalidade

¹⁴ Ibid., p. 62.

¹⁵ Ibid., p. 62.

A distinção entre razão técnica, instrumental, e razão interacional ou comunicativa é de fundamental importância para a compreensão do arcabouço teórico de Habermas. Ela permite não somente reinterpretar a passagem de uma “sociedade tradicional” – em que predomina uma base de legitimação inquestionável propiciada por instituições e tradições que obedecem a contextos de interação – para uma sociedade pós-tradicional, na qual subsistemas do agir instrumental e a inovação tecnológica assumem o lugar e as funções das antigas tradições¹⁶. A partir daqui é possível distinguir dois tipos de sistemas sociais: no primeiro, o quadro institucional de uma sociedade ou mundo da vida sociocultural; no segundo, subsistemas de agir teleológico/instrumental, os quais se encontram “embutidos” em um mundo da vida sociocultural¹⁷.

Em seguida, a distinção entre razão instrumental e comunicativa permite não somente superar o paradoxo decorrente da tese marcusiana sobre o caráter ideológico da ciência e da técnica, mas também descobrir que a *nova ideologia* reside muito mais em uma *consciência tecnocrática*. Esta é capaz de camuflar e, inclusive, eliminar a diferença entre interação intersubjetiva e atividades de cunho teleológico ou instrumental¹⁸. Tal consciência tecnocrática não tem mais a forma característica das velhas ideologias¹⁹. Ela é, aparentemente, menos ideológica do que todas as ideologias anteriores, porquanto não possui a “força opaca de uma obnubilação de interesses ou de uma consciência falsa. Ela é, muito mais do que isso, “ideologia vítrea”, transparente, capaz de transformar a ciência em um fetiche. Nesse sentido ela é mais eficaz e mais abrangente até do que as ideologias que a precederam, já que, ao camuflar questões práticas que têm a ver com interação entre sujeitos, legitima não somente o interesse parcial ou a necessidade de emancipação de certas classes bem determinadas, mas o interesse emancipatório geral da espécie humana enquanto tal²⁰.

¹⁶ Ibid., p. 67-68.

¹⁷ Ibid., p. 65.

¹⁸ Ibid., p. 84.

¹⁹ Ibid., p. 88.

²⁰ Ibid., p. 89.

Tudo indica, pois, que o debate com Marcuse instigou Habermas a traçar uma diferença essencial entre razão técnica, instrumental (teleológica) e razão inserida em linguagem e interação (razão comunicativa). E lhe permitiu também estabelecer – contra Weber – a existência de dois tipos de racionalização:

- no nível dos subsistemas do agir teleológico-instrumental, o progresso técnico (a racionalização) leva a uma reorganização de sistemas e instituições sociais;
- no nível da moldura institucional, a racionalização somente pode acontecer no contexto ou no *medium* de uma interação lingüística, isto é, mediante franqueio da comunicação por linguagem, ou, melhor ainda, mediante uma discussão pública ilimitada e isenta de coação sobre princípios, normas e consequências de subsistemas que evoluem²¹.

Chegamos assim à terceira parte, na qual tentarei delinear sumariamente o contorno da racionalidade comunicativa, lançando mão dos elementos contidos em uma teoria explícita e sistemática do agir comunicativo, construída com elementos de uma pragmática formal.

A RAZÃO COMUNICATIVA NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

PROBLEMA INICIAL

O primeiro problema que se apresenta nesse contexto tem a ver com o modo de fundamentação da validade geral do conceito razão comunicativa. Como é possível tal fundamentação, uma vez que estamos impedidos de lançar mão das garantias oferecidas pela tradição filosófica platônica, que Habermas rejeita²²?

²¹ Ibid., p. 98.

²² HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. I, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 3ª ed. revista, 1985, p. 199.

Esse problema faz sentido, já que Habermas “utiliza o conceito de razão comunicativa sem enrubescer” e não pretende, ao mesmo tempo, cair nas armadilhas de um fundamentalismo²³. Ele sabe que a filosofia não tem mais condições de se apresentar como detentora de um saber abrangente e referido à totalidade do mundo, da natureza, da história ou da sociedade. Isso significa que ela não é mais autossuficiente, sendo, por isso, obrigada a assumir nova relação de cooperação com as ciências, especialmente as ciências sociais e humanas²⁴.

Por essa razão, ao elaborar a teoria do agir comunicativo, ele obedece a dois interesses distintos: o de um filósofo que analisa conceitos; e o de um sociólogo que se pergunta acerca da utilidade prática das análises de conceitos levadas a cabo pelo filósofo. Isso obriga a adotar um dualismo metódico. Ele justifica tal procedimento amparado em pressuposto hegeliano e pragmático, segundo o qual, a formação e a fundamentação de conceitos andam sempre junto com a resposta a questões substanciais e práticas²⁵.

A RAZÃO COMUNICATIVA PODE SER ACESSADA A PARTIR DO CONCEITO “AGIR COMUNICATIVO”

Habermas afirma que, para compreender o conceito de razão comunicativa que ele introduz de modo intuitivo, basta clarificar as características formais do agir comunicativo que inevitavelmente se orienta por entendimento²⁶, já que a razão comunicativa “habita no interior do agir comunicativo”²⁷. Por isso, convém lembrar, inicialmente, os tipos de agir destacados por ele.

Ora, a partir da discussão das teses de Marcuse e Max Weber, fica claro que Habermas distingue três tipos fundamentais de agir ou ação conforme mostra o quadro 2: a) *agir teleológico ou instrumental*. Nesta linha de atividade, o agente realiza um fim ou provoca um estado de coisas desejado à proporção

²³ Ibid., p. 9.

²⁴ Ibid., p. 15-16.

²⁵ Ibid., p. 199.

²⁶ Ibid., p. 525.

²⁷ Ibid., p. 532.

que escolhe meios adequados e os aplica; b) *agir estratégico*, mediante o qual o agente insere no cálculo do sucesso de sua ação a expectativa das decisões e atitudes de outro agente²⁸; c) *agir comunicativo*, que é a forma primordial e paradigmática do agir humano. Este tipo de atividade se constitui na forma de uma interação entre dois sujeitos dotados da faculdade de falar e agir, os quais assumem uma relação interpessoal a fim de chegarem a um entendimento sobre determinada situação de sua ação intersubjetiva ou a fim de coordenarem consensualmente seus planos de ação²⁹.

QUADRO 2

Os tipos de ações humanas, segundo Habermas.

<p>Um agente se propõe à realização de uma ação. Esta pode assumir três formas:</p>	<ul style="list-style-type: none"> → Agir instrumental: o agente procura concretizar determinado objetivo lançando mão de certos meios. → Agir estratégico: o agente insere no cálculo do sucesso de sua ação as possíveis reações de outro agente. → Agir comunicativo: o agente procura entender-se com outro agente sobre algo no mundo.
--	--

Podemos constatar, por conseguinte, que é comum a essas três formas de agir uma estrutura teleológica, finalista. O que muda é apenas a natureza do fim ou *telos*: no agir instrumental, o fim consiste na obtenção de conhecimentos ou na possibilidade de um controle técnico, ao passo que o fim do agir comunicativo reside no próprio entendimento e no possível acordo intersubjetivo quanto a pretensões de validade racional. Ora, o entendimento essencial para a prática comunicativa cotidiana compreende dois aspectos distintos que é necessário levar em conta: ele constitui, de um lado, um processo cognitivo. E de outro, um processo de união entre sujeitos capazes de fala e que, devido a essa competência, sabem distinguir intuitivamente quando suas ações têm por objetivo influenciar estrategicamente outras

²⁸ Ibid., p. 126-127.

²⁹ Ibid., p. 128.

peças e quando seu objetivo consiste unicamente em se entender com elas ou em chegar a um acordo sobre pretensões de validade questionadas³⁰.

Por essa razão, a teoria do agir comunicativo coloca em jogo um processo discursivo de entendimento que visa a um consenso apoiado em razões ou argumentos. Assim, tal entendimento não pode ser imposto por nenhuma das partes envolvidas. Nenhum acordo sobre pretensões de validade pode ser extorquido por via instrumental, mediante intervenção direta na situação da ação, nem por via estratégica, mediante intervenção calculada nas decisões da outra parte³¹.

Nesta perspectiva, o ato de fala de um ator somente é bem-sucedido, quando outro ator aceitar a oferta ou pretensão de validade nele contida. Dito de outra forma: o êxito de um ato de fala comunicativo depende de um acordo sobre a razoabilidade das pretensões de validade nele exteriorizadas. Isso quer dizer que, tanto o falante que exterioriza uma pretensão de validade acerca de algo no mundo, como o ouvinte que a aceita ou recusa, apoiam suas decisões em argumentos que podem ser aceitos ou rejeitados no decorrer de um processo discursivo orientado por entendimento³².

Convém destacar, além do mais, o fato de a razão comunicativa estar inscrita no agir comunicativo na forma de um leque de pretensões de validade questionáveis e resgatáveis mediante argumentos. Isso faz com que a vida cotidiana dos indivíduos e dos cidadãos – atualmente envolvidos pela informação e a comunicação em rede – esteja submetida, incessantemente, a novos problemas e a novos processos de aprendizagem³³.

Além disso, a inserção da razão comunicativa em atividades comunicativas impõe certas idealizações que permitem a formulação de uma

³⁰ Ibid., p. 386.

³¹ Ibid., p. 387.

³² Pressupostos de uma prática de argumentação na qual se busca entendimento:

- A existência de uma esfera ou espaço público.
- Inclusão (ao menos virtual) de todos os afetados pela questão em pauta.
- Distribuição equitativa dos direitos de comunicação.
- Situação isenta de coações, isto é, uma situação na qual se admite apenas o melhor argumento cuja força é isenta de qualquer tipo de constrangimento.
- Sinceridade de todos os participantes. Cf. HABERMAS, J. *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 49.

³³ HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken*. 2ª ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, p. 103.

crítica às condições da atual sociedade dominada pelo ciberespaço. A seguinte citação, extraída da obra já citada *Pensamento pós-metafísico*, pode comprovar tal afirmação:

A ideia do resgate de pretensões de validade questionáveis pressupõe idealizações que – descidas do céu transcendental para o solo do mundo da vida – desenvolvem sua eficácia no medium da linguagem natural. Nelas se manifesta a força de resistência de uma razão comunicativa que opera de modo astuto contra as deformações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas de modo seletivo³⁴.

Podemos, pois, concluir que a razão comunicativa – pelo fato de transparecer no agir comunicativo e na troca de argumentos sobre o que experimentamos no mundo e sobre o que pensamos em geral – é pública. Por conseguinte, não pode ser tida na conta de uma inteligência que apenas conhece e calcula secretamente. Ela está interligada com os demais tipos da racionalidade humana, como pode ser depreendido do quadro 3, que sintetiza as raízes da racionalidade comunicativa:

QUADRO 3

As raízes, entrelaçadas, da racionalidade comunicativa³⁵

Ego →	representa ou manipula objetos	Racionalidade epistêmica
Ego →	age	Racionalidade teleológica ou finalista (racional com respeito a fins)
Ego →	fala	Racionalidade comunicativa. O objetivo da fala é o entendimento com alter

Por conseguinte, a perspectiva aberta por esta racionalidade complexa e entrelaçada não é intuitiva, mas discursiva. Como consequência disso, quando pretendemos saber se um enunciado é verdadeiro ou se determinada forma de agir é correta, temos de percorrer – sempre – um caminho sulcado de

³⁴ Ibid., p. 88-89.

³⁵ Este quadro foi elaborado a partir do texto: HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2ª ed., 1997, p. 11-64.

argumentos e contra-argumentos³⁶. E nem sempre chegamos a ter certeza. Neste ponto Habermas compartilha uma convicção de Kant, segundo a qual, nós não temos à disposição nenhum tipo de acesso imediato ou intuitivo a qualquer forma de verdade, teórica ou prática. Por isso temos de lançar mão de procedimentos discursivos. E isso impede que a verdade seja considerada propriedade privada de alguém, de um filósofo, cientista ou teólogo.

Aqui, a razão comunicativa revela sua principal serventia para a atual sociedade, que se abre de forma global e se liga por redes tecnológicas de comunicação e informação, visto que ela pode ser caracterizada como a capacidade humana de criar argumentos em discursos que podem desenvolver-se em qualquer tipo de espaços sociais públicos e democráticos. Dadas essas características, ela permite não somente superar visões unilaterais da ciência, da técnica e da informação, isto é, as visões que vislumbram nela apenas racionalidade instrumental reificadora ou coisificadora, mas também criar perspectivas de um fecundo trabalho de pesquisa e de aprendizagem interdisciplinar. Porque a busca da verdade por este caminho implica necessariamente pacientes e metódicos esforços discursivos que envolvem cooperação entre várias disciplinas.

RAZÃO COMUNICATIVA E INFORMAÇÃO EM REDE

As considerações anteriores nos conduziram até o limiar de uma racionalidade comunicativa que se configura de modo plural e descentrado, cuja unidade é formal e procedimental. Ela transparece no agir comunicativo exercendo-se em práticas discursivas, públicas e democráticas, de pretensões de validade questionáveis.

Convém perguntar, agora: que tipo de desempenho tal conceito pode oferecer ao homem de hoje, profundamente dependente de conhecimentos, tecnologias e informações que são transmitidas por imensa rede de redes mundiais de computadores ligados entre si?

³⁶ WINGERT, L. e GÜNTHER, K. (eds.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001, p. 7.

No meu entender, os três itens seguintes têm a ver com um possível desempenho da razão comunicativa:

1) RACIONALIDADE INSTRUMENTAL *VERSUS* RACIONALIDADE COMUNICATIVA

Convém salientar, em primeiro lugar, que a diferença entre racionalidade instrumental e comunicativa, introduzida quando da apresentação da tese de Marcuse sobre o caráter ideológico e reificador da ciência e da técnica, permite uma abordagem diferenciada e mais produtiva dos problemas gerados pelo novo mundo da informática. Aqui, talvez, os problemas já apontados por Marcuse retornem de forma mais aguda. A atenção para a diferença entre os dois tipos de racionalidade permite, ao menos, que nos mantenhamos em guarda contra as tentativas de ideologização do mundo da informática.

2) A TEORIA DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA REVELA UM NOVO CAMINHO PARA A FILOSOFIA E AS CIÊNCIAS

Em segundo lugar, penso que a teoria da razão comunicativa mostra inovador caminho para a própria filosofia e para as ciências. Elas são conclamadas a dar contribuições em esferas públicas nas quais se discutem problemas atinentes ao mundo digital, um mundo fascinante, promissor e, ao mesmo tempo, repleto de riscos para a emancipação do homem.

A partir do momento em que a filosofia adota a perspectiva da racionalidade comunicativa, ela vai perder sua ingenuidade no campo da prática e não vai mais poder centralizar seu trabalho na formulação de admoestações apocalípticas ou moralistas contra os meios de comunicação em geral e contra o mundo digital em particular. Ela não vai mais poder assumir a posição que Niklas Luhmann ironicamente caracteriza como a de uma “coruja de Minerva que choraminga pelos cantos”.

Este novo percurso é certamente árduo porque leva a filosofia, desejosa de encontrar a verdade da informação em rede, a buscar cooperação estreita com as ciências e as técnicas.

Ora, a partir deste momento, ela não pode mais pressupor que existe uma instância superior mais sábia, capaz de ensinar aos outros. Também não pode mais fazer de conta que existe alguém predestinado a carregar o destino da humanidade às costas. A sociedade compõe-se apenas de participantes, muitos dos quais se encontram em um processo de busca sincera da verdade, no qual o que conta são os melhores argumentos. Mesmo que eles não tenham sido produzidos pela filosofia!

3) UM EXEMPLO DE TRABALHO INTERDISCIPLINAR

O trabalho do sociólogo francês Michel Maffesoli pode ser citado como exemplo de um agir interdisciplinar e cooperativo, mesmo que ele não tome como guia explícito o conceito de razão comunicativa. Ele se dedica ao estudo dos problemas produzidos no campo atual da informação e da comunicação, lançando mão de elementos teóricos extraídos da filosofia e da sociologia. Toma como ponto de partida o conceito de “vibrar”, que Heidegger define como sendo característica de um “compreender”, e o interpreta como um “comunicar” que, por seu turno, constitui um “vibrar com outro”, isto é, uma interação. Apoiado nesse conceito, ele desenvolve uma crítica dirigida aos intelectuais que não conseguem detectar nenhum laço social entre informação e comunicação³⁷.

Para Maffesoli, a informação possui um substrato ou potência social subterrânea. E tal substrato constitui um obstáculo à instrumentalização total da informação e da comunicação. Tal substrato comunicativo, isto é, o “vibrar com outros”, transparece na mídia e nas redes digitais porquanto as pessoas não querem apenas informação, mas também se ver, ouvir-se e participar. E esse desejo não é eliminado nem mesmo quando a “sociedade de informação”, a qual é incapaz de entender o sentido do relacionar-se com outros e o “vibrar”, esforça-se em fazer crer que aquilo que interessa, acima de tudo, são os meios, os sistemas, os aparelhos, os programas e as técnicas de informação. Não a comunicação em si mesma ou o entendimento entre as pessoas.

³⁷ MAFFESOLI, M. A comunicação sem fim. In: Rev. *FAMECOS*, Porto Alegre, v. 1, n° 20, abr. 2003.

Gostaria de retomar, ao final destas considerações, uma ideia habermasiana sobre a comunicação por meio da mídia eletrônica e digital esboçada na obra intitulada *Era das transições*. Neste texto ele afirma que a comunicação digital desempenha uma função importante na sociedade atual, que se encontra em transição para um mundo cada vez mais complexo e globalizado e interligado por redes digitais. Nesse tipo de sociedade digital, o público não está presente fisicamente, mas disperso. Isso não impede, porém, no entender de Habermas, que ele, em momentos fugidios do cotidiano, em círculos pequenos ou privados, informe-se sobre todos os temas possíveis e dê suas contribuições pelos meios de comunicação de massa, principalmente através do computador³⁸. E isso torna possível a participação das pessoas na discussão de opiniões públicas e de pretensões de validade concorrentes. Mesmo que não participem sempre da *articulação* das opiniões, isso não impede que elas participem da *avaliação* dessas opiniões.

O que importa, acima de tudo, é que a comunicação não se rompa e a liberdade comunicativa, isto é, a liberdade de dizer “sim” ou “não” a opiniões e pretensões de validade exteriorizadas não sofra entraves. Porque a filosofia é para Habermas, assim como fora para Adorno e Marcuse, um pensamento que não pode ser travado ou imobilizado, apenas corrigido ou orientado por argumentos.

³⁸ HABERMAS, J. *Zeit der Übergänge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001, p. 18.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Ciência e técnica como ideologia). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.

_____. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Teoria e praxis. Estudos de filosofia social). 4ª ed. revista e aumentada, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria do agir comunicativo), vol. I, 3ª ed. revista, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

_____. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos), 2ª ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

_____. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (A inclusão do outro. Estudos sobre a teoria política). 2ª. ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. (Verdade e justificação. Estudos filosóficos). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

_____. *Zeit der Übergänge* (Era das transições). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo e religião. Estudos filosóficos). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

MAFFESOLI, Michel. A comunicação sem fim, in: Rev. FAMECOS, Porto Alegre, v. 1, nº 20, abr. 2003.

MARCUSE, Herbert. *Der eindimensionale Mensch* (O homem unidimensional). Neuwied, 1967.

WINGERT, Lutz e GÜNTHER, Klaus (eds.). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas* (A publicidade da razão e a razão da publicidade. Festschrift em homenagem a Jürgen Habermas). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

O POTENCIAL EMANCIPATÓRIO DA ÉTICA DO DISCURSO

Alessandro Pinzani

Nas últimas décadas assistimos à aparente “derrota” final da maneira tradicional de se pensar a filosofia. De forma mais geral, o próprio conceito de razão parece ter entrado irremediavelmente em crise – uma crise que torna questionável o espaço que a filosofia tem no mundo de hoje. Contudo, há pensadores que acreditam que o “redimensionamento” da razão e, portanto, da filosofia e de suas pretensões não signifique necessariamente sua renúncia a desempenhar um papel importante na nossa vida em geral e nas suas esferas práticas, isto é, na moral, o direito ou a política, em particular. Embora não se trate da Razão com R maiúsculo na qual acreditavam Kant ou Hegel, a razão pode ainda nortear-nos em nosso caminho.

Se ela já não é capaz de elaborar “grandes narrativas”, como as chama Paul Ricoeur, ela pode ainda ajudar-nos a entender as “pequenas” narrativas que constituem o pano de fundo de nossa vida e a proceder aos reajustes que novas circunstâncias tornarem necessários para que tais narrativas continuem a dar um sentido ao nosso mundo. Esta função de compreensão, avaliação e correção pode parecer modesta, se comparada às pretensões da Razão kantiana ou hegeliana, mas à modéstia teórica corresponde uma tarefa prática ambiciosa, pois o que está em jogo aqui são as cosmovisões, as regras de comportamento e até as expressões emotivas que constituem o horizonte no qual vivemos e nos movimentamos e que Husserl denominou “mundo da vida”. Neste contexto, a filosofia possui a tarefa de mostrar quais são os âmbitos nos quais a razão assume legitimamente sua função norteadora e de delimitar tais âmbitos, assim como de mostrar à própria razão as condições da sua aplicabilidade à realidade que ela pretende explicar.

Ora, se há um filósofo contemporâneo que tenta opor-se à crítica à razão tradicional avançada pelos chamados pós-modernos e resgatar o papel que a racionalidade pode e deve desempenhar na nossa vida e no nosso

mundo, este é com certeza Habermas, ainda que isto aconteça sob o signo de uma reformulação de caráter linguístico do próprio conceito de razão. Para melhor entender tal reformulação, devemos compreender o contexto em que este autor a opera, a saber: uma teoria crítica da sociedade. Tal teoria tem como base uma teoria da racionalidade centrada na mencionada reformulação do conceito de razão, além de uma teoria da modernidade que acompanha a primeira, já que a definição da modernidade é dada a partir da noção da racionalidade que caracteriza a Idade Moderna. Nesta exposição tentarei em primeiro lugar mostrar a relação presente em Habermas entre filosofia, modernidade e razão emancipatória; em seguida ocupar-me-ei de um exemplo concreto de tal relação, a saber, a ética do discurso desenvolvida pelo próprio Habermas.

FILOSOFIA E MODERNIDADE

No ensaio que traz significativamente o título *A filosofia como guardador de lugar e como intérprete*, Jürgen Habermas reconhece que a filosofia deve renunciar ao papel de “indicador de lugar” que tradicionalmente ela pretendia desempenhar – isto é, ela deve renunciar à pretensão de “aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável”, atribuindo a cada ciência seu lugar (HABERMAS, 2003, p. 18). Esta que Habermas chama de “teoria fundamentalista do conhecimento” está estreitamente vinculada à ideia de que a filosofia possui “o papel não menos duvidoso de um juiz a presidir um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte” (Ibid., p. 19). A filosofia deve antes “contentar-se” do papel de “guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” (Ibid, p. 30), em particular aquelas ciências “que procedem reconstrutivamente, partindo do saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente”, como por exemplo, a linguística universal de Chomsky ou a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg.

A filosofia parece então condenada definitivamente a uma função de mero auxílio para as únicas ciências que ainda merecem este nome, isto

é, as empíricas. Sua tarefa, segundo Habermas: “aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo linguístico”. Mais uma vez, à aparente modéstia teórica corresponde importante papel na prática, já que esta obra de fundamentação é central para a maneira na qual nos relacionamos com os outros falantes e na qual chegamos a um consenso com eles sobre nossas visões do mundo e sobre as regras que determinam nossas interações (linguísticas e práticas – se é que é possível fazer uma distinção deste tipo, já que cada ato de fala é, justamente, um ato).

Mais interessante ainda é o papel que, na visão de Habermas, cabe à filosofia no que diz respeito às esferas da ciência, da moral e da arte. Nem precisa mencionar que esta tripartição é aquela feita por Weber ao descrever um momento essencial da modernidade. Após o declínio das cosmovisões metafísicas e religiosas tradicionais, diferenciam-se três esferas: ciência, moral e arte. A esta diferenciação corresponde uma institucionalização das respectivas esferas: discursos científicos, investigações de teoria da moral e do direito, produção e crítica artística são institucionalizadas tornando-se matérias para especialistas. “A partir deste momento, há uma história interna das ciências, da teoria moral e do direito, da arte [...]. Por outro lado, cresce a distância entre as culturas dos especialistas e o público geral” (HABERMAS, 1981, 453 – trad. do autor).

Esta distância se observa principalmente na arte, mas perpassa todos os aspectos da modernidade cultural. Portanto, se antes a filosofia tinha a pretensão de ser juiz entre elas, como diz Habermas (pensem em Hegel, mais uma vez), agora ela só pode ser intérprete, estabelecendo entre elas uma comunicação que a especialização das respectivas linguagens ameaça seriamente. Novamente: a aparente modéstia teórica não deve enganar sobre o concreto escopo prático desta tarefa. Um exemplo concreto é oferecido pela bioética, chamada a tornar possível o diálogo entre a esfera da moral e a esfera da ciência. Longe, então, de pretender reconciliar o que na modernidade acabou ficando separado de uma vez por todas, a filosofia se ocupa em possibilitar a comunicação entre estas diferentes esferas de atividade humana, tão fundamentais para nossa vida.

Desta maneira, contudo, a filosofia recebe mais um papel, ainda que este não seja mencionado por Habermas no ensaio em questão: ela se torna defensora e, até certo ponto, garante ou torna-se fiadora da modernidade e de suas promessas. Para entender este aspecto, é necessário considerar brevemente a caracterização que Habermas oferece da própria modernidade.

Ao receber o prêmio Adorno da cidade de Frankfurt, em 11 de setembro de 1989, Habermas pronunciou um discurso que em seguida confluía no ensaio *A modernidade – um projeto inacabado* (HABERMAS, 1981, 444 ss.). Nele Habermas se ocupava da questão se a modernidade estaria tão “superada” como afirmam os pós-modernos. Em primeiro lugar, diz Habermas, deveria ser esclarecido o que se entende exatamente por “moderno” ou “modernidade”. A última palavra parece expressar a consciência de uma época “que se põe em relação ao passado da Antiguidade a fim de conceber a si mesma como resultado de uma passagem do antigo para o novo”. Mas é somente com o Iluminismo francês e sua crença em um progresso infinito (quer do conhecimento, quer em direção ao melhoramento social e moral) que há uma libertação do “feitiço que as obras clássicas do mundo antigo tinham exercido sobre o espírito daquele que cada vez mais era chamado de *moderno*”. Doravante, moderno é considerado o novo que rompe com a tradição (Ibid., p. 445 s.). A modernidade é caracterizada justamente por este espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam, e pela mencionada autonomização das três esferas, que leva a uma ruptura ulterior, a saber, entre especialistas e público geral.

Este último fenômeno leva os críticos conservadores da modernidade a reconduzir “os fenômenos de crise presentes nas sociedades desenvolvidas do Ocidente a uma ruptura entre cultura e sociedade, entre a modernidade cultural e as exigências do sistema econômico e do administrativo” (Ibid., p. 449). Este tipo de conservadorismo atribui as consequências indesejáveis de “uma modernização capitalista da economia e da sociedade mais ou menos bem-sucedida à modernidade cultural”. Em vez de revelar as causas socioestruturais dos efeitos negativos desta modernização, ele os reconduz a

um hedonismo, a uma falta de disponibilidade a integrar-se, a um narcisismo que ele atribui diretamente à cultura da modernidade (Ibid., p. 450 s.).

Habermas estabelece, portanto, uma relação direta entre certa atitude crítica perante a modernidade cultural e o conservadorismo político. Por isso, ele designa como conservadores também pensadores que são considerados antes como críticos da autoridade e da tradição, como Foucault e Derrida (e isto, obviamente, levou a inflamadas polêmicas). Diferentemente dos conservadores de qualquer tipo, Habermas pensa que nós “deveríamos aprender antes dos deslizes que acompanharam o projeto da modernidade, dos erros dos quiméricos processos de superação, em vez de considerar perdidos a modernidade e seu projeto” (Ibid., p. 460). Aqui aparece sua confiança no potencial emancipatório da razão moderna: apesar de todos os erros e deslizes mencionados, a razão moderna persegue um projeto de emancipação do ser humano dos sofrimentos em geral, e dos sofrimentos socialmente evitáveis em particular. Se as ciências naturais e as técnicas delas derivadas deveriam ter assumido a tarefa de ajudar-nos contra os sofrimentos ligados à nossa finita natureza humana (pensem na confiança nos avanços de tais ciências para o bem-estar material da humanidade que caracteriza os séculos XVIII e XIX), as ciências sociais deveriam ajudar-nos a identificar e eliminar as causas humanas, isto é, sociais, do sofrimento.

É justamente tendo em vista esta divisão do trabalho (por assim dizer), que em *Conhecimento e interesse*, de 1968, Habermas atribui a diferentes tipos de conhecimento diferentes interesses práticos: as ciências naturais empírico-analíticas possuem um interesse de manipulação e transformação prática da realidade natural, as ciências do espírito ou histórico-hermenêuticas ou compreendentes (*verstehende Wissenschaften*) têm um interesse prático de outro tipo, a saber, garantir “a possibilidade de um acordo sem coação e de um reconhecimento mútuo sem violência” (HABERMAS, 1982, p. 186) que deem coesão à determinada forma de vida. Quer as ciências naturais quer as do espírito se ocupem, portanto, com a reprodução e autoconstituição da espécie humana, a qual acontece no nível antropológico nas formas do trabalho e da interação (Ibid., p. 217).

A estas duas categorias correspondem dois diferentes tipos de agir (instrumental e comunicativo) e os diferentes interesses que guiam o conhecimento dos dois tipos de ciências. Ora, o problema surge quando tais ciências não estão conscientes deste fato e absolutizam sua metodologia como sendo a única legítima. A causa disto, segundo Habermas, está no fato de elas não procederem a uma autorreflexão (Ibid., p. 219). Tal autorreflexão está intimamente ligada à ideia de emancipação, já que representa uma “libertação da dependência dogmática” (Ibid., p. 228). Por isso, é preciso reconhecer um terceiro interesse cognitivo, o emancipatório, que existe legitimamente ao lado do interesse técnico das ciências naturais e do prático das ciências do espírito. “Como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo”, Habermas menciona a psicanálise freudiana (Ibid., p. 233). Ela tanto é autorreflexão, enquanto é metateoria, reflexão sobre seu próprio *status* como ciência e sobre “as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico” (Ibid., p. 269), como é autorreflexão enquanto atividade de interpretação de um sujeito que estuda a si mesmo.

É precisamente esta sua característica que interessa a Habermas. O interesse cognitivo emancipatório deve levar à formação de uma teoria social crítica que – analogamente à psicanálise freudiana – identifique as patologias sociais e contribua com isso para a sua eliminação. Tais patologias são concebidas por Habermas primariamente como patologias da reprodução simbolicamente mediada da sociedade. Uma teoria crítica do social deveria, portanto, ser em primeiro lugar uma teoria da interação simbólica. Daí a centralidade que a linguagem ganha no pensamento de Habermas, a partir deste momento e do desenvolvimento – nos anos 1970 – de uma teoria da racionalidade comunicativa baseada numa teoria linguística. Não insistirei, contudo, neste contexto, sobre tal teoria. Na segunda parte de minha exposição, gostaria antes de apresentar brevemente os elementos essenciais da ética do discurso de Habermas, para depois mostrar sua conexão com a teoria da modernidade desenvolvida por ele e para inseri-la no contexto do projeto emancipatório que nosso autor pretende desenvolver.

ÉTICA DO DISCURSO, MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO

Em geral, pode-se afirmar que a ética do discurso é uma “ética deontológica, cognitivista, formalista e universalista” (HABERMAS, 1991, p. 11). O fato de ela orientar-se por normas faz dela uma ética deontológica. A circunstância de que a legitimidade das normas pode ser constatada de maneira análoga à verdade de enunciados (conforme a teoria habermasiana da verdade e sua ideia fundamental de diferentes pretensões de validade justificáveis por meio de uma argumentação) a torna uma ética cognitivista. Ela manifesta seu formalismo e universalismo no fato de não oferecer valores materiais, nem normas concretas, mas tão-somente um critério formal que nos permite definir o procedimento pelo qual todos podem participar da criação de normas válidas universalmente (isto faz dela uma ética procedimental). Este procedimento é o discurso; a sua função consiste em chegar a um consenso sobre normas que deixaram de ser consideradas válidas. O discurso ideal é aquele no qual todos os concernidos podem participar, e que funciona por meio de regras específicas, as regras do discurso. Já que, no caso de normas morais, os concernidos são todos os seres humanos, a possibilidade de um discurso moral em condições ideais parece ficar excluída desde o início. Os discursos reais ocorrem sempre no horizonte de um mundo da vida no qual as normas questionadas possuem vigência. A diferença entre discurso ideal e real não pode ser confundida, porém, com a diferença entre discurso moral e ético (ou político).

Questões morais são, segundo Habermas, as que se deixam resolver oferecendo-se razões universalmente válidas (isto é, razões com as quais todos poderiam estar de acordo). Neste sentido, Habermas retoma o ponto de vista kantiano da universalização dos princípios morais (em Kant: das máximas): uma norma moralmente válida é aquela cuja vigência seria aceita por *todos*. Questões morais são questões da justiça e do bem-estar de outros, mas não são questões da vida boa. As últimas podem ser respondidas somente no âmbito de determinado mundo da vida: são questões *éticas*. Também um discurso ético segue regras discursivas, mas a perspectiva que os participantes devem assumir neste caso é diferente da dos discursos morais, já que nele

são os membros de certa comunidade ética e não *todos* os seres humanos que avaliam a aceitabilidade de uma norma. Uma situação análoga se cria com os discursos políticos, dos quais podem participar somente os membros de determinada comunidade política.

Coerentemente com a diferença entre discursos morais e éticos ou políticos, Habermas possui uma concepção “modesta” do que é uma teoria moral: a teoria do discurso se limita a reconstruir o ponto de vista moral e deixa sem resposta questões da vida boa. Ela é “especializada na questão da justificação de normas e ações”, mas não tem resposta “à questão do modo em que normas justificadas podem ser aplicadas em situações determinadas ou ‘verdades’ morais podem ser realizadas” (HABERMAS, 1985, p. 237), embora ela defina também o já mencionado princípio da adequação, que deve ser utilizado em discursos de aplicação – mas neste contexto não me ocuparei de tal princípio.

No ensaio *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* (HABERMAS, 2003, 61 ss.), esse autor oferece a apresentação mais detalhada (do ponto de vista sistemático) da sua versão da ética do discurso, que se diferencia da de Apel sobretudo no que diz respeito à questão da fundamentação – central para a visão habermasiana do papel atual da filosofia, como vimos. Enquanto Apel acredita na possibilidade e necessidade de uma fundamentação última da ética, Habermas prefere uma fundamentação mais fraca.

Como já disse, a ética do discurso é, em primeiro lugar, uma ética *cognitivista*. Ela parte do pressuposto de que podemos chegar a algo como um conhecimento certo (seja ele definido como for) com respeito a questões morais; e ela pretende “analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões” (Ibid., p. 62). Coerentemente com sua tentativa de libertar-se do paradigma da filosofia da consciência, Habermas afirma que o mundo dos fenômenos morais se torna acessível somente a partir da perspectiva dos participantes de uma interação, não da de um observador imparcial; não obstante isso, os sentimentos de reação pessoal que determinadas ações suscitam em nós (indignação, admiração etc.) apontam para critérios suprapessoais para a avaliação de normas e

mandamentos; tais sentimentos possuem para a justificação prático-moral de um modo de agir um sentido análogo ao das percepções para a explicação teórica de fatos (Ibid., p. 70).

Habermas estabelece uma analogia entre a ideia de verdade moral e a ideia de verdade teórica. Primeiramente, ele se serve da posição intuicionista de G. E. Moore, que assimila proposições normativas a proposições predicativas. Quando dizemos que uma ação é correta, não utilizamos o predicado “correto” no mesmo sentido de quando dizemos que uma mesa é amarela. O “ser correto” não é uma qualidade que possa ser usada como um predicado. Deste ponto de vista, proposições normativas não se deixam verificar (isto é, demonstrar como verdadeiras) nem falsificar (isto é, demonstrar como falsas). Quando discutimos sobre questões práticas, debatemos sobre razões que pretendem uma validade universal. Ora, para justificar a pretensão de legitimidade de enunciados morais, necessitamos de um princípio que nos permita distinguir as razões válidas (boas) das inválidas. Este princípio possui, então, um papel análogo ao imperativo categórico kantiano: serve como critério e, precisamente, como critério de universalização, já que nos permite reconhecer determinadas normas como universalmente válidas. Habermas o chama *princípio de universalização (U)* e vê nele “o princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações universais” (Ibid., p. 78). Inicialmente, ele introduz este princípio de forma provisória, para depois fundamentá-lo.

O princípio (U) afirma que podem ser consideradas válidas somente as normas cujas “consequências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem na satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de elas serem universalmente seguidas, possam ser aceitas por todos os concernidos” (Ibid., p. 86). Habermas o distingue do princípio de uma ética do discurso (D) que diz que uma norma pode ser considerada válida somente “quando todos aqueles que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade desta norma” (Ibid., p. 86). (D) pressupõe (U), isto é, pressupõe a possibilidade de justificar a escolha de normas. Para chegar a uma ética do discurso, é necessário primeiramente fundamentar (U).

Habermas atribui particular importância ao fato de que (U) seja formulado de modo a tornar impossível a sua aplicação monológica: “ele só regra as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas a cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos” (Ibid., p. 87). Neste sentido, ele se diferencia quer do imperativo categórico de Kant, quer do experimento mental do véu de ignorância de Rawls.

Esses pensadores partem da ideia de que o indivíduo seria capaz de fundamentar monologicamente as normas morais fundamentais. Habermas, ao contrário, é da opinião que esta tarefa só pode ser cumprida cooperativamente. Uma argumentação moral serve a consertar o acordo sobre normas e regras de ação se este faltar. Ela representa um tipo peculiar de agir comunicativo, a saber, um agir reflexivo por meio do qual os participantes reconstituem o consenso perdido. Para este fim, não é suficiente “que todos os indivíduos, cada um por si”, se dediquem à reflexão necessária e decidam se eles *como indivíduos* concordariam com uma norma ou não. “O que é preciso é, antes, uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos” (Ibid., p. 88). O consenso procurado pode ser alcançado somente por meio de um processo concreto de entendimento intersubjetivo: a argumentação moral deve ser levada a cabo de forma cooperativa. Ao afirmar isto, Habermas introduz um conceito problemático, a saber, o de “interesse”:

Por um lado, só a efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais.

As necessidades, pois, são interpretadas “à luz de valores culturais” e estes são “parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente”; portanto, a revisão destes valores não pode ser algo que os indivíduos levam a cabo monologicamente (Ibid., p. 88).

A introdução do conceito de interesse é problemática, na medida em que não se trata de um conceito neutro, isto é, não se trata de um conceito cujo sentido e estatuto normativo sejam inequívocos. Se Habermas não quer defender uma concepção contratualista da ética (como David Gauthier, por ex.) e não quer tornar a legitimidade de normas dependente do egoísmo dos indivíduos, em última análise, ele é obrigado a recorrer à ideia de um interesse bem-entendido ou reflexivo. Nem todo interesse vale, portanto, mas somente interesses que superem um exame mais acurado: daí a importância do confronto concreto com os outros e com a crítica que estes outros podem levantar contra nossas preferências ou nossa visão do interesse geral. Isto está no centro também da ideia de que as necessidades e cosmovisões individuais (que se expressam nos interesses) devem ser interpretadas à luz de valores culturais que possam, por sua vez, ser revistos.

Desta maneira, a ética do discurso se abre para a dimensão de uma interpretação hermenêutica de contextos culturais que deveria permitir aos indivíduos lidar melhor com a interpretação dos próprios interesses e com eventuais conflitos de interesses. Surge assim a questão ulterior da medida em que uma situação concreta de discurso possa corresponder ao modelo do discurso ideal e não acabe remetendo sempre à dimensão temporal e espacialmente limitada de uma concreta comunidade de falantes dotados de valores e interesses peculiares.

No entanto, a insistência de Habermas sobre a dimensão cooperativa da fundamentação de normas testemunha o abandono do paradigma da filosofia da consciência: as normas morais não são fundamentadas por um sujeito isolado que se serve de uma razão definida como faculdade objetiva de conhecimento e como faculdade praticamente legisladora (como em Kant); a racionalidade das normas está garantida não por uma razão deste tipo, mas por uma racionalidade procedimental. O lugar da razão não é, por assim dizer, a cabeça do sujeito, sua consciência individual, mas os processos comunicativos através dos quais uma pluralidade de falantes tenta chegar a um consenso sobre normas. Trata-se, em suma, de um conceito intersubjetivo de racionalidade. Em *Direito e democracia*, de 1992, Habermas falará numa racionalidade fluidificada que perpassa os

processos comunicativos. Em suma, o lugar do sujeito racional kantiano é tomado por uma racionalidade própria de processos de comunicação. A razão deixa de ser uma faculdade humana subjetiva e se torna uma instância intersubjetiva que garante o funcionamento de tais processos. Os próprios críticos da razão moderna não podem não recorrer a este tipo de racionalidade, se querem dar um sentido às próprias afirmações.

Voltemos à argumentação de Habermas sobre o princípio de universalização (U). Tal princípio foi introduzido, mas ainda não foi fundamentado. Habermas aponta aqui para a dificuldade de oferecer uma fundamentação última e lembra que os teóricos contemporâneos da moral (inclusive ele) se limitam antes à reconstrução do saber moral pré-teórico (Ibid., p. 99 s.). Em outras palavras, eles tentam trazer à luz e teorizar os fundamentos morais sobre os quais se baseia nosso saber moral comum. Isto, contudo, não elimina as dificuldades da fundamentação de normas éticas, como salientam alguns céticos. Habermas menciona, a este respeito, o trilema de Münchhausen de Hans Albert, segundo o qual toda tentativa de fundamentação dedutiva de princípios morais universalmente válidos (isto é, qualquer tentativa de deduzir uma norma de uma outra superior ou mais originária) tem que escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber: “ou admitir um regresso infinito [porque não pode ser encontrada nenhuma norma da qual todas as outras se deixem deduzir – A. P.], ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos” (Ibid., p. 101).

De fato, o trilema se dá se entendermos a fundamentação em sentido estritamente semântico, isto é, se ela se orientar “pela relação dedutiva entre proposições” e se apoiar “unicamente no conceito da inferência lógica” (Ibid.). Karl-Otto Apel introduz contra Albert a ideia de uma fundamentação não dedutiva e transcendental das normas éticas fundamentais que se serve de meios pragmático-linguísticos e utiliza o conceito da *contradição performativa*. A estratégia de Apel consiste em mostrar que cada sujeito capaz de falar e de agir que entra numa argumentação qualquer tem de aceitar pressuposições com conteúdo normativo e, com isso, reconhecer implicitamente a validade de determinados princípios normativos (Ibid., p. 107). Até o cético que não

queira entrar numa argumentação moral reconhece tais princípios na medida em que a sua crítica é concebida de forma geral em termos argumentativos.

Habermas não compartilha completamente esta posição de Apel. Ele pensa que as normas éticas fundamentais não podem ser derivadas *diretamente* das pressuposições da argumentação (Ibid., p. 109). Normas éticas fundamentais não estão na competência da teoria moral, mas se deixam fundamentar em discursos práticos influenciados pelas circunstâncias históricas. Contudo, estes últimos seguem regras argumentativas que, por sua vez, são fundamentáveis do ponto de vista transcendental-pragmático (isto é: sem eles não haveria argumentação) e, portanto, permanecem invariáveis. É preciso, então, mostrar que as pressuposições da argumentação implicam tão-somente o princípio de universalização; e isto acontece se for mostrado que todo aquele que entrar numa argumentação reconhece implicitamente a validade deste princípio. Habermas recorre aqui ao catálogo de pressuposições da argumentação elaborado pelo jurista Robert Alexy, o qual define tais pressuposições em diferentes níveis: o nível lógico-semântico, o nível procedimental que visa ao entendimento e aquele no qual a argumentação é vista como um processo comunicativo que busca um consenso racionalmente motivado. Somente as regras correspondentes ao último nível possuem caráter inequivocamente ético, e são as seguintes:

“É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.
É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos [nas regras anteriores]” (Ibid., p. 112).

Ao aceitar estas regras, dispomos de premissas suficientemente fortes para a dedução de (U). Uma norma controversa pode, então, encontrar o consenso dos participantes do discurso, somente “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* à regra controversa na satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos

sem coação por todos”. Agora a própria ética do discurso pode ser reduzida ao “princípio parcimonioso (D)”, segundo o qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (Ibid., p. 116). (U) não corresponde, então, a um princípio com conteúdo ético, assim como (D) não corresponde ao conteúdo normativo das pressuposições da argumentação do tipo anteriormente mencionado. Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso. (D), ao contrário, afirma que uma norma deve obter o consenso de todos os concernidos; ele possui, por conseguinte, caráter normativo.

A fundamentação da ética do discurso se dá, portanto, em quatro passos: (1) Apresentação de (U) como regra da argumentação; (2) identificação de pressuposições pragmáticas da argumentação que sejam inevitáveis e possuam conteúdo normativo; (3) explicitação do conteúdo normativo destas pressuposições na forma de regras do discurso; (4) demonstração do fato de que entre estes três passos subsiste uma relação de implicação material (não simplesmente lógica), no que diz respeito à justificação de normas.

Em *Direito e democracia* (1992), Habermas oferece uma fundamentação “fraca” de (D). Tal princípio se limitaria a expressar “o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional”; (D) explicita somente “o sentido da imparcialidade de juízos práticos”; (D) entra em ação, portanto, somente quando se queira julgar imparcialmente uma norma a partir de um nível pós-convencional (HABERMAS, 2003a, I 142). (D) já não seria, assim, expressão do conteúdo normativo das premissas inevitáveis de qualquer argumentação, mas meramente expressão de exigências pós-convencionais de uma fundamentação de normas e de uma imparcialidade nos juízos práticos. Deste ponto de vista, (D) é um produto da modernidade, já que somente na modernidade se desenvolve uma moral pós-convencional. Tal moral não se contenta, no que diz respeito à justificação de normas, com recursos a uma autoridade (sagrada ou não); ela exige, segundo Habermas, razões que possam ser aceitas por todos os concernidos.

Habermas está consciente do fato de que, ao introduzir uma ética do discurso e a fundamentação do correspondente princípio moral, ele não se subtraiu a algumas objeções relevantes. Por exemplo, Rüdiger Bubner assegura, na esteira de Hegel, que sujeitos que efetuam juízos morais podem formular juízos universais somente porque foram criados em certos contextos de vida e foram educados a orientar-se, na sua ação e nos seus juízos, por princípios universais. Em outras palavras, só podemos guiar nossas ações com base no imperativo categórico kantiano ou no princípio do discurso porque em nossa sociedade tais princípios são reconhecidos como válidos (HABERMAS, 1991, 33 s.). Habermas concorda com Bubner (e Hegel): “Cada moral universalista depende de formas da vida favoráveis”. Estas lhe são favoráveis não somente no sentido de produzir sujeitos que no seu agir se orientam por princípios universais, mas também porque dispõem de práticas e instituições sociais, políticas e jurídicas organizadas na base de tais princípios, as quais permitem, portanto, traduzir deveres morais abstratos em concretas obrigações no nível da vida cotidiana. “Uma moral universalista precisa também de certa harmonia com instituições políticas e sociais nas quais representações morais e jurídicas pós-convencionais já estão presentes” (Ibid., p. 25). A perspectiva moral pode destarte ser vista como uma perspectiva ética – não no sentido de ser válida somente em determinada sociedade e com respeito a determinado conceito de vida boa, mas porque ela pode ser tomada somente se nos encontrarmos numa sociedade que assume tal perspectiva em geral.

Isto leva Habermas a definir a moral como um “dispositivo de segurança” que “compensa uma vulnerabilidade ínsita estruturalmente em formas de vida socioculturais” (Ibid., p. 14). Neste sentido, um papel central é desempenhado por um conceito que chamarei de solidariedade ética, já que em *Direito e democracia* Habermas introduz também um conceito socioteórico de solidariedade. A solidariedade ética surge pela extrema vulnerabilidade do ser humano. Esta última, por sua vez, não é “a tangível possibilidade da violação da integridade de corpo e vida” (a integridade, então, que para muitos representa o ponto de partida de qualquer concepção moral e de qualquer teoria jurídica), mas diz respeito ao fato de esta “identidade ser como que constitucionalmente ameaçada e cronicamente delicada” (Ibid., p. 15).

Tal solidariedade está em relação com o contexto mediado comunicativamente necessário para o processo de formação da identidade e que constitui uma rede sutil de reconhecimento recíproco. Este “entrelaçamento vital de relações de reconhecimento recíproco” forma uma rede “de faltas de proteção recíproca e de necessidades de proteção explícitas” – rede que por sua vez necessita de proteção (Ibid., p. 15 s.). O que deve ser protegido não é somente a integridade dos indivíduos, mas também a desta rede: assim como “nenhuma pessoa pode afirmar sua *identidade* por si só”, ninguém pode “afirmar sua *integridade* por si só. A integridade dos indivíduos exige a estabilização” da rede de relações de reconhecimento recíproco. A exigência de proteção das relações intersubjetivas pelas quais os indivíduos constituem sua identidade corresponde a um princípio de solidariedade (no sentido da solidariedade ética). Este último é complementar a um princípio da justiça, que por sua vez exige o respeito da dignidade de cada um. “A justiça [...] diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos não representáveis; a solidariedade, pelo contrário, diz respeito ao bem-estar de companheiros fraternizados numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada” (Ibid., p. 16) e, portanto, diz respeito à própria forma de vida. A moral não pode proteger “os direitos dos indivíduos sem [proteger] o bem-estar da comunidade à qual eles pertencem”.

Portanto, a solidariedade ética não tem nada a ver com o interesse pelo bem-estar de outros, mas com o interesse pela manutenção de uma rede social íntegra. Disto não deriva um princípio moral, mas um princípio que exige a promoção do bem-estar dos outros enquanto companheiros “numa forma de vida intersubjetivamente compartilhada”, isto é, a promoção do bem-estar da própria forma de vida e a proteção das relações intersubjetivas; tal princípio não exige, porém, a promoção (nem mesmo a consideração) do bem-estar dos outros enquanto tais. A proteção da integridade da forma de vida leva, então, à proteção da integridade de sujeitos morais; neste sentido, a solidariedade ética tem a ver com a moralidade e não somente com a eticidade; entretanto, trata-se de um interesse indireto pelo bem-estar dos outros: o que conta é, sobretudo, a manutenção de uma rede social íntegra.

A introdução do conceito de solidariedade ética estabelece uma ponte entre a própria ética do discurso e a teoria crítica da sociedade almejada por Habermas e aponta para o caráter emancipatório de tal ética: ao explicitar as condições linguístico-pragmáticas que nos permitem atribuir validade a normas morais ou éticas, ela aponta também para as condições sociais que garantem o desenvolvimento de identidades humanas íntegras. A filosofia como reflexão ética – isto é, enquanto reflexão sobre as condições que possibilitam a avaliação de normas práticas – possui para Habermas um caráter essencialmente emancipatório. O lugar que ela guarda para as ciências empíricas é aquele onde o ser humano se libertou do sofrimento socialmente evitável provocado por arranjos sociais modificáveis e que tais ciências deveriam modificar. O filósofo deve, portanto, lembrar a estas últimas as suas responsabilidades práticas, se quisermos que o projeto inacabado da modernidade, o da emancipação do sofrimento, possa seguir em frente.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. *Kleine politische Schriften I–IV*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

———. *Conhecimento e interesse*. Trad. de J. N. Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

———. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

———. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

———. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de G. de Almeida. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

———. *Direito e democracia*. Trad. de F. B. Siebeneichler. 2 Voll. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (2003a).

QUESTÕES ÉTICAS DA INFORMAÇÃO. APORTES DE HABERMAS

Maria Nélide González de Gómez

Pode-se afirmar que, hoje, as molduras normativas e os efeitos morais das ações de informação formam parte importante do domínio investigativo da ciência da informação, com nova ênfase e relevância. Novas teorizações, com abundantes testemunhos literários, debruçam-se sobre problemas práticos da ordem da informação, que requerem definições pragmáticas e morais para alavancar decisões e avaliações, abrindo-se assim o campo fenomênico, conceitual e terminológico dos estudos de informação.

A tarefa a ser empreendida por uma ética da informação não será fácil; duplamente atenta a problemas práticos de diferente alcance e origem, bem como às exigências teórico-discursivas de uma proposta interdisciplinar, encontrará por sua frente um caminho árido, com muitas encruzilhadas e desvios.

Entender quais as normas, motivações ou efeitos de caráter moral, no domínio da informação, requer, no ponto de partida, lidar com questões que precedem e condicionam a indagação ética, bem como dizem respeito às pressuposições ontológicas e epistemológicas acerca do que concebemos como informação e como comportamentos ou ações de informação. Exemplos desses plurais pontos de partida os encontraríamos na ética ontocêntrica de Floridi (2008) e na ética intercultural de Capurro (2004). Algumas premissas metateóricas ficaram assim incluídas nos pontos de partida, as quais, ao mesmo tempo em que a condicionam, serão transformadas por essa indagação. Entre essas premissas, algumas devem referir-se ao seguinte:

- a) a questão da agência, não só enquanto preferências fortes, avaliações e julgamentos morais podem ser assumidos por um indivíduo ou um ator social, mas também enquanto efeitos morais da informação se constituem em agenciamentos heterogêneos, resultam da intervenção de “autantes” não humanos (Latour,

2001), como em certos usos da robótica, ou são atribuíveis a estruturas ontológicas primárias, como parece ser a proposta de Floridi (2008);

- b) os modos de relação entre a razão e as atividades de valoração e escolha da vontade, já que a informação, considerada preferencialmente como um princípio epistêmico, seria para alguns da ordem exclusiva da razão e do conhecimento e ficaria sujeita a avaliações veritativas, mas não a motivações ou avaliações morais;
- c) a qualidade e extensão das normas que, enquanto morais, aspirariam a ser incondicionadas e a ter alcance universal, tal como o imperativo categórico kantiano e, em geral, na ética deontológica; mas, enquanto a informação remita à produção de sentido, estariam ancoradas em contextos substantivos de tradições culturais e comunidades de interpretação.

Conforme as éticas deontológicas, tal como a de Kant³⁹, o princípio formal de universalidade seria o critério central para estabelecer a eticidade de ações ou normas. Alguns princípios éticos substantivos, como os direitos humanos, demandam também legitimidade universal. Do ponto de vista reflexivo, a questão da extensão de uma moldura normativa em que se sustentam avaliações e escolhas informacionais em torno da justiça e da vida boa seria já uma questão prioritária.

Nas sociedades contemporâneas, ao mesmo tempo, são vivenciados problemas de cunho informacional que as interpelam e demandam ações e processos avaliativos e de tomada de decisão, de diversa ordem, mas numa escala e extensão renovada, tal como aqueles que resultam da convergência e expansão das tecnologias digitais (ver CAPURRO, FLORIDI, BRAMAN, entre outros).

Assim como a literatura foi no século XVIII uma evidência decisiva de uma forma particular do desenvolvimento da linguagem (WILLIAMS, 1979,

³⁹ “El imperativo categórico es, pues, sólo uno y es este: obra solo según aquella máxima de la cual al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma Universal” (KANT, 1961, p. 112).

p. 580), as novas manifestações da comunicação e da informação constituem práticas substanciais da linguagem, intensa e amplamente ancoradas nas relações sociais, culturais, econômicas e políticas; as tecnologias de informação e comunicação são assim constitutivas não só dos espaços sociais de discurso e de memória, mas de toda instância de trocas simbólicas, como o trabalho e a produção, os fluxos de dinheiro e os mercados.

O papel da digitalização seria decisivo nas novas constelações infocomunicacionais. Diante da multiplicidade das tecnologias analógicas, o código digital oferece uma linguagem comum⁴⁰ para processar sinais orais, verbais e imagéticas, linguagens estáticas e cinéticas, dispositivos multimídia e hipermídia, de modo que, em princípio, subsume as diferenças de acesso e interface entre uma página de jornal, notícias difundidas pela rádio, uma base de dados, uma transação bancária, uma comédia televisada, um fórum científico *on-line*, um CD de música ou um mensagem de *e-mail*.

Para Braman, a convergência das tecnologias de computação e das tecnologias de comunicação seria só uma das manifestações de uma série de processos de convergência que reúnem à comunicação muitos outros materiais e processos sociais: a convergência da comunicação simbólica com o material, quando a linguagem foi expressa por escrito; a convergência das tecnologias simbólicas com as de energia em meados do século XIX, o lançamento de sociedade da informação; a convergência entre tecnologias de computação e comunicação possibilitada pela digitalização em meados do século XX, e, finalmente, a convergência entre tecnologias digitais e o mundo orgânico, incluindo o corpo humano (BRAMAN, 2005, p. 3).

Um dos traços principais dessas metatecnologias (ou tecnologias de segundo grau), no contexto desta reflexão, é seu modo de operar com e sobre a dimensão simbólica de qualquer outra operação, processo ou função, podendo aplicar-se assim a todo outro dispositivo tecnológico que, por sua vez, vai intervir na matéria, na vida, no conhecimento, na comunicação.

⁴⁰ A digitalização refere-se à transformação da comunicação pela inclusão das palavras, imagens, figuras em movimento e sons numa linguagem comum (MOSCO, 2004, p. 155).

O solo comum do médium digital geraria uma zona de interface entre a “universalização de fato” do código I-0 e uma “*mathesis universalis*”, ressignificada agora como “numeralização dos dados” (BOUTANG, 2009). Entendida como “forma” digitalmente formatada, a informação seria, em sua positividade, o *avatar* obediente do “sentido” fregeano.

Cabe lembrar, ao mesmo tempo, que essa metatecnologia, com tal capilaridade e ubiqüidade, mantém fortes referências com o contexto social em que é gerada e sobre o qual vai intervir. As tecnologias digitais ou metatecnologias estão associadas à utilização consensual de padrões e protocolos, e requerem a coordenação social de seu desenvolvimento e uso; sendo elas sociais em sua origem e uso, seriam constitutivas do social na medida em que requerem e possibilitam o desenvolvimento de modos específicos de coordenação e interação⁴¹. A dupla face dos códigos (enquanto sujeitos a regras que os caracterizam juntamente como formais e pactuais) deixa uma margem ampla de intervenção social sobre os rumos tecnológicos, hoje em grande parte em mãos dos mercados. A mudança dos modos de acesso e participação na geração e circulação política deixa à disposição dos indivíduos e de pequenos grupos de usuários a competência performática de definir o que seja o discurso político nas redes digitais.

Uma primeira indagação nos é colocada assim por esse aparente paradoxo entre as proposições de universalidade do digital – que, ainda quando sujeito às condições instrumentalizadoras de padronização e de consenso, age em grande escala sobre as nossas vidas e atividades –, e as mais exigentes condições de universalidade dos princípios morais, que se definem como incondicionadas, ainda que de frágil força de aplicação.

Recorreremos a Habermas, primeiro, para esclarecer algumas dimensões da reflexão ética, e depois, para indicar aportes significativos que poderiam contribuir para elucidar alguns dos obstáculos teóricos ou metateóricos.

⁴¹ “The social coordination required for the use of technologies and meta-technologies explains why it is so important to agree on both technical standards and protocols for their use. It also explains why their use has such an impact on society because each requires or enables the development of specific types of coordination and interaction.” (BRAMAN, 2005, p. 4)

Uma das tarefas a que Habermas se propõe será justamente esclarecer as plurais modalidades de uso da razão prática que darão resposta à pergunta “Que devo fazer?”, em diferentes situações:

Antes de tudo, gostaria de diferenciar o uso da razão prática tendo como fio condutor os modos pragmático, ético e moral de pôr a questão. Sob os aspectos daquilo que é adequado a fins (*Zweckmäßiges*), do bom e do justo, espera-se, respectivamente, desempenhos diferentes da razão prática. De acordo com eles, altera-se a constelação entre razão e vontade nos discursos pragmáticos, éticos e morais. A formação da vontade individual encontra, por fim, seus limites no fato de abstrair da realidade da vontade alheia (HABERMAS, 1989, p. 4).

Numa primeira trilha, encontramos os problemas práticos, que exigem ações instrumentais e a escolha de meios orientados a um fim.

Enquanto a pergunta “Que devo fazer?” referir-se a tarefas pragmáticas, às observações e investigações, as comparações e ponderações, que, apoiados em informações empíricas, empreendemos sob a perspectiva da eficiência ou com auxílio de outras regras decisórias, são pertinentes. A reflexão prática transcorre aqui no horizonte da racionalidade de fins (*Zweckrationalität*), com a meta de encontrar técnicas, estratégias ou programas adequados (HABERMAS, 1989, p. 6).

Neste contexto, a informação entra como recurso e enquanto tal deveria atender às demandas de confiabilidade, a serem enquadradas no arcabouço epistêmico das demandas de validade orientadas a objetividade – mas não estaria em princípio sujeita a demandas de correção normativa.

Em outros casos, porém, as decisões a serem tomadas implicam “valorizações fortes”, que se inserem num contexto de autocompreensão, cujo “núcleo valorativo” tem duas fases: uma, descritiva, que seria a reapresentação genealógica da biografia dos implicados; outra, normativa, a idealização daquilo que se quer ser. Implica assim “apropriar-se” da biografia, das tradições e dos contextos culturais de formação de identidade (HABERMAS, 1999). Neste caso, a questão de que devo (devemos) fazer, é uma questão ética.

... chamamos, com Charles Taylor, de preferências “fortes” àquelas valorações que não concernem apenas às disposições e inclinações contingentes, mas também à compreensão de si (*Selbstverständnis*) de uma pessoa, ao tipo de vida que tem, ao caráter; tais valorações estão entrelaçadas com a identidade de cada um.... *Decisões de valor grave* são tratadas, desde Aristóteles, como questões clínicas (*klinisch*) do bem viver. Uma decisão ilusória - o relacionamento com um parceiro errado, a escolha equivocada de alternativas profissionais - pode ter como consequência uma vida malograda. A razão prática, que neste sentido tem como objetivo não apenas o possível e o que é adequado a fins, mas também o bom, move-se então, se seguimos o uso clássico da linguagem, no âmbito da ética (HABERMAS, 1989, p. 6-7).

Nesta modalidade, a exigência de autocompreensão em que se embasaria a tomada de decisão sobre as metas de uma vida boa mantém as ditas “valorizações fortes” imersas nas redes de escolhas e possibilidades que constituem uma forma de vida, aquela na qual se processam ao mesmo tempo a individuação e a socialização. Para Habermas, a ética remete à vida boa cuja definição inclui aquilo que nos é “em comum”. O acoplamento ego-alter se dá no registro da segunda pessoa, daqueles que em princípio participariam de tradições e processos de identificação.

Meu processo de formação completa-se num contexto de tradições que partilho com outras pessoas; minha identidade também é marcada pelas identidades coletivas, e a minha história de vida está inserida em contexto de histórias de vida que se entremeiam. Nesta medida, a vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns (HABERMAS, 1989, p. 9).

Nesse domínio da eticidade, entendida agora por Habermas como uma ética de bens, constituir-se-ia um núcleo avaliativo que julga e escolhe rumos de ação em direção à vida boa. Nele, as questões informacionais acompanhariam a genealogia das formas de vida e seus horizontes de projeção em relação a *alter*, as outras formas de vida. Manteria sua centralidade, porém, experiências, vivências e valores compartilhados por uma comunidade interpretativa. As demandas de validade e as molduras normativas apontariam sua carga

corretiva sobre as memórias incompletas e perdidas, os futuros ilusórios, as decisões preferenciais sem fundamentação que excluem ou precarizam identidades e vivências, negando reconhecimento e estima.

Para Habermas, quando se trata de estabelecer metas para uma vida boa, numa ética de bens, existiriam ainda condições de cunho egocêntrico ou etnocêntrico, já que as valorizações próprias de “preferências fortes” estão ancoradas nas experiências e tradições culturais.

A demanda de universalidade dos princípios e normas morais não admite orientações preferenciais nem condicionamentos empíricos: deve ter o caráter universal e incondicionado de um imperativo categórico:

O imperativo categórico, segundo o qual uma máxima é justa apenas se todos podem querer que ela seja seguida por cada um em situações comparáveis, é o primeiro a romper com o egocentrismo da “regra de ouro” (“Não faças a ninguém aquilo que não queres que te façam”). Cada um “tem de” (*mus.s*) poder querer que a máxima de nossa ação se torne uma lei universal. Apenas uma máxima capaz de universalização a partir da perspectiva de todos os envolvidos vale como uma norma que pode encontrar assentimento universal e, nesta medida, merece reconhecimento, ou seja, é moralmente impositiva (HABERMAS, 1989, p. 11).

A proposta diferencial de Habermas é transformar o imperativo kantiano (ligado ao mesmo tempo a um “caráter inteligível” transcendental e a um sujeito monológico) em um princípio intersubjetivo, ancorado nas mesmas pressuposições pragmáticas universais do agir comunicativo e dos processos de argumentação. Quando os conflitos interpessoais impedem o convívio regulado por normas, o julgamento moral visaria à compreensão “sobre a solução justa” (HABERMAS, 1989).

A novidade dessa concepção da universalidade é o papel que o outro tem nas condições morais da universalidade. Os compromissos pragmáticos de reciprocidade e simetria requerem manter ao mesmo tempo as diferenças e assegurar sua equivalência, a que não pode ser estabelecida *a priori* ou por terceiros, mas somente pela presença e participação de todos os implicados.

Para aplicar essa formulação intersubjetiva do imperativo categórico na ordem da informação, o princípio de universalidade do acesso teria assim de ser simétrico ao direito à participação de todos os implicados no estabelecimento formal ou procedimental de valorizações e normas que se referem a uma justiça da informação, ou que possam afetar o reconhecimento e a estima dos atores envolvidos, com efeitos de exclusão ou de controle seletivo sobre seus direitos à geração ou acesso à informação.

A teoria da ação comunicativa parece constituir, enfim, um dos possíveis pontos de entroncamento de algumas de nossas principais trilhas de indagação, no esforço de enveredar a reflexão em torno de uma ética contemporânea da informação.

Não existiria, porém, uma relação direta entre as concepções éticas de Habermas e seus pressupostos pragmáticos, e os problemas práticos da informação, que mexem com a qualidade de vida e a justiça. Trata-se de duas tramas reflexivas que, como os jogos de linguagem de Wittgenstein, admitem ter dinâmicas de cruzamento ou afastamento, em diferentes momentos e decursos de investigações sempre em andamento.

Muitos dos problemas que demandam decisões de grande alcance, ético ou moral, acontecem no plano da constituição dos ambientes ou espaços coletivos de informação, e resultam de uma intervenção que faria da informação uma variável dependente de agentes e fatores externos aos implicados por seus efeitos.

Para Molina (2009), no mundo contemporâneo seriam dois os problemas principais:

Um, resultante da crescente autonomização dos mercados (e, por conseguinte, dos mercados de tecnologias, meios e recursos de informação) e do predomínio dos modos de valorização capitalista, que afetam de diversos modos a produção, circulação e apropriação de informações. Exemplo: custo de periódicos científicos, em mãos de grandes monopólios editoriais; limitação do acesso à informação em bibliotecas públicas, pela exigência de pagamento de taxas adicionais ou pelo incremento do custo das fontes para uso coletivo; impossibilidade de acesso à Internet sem inserção numa infraestrutura tecnológica adequada ou de um ponto de acesso instrumentado e amplamente disponível.

Outro, consequência de procedimentos de controle e monitoramento, aos que se associariam efeitos de desinformação e os efeitos de opacidade ou distorções gerados pelo uso estratégico da informação. Os arquivos da repressão, a transparência dos órgãos estatais e o acesso à informação pública estariam, nestes casos, assim como os controles infraestruturais exercidos em nível de *softwares* proprietários ou *hardwares* prescritivos – embutidos e invisibilizados como “caixas pretas” nos grandes sistemas tecnológicos.

Questões referentes à confidencialidade, privacidade, propriedade intelectual, segurança, censura, movimentos de código aberto, liberdade de expressão, remetem também a efeitos seletivos de informação e desinformação, e à operação de mecanismos exteriorizados de regulamentação e de controle acerca da geração, circulação e acesso\uso de informação.

Em muitos dos contextos de problemas, observa-se que valorizações e demandas de validade epistêmica estão fortemente entrelaçadas no campo das ações de informação, de modo que condições epistêmicas de acesso ou produção teriam efeitos não só pragmáticos (no sentido do bom uso ou do “uso amigável”), mas também éticos.

Considerada como recurso ou insumo para a tomada de decisão ou para o conhecimento, além das condições de acesso e de disponibilidade, dependentes de contextos sociais e econômicos, o valor da informação (ou sua informatividade) está sujeito às condições referentes à confiabilidade e exatidão da informação, dependentes principalmente de contextos culturais e epistêmicos, mas com efeitos sobre decisões preferenciais triviais ou fortes.

Do ponto de vista de sua produção (seja um relatório fiscal elaborado por uma agência do Estado ou uma série estatística sobre custos apresentada por empresas de transporte), entram em consideração os modos de agenciamento dessa produção, suas motivações, interesses, compromissos, métodos e estratégias: questões da ordem do testemunhar, da prestação de contas, mas que podem ser também do plágio, da propaganda, da mentira, da intencionalidade de desinformar.

As questões éticas da informação estariam em consequência intrincadas em tramas complexas, traçando uma linha sinuosa de indagação entre o

direito e a política, tornando difícil estabelecer em seus domínios alguma relação de implicação ou hierarquia entre a justiça e o bem.

Objetiva-se por enquanto a olhar mais de perto alguns dos aportes das teorias de Habermas para entender o escopo e abrangência de uma ética da informação.

A abordagem pragmática de Habermas, que serve de propedêutica à sua teoria da ação social, faz da linguagem um solo comum, desde onde perguntar pelas condições epistêmicas e éticas de validação. Habermas de fato oferece aportes esclarecedores para as três questões metateóricas que ao mesmo precedem e desafiam a uma ética da informação: a) oferece um modo de superar as abordagens psicologistas ou cognitivistas, ao propor uma concepção intersubjetiva da agência da ação social – como agir comunicativo – e como tal, da agência das valorizações, das decisões preferenciais e dos julgamentos que são do alcance da ética e da moral; b) estabelece considerações interessantes para analisar o papel da razão e da vontade na ação informacional, ao subsumir a razão prática nos veios normativos mais amplos da razão comunicativa; c) oferece perspectivas analíticas ponderadas em torno das demandas de validação de alcance universal e sua diferenciação – na idealização e em sua projeção sobre os domínios de aplicação – em contextos epistêmicos e de correção normativa, que contribuiriam ao entendimento dessas mesmas condições e possibilidades quando se trata de informação.

Propondo a pragmática formal como propedêutica para entendimento do social, o uso comunicacional da linguagem constitui um núcleo estruturante de sua teoria da ação comunicativa. Entende por ação comunicativa, como cerne e possibilidade da ação social, uma forma de interação social na qual o plano de ação de vários agentes é coordenado mediante o intercâmbio de atos comunicativos – através do uso da linguagem verbalizada ou de expressões extraverbais correspondentes – orientadas a obtenção do entendimento (*Verständigung*). Na ação comunicativa, as ações dos agentes envolvidos são coordenadas não pelo cálculo egocêntrico de sucesso, mas por atos de busca de entendimento mútuo, de modo que a realização dos objetivos individuais fica subordinada à harmonização de planos coletivos de ação. Uma das mais importantes consequências desta concepção seria que os participantes da

ação comunicativa só podem alcançar seus objetivos cooperativamente: os recursos para o sucesso não estão disponíveis para um agente individual; dependem da cooperação e do reconhecimento dos outros. A pergunta acerca dos mecanismos de coordenação da ação que fazem possível uma rede de interações estáveis e regulares numa dada sociedade é respondida por Habermas, no sentido de que só mecanismos sociais de integração e não funcionais (através de meios exteriorizados) permitem uma ordem social intersubjetivamente compartilhada. (Cif.MAEVE COOKE,1997, p. 8 e SS.).

O **agir comunicativo** é um modo de uso comunicativo da linguagem na vida quotidiana, na qual os participantes levantam, aceitam ou rejeitam pretensões de validade. Habermas considera que as condições procedimentais de um uso comunicativo da linguagem – que subsume também suas funções representativas e expressivas – são pressuposições constitutivas das possibilidades da ação social. Tais pressuposições pragmáticas são susceptíveis de reconstrução e permeiam ou subjazem a todo ato cotidiano de interação comunicativa (HABERMAS, 2004, p. 101).

A ação comunicativa só pode ser constituída por atos ilocucionários nos quais os falantes sustentam demandas de validade. Uma “pretensão de validade” pode entender-se a partir de sua analogia com uma “pretensão ou demanda jurídica”: uma pretensão pode fazer-se valer (‘entablarse’), pode discutir-se ou defender-se, pode rejeitar-se ou reconhecer-se.

“Uma pretensão de validade é algo que apresento como algo susceptível de comprovação intersubjetiva, uma certeza é algo que só posso expressar como algo subjetivo, ainda bem que possa servir de ocasião para pôr em questão pretensões de validade dissonantes”. (HABERMAS, 2004, p. 124)

Na sociedade pós-convencional⁴², além de ser o arcabouço pragmático generalizado da práxis social, a racionalidade comunicativa teria um uso reflexivo-deliberativo, que se realiza como processos de argumentação

⁴² Sociedades convencionais são aquelas que alcançam o máximo grau de descentralização e reflexividade, de modo que as próprias tradições podem ser objeto de reflexão e crítica; cabe lembrar, porém, que suas manifestações atuais seriam aquelas cujos quadros institucionais e educativos equivaleriam aos próprios das sociedades ocidentais ditas “desenvolvidas”.

(por exemplo, nos fóruns acadêmicos, nos parlamentos, os conselhos de organizações da sociedade civil ou outras estruturas de governança).

Discurso designa uma forma de comunicação deliberativa, em contextos de crítica e debate, na qual são tematizadas as pretensões de validade quando a busca do entendimento mútuo acontece em situações de conflito, e são problematizados princípios e normas de validação que passarão a ser examinados à luz de processos argumentativos. Na argumentação, todos os proponentes deverão apresentar “garantias” ou “boas razões” que afiancem suas afirmações, e todos podem aceitar ou rejeitar as proposições apresentadas, até obter-se uma tese aceita por todos –no sentido forte de um consenso- ou uma solução negociada, num sentido fraco do entendimento comum. (Cif. HABERMAS, 1994; 2004b).

Habermas vai diferenciar logo os **discursos teóricos**, nos quais são problematizadas demandas de validade epistêmica, orientadas à objetividade e à verdade, e **os discursos práticos**, nos quais são problematizadas as demandas de correção normativa, orientadas ao prosseguimento da interação nas molduras normativas dos contextos sociais. Uma ética teórica, assim, não daria nenhum suporte a decisões de cunho normativo, podendo somente esclarecer pressuposições procedimentais; avaliações normativas resultariam do empreendimento de discursos práticos entre os envolvidos em dissensos normativos.

A ética do discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O discurso prático não é um processo, para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente (HABERMAS, 1989, p. 148).

O princípio de universalização só fundamentaria expectativas vigentes para formas generalizadas de ação; trata-se de princípios de fundamentação nos quais se examina a validade de normas que embasariam uma práxis universal. Conforme a ética do discurso, a resposta à pergunta “Que devo fazer?”, quando busca a fundamentação de uma extensão universal, não ficaria elucidada num único ato argumentativo, mas em um processo de argumentação que articula-se a uma instância de fundamentação que esclarecesse seu arcabouço normativo, e uma outra instância contextualizadora, de aplicação das normas.

Entiendo la argumentación como un procedimiento para el intercambio y la valorización de información, razones y terminologías (por ejemplo nuevos vocabularios que hacen posible una revisión de las descripciones); naturalmente, el procedimiento mismo no puede generar esos elementos, sino que solo se espera de él que garantice que el intercambio argumentativo pueda desarrollarse con base en toda la información y en todas las razones relevantes y asequibles en un momento determinado, así como dentro del sistema de descripciones que sea en cada caso el mas fecundo e adecuado (HABERMAS, 2000, p. 171).

Entretanto, a adesão de Habermas à “virada lingüística” esteve sempre aliada à busca de nova matriz de compreensão da racionalidade, capaz de superar tanto o subjetivismo moderno como o contextualismo radical. Sua proposta será abandonar no ponto de partida as afirmações acerca do caráter unitário da razão e admitir que a racionalidade tenha diferentes “raízes”, as quais se manifestam diferencialmente “na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar” (HABERMAS, 2004, p. 101). Discurso teórico e discurso prático são assim manifestações da mesma matriz plural da razão comunicativa, em seu uso reflexivo.

Existe porém uma assimetria entre tratamento de questões morais-práticas e questões empírico-teóricas. Para Habermas, essa diferença radicaria em que, enquanto o saber empírico tem como universos possíveis de referência estados de coisas no mundo objetivo, o saber moral refere-se ao modo como devemos comportar-nos no mundo social. O mundo social possui um diferencial ontológico, que é histórico num sentido específico. Se os dois possuem a incompletude própria de todo saber, cujas demandas de justificação descansam no frágil solo da argumentação, não são igualmente frágeis:

“La ulterior reserva de incompletud no se explica por el provincianismo cognitivo frente a un mejor saber futuro, sino por el provincianismo existencial frente a las modificaciones históricas de los objetos mismos, y por tanto de los contextos en los que las acciones futuras vayan a ser determinadas por reglas aceptadas en la actualidad” (HABERMAS, 2000, p. 149).

Ego, alter e neuter – que seria um representante do público, e não um observador – pertencem a uma comunidade regulada por normas de interação

que podem servir de base a julgamento de suas ações e interações, como justificadas, ou não justificadas (HABERMAS, 2000). Essas comunidades ou formações sociais são o contexto de formulação e aplicação de normas.

...tan pronto partamos del concepto del individuo de suyo socializado y veamos el punto de vista moral situado germinalmente en la estructura de reconocimiento recíproco de los sujetos que actúan comunicativamente, la moral privada y la justicia pública ya no se distinguirán en el plano de los principios, sino solamente en lo que respecta al grado de organización y a la mediación institucional de las interacciones (HABERMAS, 2000, p. 173).

As obrigações morais desdobram-se nas relações intersubjetivas de **indivíduos** que se respeitam entre si, e de **membros** de uma comunidade comprometidos na realização de objetivos coletivos (HABERMAS, 2000). Como na norma *a priori* kantiana, o princípio de universalização “U” permite excluir como não suscetíveis de consenso as normas que encarnam interesses particulares e interesses não suscetíveis de universalização. Para Habermas, “O discurso prático pode interpretar-se assim como um modelo para a aplicação recorrente do imperativo categórico” (HABERMAS, 2002, p. 24).

Trata-se assim de uma interpretação intersubjetivista do imperativo categórico kantiano que, para o autor, seria um resgate de seu sentido básico.

Dada a força e extensão do imperativo categórico intersubjetivo e as mais fráguas condições de aplicação das normas morais ou de realização de preferências valorativas fortes, sua vigência e aplicação pressupõem duplas condições de realização, o processo argumentativo e a configuração de “fóruns” que reúnam os implicados por normas e demandas, o que Habermas denomina “Conselho de argumentação”. Esse “Conselho profano” não contaria, “sob as condições de vida diversificadas das sociedades pluralistas”, com as premissas de um consenso substantivo de base tradicional ou religiosa, a partir das quais dirimir os conflitos.

O que tem em comum seria somente “a provisão de qualidades formais disponíveis na situação do conselho”, já pressupostas em situações

de reunião do Conselho, na medida em que todos “já estão envolvidos no empreendimento cooperativo de um conselho reunido na prática”, no que evidenciaria que se quer resolver o conflito (HABERMAS, 2002, p. 55).

Sendo que falta um “bem transcendente”, sua falta deveria ser compensada “de forma “imaneente”, conforme as características inerentes à *práxis das reuniões do conselho*”:

“Se a práxis de reuniões em conselho é, ela mesma, o único expediente possível para o ponto de vista do julgamento imparcial de questões morais, então a referência a conteúdos morais precisa ser substituída pela referência auto-remissiva à forma dessa práxis” (HABERMAS, 2002, p. 56).

Na mesma direção, os postulados pragmáticos que orientam o exercício da razão comunicativa, e que são transferidos aos contextos prático-normativos pelo princípio de universalização, teriam que mediar também a articulação das demandas de reconhecimento, sustentadas por diferentes comunidades de interpretação e suas diversidades culturais, com as condições de uma comunicação política generalizada, evitando tanto a fragmentação quanto a homogeneização imperativa das culturas dominantes.

“As obrigações enraizadas na ação comunicativa e tradicionalmente ajustadas a ela não vão por si só para além dos limites da família, do clã, da cidade ou da nação. É diferente, porém, com a forma reflexiva da ação comunicativa: argumentações apontam *per se* para além de todas as formas particulares de vida. Pois, nos pressupostos programáticos de discursos ou conselhos racionais, o teor normativo de suposições empreendidas na ação comunicativa é *generalizado, abstraído e descingido*, ou seja, é estendido a uma comunidade que insere e que, em princípio, não exclui nenhum sujeito capaz de falar e agir, desde que esteja em condições de dar contribuições relevantes” (HABERMAS, 2002, p. 55).

O discurso prático constitui assim um plano para a construção tanto de critérios de correção normativa quanto de entendimento mútuo

Pensamos que a reflexão habermasiana sobre a vida boa e a justiça pode acolher com propriedade o perguntar pela universalização de critérios

avaliativos, tanto epistêmicos como éticos, no contexto das ações e recursos de informação e sua virtualização digital. Uma vez que o imperativo categórico kantiano é transformado em princípio regulador, pela demanda de universalidade incondicionada a que submeteria práticas intersubjetivas e processos de argumentação, Habermas oferece caminhos para melhor analisar os procedimentos e critérios avaliativos que dirimem os conflitos morais constituídos nos domínios de ações e recursos de informação, ora pela reconstrução de arcabouços formais e reguladores de uma demanda de justiça aplicável aos domínios do informacional, ora pela delimitação de uma ética da vida boa, assentada na autoreflexão e compreensão das comunidades que partilham formas de vida e figuras de identificação, que pode ter na informação e suas objetivações ora recursos instrumentais, ora uma forma de bens culturais. No limite, tratar-se-ia de pensar como a infocomunicação intervém ou pode intervir na junção de uma ética de justiça e uma ética de bens, numa comunidade-rede de participação e envolvimento das plurais comunidades interpretativas.

De maneira independente da questão da valorização econômica da informação ou da possibilidade ou não de precificação ou quantificação, a abordagem ética deslocaria o perguntar em direção aos atores sociais e seus mundos de vida, afirmando no ponto que a vigência e obrigatoriedade dos quadros normativos estariam relacionadas à sua adesão às necessidades interpretadas dos grupos implicados por sua enunciação e aplicação.

É interessante que, para Habermas, é naquele movimento de trânsito entre a ética e a política que as “necessidades interpretadas” em termos de informação constituem o ponto de partida da formulação de uma “política do conhecimento” (HABERMAS, 1989b), suficientemente ampla, a nosso ver, para estabelecer diálogos entre especialistas e cidadãos, ou para fazer-nos ver que todos podemos agir, em algum momento, como especialistas em algo, cidadãos em todo momento.

Uma ética da informação poderia assim ser pensada como umas das expressões do uso público da razão.

REFERÊNCIAS

BRAMAN, Sandra. The emergent global information policy regime, p. 12-37. In: BRAMAN, Sandra (Ed.). *The emergent global information policy regime*. Houndsmills, UK: Palgrave Macmillan. 2004.

BOWKER, Geoffrey; BAKER, Karen; MILLERAND, Florence; RIBES, David. Towards Information Infrastructure Studies: Ways of Knowing in a Networked Environment. *International Handbook of Internet Research*, J.Hunsinger, M.Allen, L.Klasrup (eds), 2006.

CAPURRO, R. Ética de la información: Un intento de ubicación. *Códice : Revista de la Facultad de Sistemas de Información y Documentación*. Vol. 1, no. 2, 2005; p. 87-95. Traducción de un artículo en alemán publicado en la *International Review of Information Ethics* (1/2004).

———. *Ethics and public policy within a digital environment*. ETHICOMP 2002; The Transformation of Organisations in the Information Age, Universidade Lusitana, Lisbon, Portugal, November, p. 13-15, 2002.

———. Intercultural Information Ethics. *International ICIE Symposium 2004*, Localizing the Internet: ethical issues in intercultural perspective. Karlsruhe, Germany: Center for Art and Media, October 4-6, 2004. p. 1-34. Disponível em: <<http://www.capurro.de/ie>>. Acessado em 02-03-2005.

———. On Floridi's metaphysical foundation of information ecology. *Ethics and Information Technology*. 10:167-173, 2008

CAPURRO, R & HJØRLAND, B. The Concept of Information. *Annual Review of Information Science & Technology*, Vol. 37, Chapter 8, p. 343-411, 2003. <http://www.capurro.de/infoconcept.htm>.

CASTRO, César Augusto. Biblioteca como lugar de memória e eco de conhecimento: um olhar sobre “O nome da rosa”. *Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação*, v.4, n. esp. , p. 1-20, 2006.

Dürmaier, A.. Do conceito e da medida da pobreza de informação e comunicação. *Informação & Sociedade: Estudos*, João Pessoa, v.19, n.3, p. 133-143, set./dez. 2009

ESS, Charles. Ethical Pluralism and Global Information Ethics. In Luciano Floridi and Julian Savulescu (eds.), *Information Ethics: Agents, Artifacts and New Cultural Perspectives*. *Ethics and Information Technology*, 8(4: November): p. 215–226, 2006.

———. Luciano Floridi's philosophy of information and information ethics: Critical reflections and the state of the art. *Ethics and Information Technology* (2008) 10:89–96

FALLIS, Don. On Verifying the Accuracy of Information: Philosophical Perspectives. **Library Trends**. v.52, n.3, p. 463-487, 2004.

FERNÁNDEZ-MOLINA, Juan Carlos LA INFORMACIÓN EN EL ENTORNO DIGITAL: principales áreas con implicaciones éticas. In: A ética na sociedade, na área da informação e da atuação profissional: o olhar da Filosofia, da Sociologia, da Ciência da Informação e da formação e do exercício profissional do bibliotecário no Brasil. Henriette Ferreira Gomes, Aldinar Martins Bottentuit e Maria Odaisa Espinheiro de Oliveira (Orgs.). Brasília, DF: Conselho Federal de Biblioteconomia, 2009.

FLORIDI, L. Four Challenges for a Theory of Informational Privacy. *Ethics and Information Technology*, 8(3), p. 109–119, 2006. Disponível em: <http://www.philosophyofinformation.net>

———. Global Information Ethics: The Importance of Being Environmentally

Earnest. *International Journal of Technology and Human Interaction*, 3(3), p. 1–11, 2007.

———. Information Ethics: An Environmental Approach to the Digital Divide. *Philosophy in the Contemporary World*, 9(1), p. 39–45, 2002.

———. Information Ethics: Its Nature and Scope. In Jeroen van den Hoven and John Weckert (eds.), *Moral Philosophy and Information Technology*, p. 40–65. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

———. Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics. *Ethics and Information Technology*, 1(1), p. 37–56, 1999.

———. Information Technologies and the Tragedy of the Good Will. *Ethics and Information Technology*, vol. 8, no.4, p. 253–262, 2006. Disponível em: <http://www.philosophyofinformation.net/>

———. On the Intrinsic Value of Information Objects and the Infosphere. *Ethics and Information Technology*, 4(4), p. 287–304, 2003.

FROELICH, Thomas J. Ethical considerations of information professionals. *Annual Review (ARIST)*, 1992, Vol. 27, p. 291-324
HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. *Estud. av.*, Dez 1989, vol.3, no.7, p. 4-19.

———. *A inclusão do outro*. São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

———. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Ed. Trotta, 2000.

———. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

———. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.

———. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Bs. As., Paidós, 2004a.

———. *Mudança estrutural da esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

———. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid, Cátedra, 1994.

———. Valores e normas. Sobre o pragmatismo kantiano de Hilary Putman. In: *Habermas e o uso público da razão*. Rainer Rochlitz (Org.) RJ, Tempo Brasileiro, 2005, p.169-200.

———. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid, Editorial Trotta, 2000.

———. Verdade e Justificação. São Paulo, Loyola, 2004a.

HONGLADAROM, Soraj. The Digital Divide, Epistemology and Global Justice. In: *Information Ethics*. Computer Indian Society, 2005.

KANT, Immanuel. *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: México, Aguilar, 1961.

RIEH, S. Y. & DANIELSON, D. R. Credibility: A multidisciplinary framework. In B. Cronin (Ed.), *Annual Review of Information Science and Technology*. v.41, p. 307-364. Medford, NJ: Information Today. 2007.

SMITH, Martha Montague. Information ethics. *Annual Review (ARIST)*, 1997, Vol. 32, p. 339-366.

STAHL, Bernd C. Discourses on information ethics: The claim to universality. *Ethics and Information Technology*, vol.10, p. 97-108, 2008.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC, 2001.

MAEVE COOKE. *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. Massachusetts, MIT Pres, 1997

BOUTANG, Yann Moulier. Entrevista. n° 298, junho 2009. *IHU On-Line*, disp. em: http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=347

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

A DISCUSSÃO CRÍTICA DO TRABALHO EM HABERMAS

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Nesta seção busca-se destacar a discussão crítica do trabalho na obra de Jürgen Habermas. São selecionadas três abordagens distanciadas no tempo, escolhidas por representar diferentes momentos nesta discussão. A primeira delas é a discussão que Habermas faz das categorias dialéticas da linguagem, do trabalho e da interação na formação do Eu a partir das lições do espírito de Hegel em Iena. Neste trabalho, publicado em 1967, o filósofo destaca a prioridade da linguagem e a relevância das relações entre trabalho e interação para compreender a formação do Eu.

A segunda abordagem é naquela realizada na Teoria do Agir Comunicativo, publicada em 1981, que demarca a guinada lingüística de Habermas. É pertinente dizer que esta obra construída em dois volumes densos é concluída com a discussão com Marx, após dialogar com Durkheim, Weber, Mead e Parsons, entre outros. Cada uma destas discussões tem a função de contribuir para a construção da teoria de Habermas. Na sua conclusão o autor discute com Marx, procurando fazer uma crítica da teoria do valor e destacar os elementos para uma teoria crítica da sociedade.

A terceira abordagem é feita a partir de um artigo que reproduz a conferência realizada por Habermas nas Cortes Espanholas em 1984. Neste artigo parte-se do esgotamento das energias utópicas da sociedade do trabalho para desenvolver um programa político. Neste programa destaca-se o papel dos dissidentes da sociedade industrial para mudar as relações entre os meios de regulação social: o poder, o dinheiro e a solidariedade. Nesta mudança a solidariedade construída discursivamente pode ir além da defesa dos mundos da vida ameaçados, implicando conflitos de poder nas arenas das práticas comunicativas do cotidiano.

AS DIALÉTICAS DA LINGUAGEM, DO TRABALHO E DA INTERAÇÃO

Nas lições do espírito de Hegel em Iena, as categorias linguagem, instrumento e família designam os três modos básicos de relações dialéticas: a reapresentação simbólica, o processo de trabalho e a interação que tem lugar com base na reciprocidade. Estas categorias estabelecem a mediação entre o sujeito e objeto, cada qual à sua maneira. Não são etapas constituídas segundo a mesma lógica, mas em diferentes formas da própria construção. Habermas (2009, p. 12) afirma que “não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética de simbolização lingüística, de trabalho e de interação que determina o conceito de espírito”.

Hegel abandona a dialética do Eu e do Outro no âmbito de uma intersubjetividade do espírito, no qual não é o Eu que se comunica consigo como com o seu Outro, mas o Eu que comunica com o Outro eu enquanto Outro. A autoconsciência em Hegel está além da relação da reflexão solidária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência não figura como originária, mas resulta da interação em que o Eu aprende a se ver com olhos de outro sujeito. A consciência de si deriva de um entrelaçamento de perspectivas. Hegel não responde à questão da origem da identidade do Eu com uma fundamentação da autoconsciência que em si mesma se recolhe, mas com uma teoria do espírito. O espírito não é o fundamento que subjaz à subjetividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio em que um Eu se comunica com outro Eu e a partir do qual, como de uma mediação absoluta, constituem-se ambos reciprocamente como sujeitos. A consciência existe como meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não podem existir como sujeitos (HABERMAS, 2009, p. 15).

Hegel concebe o Eu como a identidade do universal e do particular. O Eu é o desdobramento desta unidade, da totalidade ética. Hegel não escolhe o termo arbitrariamente, pois espírito, que na linguagem cotidiana aparece como espírito de um povo ou de uma época, está sempre por cima da

subjetividade da autoconsciência solitária. O Eu como identidade do universal e do particular só se pode conceber a partir da unidade de um espírito que integra a unidade do Eu com um Outro, que com ele não é idêntico. O espírito é a comunicação dos particulares por meio da universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade diante da individualidade, mas garante sua conexão peculiar. No meio de semelhante universalidade (que Hegel chama de universal concreto), os particulares podem se identificar uns com os outros e conservar-se ao mesmo tempo como não idênticos uns com os outros (HABERMAS, 2009, p. 16).

O conceito do Eu como identidade do universal e do particular está dirigido contra aquela unidade abstrata da consciência pura, que a si se refere, própria da percepção originária, na qual Kant estabelece a identidade da consciência em geral. A experiência fundamental da dialética, que Hegel desenvolve no conceito do Eu, provém não do âmbito experimental da consciência teórica, mas da consciência prática. Hegel entende a autoconsciência a partir da interação própria do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta pelo reconhecimento, e olha o conceito de vontade autônoma como abstração peculiar relativamente à ética dos indivíduos que se comunicam. Ao pressupor na sua filosofia prática a autonomia, da mesma maneira que na sua filosofia teórica pressupõe a identidade da autoconsciência, Kant desterra a ação ética do âmbito da moralidade (HABERMAS, 2009, p. 20).

Em Kant, a universalidade das leis morais tem em vista a obrigação intersubjetiva em geral, e a abstração da validade geral conexa com a concordância *a priori*. As leis morais são abstratamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, têm de se pensar como válidas para todos os seres racionais. Sob tais leis a interação dissolve-se em ações de sujeitos solitários e autossuficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente. A intersubjetividade da validade das leis morais, admitida *a priori* mediante a razão prática, permite a redução do agir ético à ação monológica. A relação positiva da vontade com as vontades dos outros é subtraída à comunicação possível e substituída pela concordância

transcendental necessária de atividades teleológicas isoladas, que obedecem a leis universais abstratas. A ação moral em Kant apresenta-se como um caso especial de ação estratégica (HABERMAS, 2009, p. 21-22).

Habermas (2009, p. 23) afirma que “o agir estratégico distingue-se do agir comunicativo que ocorre sob tradições comuns, em virtude da decisão entre possibilidades alternativas de escolhas poder e ter de ser tomada de forma fundamentalmente monológica, isto é, sem um entendimento”. No agir estratégico se eliminam os problemas da ética, que só podem surgir no contexto da comunicação entre atores e de uma intersubjetividade que se forma sobre a base sempre ameaçada do reconhecimento mútuo. Hegel não conecta a constituição do Eu com a reflexão do Eu solitário sobre si mesmo, mas a concebe a partir dos processos de formação, isto é, da comunicação de sujeitos opostos. Assim, o decisivo não é a reflexão, mas o meio em que se estabelece a identidade do universal e do particular. Hegel fala do meio pelo qual a consciência adquire existência. A partir destas considerações, Habermas diz esperar que Hegel “introduza o agir comunicativo como o meio em que se realiza o processo de formação do espírito autoconsciente”.

Hegel se serve do exemplo da convivência num grupo primário, da interação no seio da família, para construir a “herança familiar” como o meio existente de formas recíprocas de comportamento. Hegel desenvolve duas outras categorias como meio de formação: linguagem e trabalho. Esses três tipos dialéticos fundamentais são heterogêneos. A linguagem e o trabalho como meios do espírito não se deixam reduzir à experiência da interação e do reconhecimento mútuo.

A linguagem em Hegel não abrange a comunicação dos sujeitos que atuam e convivem, mas refere-se ao uso dos símbolos por parte do sujeito individual, que se confronta com a natureza e que dá nome às coisas. Só com e na linguagem se separam para a consciência do ser da consciência e o ser da natureza. O espírito desperta do seu sonho quando o reino das imagens se traduz para o reino dos nomes. O espírito desperto tem memória: pode distinguir-se e ao mesmo tempo reconhecer o que foi distinguido. O símbolo tem dupla função enquanto nome das coisas: é representativo,

mostra um objeto ou estado de coisas como um outro, e designa-o na sua significação para nós. A consciência falante torna-se objetiva por meio deles e experimenta-se a si mesma neles como um sujeito. A conversão da natureza em mundo para um Eu requer que a linguagem proporcione dupla mediação: dissolução e manutenção da coisa instituída num símbolo que a represente e distancie em que o Eu, por meio dos símbolos por ele mesmo gerados, está nas coisas e em si mesmo. A linguagem é a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado como um meio que não dentro nem fora (HABERMAS, 2009, p. 24).

Hegel chama trabalho à forma específica da satisfação das necessidades, que distingue da natureza o espírito existente. O trabalho infringe a imposição do desejo imediato e suspende o processo de satisfação das necessidades. Assim como na linguagem o meio é constituído por símbolos lingüísticos, no trabalho é constituído por instrumentos, nos quais se sedimentam as experiências dos que trabalham com os seus objetos. Os instrumentos fixam as regras segundo as quais se pode repetir, sempre que se quiser, a sujeição dos processos naturais. A dialética do trabalho estabelece a mediação entre o sujeito e objeto, mas não como uma dialética da representação. No início não se encontra a sujeição da natureza a símbolos, mas, inversamente, a sujeição do sujeito ao poder da natureza externa. O trabalho requer a suspensão da satisfação das necessidades imediatas do desejo e transfere as energias de realização para o objeto trabalhado, sob as leis que a natureza impõe ao Eu. Hegel fala que no trabalho o sujeito se transforma em coisa (HABERMAS, 2009, p. 25).

A consciência, ao obter, com suas regras técnicas, o fruto não pretendido do trabalho, retorna a si mesma da sua coisificação e como consciência astuta que, na ação instrumental, vira contra a própria natureza a experiência adquirida no contato com os processos naturais. A consciência astuta domina, mediante seus instrumentos, os processos da natureza. A astuta superação da natureza por meio do espírito objetivo amplia a liberdade subjetiva: o processo de trabalho desemboca na satisfação mediada das necessidades por meio dos bens de consumo produzidos e na interpretação retroativamente alterada das próprias necessidades (HABERMAS, 2009, p. 26).

Os três tipos de relação dialética entre sujeito e objeto desenvolvidos por Hegel nas lições de Iena realçam, contra o Eu de Kant, os processos de formação da identidade construída da consciência que dá nomes, da consciência astuta e da consciência reconhecida. O Eu é concebido como resultado de um processo de trabalho que se modifica como o movimento da história universal. Hegel discerne que a identidade da autoconsciência não pode ser concebida como originária, mas apenas como fruto de um dever. Nas lições de Iena, Hegel desenvolve a tríplice identidade da consciência. Essas identidades constituem-se na dialética da representação, do trabalho e da luta pelo reconhecimento e desmentem as unidades abstratas da vontade prática, da vontade técnica e da inteligência (HABERMAS, 2009, p. 29).

Nesta discussão surge então a questão da unidade do processo de formação. O problema da conexão dessa organização dos meios põe-se com particular urgência, ao se pensar na história das influências da filosofia de Hegel e nas interpretações antagônicas, cada uma das quais escolhendo como princípio de interpretação um dos três tipos dialéticos fundamentais. Sob o título de linguagem, Hegel introduz o uso de símbolos representativos como primeira determinação do espírito abstrato. As duas outras determinações pressupõem necessariamente a primeira. A linguagem adquire existência como sistema de determinada tradição cultural. A linguagem entra no agir comunicativo, pois só as significações intersubjetivamente válidas e constantes, que se obtém da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a interação depende das comunicações lingüísticas que se tornam familiares. A ação instrumental está inserida numa rede de interações e depende das condições marginais comunicativas de toda cooperação possível. Abstraindo do trabalho social, o ato solitário de uso de instrumento está referido ao uso de símbolos, pois a satisfação imediata dos impulsos não é interrompida sem distanciamento da consciência que dá nomes, relativamente aos objetos identificáveis. A ação instrumental é sempre, enquanto solitária, ação monológica (HABERMAS, 2009, p. 30-31).

Habermas (2009, p. 31) destaca que “mais interessante e de nenhum modo tão manifesta como a relação dos símbolos com a interação e o

trabalho é a relação das outras duas determinações do espírito abstrato: a relação recíproca entre trabalho e interação”. As regras técnicas só se formam sob as condições da comunicação lingüística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interação. Não é possível a redução da interação ao trabalho ou a derivação do trabalho a partir da interação.

A realidade institucional da identidade do Eu consiste em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como proprietários, nas suas posses produzidas pelo trabalho e adquiridas pela troca. A posse enquanto substrato do reconhecimento provém dos processos de trabalho. No produto reconhecido do trabalho conectam-se assim a ação instrumental e a interação. Hegel constrói esta conexão nas lições de Iena como algo inteiramente óbvio. No sistema do trabalho social estabelece-se a divisão dos processos de trabalho e a troca dos produtos do trabalho. Chega-se assim à generalização tanto do trabalho como das necessidades. O trabalho de cada um é, quanto ao seu conteúdo, algo geral para as necessidades de todos. O trabalho abstrato produz bens para necessidades abstratas. O bem produzido recebe o seu valor abstrato como valor de troca. A troca de equivalentes é o modelo do comportamento recíproco. A forma institucional de troca é o contrato (HABERMAS, 2009, p. 32).

A institucionalização da reciprocidade realizada na troca consegue-se pelo fato de a palavra pronunciada adquirir força normativa. A ação complementar é mediada por símbolos que fixam as expectativas obrigatórias de comportamento. Assim a relação do recíproco reconhecimento em que se funda a interação é regulamentada por meio da institucionalização da reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho. A institucionalização da identidade do Eu concebe-se como resultado de ambos os processos: do trabalho e da luta pelo reconhecimento. Os processos do trabalho pelos quais nos libertamos da imposição do poder imediato da natureza entram de tal modo na luta pelo reconhecimento que, resultado desta luta, na autoconsciência reconhecida, também fica incluído e fixo o momento da libertação do meio do trabalho. Hegel associa o trabalho e a interação sob o ponto de vista da emancipação relativamente ao poder tanto da natureza externa

quanto da natureza interna. Nem reduz a interação ao trabalho, nem o elimina na interação, mas tem em vista uma conexão de ambos, na medida em que a dialética da interação não pode se dissociar dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta. O resultado da libertação do trabalho insere-se nas normas, sob as quais atuamos de forma complementar (HABERMAS, 2009, p. 33).

Habermas (2009, p. 41) observa que Marx, sem ter conhecimento os manuscritos de Iena, “redescobre na dialética das forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraía o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos econômicos”. Numa crítica à *Fenomenologia do espírito*, Marx afirma acerca de Hegel que este se situa no ponto de vista da economia política moderna, pois entende o trabalho como essência do homem que a si mesma se comprova. Nos *Manuscritos de Paris* encontra-se a frase de Marx:

A grandeza da Fenomenologia de Hegel e o seu resultado final [...] é que Hegel compreende a autogeração do homem como um processo, a objetivação como conversão em objeto, como alienação; que, portanto, capta a essência do trabalho e compreende o homem objetivo e verdadeiro, porque real enquanto resultado do seu próprio trabalho.

O próprio Marx tenta reconstruir o processo histórico de formação do gênero humano a partir das leis de produção da vida social. Encontra o mecanismo de mutação do sistema de trabalho social na contradição entre o poder de controle sobre os processos naturais acumulado pelo trabalho e o enquadramento institucional das interações reguladas de modo natural. Só que Marx não explicita a conexão entre trabalho e interação, mas sob o conceito de práxis social reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental. A atividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza circundante – do mesmo modo que na filosofia do espírito de Iena o uso dos instrumentos estabelece a mediação entre o sujeito que trabalha e os objetos naturais – esta ação instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias, e tudo se dissolve no movimento da produção (HABERMAS, 2009, p. 42).

Habermas (2009, p. 43) adverte que, atualmente, quando se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interação, temos razões suficientes para manter separados trabalho e interação: o desencadeamento das forças produtivas técnicas não se identifica com a formação de normas que possam consumir a dialética da relação ética numa interação isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coações: “A emancipação relativamente à fome e à miséria não converge necessariamente com a libertação a respeito da servidão e da humilhação, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação”.

OS ERROS DE MARX E A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Na *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas (1987, v. 2, p. 470) diz que o retorno a Marx se impõe por duas razões. Na primeira, a dinâmica de enfrentamentos de classe pode explicar a dinâmica imanente à burocratização, quer dizer, ao crescimento hipertrófico dos subsistemas regidos por meios que tem por consequência a penetração dos mecanismos de controle monetários e administrativos no mundo da vida. Na segunda, a coisificação dos âmbitos do agir comunicativo estruturado não gera primariamente efeitos que podem ser considerados específicos de classe. Os fenômenos que Max Weber deriva das tendências à burocratização não caracterizam de modo algum situações de classe determinadas, mas das sociedades modernas em seu conjunto.

Lukács conecta a teoria da racionalização de Weber com a economia política marxista, de sorte que os efeitos laterais não específicos de classe, que a modernização produz, podem ser entendidos como repercussões do conflito de classe gerador de estruturas. Lukács deduz que a subsunção da força de trabalho à forma mercadoria é um tipo de objetividade que permite decifrar todas as formas de subjetividade das sociedades modernas. Se, como Weber, entende-se a racionalização das esferas de vida como institucionalização da ação racional orientada a fins, resulta natural generalizar a coisificação da consciência como expressão da razão instrumental e a visão de um mundo administrado, coisificado, em que se fundem racionalidade e dominação. Habermas (1987, v. 2, p. 470) afirma que esta teoria social e política tem a

vantagem de destacar os sintomas da distorção sistematicamente induzida nos âmbitos da vida estruturados comunicativamente, os quais não pode se considerar específico de uma classe. Sua debilidade radica em derivar a erosão do mundo da vida da racionalização orientada a fins “demonizada” em razão instrumental.

Cabe destacar que a racionalidade comunicativa do mundo da vida, cujo desenvolvimento é consequência da racionalização das imagens do mundo, teve de se produzir com anterioridade à formação dos âmbitos de ação formalmente organizados. É essa racionalidade comunicativa que está refletida na forma como a modernidade se compreende, e que oferece resistência contra a mediatização do mundo da vida pela dinâmica própria dos sistemas autonomizados (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 471).

Habermas afirma que a superioridade de Marx está na análise de forma mercadoria. A análise do duplo caráter da mercadoria dá a Marx os fundamentos da teoria do valor, que permite descrever o processo de desenvolvimento das sociedades capitalistas da perspectiva econômica do observador como um processo de autorrealização do capital submetido a crises cíclicas; e simultaneamente, da perspectiva histórica dos afetados, como interação entre classes sociais cheia de conflitos:

Mediante categorias da teoria do valor, a relação de intercâmbio da força de trabalho por capital variável, que é fundamental para a forma de produção e que é institucionalizada no controle de trabalho, pode explicar-se como mecanismo de controle de um processo de produção auto-regulado e ao mesmo tempo como uma relação de reflexão que nos permite entender o processo global de acumulação como um processo de exploração reificado, anônimo (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 473, tradução nossa).

A base das relações de classe constitui-se agora da monetarização da força de trabalho. A força de trabalho se consome tanto em ações concretas e cooperação como em rendimento abstrato para o processo de trabalho formalmente organizado com vista à realização de capital. A força de trabalho como ação pertence ao mundo da vida dos produtos, e como rendimento ao interesse funcional da empresa capitalista e do sistema econômico em

seu conjunto. A relação de trabalho assalariado neutraliza o rendimento dos produtores diante do contexto que para suas ações representa o mundo da vida. Esta força de trabalho monetarizada, da qual o empresário se apropria como mercadoria extraída do contexto da vida do produtor, é o que Marx chama de trabalho abstrato. Marx explica o conceito de abstração real como objetivação das ações integradas socialmente que se produzem quando as interações não são coordenadas por meio de normas e valores ou através de processos de entendimento, mas sim através do meio valor de troca (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 473-475).

É certo que Marx se move nos planos analíticos que representam sistema e mundo da vida, mas sua separação não está prevista em categorias política e econômica. Em Marx, a única forma de explicar a conexão entre os enunciados é pressupondo que entre a evolução sistêmica e a mudança estrutural do mundo da vida existe uma conexão lógica (no sentido de Hegel). Marx entende a unidade de sistema e mundo da vida segundo o modelo de uma totalidade ética desgarrada. Assim, o processo de acumulação desprendido de toda orientação conforme a valores de uso tem que se apresentar como aparência – o sistema capitalista não é outra coisa que o fantasma das relações de classe que se tornam anônimas e se convertem em fetiche. Marx concebe a sociedade capitalista como uma totalidade, e passa por cima do intrínseco valor evolutivo que possuem os subsistemas regidos por meios. Não se dá conta de que a diferenciação do aparelho estatal e da economia também representa um nível mais elevado de diferenciação sistêmica, que abre novas possibilidades de controle e impõe a reorganização das velhas relações feudais de classe. Este nível de integração tem uma importância maior do que a mera institucionalização de uma nova relação de classe. Em Marx a crítica teórica só necessita, assim parece, desfazer o encantamento baseado no trabalho convertido em abstração, no trabalho subsumido sob a forma mercadoria. Ela só necessitar liberar de sua limitação a subjetividade dos trabalhadores socializados na grande indústria, intersubjetividade paralisada pelo movimento do capital, para que se mobilize o trabalho vivo, o trabalho criticamente vivificado, contra o trabalho morto, e conduza ao triunfo do mundo da vida contra o sistema da força de trabalho (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 479-480).

O erro de Marx, diz Habermas (1987, v. 2, p. 481), provém da dialética entre sistema e mundo da vida, que não permite uma separação suficientemente clara entre o nível de diferenciação sistêmica que a modernidade implica e as formas específicas de classe que nesse nível se institucionaliza. Marx sucumbe à tentação da ideia de totalidade de Hegel e constrói dialeticamente a unidade do sistema e do mundo da vida como um todo falso. De outro modo, não teria se enganado sobre o fato de que toda sociedade moderna, qualquer seja sua estrutura de classe, tem de oferecer alto grau de diferenciação estrutural.

Uma segunda debilidade da teoria do valor está no fato de que Marx carece de critérios com que distinguir entre a destruição das formas tradicionais de vida e a coisificação dos mundos da vida pós-tradicionais. Em Marx, o conceito de alienação é aplicado sobre toda forma de existência dos trabalhadores assalariados. Com a metamorfose da força de trabalho em trabalho abstrato, o conceito de alienação pede sua determinação. O conceito não se refere a desvios em relação ao modelo de uma prática exemplar, e sim à vida instrumentalizada representada como fim em si mesma. A teoria do valor não oferece base para um conceito de coisificação que permita identificar síndromes de alienação relativamente ao grau de racionalização do mundo da vida em cada caso. No mundo da vida largamente racionalizado, a coisificação só pode ser medida usando como critério as condições de socialização comunicativa em geral, e não a evocação nostálgica e muitas vezes romanticamente idealizada do passado que representam as formas de vida pré-modernas (HABERMAS, 1987, p. 483).

Uma terceira debilidade da teoria do valor, segundo Habermas (1987, v. 2, p. 483-484), é a generalização de um caso especial de subsunção do mundo da vida sob os imperativos sistêmicos. Se a dinâmica de enfrentamentos de classe se faz derivar das “contradições fundamentais” entre trabalho assalariado e capital, os processos de coisificação não têm porque necessariamente ser vinculados apenas à esfera em que se originam – no mundo do trabalho. Marx não pode entender a metamorfose do trabalho concreto em abstrato como caso especial de uma coisificação das relações sociais induzida pelos sistemas, porque parte do modelo do ator que age de modo teleológico e que, ao ser

desposuído de seus produtos, vê-se privado da possibilidade de desenvolver as potencialidades do seu ser. A teoria de valor obriga a situar a gênese da coisificação em nível inferior ao da interação e a tratar da deformação das relações interativas, adaptada ao meio de controle, que a tecnificação do mundo da vida dá lugar, como fossem fenômenos derivados. As debilidades observadas na teoria do valor esclarecem porque a crítica de economia política não tem permitido uma explicação satisfatória do capitalismo atual. São particularmente relevantes as limitações que se referem ao intervencionismo estatal, a democracia de massas e ao Estado de bem-estar social. Não se pode reduzir a relação de complemento entre economia e Estado em termos de representação trivial das relações entre infra e superestrutura.

Do modelo de dois meios de controle (o dinheiro e o poder) resulta insuficiente uma teoria econômica da democracia. O poder necessita de uma institucionalização de mais alcance que o dinheiro. O dinheiro está vinculado ao mundo da vida por meio das instituições do direito privado burguês, e a teoria do valor-trabalho pode partir das relações de contrato entre assalariados e proprietários de capital. No caso do poder, não basta o equivalente no direito público que representa a organização da administração: é necessária a legitimação da dominação política (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 487).

O sistema político se assegura da aprovação popular tanto por uma via positiva quanto por uma via seletiva, positivamente capitalizando as expectativas de cumprimento dos programas próprios do Estado, seletivamente excluindo determinados temas e assuntos da discussão pública. Isto pode ser feito por meio de filtros estruturais no acesso à esfera da opinião pública política, por meio das deformações burocráticas das estruturas de comunicação pública ou mediante um controle manipulador dos fluxos de informação (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 489-490).

Habermas (1987, v. 2, p. 497) observa que em Marx e em Lukács a teoria da coisificação é complementada por uma teoria da consciência de classe. Esta se volta, em termos ideológicos, contra as formas de consciência dominantes, e pretende para as partes não dominantes oportunidades de conhecimento privilegiadas. Contudo, atualmente são abundantes as evidências de que a teoria da consciência de classe perde suas referências empíricas. Além disto,

não pode ser aplicada nas sociedades em que é cada vez menor a possibilidade de identificar mundos da vida estritamente específicos de classe.

A teoria da coisificação reformulada nas categorias de sistema e mundo da vida necessita ser completada com uma análise da modernidade cultural que substitua a antiga teoria da consciência de classe. Esta análise não serve de crítica ideológica, mas explica o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana:

O mundo da vida se constitui sempre na forma de um saber global intersubjetivamente compartilhado por seus membros; e sendo assim, o equivalente funcional que buscamos das ideologias de que não se pode mais dispor poderia simplesmente consistir no que o saber cotidiano que se apresenta sempre em forma totalizadora permanece difuso e, em qualquer caso, não chega a alcançar o nível de articulação de que exige do saber para poder ser considerado válido segundo os critérios da cultura moderna. A consciência cotidiana está despojada de sua força de síntese e está fragmentada (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 409).

Habermas (1987, v. 2, p. 528-529) quer demonstrar que os processos de abstração real nos quais Marx havia centrado suas análises podem ser compreendidos sem a necessidade de dispor de um equivalente da teoria do valor. Com isto, volta a questão se na situação atual é necessário e possível falar em um substituto da teoria do valor, ao menos pelo ângulo em que esta permite relacionar sistema e mundo da vida. Marx entende o plexo sistêmico de autorrealização do capital como uma totalidade fetichista: isto dá lugar à exigência metodológica de que tudo aquilo que pode ser corretamente tido como uma descrição sistêmica deve poder ser decifrado como um processo de coisificação do trabalho vivo. A introdução do conceito sistêmico de sociedade por via de uma objetivação metodológica do mundo da vida, a partir da teoria da ação comunicativa, permite compreender a passagem da perspectiva do participante para a perspectiva do observador, que esta objetivação comporta. Ao mesmo tempo é uma explicação conceitual: sua finalidade é esclarecer o que significa para a reprodução simbólica do mundo da vida que a ação comunicativa é revelada por interações regidas por meios,

que a linguagem seja substituída por meios como o dinheiro e o poder em sua função de coordenar a ação. Entretanto, isto não resulta necessariamente em efeitos coisificadores. A ação baseada em um princípio distinto só tem como efeito a coisificação, isto é, a deformação patológica das infraestruturas comunicativas do mundo da vida, quando o mundo da vida não faz as funções afetadas, quando não pode, à diferença do que parece ocorrer com a reprodução material, delegar estas funções aos subsistemas de ação regidos por meios. Desta forma os fenômenos de coisificação perdem seu duvidoso *status* de fatores que podem deduzir-se de enunciados econômicos sobre relações de valor só com a ajuda de transformações semânticas.

Uma teoria da modernização capitalista a partir da *Teoria do Agir Comunicativo* se comporta criticamente tanto em relação às ciências sociais contemporâneas quanto a realidade social que elas querem apreender. É crítica em relação à realidade social na medida em que estas não fazem uso do potencial de aprendizagem de que dispõem culturalmente e se entregam ao descontrolado aumento da sua complexidade. A complexidade sistêmica não somente desgasta as formas tradicionais de vida, mas também ataca a infraestrutura comunicativa inclusive dos mundos da vida profundamente racionalizados. É crítica em relação às ciências sociais porque elas não são capazes de decifrar os paradoxos da racionalização social. A *Teoria Crítica* da sociedade não compete ante as orientações de investigação estabelecidas, mas sim explica em que consiste a limitação específica e também a vantagem relativa de cada uma (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 530).

Habermas (1987, v. 2, p. 533) diz que uma teoria crítica da sociedade deve ser rigorosa na demonstração em detalhe das consequências do desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Não se pode ser insensível ao que Marx chama de “abstrações reais”. Estas só podem ser abordadas por uma análise que considera simultaneamente a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade dos subsistemas regidos por meios e que perca de vista a natureza paradoxal de suas interferências. Marx, ao falar de “abstrações reais”, não se refere somente aos paradoxos, que são percebidos pelos próprios participantes como deformações do seu mundo da vida, mas também dos paradoxos que apenas são acessíveis a uma análise da coisificação (ou da

racionalização). Deste tipo é o paradoxo em que exonerações sistemáticas, que a racionalização do mundo da vida possibilita, convertem-se em sobrecarga da infraestrutura comunicativa desse mundo da vida.

A fragilidade dos fundamentos da sua filosofia da história permite entender porque aquela tentativa de uma teoria crítica da sociedade desenvolvida em termos interdisciplinares estava condenada ao fracasso e porque Horkheimer e Adorno recortaram este programa, reduzindo-o às considerações especulativas sobre a “dialética do esclarecimento”. As suposições do materialismo histórico sobre a relação dialética entre forças produtivas e relações de produção haviam se transformado em enunciados pseudonormativos sobre uma teleologia objetiva da história. A teleologia é considerada como a força impulsora da realização de uma razão que nos ideais burgueses havia interpretado a si mesma de forma equívoca. Esta teoria crítica só pode assegurar-se de seus fundamentos normativos na perspectiva de uma filosofia da história. Falta à primeira teoria crítica um âmbito objetivo claramente delimitado, como é a prática comunicativa cotidiana do mundo da vida, em que se encaram as estruturas de racionalidade e na qual podem ser identificados os processos de coisificação (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 540).

A *Teoria do Agir Comunicativo* pode se assegurar do conteúdo racional das estruturas antropológicas profundas numa análise que inicialmente é apenas para reconstrução. Essa análise descreve estruturas de ação e de entendimento, que podem ser inferidas do saber intuitivo dos membros das sociedades modernas. A *Teoria do Agir Comunicativo* fecha o caminho de volta para uma filosofia da história que não é capaz de distinguir entre problemas de lógica evolutiva e problemas de dinâmica evolutiva. São necessárias duas abstrações: a do desenvolvimento das estruturas cognitivas em relação à dinâmica dos acontecimentos históricos e a da evolução social em relação à concretização histórica das formas de vida. Estas abstrações podem erradicar as confusões categoriais a partir da filosofia da história (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 541-542).

A *Teoria do Agir Comunicativo* dá razões para os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade e representa uma alternativa à filosofia da história. Ela constitui um marco dentro do qual se podem retomar os estudos

interdisciplinares sobre o tipo seletivo de racionalização que representa a modernização capitalista. Assim, as ciências sociais podem estabelecer relações de cooperação com uma filosofia que assume como tarefa realizar o trabalho preliminar de uma teoria da racionalidade. A filosofia muda de papel quando passa a cooperar com as ciências: ao contribuir com uma teoria da racionalidade, participa da divisão de trabalho com ciências que partem do saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam competentemente e também dos sistemas de saber coletivos legados pela tradição, e cujo propósito é apreender as bases da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento lingüístico (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 562-566).

As reconstruções empreendidas com meios filosóficos mantêm neste contexto um caráter hipotético. Em função de sua forte pretensão universalista, vêm-se remetidas a posteriores comprovações do tipo indireto. Ele pode acontecer por meio de reconstruções das pressuposições universais e necessárias da ação orientada para o entendimento, da fala argumentativa, da experiência e do pensamento objetivante, do juízo moral e da crítica estética, que entrem como parte de teorias empíricas cujo objetivo seja explicar outros fenômenos distintos. Uma filosofia que expõe seus resultados a tais comprovações indiretas tem de ser acompanhada da consciência falibilista de que a teoria da racionalidade pode esperar de uma afortunada coerência de fragmentos teóricos diversos (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 567).

Habermas (1987, v. 2, p. 571) conclui que uma teoria crítica de sociedade que pretende universalidade para as categorias que usa, sabendo que não pode impô-las a seu objeto de forma simplesmente convencional, não pode escapar da autorreferencialidade que Marx assinala no caso do conceito de trabalho abstrato. Esta abstração pela qual a determinação do trabalho se torna socialmente indiferente é interpretada como um caso especial de adaptação dos âmbitos de ação estruturados comunicativamente a interações regidas por meios, uma interpretação que decifra a deformação do mundo da vida com uma categoria distinta: a ação orientada para o entendimento. À categoria agir comunicativo se pode aplicar o que Marx disse para a categoria trabalho: mesmo para as categorias mais abstratas, apesar de serem válidas (precisamente por serem abstratas) para todas as épocas, na concretização

e vigência que essa abstração adquire, são produto de relações históricas e só possuem plena validade para, e no seio de, essas relações. A *Teoria do Agir Comunicativo* pode explicar porque isto ocorre: é a própria evolução social que deve gerar os problemas que objetivamente abram para seus contemporâneos um acesso privilegiado às estruturas gerais do mundo da vida.

A teoria da modernidade delineada a partir da *Teoria da Agir Comunicativo* permite dar conta do seguinte:

Nas sociedades modernas os espaços de contingência para as interações desligadas de contextos normativos se ampliam até o ponto que tanto para formas desinstitucionalizadas de relação na esfera da vida privada como na esfera da opinião pública cunhada pelos meios de comunicação de massas ‘se torna verdadeira na prática’ a lógica própria da ação comunicativa. Ao mesmo tempo, os imperativos dos subsistemas autonomizados penetram no mundo da vida e impõem, por via da monetarização e da burocratização, uma assimilação da ação comunicativa aos âmbitos de ação formalmente organizados, e isto mesmo nos casos em que o entendimento segue sendo funcionalmente necessário como mecanismo de coordenação de ação. Talvez esta provocadora ameaça, um desafio que põe em questão as estruturas simbólicas do mundo da vida em sua totalidade, explique porque estas são acessíveis precisamente a nós mesmos (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 572).

O ABANDONO DOS CONTEÚDOS UTÓPICOS DA SOCIEDADE DO TRABALHO

No século XXI desenha-se panorama de ameaça global aos interesses da vida em geral: a espiral armamentista, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos, problemas com o meio ambiente sobrecarregado, altas tecnologias operadas às raias da catástrofe. As respostas dos intelectuais refletem uma perplexidade não menor do que a dos políticos. Não é de forma alguma apenas realismo, se uma perplexidade aceita temerariamente coloca-se cada vez mais no lugar de

buscas de orientação que apontem para o futuro. A situação pode estar objetivamente ininteligível (HABERMAS, 1987, p. 104-105).

As utopias sociais fundidas ao pensamento histórico — que interferem nos debates políticos desde o século XIX — apresentam a ciência, a técnica e a planificação como instrumentos promissores e seguros para controle da natureza e da sociedade. Contudo, precisamente essa expectativa foi abalada por evidências massivas. A energia nuclear, a pesquisa genética, a intervenção da biotecnologia no comportamento humano, a elaboração de informações e os novos meios de comunicação são técnicas de consequências intrinsecamente ambivalentes. Quanto mais complexos se tornam os sistemas necessitados de controle, tanto maiores as probabilidades de efeitos colaterais disfuncionais.

Habermas diz que não constitui surpresa que ganhem influência teorias desejosas de mostrar que as forças de onde a modernidade extrai sua autoconsciência e suas expectativas utópicas transformam autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade:

Julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho (HABERMAS, 1987, p. 105).

Os clássicos da teoria social, de Marx a Weber, estão de acordo que a estrutura da sociedade burguesa molda-se através do trabalho abstrato: um tipo de trabalho remunerado, regido pelo mercado, aproveitado de forma capitalista e organizado empresarialmente. Como a forma desse trabalho abstrato desenvolve uma força tão percuciente que penetra todos os domínios, as expectativas utópicas também podem dirigir-se à esfera da produção, em suma, para a emancipação do trabalho da determinação externa.

Agora a utopia de uma sociedade do trabalho perde sua força persuasiva. Acima de tudo, a utopia perde seu ponto de referência na

realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato. Claus Offe compila convincentes indicações da força objetivamente decrescente de fatores como trabalho, produção e lucro na determinação da constituição e do desenvolvimento da sociedade em geral. André Gorz fundamenta sua proposta de desvincular trabalho e renda por via do rendimento mínimo garantido com o abandono de toda expectativa marxista de que a autoatividade possa coincidir com a vida material (HABERMAS, 1987, p. 106).

As discussões sobre a burocratização da sociedade evidenciam que as deformações do mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que formas palpáveis de exploração material e empobrecimento, mas nem por isso os conflitos sociais deslocados e internalizados no psíquico e no corpóreo são menos destrutivos. Foucault radicaliza a crítica à razão instrumental numa teoria do eterno retorno do poder. Sua mensagem sobre os sempre mesmos ciclos de poder das sempre novas formações discursivas há de apagar as últimas centelhas de utopia e de confiança da cultura ocidental em si mesma (HABERMAS, 1987, p. 105).

A partir desta argumentação, Habermas (1987, p. 106) precisa sua tese sobre a crise das energias utópicas da modernidade: a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perde a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada.

Claus Offe indica três tipos de reação a essa crise: legitimistas sócioestatais, neoconservadores e dissidentes críticos da sociedade industrial. Os legitimistas retiram do programa socioestatal precisamente o componente que a utopia da sociedade do trabalho empresta a ele: renunciam ao objetivo de subjugar o trabalho heterônomo até o ponto que permita ao *status* de cidadão livre e igual em direitos – que se estende à esfera da produção – ser o núcleo de cristalização de formas autônomas de vida. Os legitimistas são hoje os verdadeiros conservadores, que querem consolidar o conquistado. Eles esperam encontrar novamente o ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento do Estado social e a modernização via economia de mercado (HABERMAS, 1987, p. 109).

O neoconservadorismo se caracteriza por três componentes. Primeiro, a política econômica orientada pela oferta deve aperfeiçoar as condições de valorização do capital e pôr o processo de acumulação novamente em movimento. Ela tolera uma taxa de desemprego relativamente alta. De mãos dadas com isso, vem a clara limitação dos serviços do Estado social. Segundo, os custos de legitimação do sistema político devem ser reduzidos. “Inflação de reivindicações” e “ingovernabilidade” são termos-chave de uma política que aponta para a efetiva separação entre a administração e a formação pública da vontade. Terceiro, a política cultural recebe a incumbência de operar em duas frentes: desacreditar os intelectuais como estrato do modernismo a um só tempo ávido de poder e improdutivo, e fomentar as forças agregadoras da moralidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa e da cultura popular, para compensar a esfera da vida privada das cargas pessoais e acolchoá-la contra a pressão da sociedade concorrencial e de modernização acelerada.

A política neoconservadora encontra bases na sociedade cindida, segmentada, que ela mesma produz. Os grupos excluídos ou oprimidos à margem não dispõem de nenhum poder de veto, pois são desarticulados e segregados do processo de produção. O padrão globalizado cada vez mais usado entre a metrópole e a periferia subdesenvolvida reitera-se no interior da sociedade capitalista desenvolvida: os poderes estabelecidos dependem cada vez menos do trabalho e da disposição de cooperação dos empobrecidos e privados de direitos para sua própria reprodução (HABERMAS, 1987, p. 110).

Um terceiro tipo de reação se desenha na dissidência dos críticos do crescimento, que têm atitude ambivalente diante do Estado social:

O que os une é a recusa dessa visão produtivista do progresso que os legitimistas partilham com os neoconservadores. Para estes dois partidos, a chave de uma modernização social livre o mais possível de crises consiste em dosar equanimemente a distribuição da carga de problemas entre os subsistemas “Estado” e “economia”. Uns vêem a causa da crise na desenfreada dinâmica interna da economia, outros a vêem nos grilhões burocráticos que são impostos a essa mesma dinâmica. A domesticação social do capitalismo ou a retransferência ao mercado dos problemas da administração planejadora são as terapias correspondentes. Um lado vê a fonte da desordem na força de trabalho

contabilizada, o outro a vê na contenção burocrática da iniciativa privada. Entretanto, ambos os lados concordam em que os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção só podem desempenhar um papel passivo diante do Estado e da economia, verdadeiros motores da modernização social. Ambos os lados estão convencidos de que o mundo da vida só pode ser suficientemente desatrelado desses subsistemas e protegido contra invasões sistêmicas se Estado e economia se recompuserem em uma relação equânime e reciprocamente se estabilizarem (HABERMAS, 1987, p. 111).

Os dissidentes da sociedade industrial partem de que o mundo da vida está ameaçado na mesma medida pela mercantilização e pela burocratização; nenhum dos dois meios — nem poder, nem dinheiro — é agora como antes “mais inocente” do que o outro. Eles consideram necessário fortalecer a autonomia de um mundo da vida ameaçado em seus fundamentos vitais e em sua tessitura comunicativa, e que a dinâmica interna de subsistemas governados pelo poder e pelo dinheiro seja quebrada ou pelo menos contida por formas de organização mais próximas da base e autogestionárias. Os dissidentes herdaram o programa do Estado social na componente radical democrática abandonada pelos legitimistas. Entretanto, à medida que eles não ultrapassam a mera dissidência, uma vez que permanecem limitados ao fundamentalismo da “Grande Recusa” e não oferecem mais do que um programa de interrupção do crescimento e de indiferenciação, ficam aquém de *uma* noção do programa do Estado social (HABERMAS, 1987, p. 111).

Na fórmula da domesticação social do capitalismo acha-se não apenas a resignação diante do fato de que a couraça da complexa economia de mercado não mais se deixa explodir de dentro e democraticamente reformar pela receita simplista do autogoverno dos trabalhadores. Essa fórmula continha também a noção de que a influência indireta, que incide de fora sobre mecanismos de autocontrole, requer algo novo, a saber, a combinação altamente inovadora de poder e autolimitação. Agora não apenas o capital, mas também o Estado intervencionista deve ser “socialmente contido”. Se contenção e controle indireto devem dirigir-se também contra a dinâmica interna da administração pública, a capacidade indispensável de reflexão e

controle deve ser procurada em outro lugar, a saber, na relação completamente transformada entre esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo, de outro lado. (HABERMAS, 1987, p. 112).

O programa do Estado social voltado para si, dirigido não apenas à moderação da economia capitalista, mas também à domesticação do Estado mesmo, perde, porém, o trabalho como seu ponto central de referência. Isto é, não se trata de assegurar o emprego por tempo integral elevado à condição de norma. Tal programa não se esgota na tentativa de quebrar — instituindo rendimento mínimo garantido — a maldição que paira sobre a biografia de todos os trabalhadores — mesmo sobre o potencial crescente e cada vez mais marginalizado daqueles que continuam na reserva. Esta tentativa é revolucionária, mas não revolucionária o bastante — mesmo se o mundo da vida pudesse ser protegido não apenas dos imperativos desumanos do sistema de emprego, mas também dos contraproducentes efeitos colaterais de uma proteção administrativa da existência como um todo. A barreira no intercâmbio entre sistema e mundo da vida só pode funcionar, se ao mesmo tempo advier nova partilha do poder. As sociedades dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: dinheiro, poder e solidariedade. As esferas de influência desses recursos têm de ser postas em novo equilíbrio. O poder de integração social da solidariedade deve ser capaz de resistir às “forças” dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo. Os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, integrar grupos e socializar crescimentos sempre dependem da solidariedade. Mas desta fonte também tem de brotar a formação política da vontade que exerça influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e Estado e economia, de outro lado (HABERMAS, 1987, p. 112).

Claus Offe distingue três arenas políticas. Na primeira, facilmente reconhecível, elites políticas levam a termo suas resoluções de dentro do aparelho estatal. Abaixo está a segunda, na qual grande número de grupos anônimos e atores coletivos influem uns sobre os outros, formam coalizões,

controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e, menos nitidamente reconhecível, delimitam progressivamente (pelo do seu poder social) o campo para a tematização e resolução de questões políticas. Por fim, a terceira arena encontra-se abaixo, na qual fluxos de comunicação dificilmente determinam a forma da cultura política e com ajuda de definições de realidade rivalizam em torno do que Gramsci chamou hegemonia cultural — aqui se realizam as reviravoltas nas tendências do espírito da época. O problema prático deixa-se apreender concretamente: todo programa que quiser redirecionar forças em favor do exercício solidário do governo tem de mobilizar a arena inferior ante as duas de cima. Nesta arena não se luta diretamente por dinheiro ou poder, mas por definições. Trata-se da integridade e da autonomia de estilos de vida, como, por exemplo, a defesa de subculturas tradicionalmente estabelecidas ou a transformação da gramática de formas de vida legadas. Essas lutas permanecem quase sempre latentes, têm lugar nos microdomínios da comunicação cotidiana, apenas de vez em quando se condensam em discursos públicos e em intersubjetividades de nível mais alto (HABERMAS, 1987, p. 113).

Nestes teatros podem constituir-se esferas públicas autônomas, que se põem em comunicação umas com as outras tão logo seu potencial é aproveitado para a auto-organização e para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação:

Formas de auto-organização reforçam a capacidade coletiva de agir sob um limiar no qual os objetivos das organizações deslocam-se das orientações e das concepções de seus membros e tornam-se dependentes do interesse de resguardar a existência de organizações que se fizeram autônomas. A capacidade de ação das organizações mais próximas da base fica sempre aquém da sua capacidade de reflexão. Isso não deve ser obstáculo para a realização dessa tarefa que se eleva a primeiro plano com a continuação do Estado social. As esferas públicas autônomas têm de alcançar uma combinação de poder e autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia suficientemente sensíveis diante dos resultados orientados-afins da formação radicalmente democrática da vontade (HABERMAS, 1987, p. 113).

O Estado social voltado para si mesmo despede-se da utopia de uma sociedade do trabalho. Esta se orienta pelo contraste do trabalho vivo e do trabalho morto, pela ideia de auto-atividade. Ela precisa pressupor as formas subculturais de vida dos trabalhadores industriais como fonte de solidariedade, e que relações de cooperação no interior da fábrica até mesmo reforçam a naturalmente estabelecida solidariedade da subcultura dos trabalhadores. Entretanto, essas relações de cooperação têm se desagregado tanto quanto possível nesse meio tempo —, e é de certa maneira duvidoso que sua capacidade de instituir solidariedade no emprego possa ser restaurada:

O que para a utopia de uma sociedade do trabalho era pressuposto ou condição marginal hoje converte-se em tema. E com esse tema os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito da comunicação. Falo simplesmente de “acentos” porque com a mudança de paradigmas da sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação o tipo de ligação com a tradição utópica também muda (HABERMAS, 1987, p. 114).

O abandono dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho não acaba de modo algum e em geral com a dimensão utópica da consciência da história e da disputa política. A autoconfiança da modernidade é hoje como ontem estimulada por uma consciência de atualidade na qual o pensamento histórico e o pensamento utópico se fundem um ao outro. Mas com os conteúdos utópicos da sociedade do trabalho desaparecem duas ilusões que fetichizam o entendimento da modernidade sobre ela mesma. A primeira ilusão resulta da diferenciação insuficiente. Nas utopias da ordem, as dimensões da felicidade e da emancipação confluem com aquelas do incremento do poder e da produção da riqueza social. As propostas das formas de vida racional acabam em uma simbiose ilusória entre o controle racional da natureza e a mobilização das energias sociais. A razão instrumental no interior das forças produtivas, a razão funcionalista desenvolvida nas capacidades de organizar e planejar deve preparar o caminho para vidas dignas do homem, igualitárias e, ao mesmo tempo, libertárias. O potencial das condições de acordo deve resultar, por fim e sem cerimônia, da produtividade

das condições de trabalho. Mais decisiva é a remoção da ilusão metodológica que está ligada aos programas de uma totalidade concreta de possibilidades futuras de vida. O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta. A expressão “situação lingüística ideal” engana tanto quanto sugere uma forma concreta de vida. O que se deixa discernir normativamente são condições necessárias, embora gerais, para a práxis comunicativa cotidiana e para o processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para que os *próprios* participantes realizem – segundo necessidades e ideias *próprias*, e por iniciativa *própria* – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada. (HABERMAS, 1987, p. 114).

REFERÊNCIAS

GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. 2 ed. São Paulo: Annablume, 2007.

———. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.

———. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M.N. Habermas, informação e argumentação. In: *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Alessandro Pinzani, Clóvis Ricardo M. de Lima, Delamar V. Dutra (Coord.). Florianópolis: NEFIPO - UFSC, 2009. p. 115-139.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.

———. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP n° 18, setembro 87*, p. 103-114.

———. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

———. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2009.

———. *Teoria de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus, 1987.

———. *Teoria de la acción comunicativa II - Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

HARDT, M.; NEGRI, T. *Império*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

———. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LAZZARATO, M.; NEGRI, T. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NEGRI, T. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DPA, 2003.

A QUESTÃO DO *OUTRO*: DO TERRITÓRIO AO DIGITAL

Sarita Albagli

No mundo globalizado, em que a atualidade e o futuro do formato (geo)político-institucional em torno dos Estados-nações e da soberania estão em xeque, a questão do *outro* assume novo significado. Ela aparece no centro do debate contemporâneo sobre democracia e liberdade, resistência e luta, observando-se diferentes perspectivas teórico-conceituais, com importantes desdobramentos no campo político. As inovações tecnológicas e sociais associadas às novas dinâmicas das redes digitais trazem ainda novos ingredientes a esse debate.

Este capítulo propõe-se a sistematizar e a dialogar com parte dessa discussão, privilegiando certas abordagens que, acredita-se, expressam alguns dos pontos de vista que são emblemáticos das grandes linhas de pensamento contemporâneo nesse campo. Dentre os diversos os temas que integram a problemática (que inclui questões de gênero, raça/etnia, opção sexual e outros), o texto aborda mais fortemente seu viés (geo)político e suas relações com as atuais dinâmicas informacionais e comunicacionais.

O capítulo inicia discutindo, de uma perspectiva histórico-conceitual, exatamente o que seriam as contrapartes do binômio “o outro – sociedade digital”, ou seja, a emergência da identidade como questão no contexto do processo de afirmação do Estado-nação territorial, bem como elementos que despontam contemporaneamente nesse quadro. Além de alguns autores no campo da geografia política, são trazidas contribuições do sociólogo polonês Zygmund Baumann nesse terreno. Segue-se com algumas das argumentações do filósofo alemão Jürgen Habermas sobre o tema, para então apresentar breve síntese do enfoque mais recente da corrente de autores nucleados em torno da obra do filósofo italiano Antonio Negri.

Um item é particularmente dedicado a aspectos que se colocam ante a emergência do mundo digital, ou seja, a configuração e a projeção, nas sociedades contemporâneas, de novos espaços de sociabilidade mediados por

aparatos tecnológicos que permitem a comunicação à distância por meio de códigos binários.

Território e identidade

O termo território vem do latim *territorium*, significando pedaço de terra apropriado. Dessa perspectiva, do ponto de vista da geografia política, as noções de espaço e território são distintas. O espaço representa um nível elevado de abstração, enquanto o território é o espaço apropriado por um ator, ou conjunto de atores, sendo definido e delimitado por e a partir de relações de poder. O território portanto não se reduz à dimensão material ou concreta, mas é também um campo de forças e conflitos que se projetam sobre o espaço, sendo uma construção histórica e social (ALBAGLI, 2004).

Do processo de apropriação de uma porção da extensão terrestre resulta a delimitação de uma área. O estabelecimento de um território supõe então a ideia de limite, que mesmo não sendo traçado, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço e, sobretudo, a delimitação de relações de alteridade: “A diferença entre ‘nós’ – o grupo, os membros da coletividade ou ‘comunidade’, os *insiders* – e os ‘outros’ – os de fora, os estranhos, os *outsiders*.” (RAFFESTIN, 1993, p. 86).

Fronteira, por sua vez, é um subconjunto dessa classe geral, o limite, cuja origem é militar, de *front*, remetendo às fortalezas construídas para defesa dos territórios reais no século XV. A fronteira torna-se uma referência determinante a partir do momento em que o Estado moderno assume um controle territorial “absoluto”. Ela estabelece uma descontinuidade geopolítica com funções de demarcação real, simbólica e imaginária, definindo o limite espacial do exercício de uma soberania. Remete à delimitação de um conjunto espacial contínuo, ao pertencimento a uma comunidade política inscrita num território que é seu; mas também a descontinuidades geopolíticas, a diferenciações socioculturais, a interfaces com outros sistemas sociopolíticos. Exerce funções de controle: estratégicas, geomilitares, legais, diplomáticas, aduaneiras, fiscais, migratórias, sanitárias (FOUCHER, 1991).

O estabelecimento de limites territoriais, ao menos nas sociedades humanas, é portanto um processo arbitrário. Não há traçados “naturais”;

estes, ao contrário, sempre envolvem tomada de decisão de um ator ou conjunto de atores que, desse modo, *produzem* o território. Mas a partir daí este facilita concretamente o enquadramento de um projeto social, normalmente refletindo a percepção e os interesses de grupos dominantes. Seu desenho traduz mais o estado de forças concorrentes no momento em que foram definidas do que algum princípio geral, ou seja, “as fronteiras (...) são construções geopolíticas datadas (...) são o tempo inscrito no espaço, ou melhor, tempos inscritos nos espaços.” (FOUCHER, 1991). Mas fronteiras evocam ainda aberturas, áreas de expansão e espaços de criatividade, e não apenas a ideia de limite e encerramento que lhes é habitualmente associada. São também novos espaços, espaços pioneiros, a rigor frentes que avançam no desconhecido, o qual tem de ser ainda conquistado, entendido e assimilado (FOUCHER, 1991; ALBAGLI, 2004).

Ao se formar uma identidade coletiva vinculada a um território, despertando sentimentos de pertencimento, definem-se as relações com os outros, formando imagens dos amigos e dos inimigos, dos rivais e aliados. A dimensão cultural atua como um fio invisível que vincula os indivíduos ao espaço (SÉNECAL, 1991), marcando uma certa ideia de diferença ou distinção entre comunidades. “O espaço molda coercitivamente os hábitos e costumes do dia-a-dia que, por sua vez, permitem a estrutura comunitária.” (MAFFESOLI, 1984, p. 54).

A noção de território nacional emerge com a dissolução da estrutura política feudal e a criação de uma série de Estados na Europa Ocidental, a partir do século XV, mas é apenas a partir do século XVIII que o Estado-nação⁴³ torna-se a forma política moderna dominante, bem como o sistema inter-Estados o modo de organização das relações internacionais. A ideia de Estado-nação foi forjada lentamente na Europa, colocada em prática pela Revolução Francesa e exportada para o resto do mundo, às vezes sem que as mesmas bases históricas tivessem existido. Momentos cruciais na relação entre o Estado e o território foram a produção do espaço físico – o território

⁴³ Não cabe aqui entrar na discussão sobre os conceitos de Estado e de nação, mas apenas apontar que as experiências históricas foram diversas, tendo, em alguns casos, o Estado territorial precedido a(s) nação(ões), ocorrendo o inverso em outros casos.

nacional – que tem a cidade como centro, e a produção de um espaço político e social, formado por um conjunto de instituições hierárquicas, leis, convenções e valores.

Historicamente, a configuração de espaços nacionais ocorreu em geral a partir do domínio e supremacia de determinado grupo local/regional sobre outros e da subordinação de sistemas locais de poder, até então autônomos e independentes, por macrounidades político-territoriais. Daí que o território nacional reflita simultaneamente unidade e diversidade de territorialidades, entendidas como o vivido territorial em todas as suas dimensões. Conforme assinalado por Raffestin (1993, p. 158), “os homens ‘vivem’, ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas”, entendendo que “todas são relações de poder, visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais”.

Os arranjos relacionados à formação dos Estados modernos – a separação de jurisdições, o estabelecimento de uma autoridade política em comunidades territoriais autônomas, a acomodação da diversidade cultural em fronteiras territorialmente soberanas e a sua codificação através da legislação – representaram o estabelecimento de um sistema de territorialidade fundada na delimitação de Estados soberanos. À prática política foi dada uma localização na qual ocorrer: o espaço centrado no Estado territorial. E também foi dado um projeto temporal: “a mediação de diferenças – de interesses, culturas, valores e classes – no interior do aparato da comunidade política nacional” (WALKER; MENDLOVITZ, 1990, p. 170).

O Estado-nação, diferentemente das sociedades localizadas da era pré-moderna, restritas à vizinhança adjacente, se concretizaria pelo artifício da identidade nacional. Esta emerge como *problema* e sobretudo como *tarefa*, sempre incompleta, já que permeada de tensões e conflitos, fundada na coerção sobre a multiplicidade (BAUMAN, 2005). A “identidade nacional” constitui-se portanto como uma ficção, da necessidade de o Estado estabelecer seus alicerces e sua legitimidade, sobrepondo uma comunidade nacional coesa sobre o agregado de indivíduos que passam a estar no âmbito de sua soberania, e que, no momento em que alienaram poder, tornam-se um *povo*, o

conjunto dos portadores de direitos reconhecido pelo soberano. Daí que “o conceito de povo [e, acrescentaríamos, junto com o de identidade nacional] *aparece na modernidade como uma produção do Estado.*” (NEGRI, 2003, p. 143).

O Estado-nação faz assim da ‘natividade ou nascimento’ o ‘alicerce da sua soberania’(AGAMBEM⁴⁴ *apud* BAUMAN, 2005), invocando raízes comuns, a nacionalidade compartilhada, como instrumento de mobilização ideológica – lealdade e obediência patrióticas –, de legitimação e unificação política do Estado. Estado e nação apoiam-se então mutuamente – um Estado, uma nação. A diversidade cede lugar a uma “uma narrativa histórica padrão e a um calendário padrão de rituais de memória” (BAUMAN, 2003, p. 83). Assim é que o imaginário territorial é povoado de emblemas - a bandeira, o hino, os monumentos, a cultura de modo amplo - que justificam a instituição de um poder, de sua projeção no tempo e no espaço, de uma identidade e de sua organização efetiva sobre um território e no interior de um sistema político, atuando tanto como utopia/projeto para o futuro – a construção de um destino compartilhado -, como enquanto passado, memória coletiva, identidade cultural (ALBAGLI, 2004).

As fronteiras, por sua vez, não foram traçadas para defender a singularidade de identidades já existentes, mas normalmente o oposto: as identidades “comunitárias” compartilhadas são subprodutos do processo (feroz) de estabelecimento de fronteiras. Conforme Bauman:

Só depois que os marcos de fronteira são cravados e as armas estão apontadas contra os intrusos é que os mitos sobre a antiguidade das fronteiras são inventados e as recentes origens culturais e políticas da identidade são cuidadosamente encobertas por ‘narrativas da gênese’. Esses estratégias tentam contornar o fato de que (para citar Stuart Hall) uma coisa que a idéia de identidade *não* indica é um ‘núcleo estável do eu’, desenrolando-se do começo ao fim através de todas as vicissitudes de uma história sem mudança (BAUMAN, 2003, p. 21-22).

O propósito das pressões pela assimilação era despojar os “outros” de sua alteridade, torná-los indistinguíveis do resto do corpo da nação: “A

⁴⁴ AGAMBEN, G. *Means without Ends*, trad. Vincenzo Binetti e Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 21. *Apud* BAUMAN, 2005.

identidade nacional objetivava o direito monopolista [do Estado] de traçar a fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’”. Do mesmo modo, o “pertencimento”, com sua ação integradora/disciplinadora precisava ser “constantemente seletivo, alimentado e revigorado pela ameaça e prática da exclusão.” (BAUMAN, 2005, p. 28).

Desse modo, a ideia de identidade não foi *naturalmente* gestada, nem emergiu da experiência humana como um fato autoevidente (BAUMAN, 2005), mas despontou na modernidade vinculada à formação do Estado moderno, da necessidade de construir sua soberania e, junto com ele, o Estado-nação. Logo, a noção de identidade foi, desde o início, e continua sendo em boa parte, uma noção *agonística*, envolvendo não somente convencimento e doutrinação, mas também coerção, destinada a permanecer incompleta e eternamente precária, algo sempre a se consolidar – “um *projeto* a exigir vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose de força a fim de assegurar que a exigência fosse ouvida e obedecida.” (BAUMAN, 2005, p. 27).

Para Bauman, entretanto, a fragmentação étnico-territorial é hoje algo alimentado pelas forças destrutivas globais: “Qualquer um que defenda ‘identidades locais’ como um antídoto contra os malefícios dos globalizadores está jogando o jogo deles – e está nas mãos deles.” (BAUMAN, 2005, p. 95). Para o autor, no mundo globalizado, as fronteiras se multiplicam para os que não têm a possibilidade de definir a própria identidade. Existe aí também uma forte hierarquização entre dois polos:

num pólo, aqueles que podem constituir e desarticular as suas identidades mais ou menos à própria vontade, no leque de ofertas extraordinariamente amplo, de abrangência planetária; no outro pólo, a grande maioria que teve negado o acesso à escolha da identidade, mas teve suas identidades aplicadas e impostas *por outros...* (BAUMAN, 2005, p. 44).

De uma perspectiva análoga, outros autores têm argumentado que, historicamente, as estruturas de poder têm recorrido a partições de toda ordem, especialmente as de caráter territorial (cf. HARVEY, 1993). Em

outros termos: “O exercício do poder implica manipulação constante da oposição continuidade *versus* descontinuidade.” (RAFFESTIN,1993, p. 169) .

A perspectiva habermasiana

O ponto de vista de Habermas, nessa discussão, é sempre no sentido de priorizar o lugar do indivíduo cidadão, que ele considera ser a base da “soberania popular”, relativamente a qualquer possível fragmentação que possa vir a ameaçar ou ferir o republicanismo democrático.

Habermas assinala que a consciência nacional teria sido “a primeira forma moderna de identidade coletiva” e de responsabilidade de “*uns pelos outros*”, abrindo a possibilidade posterior, nas “repúblicas democráticas”, de transformação dos “sujeitos” em “cidadãos” politicamente ativos. O autor aponta que, sem essa “fusão artificial” em torno de uma “consciência nacional”, de uma “consciência de pertencimento ao ‘mesmo’ povo”, dificilmente o Estado-nação iria desdobrar-se posteriormente na “implementação legal da cidadania democrática”. Para ele, a façanha do Estado-nação foi “ter resolvido dois problemas: com base em um novo *modo de legitimação*, ele tornou possível uma nova forma de *integração social* mais abstrata.” (HABERMAS, 2002, p. 134). No entanto, ele irá argumentar, o nacionalismo hoje pode constituir forte ameaça ao recorrer à ideia de laços que são independentes de, e *a priori* a, união voluntária e a opinião política de cidadãos, evocando, dentre outras, as políticas racistas do nazismo.

Habermas reconhece, por sua vez, que a unidade do Estado-nação em torno de uma população relativamente homogênea do ponto de vista cultural já não se sustenta mais, ressaltando a necessidade de haver uma dissociação entre o nível da cultura política compartilhada e os níveis das subculturas e suas identidades “pré-políticas”.

Ele considera que o multiculturalismo é um desafio mesmo em sociedades como a norte-americana e apenas viável na vigência de um “Estado democrático de direito”, conquistado por “cidadãos participantes do exercício da autoridade política” (HABERMAS, 2002, p. 135). Não somente, porém, “sob a forma de direitos liberais à liberdade e direitos políticos à

participação, mas também mediante o gozo profano de direitos sociais e culturais ao compartilhamento.” (HABERMAS, 2002, p. 142).

O autor ressalva ainda que o enfrentamento da tensão entre o universalismo abstrato republicano e o pluralismo/particularismo cultural⁴⁵ pressupõe, mas não se resolve tão somente por, um sistema de direitos ou o que ele chama de “soberania popular”. O central estaria na “institucionalização de uma prática cidadã do uso público das liberdades comunicativas” (HABERMAS, 202, p. 292), no princípio do discurso como princípio da democracia. Coerente com suas teses do agir comunicativo, Habermas considera que o essencial é uma “concepção intersubjetivista da soberania popular”, pela “práxis da consulta entre participantes do processo de comunicação” na busca de “decisões motivadas pelo bom senso”. Para ele, ainda, trata-se de um conceito “não-instrumental de política” apoiado no “conceito da pessoa que age comunicativamente”, estabelecendo “condições de reconhecimento recíproco” (HABERMAS, 2002, p. 164). Daí a propugnar que, ainda que no contexto do multiculturalismo, estabeleça-se uma cultura comum, uma linguagem e convenções de comportamento comum, numa arena política compartilhada.

Para Habermas, então, “inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem sem incorporar o outro na uniformidade de uma comunidade do povo homogênea”. E ele acredita que os Estados constitucionais democráticos dispõem de formas suficientes de inclusão, sensíveis às diferenças, sejam individuais ou de grupos específicos, no âmbito do Estado-nação. Ressalva que os limites dessa aceitação devem ser decididos pela comunidade concreta de cidadãos no momento e contexto específico. Ou seja, desde que não se contrariem os princípios constitucionais vigentes. Ele claramente prioriza a garantia de direitos básicos (ainda que imperfeitos) alcançados pela “nação real dos cidadãos” sobre possíveis fragmentações de uma “nação étnico-cultural imaginada” (HABERMAS, 2002, p. 134-5).

⁴⁵ A esse respeito, ele desenvolverá toda uma argumentação sobre a ambivalência e a tensão entre o universalismo republicano de associação voluntária de cidadãos e o particularismo nacionalista de uma comunidade unida por laços de uma história e língua comuns (HABERMAS, 2002).

Segundo o autor, “a coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade.” (HABERMAS, 2002, p. 173).

Para ele, ainda, a igualdade de direitos em sociedades multiculturais implica também a possibilidade de confrontação de cada herança cultural, em seu próprio âmbito ou com outras culturas, seja no sentido de sua perpetuação ou de sua transformação, mesmo que para romper com a tradição. Ou seja:

A mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detenha a possibilidade de regenerar essa força. E essa força por sua vez não nasce do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio entre eles. (HABERMAS, 2002, p. 260).

Singular e comum

Outro conjunto de abordagens, em torno das teses do “capitalismo cognitivo” (Negri, Hardt, Moulier-Boutang, Lazzarato, Cocco, entre outros), apresenta uma perspectiva distinta nesse debate. Mobilizadas pelo interesse em compreender as mutações antropológicas da modernidade - e as lutas pela distribuição de riqueza que as impulsionam - em torno da produção de (inter)subjetividades, essas teses têm como centrais em sua análise os conceitos de comum e de multidão. Inspiram-se largamente na filosofia de Espinoza, recorrendo ainda a contribuições de Foucault, Deleuze, Guattari, entre outros, sempre com uma releitura própria e, por vezes, crítica (NEGRI, 2003; HARDT; NEGRI, 2005; CASARINO; NEGRI, 2008).

O comum é visto como a antítese da identidade, da comunidade e do consenso; ao contrário, seria constituído e enriquecido pela produção de singularidades, de diferenças (aí distintas da noção de indivíduo como repetição), a partir dos atributos de dádiva e receptividade, mas também dos processos de luta e de resistência. Diferencia-se aí da perspectiva hobbesiana,

que pensa a relação com o outro dentro de um individualismo apropriador, movido pelo medo e o egoísmo, cuja tensão se resolveria por um contrato de paz.

Aqui o conceito de amor em sentido filosófico, mas também material e político, é central. Não o amor identitário, que seria, dessa perspectiva, uma forma “corrompida” de amor, um amor pelo mesmo, num “processo de unificação”. A concepção tradicional de “amor pelo seu vizinho” é criticada, apontando-se para necessidade de sua ampliação para uma interpretação mais generosa, entendendo vizinho “não como o mais próximo e o mais parecido com você, mas o contrário, como o outro”, no sentido de “amar a alteridade” (HARDT; NEGRI, 2009, p. 182), “amar o mais distante” (Nietzsche⁴⁶ *apud* HARDT; NEGRI, 2009, p. 183). Daí derivam-se implicações materiais e políticas: “mesmice e unidade envolvem nenhuma criação, mas mera repetição, sem diferença”⁴⁷ (HARDT, NEGRI, 2009, p. 184). Amor então adquire um sentido ontológico, como *constituição* do ser e do comum, e um sentido político, como *composição* de singularidades.

Multidão, por sua vez, é entendida como forma pós-moderna de movimentos da população, em contrapartida ao conceito de povo. A inspiração original provém mais uma vez do pensamento de Espinoza – que entende multidão como “uma multiplicidade de singularidades que situam em alguma ordem”, como algo que lhe é imanente (NEGRI, 2003). Outra noção crucial é a de subjetividade, dentro de uma perspectiva relacional: “o sujeito é definido por meio de sua relação com o conjunto (...) o sujeito não possui subsistência a não ser na relação...” (NEGRI, 2003, p. 142). Nesse sentido, a multidão é concebida como um conjunto quase infinito de singularidades:

multidão não é nem encontro da identidade, nem pura exaltação das diferenças, mas é o reconhecimento de que, por trás de identidades e diferenças, pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que ele seja entendido como *proliferação de atividades criativas*, relações ou formas associativas diferentes. (...) O comum (na multidão) nunca é o idêntico, não é comunidade (*Gemeinschaft*): não é tampouco pura

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Thus Spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 44-45.

⁴⁷ “Sameness and unity involve no creation but mere repetition without difference.” (HARDT; NEGRI, 2009, p. 184)

sociedade (*Gesellschaft*), isto é, diversidade de indivíduos apropriadores.” (NEGRI, 2003, p. 148)

Ou seja, “*a singularidade é feita do conjunto e faz o conjunto.*” (NEGRI, 2003, p. 159). Portanto, dessa ótica, o que reúne e constitui o comum não é a diferença em si, mas a atividade, o movimento, que permite a criação de coisas, a constituição, ainda que sem qualquer sentido teleológico prévio: “Qualquer telos eventual, possível, variável, aleatório vem a posteriori, é dado apenas depois: é determinado e redeterminado mais e mais novamente na atividade cotidiana de verificação de nossas habilidades produtivas, de colocar essas habilidades em teste.”⁴⁸ (CASARINO; NEGRI, p. 85). A produção do novo é apenas uma das possibilidades, mas não é a única, nem é um *a priori*, embora seja a mais frequente.

A singularidade portanto não se dá por sua essência, mas por sua existência; e a multidão não pressupõe uma identidade *a priori*, mas reconfigura-se em um processo contínuo de dissolução e recomposição, de construção constante: “A multidão deve ser entendida, então, não como ser, mas como fazer – ou melhor como um ser que não é fixo ou estático, mas constantemente transformado, enriquecido, constituído por um processo de fazer”⁴⁹ (HARDT; NEGRI, 2009, tradução minha).

Essa multiplicidade de sujeitos recompõe-se constitutivamente por meio da linguagem e da práxis social, sendo a linguagem a expressão que constituiu o elemento criativo, ao mesmo tempo em que supõe antagonismo (NEGRI, 2003). A linguagem é vista como central na constituição do comum, não pela busca do entendimento ou do consenso, mas como elemento de constituição, de criação, de inovação. Torna-se assim central a tensão entre, de um lado, as diversas hierarquias lingüísticas e, de outro, a criatividade na partilha lingüística, na geração de linguagens comuns, ainda que não

⁴⁸ “Any eventual, possible, variable, aleatory telos comes only afterwards, is given only later: namely, it is determined and redetermined over and over again in the quotidian activity of verifying our productive abilities, of putting such abilities to the test.” (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 85)

⁴⁹ “Multitude should be understood, then, as not a being but a making – or rather a being that is not fixe nor static but constantly transformed, enriched, constituted by a process of making” (HARDT; NEGRI, 2009).

unificadas, contribuindo para a hibridização das subjetividades sociais – e assim da sua criatividade (HARDT; NEGRI, 2005).

Aqui as dimensões e os processos econômico, político e, poderíamos acrescentar, cultural, estão interligados. Tal conceito de multidão emerge a partir de uma perspectiva materialista e histórica, relacionando-se à dissolução de uma massa concretamente definida e homogênea do fordismo e à emergência de novas formas e aparatos produtivos, projetando o papel do trabalho imaterial cooperativo, daí derivando implicações políticas inextricáveis:

Na fase pós-moderna, o conceito de multidão se liga à existência de singularidades definidas por sua capacidade de expressar trabalho imaterial e pela potência de reaproximação da produção através do trabalho imaterial (através da atividade). Podemos dizer que a *força-trabalho pós-moderna ocorre na forma da multidão* (e que, conseqüentemente, a forma política da produção pós-moderna é a da democracia absoluta). (NEGRI, 2003, p. 143).

Democracia é aí entendida não como “uma subespécie do liberalismo ou uma subcategoria do constitucionalismo, mas uma ‘forma de governabilidade’ [o autor cita aqui Foucault] que tende à extinção do poder constituído, um processo de transição que libera o poder constituinte...” (NEGRI, 2002, p. 48-49).

Assim, a ideia de singularidade opõe-se frontalmente à de identidade. Hardt e Negri (2009) argumentam que, ainda que uma “política de identidade” seja de início necessária, de modo a tornar evidentes e combatíveis o preconceito, a violência e a subordinação (como nos casos dos estigmas étnicos, de gênero ou de opção sexual), ela deve ser superada pela abolição e liberação de toda identidade, abrindo caminho para proliferação, a convivência e a livre interação das diferenças não-hierárquicas e não identitárias. Enquanto a identidade estaria ainda no reino da propriedade, a singularidade se situaria no reino do comum; logo preconizam uma “política da singularidade”. Trata-se da *multiplicidade* fora de si mesma (ou seja, sempre em relação a outras singularidades) e dentro de si mesma (ela pode ter diferentes facetas), bem

como por estar em constante fluxo, em metamorfose, em um processo permanente de transformação, ou seja, “as identidades existentes não servem mais como âncoras”⁵⁰ (HARDT; NEGRI, 2009, p. 338-339).

O “outro”, neste caso, refere-se também a nós mesmos, ou seja, o que está em questão “não é o que somos, mas sim o que estamos em processo de nos transformar – isto é o Outro, nosso tornar-se outro” (DELEUZE⁵¹ *apud* HARDT; NEGRI, 2009, p. x).

O espaço digital e possíveis questões

Como se situa então a emergência do espaço digital nesse contexto?

Bauman assinala que o desenvolvimento da informática levou à “emancipação do fluxo de informação proveniente do transporte dos corpos”. Nisto, “a comunicação entre os de dentro e o mundo exterior se intensifica e passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas, embaçando a distinção entre ‘nós’ e ‘eles’” (BAUMAN, 2003, p. 18), aumentando a porosidade entre o interno e o externo. A informação passa a viajar independente de seus portadores, a fronteira entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ não pode ser estabelecida e muito menos mantida (BAUMAN, 2003, p. 18-19).

As redes de comunicação, atuando como cadeias de fluxos contínuos de ideários e valores, estariam contribuindo para descolar os indivíduos de seu ambiente imediato, vinculando-o a outros espaços de referência que não mais o território enquanto continente de memória coletiva. Dissolve-se aí a “unidade da comunidade”, ou a “naturalidade” do entendimento comunitário, a homogeneidade. Usando a metáfora do “líquido mundo moderno” – no sentido de que não se consegue manter a forma por muito tempo -, Bauman argumenta que, à identidade coesa, fixada, sólida, *inflexível*, passa-se a uma rede de conexões, “identidades *em movimento*” (BAUMAN, 2005, p. 32). De sua perspectiva, entretanto, o movimento não mais como uma conquista ou uma escolha: é hoje antes uma imposição, um *must*. (BAUMAN, 2005, p. 38).

⁵⁰ “the existing identities will no longer serve as anchors” (HARDT; NEGRI, 2009, p. 339).

⁵¹ “is not what we are but rather what we are in the process of becoming – that is the Other, our becoming-other” (DELEUZE, G. What is a dispositive *In* ARMSTRONG, T. (ed.) *Michel Foucault Philosopher*. New York, Routledge, 1992. p. 159-168. *Apud* HARDT; NEGRI, 2009).

Desconstruída aquela identidade que parecia natural, os indivíduos, destituídos das estruturas de referência tradicionais, buscam encontrar e reestabelecer grupos, recorrendo a mediações eletrônicas, as quais ele considera, no entanto, frágeis “totalidades virtuais, em que é fácil entrar e ser abandonados” (BAUMAN, 2005, p. 31). Os indivíduos e grupos ficam assim entre a liberdade de escolha, de nada pertencer, *versus* a segurança oferecida pelo pertencimento.

Para Bauman, não é a constituição do espaço digital a força propulsora dessas mudanças, mas o sentido é inverso:

é porque somos incessantemente forçados a torcer e moldar as nossas identidades, sem ser permitido que nos fixemos a uma delas, mesmo querendo, que instrumentos eletrônicos para fazer exatamente isso nos são acessíveis e tendem a ser entusiasticamente adotados por milhões. (BAUMAN, 2005, p. 97)

Para Habermas, por sua vez:

Embora o crescimento de sistemas e redes multiplique os contatos e informações possíveis, ele não tem como consequência *per se* a ampliação de um mundo intersubjetivamente partilhado, nem tampouco a união discursiva de pontos de vista relevantes. (...) A consciência de sujeitos que planejam, comunicam-se e agem uns com os outros parece ser ao mesmo tempo ampliada e fragmentada. Os grupos de opinião pública criados na Internet continuam segmentados, separados uns dos outros como comunidades aldeãs globais. (Habermas, 2002, p. 144)

Habermas (2002) teme que o enfraquecimento do Estado-nação, ante o aprofundamento do processo de globalização, traga consigo o enfraquecimento de todas as formas de integração política, e relegue os cidadãos ao abandono em um mundo “pós-político”. Neste vigoraria uma “lógica de redes” interconectadas anonimamente e supostamente regulada pela mão invisível da economia global, em que as empresas multinacionais são o modelo de conduta, e em que se teria a ausência de “um universo de significados compartilhados intersubjetivamente”.

Aponta para a tendência à superação dos formatos históricos atualmente vigentes, no caminho do fortalecimento de instituições políticas em nível supranacional e de sociedades pós-nacionais. Nesse quadro, para ele, a alternativa estaria no fortalecimento das instituições internacionais (ou até de um “Estado-nação transformado, mais do que abolido”), colocando em dúvida, no entanto, a possibilidade de uma opinião e formação de vontade democrática forte para além do nível do Estado-nação.

Hardt e Negri (2005), por sua vez, argumentam que a globalização apresenta dois sentidos ou tendências: de um lado, a difusão do “poder em rede” (do Império), das suas formas hierárquicas e novos mecanismos de controle; e, de outro, as novas possibilidades de encontro na diferença, de comunicação e criação de novos circuitos de cooperação e atuação conjunta, de vida em comum e de produção do comum (a rede da multidão). Para eles, “o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente.” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 13).

Nesse sentido, as redes digitais distributivas, como a Internet, constituem um meio ou modelo desse tipo de atuação, à medida que permitem a existência de diferentes pontos nodais interconectados e a abertura para novos acréscimos e participantes.

Assim, em contrapartida ao “paradigma disciplinar” descrito por Foucault, para os autores, hoje

vemos redes em toda parte (...) Não é que não existissem redes anteriormente ou que a estrutura do cérebro tenha mudado. É que a rede tornou-se uma forma comum que tende a definir nossas maneiras de entender o mundo e de agir nele. E sobretudo, da nossa perspectiva, as redes são a forma de organização das relações cooperativas e comunicativas determinadas pelo paradigma imaterial de produção. A tendência dessa forma comum para se manifestar e exercer sua hegemonia é o que define o período. (HARDT; NEGRI, 2005, p. 191).

Considerações finais

Algumas questões emergem como cruciais, nesse debate, a seguir sumarizadas.

A questão da democracia aparece como central. Para Habermas, trata-se de garantir e ampliar as condições da democracia constitucional. Negri, por sua vez, entende democracia não como forma de governo – “governo de um por muitos” – mas como forma de estar junto, como expressão da multidão e, por conseguinte, do comum (CASARINO; NEGRI, 2008). O que importa é a possibilidade de inovação democrática pelo poder constituinte como alternativa à soberania tradicional do poder constituído (NEGRI, 2002), ou um “novo projeto de democracia” (HARDT; NEGRI, 2005).

O papel da linguagem é crucial, aqui também sob perspectivas diversas: seja como construção do entendimento visando ao consenso, no sentido de Habermas, seja como “um conjunto de sinais que possibilitam a elaboração do social” (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 127) e a (re)constituição contínua de singularidades. O desafio de uma linguagem comum apresenta-se em ambos os casos.

A transformação da base técnica é fator chave, porém, como construção social e produto de relações sociais em cada momento histórico, ela mais integra do que propriamente define as relações com o outro, como é o caso das atuais plataformas digitais e das novas configurações em redes eletrônicas que elas facilitam.

Por fim, as opiniões convergem na preocupação quanto à abertura ao *outro*, não apenas no que é diferente de nós, mas na possibilidade de uma permanente e imprevisível transformação de nós mesmos, do vir a ser.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, S. Território e territorialidade. *In*: LAGES, Vinícius; BRAGA, Christiano Lima; MORELLI, Gustavo. (Org.). *Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégias de inserção competitiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 23-64.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BAUMAN, Z. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- CASARINO, C.; NEGRI, A. *In praise of the common: a conversation on philosophy and politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- FOUCHER, M. *Fronts et frontières. Un tour de monde géopolitique*. Paris: Fayard, 1991.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Sao Paulo: Loyola, 2002.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- MAFFESOLI, M. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.
- NEGRI, A. *Cinco lições sobre o Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.
- RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- SÉNÉCAL, G. Aspects de l'imaginaire spatial: identité ou fin des territoires? *Annales de Géographie*, no. 563. 1992.
- WALKER; MENDLOVITZ, S.H. *Contending sovereignties*. London: Rienner e Boulder, 1990,

A INCLUSÃO DO OUTRO NA SOCIEDADE DIGITAL – REFLEXÕES SOBRE INCLUSÃO E ALTERIDADE

Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro

Desde o advento das novas tecnologias, em especial as tecnologias de comunicação, podemos afirmar, com segurança, que a informação se tornou um operador estratégico tanto na caracterização dos processos sociais, quanto na implementação de ações que decorrem de tal caracterização. Não por acaso, um dos modos de fazer referência à sociedade em que vivemos é nomeá-la “sociedade da informação”:

(...) estamos verdadeiramente adentrando uma nova maneira de se comunicar, de se socializar, e por sua vez, de competir economicamente. Como a noção de “informação” é extremamente abrangente, pode-se dizer que o fenômeno influenciará todas as áreas do agricultor ao físico nuclear. (PÓVOA, 2000, p. 12-13).

Para alguns pesquisadores, a transformação decisiva no que diz respeito à informação se deu em termos da possibilidade de sua digitalização, aumentando consideravelmente o que se pode transmitir e circular – possibilidade de compressão de dados – bem como a fidedignidade do que é transmitido – possibilidade de correção dos erros (NEGROPONTE, 1995). Adicionalmente, ressalta-se a potência de interatividade da informação digital, por conta de sua razoável independência do suporte físico (COSTA, 2002). Assim, não seria incorreto afirmar que estamos em vias de constituir uma “sociedade digital” ou uma “cultura digital”:

A cultura [digital] da atualidade está intimamente ligada à idéia de interatividade, de interconexão, de inter-relação entre homens, informações e imagens dos mais variados gêneros. Essa interconexão diversa e crescente é devida, sobretudo, à enorme expansão das tecnologias digitais na última década. Com o forte crescimento da oferta e consumo de produtos ditos de última geração, já não se pode mais falar do futuro que bate às nossas portas, mas simplesmente de alguns novos hábitos disseminados entre milhões de pessoas por todo o mundo. (COSTA, 2002, p. 9).

Proponho tomar essa expressão – sociedade digital – do mesmo modo como tenho explorado o tema da sociedade tecnológica: como um modo de coprodução (PEDRO, 1996; 2003; 2005). Trata-se, antes de tudo, da recusa da noção de impacto tecnológico, ou seja, da ideia de uma tecnologia que se constitui como uma exterioridade em relação à sociedade, uma tecnologia exterior às relações sociais. Isto porque a maior parte das análises acerca das relações entre tecnologia e sociedade encontra-se fundamentada nesta exterioridade, revelando inescapável determinismo, que ora assume sua faceta sociológica, ora sua faceta tecnológica. De acordo com o primeiro, a sociedade possuiria papel determinante na produção dos objetos técnicos, de tal modo que estaria sob nosso domínio não apenas a autoria das “invenções”, como também a responsabilidade pelas consequências que advêm do que é criado. Neste caso, o progresso científico-tecnológico seria uma espécie de consequência natural do desenvolvimento de nossa sociedade e disso deveríamos nos orgulhar – quando este progresso redundasse no bem comum – ou nos precaver, pois alguns desses avanços poderiam levar a uma exploração ou alienação do homem. De qualquer modo, não há dúvidas de que o presente e o futuro da tecnologia dependem de nós. Na segunda forma de determinismo, o que ressalta é o poder conferido à tecnologia de conformar nossas vidas, tornando-nos reféns do que produzimos. Neste caso, o que parece estar em jogo é uma espécie de autonomização da tecnologia que, ao assumir e radicalizar certas características antropomórficas, configuraria um cenário em que a “criatura” escapa do controle do “criador” e nos domina – cenário este que há muito frequenta a ficção científica norte-americana.

Para não sucumbir a tal discussão polarizada, é preciso reconhecer nela um problema nodal: o fato de estes estudos tomarem ambos os termos, tecnologia e sociedade, como já-dados, como tecidos densos cujos contornos sabemos identificar e dos quais devemos partir como base para nossas pesquisas⁵². Propomos, alternativamente, um ângulo de análise em que a

⁵² Uma discussão aprofundada das relações entre tecnologia e sociedade do ponto de vista da história da técnica pode ser encontrada no ensaio de Tamara Benakouche (1999): *Tecnologia é sociedade: contra a noção de impacto tecnológico*.

técnica deixa de ser o que afronta a sociedade para participar de nossa própria configuração⁵³. Trata-se de perceber, na tecnologia, sua potência não apenas de se **construir no social**, mas, sobretudo de **tecer o social**, modelando os sujeitos, os corpos e a vida. Assim, compreendemos os fenômenos como efeito dos agenciamentos entre os humanos e os objetos técnicos – ou nãohumanos (LATOURE, 1994; 2006).

A partir de tais considerações, podemos nos voltar para os dois temas que articulam este painel: a **inclusão** e a **alteridade**.

O tema da **inclusão** na sociedade digital tem sido problematizado a partir de sua inserção em um terreno político mais amplo, entendendo que os avanços tecnológicos comportam certo paradoxo: eles não geram apenas sujeitos mais aptos a lidar com o mundo, mas sobretudo grande percentual de excluídos, sobretudo a partir da estreita relação entre tecnologia e capital. Esta percepção engendra a necessidade de propor estratégias e políticas para incluir os “excluídos digitais” – que são, igualmente, “excluídos sociais” – buscando ao menos evitar que as desigualdades sociais aumentem ainda mais “com a vantagem que os grupos da população com mais recursos e educação podem obter pelo acesso exclusivo a este instrumento” (SORJ, 2003, p. 62).

Assim, a tecnologia que exclui é tomada como aquilo mesmo que pode incluir. E se a exclusão digital se entremeia com a exclusão social, a tecnologia torna-se ferramenta poderosa de inclusão social. Busca-se incluir pela informação, pelo acesso, pela capacitação. Vale ressaltar o quanto a opção por essas estratégias pode comportar ciladas. À medida que as tecnologias se tornam obsoletas muito rapidamente, acaba por se gerar um “horizonte de inclusão” quase sempre inalcançável, acessível, na maior parte das vezes, apenas por quem pode pagar por elas. Além disso, a inclusão tende a ser pensada numa espécie de “trajetória evolutiva”, na qual se passa da exclusão/

⁵³ Esta compreensão parece encontrar ressonância na argumentação de Lemos, quando propõe compreender as transformações das cidades contemporâneas a partir do conceito de “cidade-ciborgue”: “O entendimento da relação entre cidades e telecomunicações deve superar o determinismo tecnológico e o futurismo utópico/distópico tão típicos das análises dos ‘impactos’ das tecnologias na sociedade e na cultura” (LEMOS, 2005, p. 12)

ignorância à inclusão/prosperidade, sendo a informação e a tecnologia capazes de suprir esta lacuna (FERREIRA & ROCHA, 2009). Nestes casos, mesmo os projetos em cuja base estaria a democratização da sociedade e a constituição da cidadania apoiam-se na premissa de que os sujeitos, uma vez “informados” e capacitados ao acesso, tornar-se-ão “cidadãos”.

Vale recuperar aqui as considerações de Gilles Deleuze (1992), para quem a informação não seria um elemento neutro que, uma vez adquirido, nos capacitaria a melhor decidir. Para Deleuze, quando nos informam algo, estão, na verdade, nos dizendo o que julgam que devemos crer e ainda que devemos nos comportar como se acreditássemos na informação oferecida. Informar significaria, assim, fazer circular uma palavra de ordem e, nesse movimento, modelar de modo contínuo, flexível e mutante as configurações subjetivas e coletivas. Nesse contexto, os computadores e suas redes figuram como instrumentos privilegiados para pôr em cena tais dispositivos. Porém, isoladamente, não explicam nada, o que implica a necessidade de atentarmos para os processos através dos quais os agenciamentos coletivos – homens e coisas – se constituem, tanto para se assujeitar como para escapar aos saberes constituídos e aos poderes dominantes – movimento esse que irá colocar em cena, é certo, novos saberes e poderes. Nesse sentido, destacamos o caráter da informação de, simultaneamente, construir-se no social e construir o social. Informação não seria, assim, algo que circula e que devemos “captar”, mas antes o que se constrói e se elabora em comum. Ela é local, contingente e imprevista, na medida em que supõe o contato direto, as negociações, as adaptações, em suma, um percurso coletivo de concepção.

Vale, então, perguntar: se a informação tece e se tece em nosso mundo, há, de fato, excluídos? Não estaríamos todos inseridos na lógica digital, “capturados” por ela – alguns, certamente, com pouco ou nenhum acesso a sua produção? E, se somos todos incluídos e excluídos, não seria o caso explorar as estratégias que se encontram em ação nessas capturas, a fim de vislumbrar alguns movimentos que permitam interferir nessas lógicas já estabilizadas – a maior parte delas homogeneizantes –, desterritorializando-as e produzindo outros modalidades de existência?

Essa questão possibilita articular o segundo tema que proponho analisar, qual seja, a questão do “outro”. Isto porque as estratégias de captura operam justamente pela homogeneização, pelo apagamento da heterogeneidade, ou ainda por uma diferenciação serializante, que pouco atenta para as singularidades. Questionamos, então, de que recursos dispomos para apreender este “outro” – ou melhor, estes “outros” – em sua heterogeneidade; para assim reconhecê-los e com eles dialogar?

Os principais movimentos nessa direção parecem vir a partir do reconhecimento de que o nosso conhecimento, bem como as nossas formas sociais, não são universais, reconhecendo a legitimidade dos chamados *saberes locais*. Como assinala Clifford Geertz (2001), este reconhecimento é relativamente recente, pois, no século XIX e durante boa parte do século XX, a cultura era tida como uma propriedade universal da vida social e humana, englobando os costumes, as tradições e as técnicas que a distinguem da vida animal, opondo-se, assim, à natureza. Somente a partir da I Guerra Mundial – com o crescimento do trabalho de campo participativo e de longo prazo com determinados grupos, sobretudo grupos em situação de carência – a concepção genérica foi sendo substituída pela ideia de que haveria não uma única cultura, mas culturas, cada uma delas bem delimitada, coerente, coesa, autônoma – uma espécie de “micromundo”. Somente na atualidade globalizada, quando os (supostos) isolamentos sociais se tornam cada vez menores e os contatos cada vez mais intensos, a imagem do mundo como um “catálogo” de culturas bem definidas deixa de se sustentar. São menos as coesões que parecem se destacar, e mais as falhas e fissuras, evidenciando as culturas como “um amontoado de diferenças num campo de ligações” (GEERTZ, 2001, p. 219).

Nesse sentido, a própria ideia de um saber local ganha outros contornos, tornando-se uma característica de todo e qualquer saber. Nas palavras de Geertz:

Local é, claramente, um termo ‘relativo’. No sistema solar, a Terra é local (podemos sair dela para fitá-la); na galáxia, o sistema solar é local; e no Universo, o sistema solar bem pode ser local (...). Portanto, a diferenciação se dá não entre o saber ‘local’ e o ‘universal’, mas entre um tipo de saber local e outro”. (Idem, p. 124).

Geertz, assim como Canclini (2003), busca acentuar o caráter relacional da construção dos saberes, o que igualmente relativiza as identidades próprias a cada localidade. Assim, identidade deixa de ser o que identifica um grupo e permite distingui-lo de outros com base na diferença, para ser pensada como uma relação que, simultaneamente, conecta e diferencia:

(...) um campo de diferenças que se confrontam em diferentes níveis – não há união senão a que se sustenta contra as divisões internas, não há divisão senão a que se sustenta contra as uniões incorporadoras vorazes (GEERTZ, 2001, p. 223).

Segundo Canclini, a atualidade nos possibilita testemunhar um mundo em constante transformação, tornando mais fluidas as distinções entre o tradicional e o moderno, o culto e o popular. Certamente isto não deixaria intactos os limites que permitiam circunscrever determinada identidade. E um dos vetores principais de aceleração dos ritmos e de fluidez das localidades é a revolução informacional, própria da sociedade tecnológica. Para o autor, portanto, a globalização não tem necessariamente um caráter nefasto de homogeneização do mundo e achatamento das diferenças, mas pode ser também vetor de instabilização de nossos modos de conceber os outros:

Para além das narrativas fáceis da homogeneização absoluta e da resistência do local, a globalização nos defronta à possibilidade de apreender fragmentos de outras culturas e refazer o que imaginávamos como próprio em interações e acordos com outros (CANCLINI, 2003, p. 115).

O jogo relacional de produção que fluidifica as fronteiras identitárias implica, para alguns autores, que já é tempo de abandonarmos o próprio conceito de identidade, em prol de outro que faça mais jus a tais movimentos. Um dos conceitos que tem sido trabalhado é o de *identificação* que, segundo o sociólogo Michel Maffesoli (*apud* PAIVA, 2000), opera segundo outra lógica, mais afeita à configuração do cenário contemporâneo. De forma bastante esquemática, pode-se assim diferenciar a lógica da identidade e aquela da identificação (quadro 1).

QUADRO 1

Diferenças entre as lógicas

LÓGICA DA IDENTIDADE	LÓGICA DA IDENTIFICAÇÃO
Ênfase na interioridade, na relação a si	Ênfase na exterioridade, o “eu” configurado a partir das diversas modulações da alteridade
Autonomia do sujeito, independente, em princípio, dos contextos que o atravessam	Heteronomia, sujeito como efeito de composições, no qual se faz sentir uma multiplicidade de interferências
Indivíduo unificado, homogêneo	Sujeito como “cascas de cebolas”, mobilizadas ao sabor das vinculações
Estabilidade, fixidez da identidade, reivindicação identitária (movimentos sociais)	Pluralismo pessoal, fragilização do eu, identificações pontuais, múltiplas e voláteis, dissolução da identidade numa exterioridade que a engloba
Relação eu (interior) <i>versus</i> outro (exterior)	Os outros em mim, primado da comunicação
Processo de subjetivação como biografia coerente	Caleidoscópio pessoal, socialidade movediça
Narcisismo do eu	Narcisismo do grupo (o gozo do estar-com-o-outro é tendencialmente coletivo)
O social é o cimento racional/contratual	A socialidade é empática e emocional
Lógica do dever-ser, códigos universais	Éticas particulares baseadas nos estilos de vida

Fonte: PAIVA (2000)

Como sintetiza Muniz Sodré:

A palavra identificação já tem uma ideia de movimento, de instabilidade, de impermanência, enquanto que a identidade dá uma ideia de permanência, de fixação (...) (SODRÉ, 1997, p. 107).

O filósofo Michel Serres também recusa o jogo identidade/alteridade para pensarmos nossa relação com o outro. O autor admite que, para que exista vida tal como a concebemos, precisamos de algo que nos diferencie – mesmo que seja uma ínfima membrana que nos dê um limite. No entanto, esse processo de diferenciação não deve ser tomado como o que nos separa do outro, mas justamente o que nos liga a ele, o que possibilita implicar em uma mesma rede nós, os objetos, o mundo. Dessa rede, argumenta Serres, emergem o que ele nomeia como alguns *pertencimentos*, frutos da cadeia de conexões que envolvem humanos, artefatos técnicos, dispositivos de ação, pensamentos:

Quem somos? A intersecção, flutuante em função da duração, dessa variedade, numerosa e muito singular, de gêneros diferentes. Não

deixamos de coser e tecer nossa própria capa de Arlequim, tão matizada ou tão disparatadamente colorida quanto nosso mapa genérico. Não tem sentido, pois, defender com unhas e dentes um de **nostros pertencimentos**; o que se deve, ao contrário, é multiplicá-los, para enriquecer a flexibilidade (SERRES, *apud* DOMÈNECH, TIRADO & GÓMES, 2001, p. 129, grifo nosso).

Substituir o jogo identidade/alteridade pela ideia de “múltiplos pertencimentos” pode ajudar a produzir o que Bruno Latour (1983, 2001) chama de relato mais “simétrico”. Isto porque, como argumenta Latour, mesmo quando adotamos uma postura relativista em relação ao outro, “respeitando” seu saber local, não colocamos em evidência o que é, de fato, importante: que as culturas são “programas produtores de verdade” e que estes programas estão constantemente “em guerra” – uma guerra travada em torno da verdade, ou melhor, em torno da possibilidade de “exportar” sua verdade para além do seu local de produção e torná-la hegemônica, calando outras vozes. Como nesse combate há, muitas vezes, vencedores, cria-se uma assimetria. A antropologia e o relativismo nos ensinaram que é preciso desfazer essa assimetria, mas não foram especialmente hábeis em problematizar a própria batalha, o processo que gerou “vencedores e vencidos” – este mesmo que faz com que apenas um dos saberes, o do “outro”, seja chamado de “local”. Pergunta Latour: como deveríamos chamar o nosso próprio saber? Não deveríamos também acentuar a sua “localidade”?

Segundo Latour, a problematização que incide sobre esses aspectos não é apenas epistemológica, pois incorpora uma dimensão política, capaz de nos habilitar a retrair o caminho que transformou diferenças em hierarquias, a fim de abrir caminho para “outras conversas, bem menos belicosas, mais produtivas e, decerto, mais amistosas” (LATOURE, 2001, p. 37).

A mesma consideração parece estar na base do que Nestor Canclini considera uma política cultural democratizadora. Esta não teria por tarefa apenas socializar os bens culturais, mas, sobretudo, problematizar o que se deve entender por cultura e quais são os direitos do heterogêneo: “A primeira coisa que deve ser questionada é o valor daquilo que a cultura hegemônica excluiu ou subestimou para constituir-se” (CANCLINI, 2000, p. 157).

Assim, seria tarefa das políticas democráticas, além de criar espaços para o reconhecimento e desenvolvimento coletivos, suscitar as condições reflexivas, críticas, sensíveis para que seja pensado o que põe obstáculos a esse reconhecimento. Para que seja possível desconstruir discursos pretensamente democráticos que, no movimento de se ocupar dos setores e das pessoas excluídas, registram e nomeiam a distância entre “nós” e os “outros” – mesmo que seja para tentar preencher esta lacuna posteriormente, num processo em que as pessoas são definidas não por sua capacidade, mas por um nível de impotência.

O decisivo neste movimento de pensar as relações entre nós e os outros como jogo incessante de diferenciações é atentar para o fato de que tais diferenciações configuram-se como processamentos incessantemente renegociados, em que as fronteiras constantemente se deslocam. A própria globalização pode produzir alguns deslocamentos interessantes, sobretudo quando traz para mais perto de nós algumas culturas que a distância nos fazia ver como “exóticas”. A inusitada proximidade produz outras diferenciações, mas também algumas improváveis identificações, capazes de nos surpreender: se não são mais “exóticos”, como vamos chamá-los? Para Canclini, pode haver algo de muito positivo nessa configuração:

Existe algo de radicalmente democrático no reconhecimento de que, muitas vezes, não sabemos como chamar os outros. Pode ser o ponto de partida para atentar para o modo como eles mesmos se nomeiam (CANCLINI, 2003, p. 116).

Ouvir outras vozes, apostar na potência dos deslocamentos pode se configurar em oportunidade única para construirmos uma política efetivamente inclusiva. Ou, como diria Latour (2003), garantir que as vozes dos novos candidatos à existência sejam ouvidas a fim de começarmos a construir um mundo comum – mais correto, diplomático e justo:

Reabrir a negociação entre as culturas é possibilitar (...) uma forma de reconhecimento dos outros, mais adequada do que a antiga definição dos modernos (LATOUR, 2003).

REFERÊNCIAS

BENAKOUCHE, T. Tecnologia é sociedade: contra a noção de impacto tecnológico. *Cadernos de Pesquisa*, Florianópolis, n. 17, 1999.

CANCLINI, N. *Globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2000.

COSTA, R. *A cultura digital*. São Paulo: Publifolha, 2002.

DELEUZE, G. Sobre as sociedades de controle. In: _____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DOMÈNECH, M.; TIRADO, F.; GÓMEZ, L. A dobra: psicologia e subjetivação. In: SILVA, T. T. (Org.). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERREIRA, J.; ROCHA, M. E. M. Entre a inclusão e a democracia digital: a atuação do Estado e do terceiro setor em comunidades pobres da Região Metropolitana do Recife. *LinC em Revista*, v. 5, n. 1, p. 100-116, 2009.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

LATOUR, B. *Changer de société: refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2006.

_____. *Un monde pluriel mais commun : entretiens avec François Ewald*. Paris: Éditions de l'aube, 2003.

_____. *A Esperança de Pandora*. São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. Comment redistribuer le grand partage? *Revue de Synthèse*, v. 104, n. 110, p. 203-235, 1983.

LEMOS, A. (Org.). *Cibercidade II: ciberurbe: a cidade na sociedade da informação*. Rio de Janeiro: E-papers, 2005.

NEGROPONTE, N. *A vida digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PAIVA, A. C. S. P. *Sujeito e laço social: a produção da subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PEDRO, R. Tecnologias de Vigilância: Um estudo psicossocial a partir da análise de controvérsias. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29., 2005, Caxambu. *Anais...* Caxambu, 2005. 1 CD-ROM.

_____. Reflexões sobre os processos de subjetivação na sociedade contemporânea. In: MACHADO, Jorge (Org.). *Trabalho, Economia e Tecnologia: novas perspectivas para a sociedade global*. São Paulo: Tendenz; Práxis, 2003.

_____. *Cognição e tecnologia: híbridos sob o signo do artifício*. Rio de Janeiro: ECO-UFRJ, 1996. Tese (Doutorado em Comunicação) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

PÓVOA, M. *Anatomia da Internet: investigações estratégicas sobre o universo digital*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2000.

SODRÉ, M. *Reinventando a cultura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

SORJ, B. *Brasil@povo.com: a luta contra a desigualdade na Sociedade da Informação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ; Brasília: UNESCO, 2003.

PODER COMUNICATIVO EM HABERMAS

Delamar José Volpato Dutra

A noção de um poder comunicativo extrapola o campo estritamente normativo da legitimidade⁵⁴. Tal noção remete a uma consideração sociológica, ou política, do poder, termos em que também podemos formular o Estado de direito, visto que a teoria discursiva interpreta, à sua maneira, o conceito de autonomia política: “quando se lê a autonomia política na linha da ética do discurso, impõe-se uma diferenciação no conceito de poder político”⁵⁵, qual seja, aquela entre poder comunicativo e administrativo.

Essa noção de poder comunicativo é problemática na filosofia habermasiana, visto que o uso público das liberdades comunicativas, no campo moral, engendra tão somente cognição, mas não motivação⁵⁶. No campo moral, Habermas titubeia entre uma posição que aceita que o uso da razão prática possa engendrar pequena força motivacional e uma posição de que isso não acontece, em razão do caráter abstrato do raciocínio moral. Isso ocorre porque Habermas defende uma tese geral de **ineficácia da moral**. Segundo ele, “a constituição da forma jurídica torna-se necessária, a fim de compensar *déficits* que resultem da decomposição da eticidade tradicional”⁵⁷.

Das abreviaturas

FG	HABERMAS, Jürgen. <i>Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats</i> . 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
TrFG1	HABERMAS, Jürgen. <i>Direito e democracia: entre faticidade e validade</i> . [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
TrFG2	HABERMAS, Jürgen. <i>Direito e democracia: entre faticidade e validade</i> . [v. II]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

⁵⁴ “O conceito de autonomia política, apoiado numa teoria do discurso, abre uma perspectiva completamente diferente, ao esclarecer por que a produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos” [TrFG1 p. 185] [FG p. 182].

⁵⁵ TrFG1 p. 186 [FG p. 183].

⁵⁶ Cfr. DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 92.

⁵⁷ TrFG1 p. 148 [FG p. 145].

A modernidade, para Habermas, ao buscar a fundamentação da moral, a partir da universalidade, traz, implícita, um ganho notável na cognição dos juízos morais. A razão prática passa a considerar, especificamente, juízos corretos e equitativos, preocupando-se com uma fundamentação pós-convencional, decorrente da universalidade mesma. “A moral da razão é especializada em questões de justiça e aborda, em princípio, *tudo* à luz forte e restrita da universalidade”⁵⁸. Em termos culturais, a moral da razão foi sublimada em ciência⁵⁹, perdendo a sua aderência ao solo das práticas consuetudinárias. É, então, que o movimento do conhecimento à ação devém incerto, já que a moralidade perde efetividade⁶⁰. Ou seja, a moral, em termos sociológicos, “não mantém mais vínculo com os motivos que impulsionam os juízos morais para a prática e com as instituições que fazem com que as expectativas morais justificadas sejam realmente preenchidas”⁶¹. O grande ganho cognitivo da moral a desvincula da prática dos costumes e instituições e a sua transferência para o domínio da ação devém incerto.

Independentemente deste debate com relação à motivação no campo moral, no campo político Habermas parece ter um bom argumento para adentrar na questão da motivação e dar uma explicação plausível para a possibilidade do poder comunicativo.

Isso acontece porque Habermas não vincula a legitimidade jurídica à legitimidade moral de maneira absoluta. Certamente, as regras jurídicas não podem contrariar legitimamente regras morais. No entanto, a legitimidade jurídica abarca uma gama maior de razões possíveis, as quais, para além dos argumentos estritamente morais, voltados à universalidade, abarcam também argumentos vinculados à vida boa. Ou seja, a racionalidade jurídica, ao reger uma comunidade concreta, conecta-se com elementos teleológicos, para além dos estritamente deontológicos. Tal extensão da legitimidade jurídica para além da moral, implica

⁵⁸ TrFG1 p. 149 [FG p. 145].

⁵⁹ Cfr. TrFG1 p. 149 [FG p. 145].

⁶⁰ Nas palavras de Hume: “é uma coisa conhecer a virtude e uma outra coisa conformar a vontade a ela”. HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. (Ed. Selby-Biggy). Oxford: Clarendon Press, 1978. p. 465. Pode-se perguntar se Habermas tem a mesma preocupação de Hume e Kant em tornar a moral eficaz. A sua busca de uma complementaridade entre ética e direito parece determinar o sentido pós-metafísico dessa eficácia.

⁶¹ TrFG1 p. 149 [FG p. 145].

um deslocamento dos argumentos estritamente deontológicos para argumentos teleológicos. Os argumentos teleológicos implicam o tratamento de questões de felicidade, as quais, presumivelmente, numa perspectiva kantiana, implicam em potencial motivacional, por se vincularem às inclinações.

Ora, em termos habermasianos, as razões jurídicas perdem o caráter virtual das regras morais devido ao seu caráter universal e ficam raízes na concretude do mundo vivido. É esse alargamento da legitimidade jurídica em direção ao mundo da felicidade que justificará o surgimento de um poder comunicativo. Essa rotação da racionalidade jurídica implica uma nova relação entre vontade e razão. Pela razão ser mais condescendente com a vontade, ela pode esperar poder gravitacioná-la para a adesão às suas formulações. Eis aí a possibilidade do poder comunicativo.

Habermas toma o aparelho estatal, sob o ponto de vista sistêmico, como sendo uma potência neutra com relação aos fins que o determinarão. Nessa perspectiva, a esfera pública e o parlamento formam o lado que faz entrar conteúdos, a partir dos quais o *poder social* organizado flui para o processo de legislação. A administração pública, que tem que implementar esses conteúdos legislados, encontra resistência de um poder social que se põe entre a administração pública e o campo de sua atuação. O poder social age fora do poder democrático e por interesses sistêmicos próprios. Esse poder social, autônomo à democracia, interfere tanto no lado de entrada de conteúdos, quanto no lado de sua implementação. O poder social, nesse sentido, age pela determinação do poder como capacidade de impor a própria vontade. A superação desse poder social, não democrático, que age cercando o poder [autarquias, fundações, empresas públicas e de economia mista, a administração direta e indireta, que são muito mais competentes para agirem e influenciarem a administração pública], tanto no lado de entrada, quanto de saída, só pode acontecer pelos impulsos vitais de solidariedade dependentes da força da sociedade civil.

A força do direito econômico mostra a força do poder social não democrático⁶². Nesse sentido, poder social é a “possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências

⁶² Cfr. TrFG1 p. 63.

de outros. O poder social tanto pode possibilitar como restringir a formação do poder comunicativo”⁶³. O poder social é a implantação fática de interesses privilegiados, pela sua capacidade de determinar os conteúdos para os quais a administração pública se dirige, bem como nos modos de sua realização.

Em oposição ao poder social do mercado e da burocracia estatal, Habermas trabalha com dois conceitos complementares, o de esfera pública e o de sociedade civil. A sociedade civil é a esfera pública institucionalizada. Assim, o elemento básico que as distingue é o aspecto institucional. Esses conceitos têm aspectos normativos e sociológicos.

Da definição de esfera pública decorre a diferença do conceito de sociedade civil com relação a Hegel e Marx. Desta forma, pode-se compreender como acontece o que Habermas chama de função de cerco⁶⁴ [*Belagerungsfunktion*]. De fato, pode-se considerar o poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da *opinião pública* e da *sociedade civil*. A política, enquanto complexo parlamentar, continua sendo a destinatária de todos os problemas. A sociedade civil pode influenciar na programação do sistema estatal, protegida pelo Estado de direito, mas não abdicar dele enquanto um sistema eficiente na implementação de fins.

A esfera pública não é uma instituição, não tem aspectos organizacionais, tampouco se constitui em um sistema delimitado, mas caracteriza-se por horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. Nela, “os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas*”⁶⁵, as quais não são especializadas em nada. A força da opinião pública é indicar para um argumento legitimador e influenciar. Mesmo o poder social tem de angariar adesão, implicando que tem de usar uma linguagem convincente. Ou seja, dinheiro e poder têm que se ocultar enquanto tais para angariar tal convicção. Segundo Habermas, uma esfera pública pode ser manipulada, mas não criada a bel-prazer.

Sendo a sociedade civil a institucionalização da esfera pública, ela exclui a economia, a qual, através do trabalho, do direito privado e do capital,

⁶³ TrFG1 p. 219.

⁶⁴ Cfr. FG p. 626, 630.

⁶⁵ TrFG2 p. 92.

conformou os aspectos fundamentais à época de Marx e Hegel. O núcleo institucional da sociedade civil é formado por movimentos, associações e organizações sociais [fundações] não estatais e não econômicas. Essas instituições cristalizam os problemas e os transferem para a esfera política. Apesar da mídia, a sociedade civil continua o espaço das pessoas privadas que podem se organizar para influenciar, cercar o poder político, na busca de soluções para seus problemas. A sociedade civil alicerça-se nos direitos de expressão, reunião e associação.

O Estado conecta-se com a esfera pública e a sociedade civil, por intermédio dos partidos políticos e das eleições. A proteção à privacidade preserva domínios vitais privados livres para o exercício de atos no espaço da autonomia. Trata-se dos direitos da personalidade, crença, consciência, sigilo de correspondência, inviolabilidade de residência. O Estado totalitário fere o nexo entre cidadania autônoma e esfera privada intacta. Nele “um Estado pan-óptico controla diretamente a base privada dessa esfera pública”⁶⁶. Quando essa dimensão é ferida, a racionalidade comunicativa é ferida, sufocando a liberdade comunicativa presente nos domínios da vida privada.

A função política da sociedade civil é dramatizar problemas que deverão refletir sobre o complexo parlamentar. Ora, a função desse espaço é exatamente gestar conteúdos legítimos, a partir da racionalidade comunicativa. A partir dessa formulação, constrói-se uma estrutura de direitos para proteger esse espaço, exatamente porque ele é a condição da própria democracia. Esse conjunto de direitos, porém, não é suficiente, pois o poder social, baseado principalmente no dinheiro e no poder, interfere nesse espaço, muitas vezes sob a roupagem do código que é próprio da esfera pública, a saber, o da convicção e da persuasão racional. Por isso, a sociedade civil tem que se resguardar por meio de uma função crítica aguçada que, embora, protegida pelo Estado, por um conjunto de direitos fundamentais, não se deixa determinar pelos imperativos do poder e nem pelo dinheiro, sendo, exatamente por isso, constituída por agrupamentos não governamentais e não econômicos. Assim, ela consegue mobilizar bons argumentos e criticar argumentos ruins e exercer cerco

⁶⁶ TrFG2 p. 101.

sobre autoridades, tribunais e parlamentos, ou seja, sobre os poderes do Estado e seus agentes. “As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo”⁶⁷.

Temos, assim, uma esfera pública organizada como sociedade civil. Esta é a base da soberania popular, diluída comunicativamente e protegida por um espaço a partir de direitos, a qual não pode mais ser identificada com o povo ou a nação, como se esses fatores tivessem alguma substancialidade que pudesse ser apreendida na perspectiva do observador, tão somente. Mesmo que protegida juridicamente nestes termos, ela tem de estar atenta aos estudos das ciências sociais, que podem levar a um ceticismo com relação à mesma. A proteção contra esta perspectiva cética dá-se pela afirmativa da função crítica da própria sociedade civil. Assim, Habermas está entre os que se perfilam na defesa de uma perspectiva democratizante da sociedade civil. Logo, esse ceticismo não pode atingir o cerne da democracia e o coração da sociedade civil como fontes de razões. A tecnocracia é a alternativa, contrária a ela, que resta. Outra alternativa é o pós-civil. Exemplos de tipos de abordagem assim são aquelas de Foucault e Hardt.

Para Foucault, o poder está espalhado microfisicamente pela sociedade, e, portanto, não pode ser cercado pela sociedade civil; ele está diluído na sociedade civil. O poder provém de todos os lugares e invade, microfisicamente, todos os lugares, a partir, em última análise, da disciplina do próprio corpo. A sociedade civil que Hegel analisa como organização e educação, Foucault critica como adestramento e disciplina. Hardt adere a esse caráter derrotista da análise da sociedade civil, acreditando que o Estado se fortaleceu e a sociedade civil se enfraqueceu. Restaria como alternativa para esses pensadores uma personalidade absolutamente isolada e poliédrica em suas determinações.

Em razão destas críticas ao conceito de sociedade civil subsumida pelas determinações estatais ou ligada ao processo de trabalho e produção é que Habermas desloca, tanto do Estado quanto da economia, do reino da necessidade o seu conceito de sociedade civil. De fato, a sociedade civil não está mais ligada às determinações do poder, como em Foucault, nem

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. [Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier]. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte: v. VII, n. 12, abril 1999, p. 25.

às determinações da economia como em Hegel, mas está ligada à esfera pública, não estatal e de caráter não econômico, embora protegida por um conjunto de direitos assegurados estatalmente. É necessário separar as forças democratizantes do Estado e da economia porque ambos têm determinações sistêmicas que não podem ser transformadas em determinações políticas, digamos, a partir de dentro. Quando o Estado e a economia são totalmente perpassados por determinações políticas, eles perdem a sua capacidade funcional. Exemplo disto pode ser visto na falência do socialismo de estado⁶⁸. Por isso, não se trata de abolir o mercado ou o poder burocrático do Estado, mas domesticá-los democraticamente, isso à medida que conteúdos democráticos podem ser injetados no Estado, a partir da sociedade civil.

Pode-se dizer que, a partir da ideia de domesticação democrática do mercado e da burocracia, Habermas não mistura mais essas esferas, seja como Hegel, para extrair do próprio mercado formulações éticas, seja como Marx, para suprimir o mercado por decisões políticas de controle e planejamento, supressão esta levada a cabo por determinações da própria sociedade civil que cria seus próprios coveiros. Com isto, Habermas livra-se não só da dificuldade teórica de vislumbrar tais pontes de ligação e entrecruzamento, como também, de pressupostos deterministas presentes nestas duas formulações. Por isso, ele separa a sociedade civil tanto do Estado, quanto da economia. Só assim, ela pode ser o coração da democracia, como um espaço de liberdade privada, protegido por um conjunto de direitos, em que os atos de fala podem ser exercidos sem a coação do dinheiro e do poder. A proteção da sociedade civil por um conjunto de direitos, em Habermas, não é um sucedâneo dos determinismos de Marx e Hegel com relação a essa temática, pois não implica qualquer conteúdo preestabelecido, muito menos a tese de uma aprendizagem moral necessária.

Certamente, o tratamento do tema específico da sociedade civil defende que ela não pode mais ser definida ao modo de Hegel, como sendo propriamente colada ao mercado e, portanto, ao sistema das necessidades. É como se Habermas oferecesse outro caminho de acesso aos indivíduos às

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. [Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier]. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*. Belo Horizonte: v. VII, n. 12, abril 1999, p. 20.

determinações do Estado, as quais não ocorrem mais ao modo adaptativo a um conteúdo já dado pela eticidade, mas ao modo construtivo da democracia, cuja raiz vai residir, de maneira mais palpável, para além das profundezas do coração humano, na sociedade civil como arena ou fórum de debates, entendida a partir do conceito de racionalidade comunicativa.

A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado. Parece plausível pensar que as demais figuras que se seguem, como a administração da justiça, a administração pública e a corporação, não tenham determinações próprias, mas sejam simples reflexos de aspectos do mercado ou exigências de um comportamento racional nos termos do próprio mercado. Assim, a administração da justiça visaria a resolver conflitos que o mercado não resolveria por si e a administração pública visaria a resolver as disfunções do mercado, como é o caso da própria atividade do que veio a ser apelidado, posteriormente, como seguridade social, com atividades previdenciárias, de atendimento à saúde e de assistência social.

Se considerarmos as críticas de Hegel ao contratualismo e se admitirmos que a estrutura jurídica básica presente na sociedade civil seja contratual, faz sentido pensar que as determinações estatais presentes na sociedade civil sejam regidas pelos caracteres da primeira figura posta na sociedade civil, qual seja, o mercado ou o sistema das necessidades. No entanto, Hegel pretende ver, através do olhar perscrutador e profundo de dialético, outro processo que se desenvolve, de forma oblíqua, ou seja, não visível diretamente. Hegel escrutina esse processo, ardiloso e sinuoso, mediante o qual se realizam, para além das determinações privadas e das determinações instrumentais da estrutura contratual, conteúdos éticos ou conteúdos legítimos, ou seja, como, através desse processo instrumental de assunção de relações, acaba acontecendo a formação de um homem moral ou a criação de uma cultura ética. Não se trata, bem entendido, só de uma questão de motivação, ou seja, da passagem de uma ação conforme ao dever para uma ação por dever, mas da ocorrência de conteúdos legítimos corporificados no ethos presente no Estado.

Na verdade, e neste sentido, fiel a Marx, Habermas desconfia que a sociedade civil, entendida a partir do mercado, não seja capaz de formar o homem moral nem de averiguar ou desenvolver, pelas suas características, conteúdos legítimos. Ou seja, o contratualismo traz um momento de verdade a propósito de sua relação com a sociedade civil, qual seja, a particularidade dos interesses, e nem a visão aguçada de Hegel, nem o seu mecanismo do ardil da razão são capazes, para o crítico Habermas, de arrancar determinações morais do mercado, o que é profundamente marxista. Se a economia política, ao buscar como a economia se determina em política, ou como influencia a política, serviu a Hegel para ver como determinações propriamente políticas podem se desenvolver a partir da economia, Habermas tem em mente os esclarecimentos da sociologia sistêmica de Luhmann que levantam o caráter sistêmico do mercado, recursivamente fechado, aspectos sistêmicos do mercado que já Marx trabalhara com maestria e que o impediram de olhar a sociedade civil com base no mercado com o mesmo olhar de Hegel.

Por isso, Habermas desloca a fonte de conteúdos legítimos ou de determinações morais do âmbito do mercado para aquilo que Hegel chamaria de opinião pública, fugindo da difícil visão da formação do ethos que deveria perpassar a sociedade civil. De fato, não há como não ver nessas formulações de Habermas semelhanças com a opinião pública em Hegel. Isso é bem plausível, se considerarmos que a opinião pública, em Hegel, seja o espaço de reconhecimento das decisões como sendo legítimas, concretizando o princípio da liberdade subjetiva como questionamento, implicando, por isso, provas e razões⁶⁹. Além disso, a topos da opinião pública situa-se no capítulo que trata do Poder Legislativo, o que seria indicativo, para o democrata Habermas, da sua função justificadora, sob o ponto de vista normativo. As semelhanças, no entanto, param aí, pois a opinião pública parece mais um meio educativo, cuja finalidade é que o particular chegue à convicção de uma universalidade ou conteúdo já dado, ou seja, ela “encontra a sua substância em outra coisa que não ela: ela

⁶⁹ Cf. ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 259.

é o conhecimento apenas como aparição”⁷⁰. Neste sentido, a publicidade serve aí apenas para a “integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado”⁷¹.

Mesmo Hegel desconfia da sociedade civil devido à sua falta de organicidade, pois, apesar de a economia política ter apontado leis da sociedade civil, o que impressionou Hegel, ele continua a acentuar o caráter anárquico e antagônico da sociedade civil⁷². Isto determina a necessidade do Estado como anterior à sociedade civil, na medida em que é um meio que deixa tal antagonismo dentro de limites aceitáveis, bem como implica a crítica de que um Estado confundido com a sociedade civil seria só um Estado visando à segurança e proteção da propriedade.

Em Habermas, diferentemente, não está disponível, já de início, esse elemento substantivo, que teria, apenas, como que se verificar no espaço público. A posição de Habermas é construtivista sob o ponto de vista do conteúdo, sendo o espaço público, portanto, criativo, despido de conteúdo e remetido radicalmente a esse espaço de liberdade subjetiva indeterminada, base da legitimidade democrática e, portanto, criadora de conteúdos legítimos. Além do mais, a sociedade civil é a opinião pública sob a forma de instituição organizada, elemento esse não presente na formulação de Hegel.

Em suma, para Hegel, a categoria do trabalho é uma estratégia que ele usa para contribuir com a eticidade, que ele incorpora em seu sistema e faz com que ela funcione ao máximo, chegando mesmo ao ponto de querer atribuir a ela mais do que ela pode render. Já para Habermas, a categoria da comunicação requererá para si o que antes se atribuía ao trabalho, sendo, ao menos na opinião de Habermas, mais competente para realizar a tarefa a que se propõe, a saber, gestar legitimidade. Mesmo que Hegel tenha vislumbrado isso na incipiente opinião pública então nascente, preferiu ficar no solo mais seguro da ação humana que transforma a natureza, criando, junto com isso, relações sociais e o próprio homem.

⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 143.

⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 147.

⁷² HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 143.

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick C. [ed.]. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. “O espaço público”: 30 anos depois. [Trad. V. L. C. Westin, L. Lamounier]. *Caderno de Filosofia da ciências humanas*. Belo Horizonte: v. VII, n. 12, abril 1999, p. 07-28.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [F. R. Kothe: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HARDT, Michael. *Il deperimento della società civile*. WWW. deriveapprodi.org/revista/I/hardt17.html. Outubro de 2001.

HEGEL, G. W. F. A sociedade civil. [Trad. Marcos Lutz Müller]. *Textos didáticos*. Campinas: n. 21, 2000.

HEGEL, G. W. F. O Estado. [Trad. Marcos Lutz Müller]. *Textos didáticos*. Campinas: n. 32, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. [Orlando Vitorino: Grundlinien der Philosophie der Rechts]. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. (Trad. Grupo de doutorandos da UFRGS sob a resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik). Petrópolis: Vozes, 1996.

TECNOLOGIA, JURIDIFICAÇÃO, DEMOCRACIA: CRÍTICA DO PODER EM FOUCAULT E HABERMAS

Nythamar de Oliveira⁷³

1. Em minha pesquisa atual tenho examinado o que denomino “déficit fenomenológico da teoria crítica” a partir de leituras que Axel Honneth nos oferece de problemas sistêmicos e normativos em filósofos sociais tão distintos quanto Rawls, Habermas e Foucault. A fim de darmos conta da complexa integração entre tecnologias sustentáveis e sua juridificação num mundo cada vez mais globalizado e democratizado, tenho recorrido a uma fenomenologia moral da justiça, partindo da aproximação comparativa entre a teoria crítica da sociedade tecnológica e suas formas reificantes de racionalidade instrumental, o “dispositivo procedimental” (*procedural device of representation*) do equilíbrio reflexivo de Rawls e os dispositivos (*dispositifs*) foucaultianos que integram técnicas do eu e tecnologias do poder⁷⁴.

Certamente Foucault, Habermas e Honneth se distanciam de concepções representacionais (como seria o caso de filosofias do sujeito ou da consciência de inspiração kantiana), mas o caráter normativo reflexivo da correlação entre sociedade e pessoa em Rawls torna esta abordagem particularmente interessante, desde uma perspectiva hermenêutica do mundo social vivido (“nós” que temos intuições cotidianas de um senso de justiça e concepções de bem), num tipo de pragmatismo político caro a Foucault e a representantes da segunda e terceira gerações da chamada Escola de Frankfurt. Este tem sido de resto o eixo norteador de uma pesquisa em andamento sobre o perspectivismo pragmático que justifica o meu interesse em submeter a crítica foucaultiana do poder a uma interlocução profícua com Rawls, Habermas e Honneth. A própria reformulação do que seja

⁷³ Gostaria de agradecer a Maria Nélide González de Gómez, Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Célia Ribeiro Zaher o convite para participar do Seminário “Informação e democracia: reflexões contemporâneas de ética e da política”, realizado entre 17 e 19 de agosto e promovido pela Coordenação de Ensino e Pesquisa em Ciência e Tecnologia da Informação do Ibict.

⁷⁴ Cf. do Autor, “Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory”, *Civitas* 9/2 (2009): p. 369-385.

atualmente o objetivo maior de uma teoria crítica deve passar, creio eu, por uma reaproximação com a fenomenologia social do mundo da vida, de forma a revisitar sua identificação metodológica com o pragmatismo e seu distanciamento das abordagens sobre a racionalidade técnico-instrumental em autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, sobretudo Adorno, Horkheimer e Marcuse.

O ponto de partida dessa minha pesquisa foi, ademais, o chamado debate Habermas-Foucault, precisamente por causa dos inúmeros mal-entendidos e complexos desdobramentos dos conceitos de poder e racionalidade que, sobretudo após as recentes publicações dos cursos de Foucault no Collège de France, podem agora ser repensados em termos propriamente normativos de intersubjetividade, justamente naquilo que parecia fazer falta a pensamentos tão originais quanto divergentes em Foucault, Habermas e Honneth: uma concepção de mundo da vida (*Lebenswelt*), tal como a propôs Husserl, capaz de resgatar o sentido normativo do ethos social intersubjetivo⁷⁵.

2. Embora tenham tido percursos bem diferenciados com relação aos seus respectivos distanciamentos da fenomenologia, tanto Habermas quanto Foucault apresentam pelo menos três pontos em comum, a saber: ambos rejeitaram sistematicamente a ideia de um sujeito transcendental e de uma filosofia da consciência em Husserl, ambos ingressaram no campo da filosofia social fortemente motivados pelas suas leituras críticas de Heidegger e ambos recusaram as soluções hegelianas de uma filosofia da história para preencher o vazio deixado pela crise de normatividade na subjetividade moderna. Com efeito, considero tanto *Les mots et les choses* (1966) quanto *Erkenntnis und Interesse* (1968) trabalhos seminais que terminam por traír uma “dívida impensada” para com a *démarche* husserliana de questionar a racionalidade ocidental nos textos da *Krisis*, precisamente pelo avanço de uma tecnociência que nos oculta a verdadeira vocação humana da filosofia e das ciências europeias.

Mesmo sem poder desenvolver aqui em que sentido poder-se-ia saldar tal déficit fenomenológico da teoria crítica, pela “crítica do poder”

⁷⁵ *On the genealogy of modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003; HONNETH, Axel. *The critique of power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.

que Honneth nos oferece de Foucault, Habermas e Rawls, proponho-me a esboçar alguns aspectos da crítica de inspiração habermasiana com relação aos imperativos sistêmicos de uma teoria do poder e suas tecnologias de controle social, particularmente a juridificação. Minha hipótese de trabalho é muito simples, mas longe de ser facilmente articulada em termos de um dos campos de pesquisa supracitados: como relacionar as técnicas do eu, tais como as encontramos nos textos de Foucault sobre a hermenêutica do sujeito, o governo de si, as técnicas da vida (*technai tou biou*) e a *parrhesia* (o franco-falar, *le franc-parler*), com as tecnologias sociais, tais como as inferimos de textos sobre as tecnologias do poder, as tecnologias morais e as técnicas de controle social, de forma a estabelecer uma aproximação sistêmico-normativa com a teoria habermasiana sem reduzir sistemas a uma racionalidade instrumental ou o mundo da vida a um reservatório normativo da razão comunicativa?

A subjetivação em Foucault é, decerto, correlata à hipótese de trabalho que motivou o primeiro e o segundo períodos de pesquisas sobre a correlação saber-poder (a arqueologia e a genealogia, respectivamente), mas seria muito arriscado e errôneo, a meu ver, simplesmente assumir uma articulação isomórfica entre os três espaços, seguindo a metáfora deleuziana dos três vetores: tudo que podemos obter de uma releitura de todas as ocorrências dos termos “técnicas” e “tecnologias” no léxico foucaultiano são as funções estratégicas e táticas de práticas discursivas e não-discursivas amplamente concebidas, ou de modo mais preciso, as *epistemai* e os dispositivos de saber, de poder e de subjetivação nas suas formações não-homogêneas de sistemas complexos, como variáveis que interagem entre si. Podemos outrossim analisar as configurações destes dispositivos – por exemplo, numa análise localizada das relações de poder. Todavia, através dos dispositivos de poder discernimos apenas linhas de variação, sem jamais sermos conduzidos a um foco originário.

Foucault não propõe nenhuma solução alternativa às análises liberais e marxistas que ele critica, por exemplo, em concepções de soberania e repressão através da genealogia de sistemas de poder judiciário, disciplinar e normalizante. Afinal, como François Ewald o mostrou, a norma em Foucault não é universalizável ou uma mera valorização padronizável que se opõe ao

anormal, ao patológico, ao desvio. A norma é a referência institucionalizada para o grupo social que é objetivado como indivíduo, ela define uma comunicação sem origem e sem sujeito, ela é a própria medida que individualiza e viabiliza toda comparação, sem exterioridade. Assim, Foucault não reduz a sociedade disciplinar a um internamento generalizado, mas, ao contrário, mostra como os sistemas de poder disciplinar são integrados numa sociedade punitiva, homogeneizando o espaço social. A normatividade é relativizada na medida em que determina e é determinada por complexos processos de subjetivação, visto que o indivíduo é *toujours déjà* normalizado⁷⁶.

Todavia – e é isso que mais me interessa aqui – Foucault não articula nenhuma teoria da normatividade, assim como não há uma teoria do poder, o que não nos impede de pensar, desde uma perspectiva foucaultiana, o que seria uma genealogia crítico-social de tais tecnologias do poder, em particular da subjetividade moderna e dos desafios que encontramos, por exemplo, em uma sociedade híbrida como a brasileira, na qual formas de subjetivação pré-modernas e modernas se entrelaçam e se retroalimentam nas formações e manifestações de tecnologias sociais e de técnicas de si. Um tipo de pesquisa interdisciplinar nesses termos seria, por exemplo, revisitar as instituições penais e a sociologia da punitividade no nosso *ethos* brasileiro, digamos, a partir da interface entre a criminologia, a sociologia e a filosofia social, à luz de uma interessante interlocução entre Foucault, Habermas, Honneth e Bourdieu.

3. A articulação empírico-teórica de meus projetos de pesquisa atuais busca reexaminar questões de reconhecimento, alteridade e justiça, inerentes a processos de alienação, reificação e violência enquanto patologias sociais, de forma a investigar o problema atual da exclusão social (e seus efeitos colaterais da falta de segurança pública e da violência social que imperam no Brasil), revisitando problemas de seletividade, falha de socialização, controle social, políticas sociais e públicas, a partir de trabalhos e estudos empíricos (por exemplo, sobre a esfera pública, autocompreensão da punitividade, o

⁷⁶ Cf. F. Ewald, “Michel Foucault et la norme”. In Luce Giard (Org.), *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 201-221.

sistema penal, agência de controle social, legislação e executivo), articulando concepções foucaultianas de controle social, dispositivos disciplinares e tecnologias de poder com uma abordagem teórico-crítica sobre reificação, reconhecimento e não-reconhecimento (Honneth), redes comunicacionais, juridificação e autocompreensão na esfera pública (Habermas), campo social, poder simbólico e campo jurídico (Bourdieu).

Como não estou interessado em trabalhos exegéticos da obra foucaultiana, mas em explorar as problematizações sobre tecnologia de poder que ele mesmo indicou, sei que esta tarefa compreende vários níveis de dificuldade metodológica dentro da própria investigação foucaultina, por exemplo, ao contrapor as tecnologias do poder a uma abordagem jurídico-liberal (como tem sido tradicionalmente feito na filosofia política moderna, de Locke e Rousseau até Rawls e Habermas) e passar de uma genealogia do poder a uma hermenêutica da moral. Ora, embora Habermas tenha sido deveras infeliz em sua crítica a uma concepção sistêmica do poder em Foucault, na medida em que este não buscou elaborar uma teoria do poder, sua crítica ao relativismo, presentismo e criptonormativismo no filósofo francês revela questões de verdade, valor e norma, respectivamente, que nos remetem a certo *a priori* histórico pautado pelos complexos jogos de contingências decorrentes da agência humana e suas lutas pelo reconhecimento. A técnica, tanto em Habermas quanto em Foucault, foi sobretudo concebida em termos de práxis histórica, capaz de responder ao desafio heideggeriano de repensar a *techné* sem reduzi-la a meios segundo um modelo científico-instrumental ou a fins segundo um modelo teleológico-transcendental.

4. Foucault interessantemente se aproxima de Habermas (a quem ele cita num texto de 1981), quanto à divisão tripartida de técnicas que nos permitem produzir, transformar, manipular as coisas; utilizar os sistemas de signos; e determinar a conduta de indivíduos, impondo-lhes certas finalidades ou objetivos (respectivamente, *production, signification, domination*)⁷⁷. As técnicas de si (*techniques de soi*) seriam uma quarta espécie, a saber, aquelas

⁷⁷ “L’herméneutique du sujet”. *Annuaire du Collège de France*, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982, p. 395-406. *Dits et Ecrits*: tome IV, texte n° 323.

que permitem que os indivíduos efetuem, eles mesmos, certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, de forma a se modificarem, se transformarem e atingirem um estado de felicidade, perfeição, pureza ou poder sobrenatural. (p. 170 s.)

Observo *en passant* que Habermas havia trabalhado apenas parcialmente esta problemática em *Conhecimento e Interesse*, mas sobretudo no ensaio, do mesmo ano, sobre *Técnica e Ciência como Ideologia*, dedicado a Herbert Marcuse, que este, como bom epígono de Heidegger, havia desenvolvido em vários escritos contra a sociedade tecnológica unidimensional e a indústria massiva consumista. *Grosso modo*, podemos dizer que Heidegger, Marcuse e Habermas mantiveram, assim como Jacques Ellul, uma leitura um tanto pejorativa da tecnologia moderna, sendo muitas vezes erroneamente considerados tecnófobos em suas análises da técnica, sobretudo quando aliada à ciência (como tecnociência, segundo a fórmula consagrada de Bachelard) e em oposição à verdadeira *techne* da obra de arte e realizações artísticas da cultura. Foucault não apenas questiona o romantismo e a primordialidade saudosista de tais abordagens comparativas, mas nos provoca em direção a um pensamento novo e inusitado, o da *techne* essencial da própria historicidade, linguisticidade e eticidade humanas.

A minha hipótese é que, em certo sentido, Foucault não apenas radicaliza o pensamento hermenêutico heideggeriano, mas também o subverte e o realiza no que tinha de mais profundo e fundamental para uma análise ontológico-existencial, a saber, para uma práxis moral, anterior a toda *theoria* e *poiesis*. Lembramos aqui que a técnica, em sentido heideggeriano, antes mesmo de teorizar o que está à mão, dado ao olhar teórico e científico, *Vorhandenheit*, e de poetizar ou fabricar o que se torna disponível para manusear e manipular pela técnica, *Zuhandenheit*, é o que nos possibilita em nosso modo próprio de sermos jogados no mundo, existirmos, habitarmos, falarmos e compreendermos. A técnica não seria apenas uma dominação instrumental da natureza, mas nosso próprio devir-outro, tornarmo-nos algo diferente do que somos na natureza e em nossa própria fabricação de uma natureza própria ao nosso modo de ser. Neste sentido, tudo é técnica, na medida em que o modo de ser humano, enquanto ser-no-mundo, passa sempre pela técnica.

Em outros termos, mundos se nos dão e são-nos desvelados, afigurados e construídos (*weltbildend*) pelo sentido de nosso viver, falar, escrever, lembrar, trocar, trabalhar, classificar, pensar, cantar, dançar, fazer sexo, fazer arte, ciência e religião – tudo é técnica.

5. Seguindo leituras posteriores de Heidegger e Foucault (em autores como Derrida e Stiegler), podemos sobretudo entender a *techne* como uma irreducibilidade de autopreservação e sobrevivência da memória humana, de nossa espiritualidade, de nossa historicidade e de nossa intersubjetividade. Como observou Delruelle, se “Heidegger critica a relação técnica ao mundo, Foucault reabilita a relação técnica a si” (*Heidegger critique le rapport technique au monde, Foucault réhabilite le rapport technique à soi*)⁷⁸. Partindo da ideia husserliana de mundo da vida, enquanto fundamento pré-teórico e horizonte de significação que nos é dado desde sempre (*immer schon*) de antemão, Habermas busca reformular os fundamentos normativos de um mundo pós-secular, em novas concepções de Teoria Crítica que retomem a correlação normativa entre subjetividade e vontade em modelos discursivos da democracia, a partir de uma crítica do uso reificador e instrumental do poder. Assim, em uma de suas primeiras reflexões sobre a relação entre tecnologia, ciência e mundo da vida, pode-se ler:

I should like to reformulate this problem with reference to political decision-making. In what follows we shall understand ‘technology’ to mean scientifically rationalized control of objectified processes. It refers to the system in which research and technology are coupled with feedback from the economy and administration. We shall understand ‘democracy’ to mean the institutionally secured forms of general and public communication that deal with the practical question of how [humans] can and want to live under the objective conditions of their ever-expanding power of control. Our problem can then be stated as one of the relation between technology and democracy: how can the power of technical control be brought within the range of the consensus of acting and transacting citizens⁷⁹?

⁷⁸ Edouard Delruelle “Les techniques de soi chez Michel Foucault”, In Pierre Chabot e Gilbert Hottois (Orgs.) *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003, p. 251.

⁷⁹ J. Habermas *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, 1970, p. 57.

Contrastando com as diferentes propostas de autores contratualistas, como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, os modelos sociais ou comunitaristas de pensadores como Hegel, Marx e Gramsci recorrem a argumentos metafísicos, historicistas ou dialéticos para dar conta do mesmo problema da legitimação do poder, pressupondo uma unidade sistêmica ou orgânica entre Estado, razão e historicidade. Para além das simplificações características de modelos jusnaturalistas e positivistas, Rawls e Habermas mostraram que as relações entre moral, direito e política não somente se tornaram problemáticas proporcionalmente às diferenciações cada vez mais complexas entre os níveis jurídicos, políticos e econômicos das instituições sociais, mas que a própria concepção de um Estado democrático de direito carece de legitimação satisfatória em seus fundamentos constitucionais. Tanto Rawls quanto Habermas recorrem a argumentos recursivos ou reflexivos numa tentativa radical de romper tanto com o “fato da razão” kantiano de uma fundamentação moral do direito e do político, quanto com o historicismo e o positivismo decorrentes de leituras neo-hegelianas e neomarxistas.

A ideia de um equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) a partir do qual poderíamos explicitar os *checks and balances* de um Estado constitucional de direito (“Sistema de Freios e Contrapesos”) resolveria de modo deveras convincente os desafios da normatividade prática entre a faticidade das intuições cotidianas de valores morais e a abstração dos ideais de liberdade, igualdade e justiça que se retroalimentam nos dois sentidos de calibragem entre pessoas e instituições, garantindo um controle de constitucionalidade pela deliberação reflexiva entre os Três Poderes. O termo “pessoa” deve ser entendido aqui em um sentido pós-metafísico, enquanto correlato ao indivíduo humano e cidadão (*homme et citoyen*), sem pressupostos ontológicos ou subjetivos.

6. Com efeito, uma transformação semântica da concepção kantiana de subjetividade transcendental, em particular do seu ideal de personalidade (*Persönlichkeit, Personalität*), subjaz à concepção normativa de pessoa para viabilizar o dispositivo procedimental do equilíbrio reflexivo, juntamente com os dispositivos hipotéticos da “posição original” e da “sociedade bem ordenada”, de forma a responder a críticas comunitaristas em defesa do

individualismo metodológico inerente ao liberalismo político, concebido não mais como uma doutrina abrangente de autocompreensão (*self-understanding, comprehensive doctrine*), mas como um construtivismo, em um modelo coerentista de justificativa epistêmico-moral. Destarte, o que Rawls chama de concepção normativa de pessoa, correlata a uma teoria ideal e a uma teoria não-ideal de justiça como equidade (*justice as fairness*), traduz o mesmo modelo reflexivo de democracia que encontramos na articulação habermasiana entre sistema (*System*) e mundo da vida (*Lebenswelt*). Numa fenomenologia da justiça, procuramos aproximar as concepções de equilíbrio reflexivo e mundo da vida nesses dois autores, de forma a investigar os aportes normativos de uma hermenêutica da cultura política democrática, capaz de integrar aspectos semânticos e epistêmico-morais aos desafios empíricos e históricos da ética aplicada, notadamente em estudos sobre os direitos humanos. Limitar-me-ei agora a revisitar o conceito de democracia deliberativa que Habermas retoma de Rawls, numa tentativa de rever o problema da juridificação (*Verrechtlichung*) para além de sua original aceção tecnicista pejorativa, aliada a reducionismos econômicos, financeiros e administrativos, tais como os encontramos numa globalização econômica neoliberal, entendida como uma colonização técnico-sistêmica do mundo da vida.

A minha tese central é que a teoria discursiva do direito não pode ser corretamente compreendida sem levarmos em conta a ambigüidade inerente ao conceito de juridificação, na medida em que mantém a tensão paradoxal entre esferas diferenciadas, uma característica irreduzível de sociedades democráticas modernas. Embora não possa examinar todos os desdobramentos e implicações de tal concepção de juridificação para os direitos humanos, creio ser possível evitar as distorções e patologias sociais que solapariam um genuíno reconhecimento da liberdade humana, reificada através de relações juridicamente determinadas, reduzindo o indivíduo a uma mera “pessoa de direito”, num processo colonizador de globalização que desacreditaria a própria ideia emancipadora da democratização⁸⁰. Recorrendo

⁸⁰ Cf. Hans-Georg Flickinger, “Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierbarkeit der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): p. 841-852.

a uma concepção de *ethos* democrático transnacional embasado na soberania popular, a teoria habermasiana procura resgatar o caráter normativo da democratização, enquanto universalismo moral, através da irreduzibilidade de valores da pessoa, tais como a liberdade, a dignidade e os direitos humanos, inerentes às mais diferentes e incompatíveis formas de autocompreensão (*Selbstverständnis*) de mundos da vida. Creio ser possível resgatar, outrossim, uma concepção normativa de reconhecimento intersubjetivo inerente às estruturas pragmático-performativas de redes comunicativas em nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) do outro quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal.

7. A teoria habermasiana do agir comunicativo, e particularmente a sua teoria discursiva da democracia, tem sido caracterizada como uma fenomenologia social do mundo da vida. Ademais, importantes obras de reconstrução do pensamento de Habermas deixam transparecer a unidade de seu pensamento ético-político em termos sociológicos e filosóficos segundo uma vertente hermenêutica⁸¹. Se quisermos explicitar o que seria propriamente, segundo Habermas, uma hermenêutica de autocompreensão (*Selbstverstehen*) entre atores sociais que resistem a imperativos sistêmicos e a diferentes formas mais ou menos sutis de colonização subsistêmica de vários níveis de reprodução social do mundo da vida, poderíamos explorar, com efeito, o papel da mídia e dos formadores de opinião pública, programas político-partidários em época de eleições, o chamado tráfico de influência das bancadas ou *lobbies* políticos e muitas outras formas de interação entre níveis diferenciados da esfera pública (*Öffentlichkeit*) que nos remetem à razão comunicativa que constitui o tecido próprio de tais mundos da vida. Trata-se, portanto, de investigar em que medida o mundo da vida que viabiliza pelo agir comunicativo a ideia habermasiana de democracia deliberativa nos remete a uma normatividade prática que não se deixe reduzir a outra variante da tecnologia política ou da engenharia social nem a uma reflexividade transcendental do tipo kantiana ou rawlsiana, por exemplo, na

⁸¹ Cf. Alessandro Pinzani, *Jürgen Habermas*. München: Beck, 2008.

concepção normativa de pessoa. O procedimentalismo kantiano correlato ao *ethos* democrático da soberania popular (*Volksouveränität*) é invocado por Habermas não apenas para caracterizar um modelo radical de democracia deliberativa em nível doméstico do Estado liberal, mas ainda em um nível transnacional, sobretudo à luz do fenômeno da mundialização, entendido como um cosmopolitismo do tipo republicano capaz de resistir a uma globalização econômico-financeira, neoliberal ou corporativa.

Assim como eminentes economistas nos alertam para os perigos de uma globalização unilateralmente guiada por interesses geopolíticos e econômicos – sobretudo de grandes multinacionais e complexos tecnoburocráticos dos mais ricos e poderosos do planeta –, o papel democratizante de uma mundialização solidária e anti-instrumentalizadora em Habermas vem corroborar o seu ideal cosmopolita de justiça global. Tal concepção de mundialização democratizante nos remete, em última análise, a uma transformação estrutural das relações internacionais em direção a uma constelação pós-nacional (*postnationale Konstellation*) que subscreva ao *ethos* democrático de consulta popular decente, a procedimentos participativo-deliberativos e ao reconhecimento recíproco entre as partes envolvidas. Embora Habermas rejeite a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso de Apel e proclame a destranscendentalização (*Detranszendentalisierung*) da subjetividade através de uma pragmática formal (*Formalpragmatik*), creio ser possível argumentar que a sua concepção de *Lebenswelt* permanece devedora de uma fenomenologia hermenêutica e que poderia ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais.

Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema reificante de mundos sociais, mas ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida, a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente

a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade.

O próprio Habermas viu na sua guinada lingüístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias políticas clássicas) e modernas (filosofias da consciência) da filosofia prática. Assim como Heidegger e Foucault, Habermas buscou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo. A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). É tal postura que caracteriza a sua pragmática formal, supostamente não-transcendental, ao negar um sentido robusto de fundamentação última *à la* Apel ou de “fato da razão” kantiano.

8. Seguindo uma intuição de Hans Joas em sua resenha da coletânea de Habermas *Zwischen Naturalismus und Religion* (“Die Religion der Moderne”, *Die Zeit* 13.10.2005), creio que todo o seu projeto pós-metafísico tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral ou ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 60 (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*), até suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 90. Segundo tal “dualismo de perspectivas”, Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida. Ao contrário de modelos agonísticos e decisionistas de inspiração nietzschiana e heideggeriana, como seria o caso do próprio modelo foucaultiano de uma crítica genealógica do poder, Habermas insiste sobre o teor ético-normativo de sua teoria comunicativa.

De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (isto é, das formas de reprodução cultural, societária e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, a de dar conta dos complexos processos de reprodução social – material e simbólica – em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle – notadamente, poder e dinheiro –, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Habermas procura, ao mesmo tempo, evitar um determinismo econômico (da *Überbau* pela *Unterbau*, na terminologia marxista) e acatar as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, sem incorrer em formas sutis de funcionalismo.

Logo, Habermas procura mostrar como o mundo da vida pode preservar um princípio de autonomia num nível público de normatividade e universalizabilidade, justificando a integração e diferenciação de instituições tais como a família, a sociedade civil, o Estado e organizações governamentais e não-governamentais, com relação aos subsistemas econômicos, políticos e administrativos⁸². Assim, a faticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o Estado moderno, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia política. Pelo seu procedimentalismo

⁸² Cf. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, vol. I: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

kantiano, a concepção habermasiana de democracia participativo-deliberativa se propõe como uma alternativa aos modelos liberais (especialmente, Rawls) e comunitaristas (neoaristotélicos, neo-hegelianos, neomarxistas).

9. A fim de evitar a autorreferencialidade da razão prática kantiana, Habermas reconcebe a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias a uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. No entanto, apesar de sua construção intersubjetiva do mundo social, uma teoria crítica discursiva poderia incorrer em generalizações de concepções empíricas de subjetividade, sobretudo na formulação de uma identidade coletiva, na própria autocompreensão de cultura em suas dimensões estética, moral e política.

As ideias correlatas de democratização e de uma mundialização multicultural e transnacional, para além de uma globalização econômica neoliberal, podem contribuir, em seu próprio intento hermenêutico reflexivo, para uma normatividade aberta e antissistêmica. Segundo Habermas, os fundamentos necessários para uma autodeterminação capaz de realizar o projeto modernista de emancipação, embasado na razão e ação comunicativas, devem integrar a vida social cotidiana e exigem, portanto, um engajamento da sociedade civil, mediante participação política, associações voluntárias, movimentos sociais e desobediência civil, no processo de busca de entendimento mútuo (*Verständigung*) em juízos de validade. É precisamente neste *rapprochement* crítico entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada --níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva-- que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada lingüístico-pragmática em filosofia política.

Ao cotejarmos o sétimo capítulo de *Faktizität und Geltung* de Habermas (1998) e o texto seminal de Rawls sobre a ideia de razão pública em *The Law of Peoples* (1999), podemos inferir que tanto Habermas quanto Rawls contribuem de maneira decisiva para corroborar uma teoria deliberativa da democracia capaz de responder aos desafios sistêmicos de instituições

políticas, econômicas e jurídicas, por exemplo, cada vez mais acentuados com uma globalização irreversível e agora até mesmo compatibilizada com a democratização de sociedades tão diferentes como a brasileira, a chinesa, a indiana e a russa. Assim como a democracia, no sentido clássico original, poderia ser entendida como uma forma de existência social ou enquanto fenômeno político com seus diferenciados mundos da vida oriundos de uma civilização como a grega, a globalização ou mundialização poderia igualmente ser entendida à luz da modernização e racionalização inerentes a mundos da vida e seus processos de civilização ocidental, como já o mostraram Braudel, Wallerstein e Held.

Tanto Rawls quanto Habermas partem de pressupostos pragmáticos quanto à solidificação da democracia e processos de democratização em sociedades ocidentais: depois de vários séculos de conflitos e lutas pelo reconhecimento por meio de imperialismos e colonialismos, o mundo pós-guerra pode finalmente contemplar a possibilidade de uma coexistência pacífica na proporção em que um número cada vez maior de nações adere às regras do jogo democrático. Em ambos os autores, a idéia de recursividade ou reflexividade é decisiva para entendermos o tipo de democracia deliberativa a ser diferenciada de outras formas de democracia – direta, representativa, liberal, republicana – como as conhecemos através de mais de 2500 anos de história. Como bem observou John Dryzek, temos assistido a uma verdadeira “guinada deliberativa” nas democracias liberais da última década do segundo milênio⁸³. Cada vez mais, trata-se agora de entender a legitimidade pelo procedimento de processos deliberativos envolvendo uma participação sempre mais inclusiva e diversificada de atores nos processos decisórios – não apenas pelo voto, direitos constitucionais ou procedimentos já estabelecidos e previstos em codificações jurídicas. Pela deliberação, a própria concepção de ação comunicativa é alargada e sempre passível de ser revisitada, inovada, ratificada e retificada. O papel mesmo de manipulação pela mídia e por grupos sociais com interesses bem definidos também volta a ser revisitado, na medida em que a deliberação se mantém concomitantemente em equilíbrio

⁸³ J. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 55.

reflexivo amplo e restrito, ou seja, não apenas para traduzir preferências pessoais e identitárias, mas também nas concepções bem mais complexas e a longo prazo, como valores e juízos morais, religiosos e históricos que determinam nossos horizontes de autocompreensão.

10. Como não recorre a uma articulação contratualista ou procedimentalista do tipo rawlsiano (dispositivos procedimentais de representação), Habermas decerto evita um nível abstrato, solipsista e a-histórico do experimento do pensamento (*thought experiment*) – que poderia, segundo seu intento, ser qualificado de “transcendental”, da teoria ideal. Entretanto, não é possível tampouco tomar a realidade do mundo social como um dado, como se o empiricamente mensurável em relações e estruturas do comportamento e da vida social fosse capaz de justificar em termos racionais uma normatividade, objetivamente estabelecida, como fazem todos os adeptos do naturalismo e do positivismo sociológico. Esta crítica Habermas pode aplicar tanto a positivistas quanto a comunitaristas (da *Sittlichkeit* hegeliana) e pensadores sistêmicos (notadamente, Niklas Luhmann).

Assim como Rawls e Luhmann, Habermas visa a diferentes níveis de articulação entre ética e filosofia política em sua teoria interdisciplinar da democracia, lidando com questões de teoria política, epistemologia moral, economia política, teoria da linguagem, sociologia do direito e psicologia social. Trata-se, portanto, de uma interlocução profícua com diversos autores e correntes da teoria da democracia, em filosofia política e nas ciências sociais, comportamentais e jurídicas. O seu pensamento político-filosófico em torno dos desafios normativos da mundialização pretende, em suma, argumentar por uma defesa racional da democracia deliberativa na medida em que logra resgatar as dimensões cidadãs da participação e da solidariedade, excluídas pela secularização de credos e cosmovisões religiosas, supostamente ausentes do modelo rawlsiano. Creio que podemos destacar três grandes problemas que permeiam, *grosso modo*, sua teoria da democracia deliberativa, sobretudo no desenvolvimento das teses centrais de sua mais importante obra depois da *Theorie der kommunikativen Handelns, Faktizität und Geltung* (1992), a saber:

1) o problema do procedimentalismo e da neutralidade numa teoria do direito e da democracia;

2) o problema do universalismo, em contraposição a modelos comunitaristas e particularistas e, no que eu considero uma “crítica imanente” ao universalismo rawlsiano (em particular, ao seu procedimentalismo puro);

3) o problema do igualitarismo, em contraposição ao individualismo possessivo, e no caso de Habermas, como alternativa a modelos solipsistas e monológicos das filosofias da consciência ou filosofias do sujeito. A questão do outro concreto, da alteridade do outro e do seu reconhecimento, desenvolvida em escritos mais recentes, atestam a importância do desafio pós-moderno, para além das críticas desenvolvidas em defesa da modernidade iluminista. O movimento na direção do abstrato para o concreto (*vom Abstrakten zum Konkreten*), segundo Habermas, significa que o grau de concreção a ser alcançado será tanto maior quanto mais internalizada pelo sistema for a perspectiva de tal apresentação, inicialmente externa: os direitos com que os cidadãos devem se reconhecer mutuamente, tendo em vista que regulam legitimamente formas compartilhadas do mundo da vida – o que se dá, inevitavelmente, por meio do Direito positivo⁸⁴.

Para Habermas, o direito (*Recht*) é o *medium* primário de integração social na sociedade moderna. Ao contrário da leitura dualista-funcionalista do direito na *Teoria do Agir Comunicativo, Faktizität und Geltung* parte da existência fática do direito no seio da sociedade enquanto princípio positivo de coerção para buscar uma justificação discursiva de forma a destranscendentalizar (*destranszendentalisiert*) o âmbito noumênico de teorias da justiça e evitar o funcionalismo sistêmico da sociologia do direito. O direito é tomado *prima facie* como poder (*Macht*), isto é, como instrumento coercitivo de violência (*Gewalt*), sem, todavia, pressupor a sua legitimidade, que deve ser estabelecida pelo consenso de quem se submete ao império da lei no estado de direito (*Rechtsstaat, rule of law*). Daí a tensão inerente ao sistema de direitos (*Rechte*) do Estado democrático constitucional moderno: do ponto de vista da autonomia pública, a faticidade do mundo social e dos fatos sociais delimita nossa liberdade de ação (obrigação, coação, *enforceability*), enquanto nossa

⁸⁴ J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1998, p. 135-151.

autonomia moral procura justificar nossas reivindicações de validade universal. Essa tensão entre faticidade e validade reflete o paradoxo moderno do direito já antecipado pelo princípio kantiano do direito universal, quando buscava as condições que viabilizariam que o livre arbítrio (*Willkür*) de um indivíduo pudesse se harmonizar com o livre arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade (*Rechtslehre Einleitung* § C, p. AB 33).

11. Habermas, porém, crê superar a aporia kantiana da autonomia pública definindo-a através de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública e de um sistema de direitos individuais fundamentais. A intenção de Habermas é articular a autonomia privada de indivíduos que perseguem seus projetos de felicidade com a autonomia pública que garante o bem comum, idealizado pela vontade geral rousseauiana e pela soberania popular. Neste sentido, o intento de Habermas coincide com o de Rawls na articulação entre a razão pública de inspiração iluminista com a democracia deliberativa republicana. Para Habermas, assim como Rousseau e Kant não lograram articular razão e vontade em termos comunicativos, Rawls se contentou com a distinção entre justiça política e moralidade, as quais permanecem, todavia, no nível da normatividade pura. Nos capítulos 3 e 9 de *Faktizität und Geltung*, Habermas resume a tese central de sua teoria da democracia: a fim de mostrar a relação interna entre o estado de direito (*rule of law*, *Rechtsstaat*) e a democracia (*democracy*, *Demokratie*), Habermas recorre ao conceito de política deliberativa de forma a garantir a autonomia privada e pública de sujeitos legais dentro do próprio processo democrático de legitimação⁸⁵.

Embora o termo “democracia deliberativa” tenha sido forjado nos anos 70 por Joseph Bessette para combater interpretações elitistas e aristocráticas da Constituição americana, somente nos anos 80 é que foi desenvolvido ao lado da crítica ao liberalismo e da reabilitação de concepções participativas da democracia constitucional (em “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government”, de 1980) – após, portanto, a recepção da obra-prima de Rawls e subsequente crítica comunitarista. Segundo Joshua

⁸⁵ Ibidem, p. 427-446.

Cohen, a democracia deliberativa pode ser definida como “uma associação cujos negócios e ocupações [*affairs*] são governados pela deliberação pública de seus membros”. Tanto Cohen quanto Michelman se propuseram a elaborar uma concepção procedimental de política deliberativa, de modo a estabelecer critérios normativos para o ideal de escolha racional e decisão coletiva, viabilizando a institucionalização de práticas que promovam o bem comum numa democracia constitucional. Cohen elucida o conceito de uma política deliberativa (*deliberative politics, deliberativer Politik*) por intermédio de um procedimento ideal de deliberação e de tomada de decisão (*einer ideale Prozedur der Beratung und Beschlußfassung*) que deveria ser “refletido” nas instituições sociais, tanto quanto possível.

Segundo Habermas, Cohen parte da ideia de uma sociedade deliberativamente regida como um todo e, assim, politicamente constituída, que se encontra plenamente realizada em sua estrutura sociopolítica. Habermas cita Cohen:

A noção de uma democracia deliberativa enraíza-se no ideal intuitivo de uma associação democrática em que a justificação dos termos e das condições de associação procede de argumentos e do raciocínio (*reasoning*) públicos entre cidadãos iguais. Cidadãos que em tal ordem compartilham um compromisso (*commitment*) com a solução dos problemas de escolha coletiva através do raciocínio público e que consideram legítimas suas instituições básicas na medida em que elas estabelecem o referencial (*framework*) para a livre deliberação pública⁸⁶.

Para Habermas, se a política deliberativa devesse abranger (*aufspreizen*), outrossim, uma estrutura de conformação da totalidade social, o modo discursivo de associação esperado no sistema jurídico teria então que se expandir em uma auto-organização da sociedade e penetrar a complexidade dessa última como um todo, o que seria simplesmente impossível em contextos que não podem ser regulados pelo sistema. A juridificação não poderia ser uma tecnicização totalizante pelo fato mesmo de ter de recorrer à razão e ao

⁸⁶ Ibid. p. 305; “Deliberation and Democratic Legitimacy”, in Alan Hamlin & Philip Pettit (orgs.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 21.

agir comunicativos imbricados em práticas e vivências do mundo da vida, inclusive na interação de processos decisórios de procedimentos deliberativos e de processos informais da esfera pública, no chamado “público fraco” (*weak public*) da opinião pública. A própria fluidez e complexidade de inter-relações culturais e valorativas, tão características das formas multiculturais do mundo da vida, deveriam ser capazes de impedir que tal “juridificação” reificante completasse um processo sistêmico de *autopoiesis*.

12. Segundo Habermas, o termo *Verrechtlichung*, originalmente introduzido por Otto Kirchheimer na República de Weimar, referia-se à tendência que se observava nas sociedades modernas a um aumento do direito formal (positivo ou escrito)⁸⁷. A juridificação que caracteriza a colonização subsistêmica da *Lebenswelt* pode, no entanto, ser retomada em termos positivos de forma a estabelecer a correlação entre uma teoria discursiva do estado de direito com uma teoria radical da democracia liberal: o estado de direito (*Rechtsstaat, rule of law*) só se realiza à medida que viabiliza uma democracia radical (*radikale Demokratie*), emancipatória, participativa e deliberativa. Desde uma perspectiva cosmopolita e transnacional da mundialização, seria possível resgatar uma concepção normativa da juridificação, por exemplo, no patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*) que assegura a diversidade e a integridade de diferentes formas de vida coexistindo numa sociedade multicultural, em pleno acordo com a constitucionalização do estado de direito (*Verrechtsstaatlichung*).

A inserção dos dois apêndices no final de *Faktizität und Geltung* sobre a soberania popular como procedimento deliberativo e sobre a cidadania pós-nacional num mundo cada vez mais globalizado traduz a preocupação de Habermas com relação a uma possível demonização da juridificação no século XXI. O direito enquanto poder legítimo (coação ou violência institucionalizadas) não pode ser plenamente legitimado sem recurso a uma normatividade contrafactual (consensual) embasada num agir comunicativo e numa razão comunicativa.

⁸⁷ Cf. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987, p. 357.

Assim como a própria globalização não deveria ser reduzida a um estado patológico do capitalismo tardio pós-fordista nem prestar-se a reformulações de um misticismo semântico pós-moderno, a questão da juridificação não poderia ser de todo abandonada em face dos desafios sistêmicos da bioética, da ecologia, da biotecnologia e da biopolítica em nossos dias. A modernização, compreendida desde uma perspectiva hermenêutico-deliberativa integrando mundos da vida e as diferenciações subsistêmicas de sociedades cada vez mais complexas, viabiliza destarte a emergência de uma verdadeira correlação entre a democratização, a juridificação e a racionalização reflexivas da sociedade pós-convencional, assim como entre um *Wissenssystem* (por exemplo, como o encontramos num sistema jurídico) e um *Handlungssystem* (num sistema de práticas e direitos exercidos) e entre os direitos fundamentais da autonomia privada (*Menschenrechte*) e da autonomia pública (*Volkssouveränität*).

Embora não seja esta a sua característica mais radical, permanece decerto o problema de averiguar se a concepção habermasiana de uma democracia deliberativa lograria efetivamente superar a impossibilidade do consenso, sem terminar sucumbindo apenas à regra da maioria, como em outros modelos de democracia convencional. A reflexividade irreduzível de uma teoria discursiva do direito seria, em última análise, o impedimento pragmático para que uma soma de vontades particulares pudesse sobrepor-se à vontade geral da soberania popular enquanto procedimento deliberativo. Assim como Foucault, Habermas recorre a formas sutis de tecnologias comunicativas do poder, através da juridificação de formas sociais e institucionais do capitalismo pós-industrial.

REFERÊNCIAS

- DELRUELLE, Edouard. “Les techniques de soi chez Michel Foucault”, in Pierre Chabot e Gilbert Hottois (orgs.), *Les philosophes et la technique*, Paris: Vrin, 2003.
- DRYZEK, J. *Deliberative Democracy and Beyond*. New York: Oxford University Press, 2000.
- EWALD, François. “Michel Foucault et la norme”. In Luce Giard (org.), *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 201-221.
- FLICKINGER, Hans-Georg. “Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierbarkeit der Menschenrechte”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): p. 841-852.
- FOUCAULT, Michel. “L’herméneutique du sujet”. *Annuaire du Collège de France*, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982. In *Dits et Ecrits*: tome IV, texte n° 323, p. 395-406.
- HABERMAS, Jürgen. *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press, 1970.
- . *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- . *The Theory of Communicative Action, vol. I: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- . *The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.
- HONNETH, Axel. *The critique of power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- OLIVEIRA, Nythamar de. *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003.
- . “Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory”, *Civitas* 9/2 (2009): p. 369-385.
- PINZANI, Alessandro. *Jürgen Habermas*. München: Beck, 2008.

REDES SOCIAIS : FORMAS DE PARTICIPAÇÃO E DE INFORMAÇÃO

Regina Maria Marteleto

No tempo presente, muito se enuncia e se discute sobre a noção de “redes sociais” para referenciar os elos de contatos que se estabelecem nos ambientes virtuais da *web*, especificamente em virtude do desenvolvimento de ferramentas e sítios interativos e colaborativos como o *Orkut*, *Faceboob*, *MySpace* e, mais recentemente, o *Twitter*, dentre muitos outros. Daí ser oportuno, embora não seja o objeto em si deste texto, retomar os conceitos de rede e redes sociais, ainda que de maneira inicial, para lembrar e remarcar os seus contextos epistemológicos de produção.

Existem autores que consideram que o caráter onipresente da noção de redes no discurso científico, nas instituições e no senso comum, assim como seu uso em extensão, provocariam um esvaziamento de compreensão do conceito, portanto, do seu alcance teórico, prático ou metodológico para estudar os elos e interações sociais do mundo globalizado e das sociedades da informação e suas tecnologias. Outros, de forma distinta, perguntam se o uso constante do conceito não representaria uma prova da sua eficácia, ou seja, não estaria indicando certo poder de revelar indícios do social no emaranhado das teias tecnológicas que interconectam o mundo. (BAREL, CAUQUELIN, 1993, p. 179-290).

Recorrendo aos fundamentos teóricos mais gerais das redes e das redes sociais evita-se, por outro lado, empregar tais conceitos como (pre)conceitos ou conceitos (pre)construídos, no dizer de P. Bourdieu, pois mesmo as formulações mais abstratas, que parecem prescindir da história do seu tempo e circunstâncias de criação, precisam estar associadas aos seus contextos epistemológicos e históricos de formulação.

As redes sociais, mais do que formas interconectadas de interação virtual, referem-se, na teoria social, tanto aos elos primários de parentesco, vizinhança, afinidade, interesse, quanto às formas mais atuais de organização

da ação e participação social, que são as redes sociais secundárias. O objetivo dessas reflexões é levantar alguns pontos sobre as configurações mais atuais das redes sociais e suas formas de participação e informação.

REDES

Redes são configurações da realidade em seus múltiplos planos – o físico, o biológico, o social, o cultural, o técnico, assim como fora e continua sendo a noção de *sistema*. Enquanto esta última se associa à metáfora do “edifício” e suas partes integradas para formar um todo harmonioso, a rede se associa à metáfora do “tecido”, cuja trama de fios é interconectada de tal forma que não se percebe o seu início, meio ou fim. A noção de sistema leva a que se percebam as figuras do social e sua estrutura e funcionamento em campos específicos de produção de sentidos, saberes e informações, como o científico, da mídia, da escola. Já a rede refere-se às relações e interações entre indivíduos em função de interesses e questões comuns, de forma não necessariamente associada ao pertencimento dos atores a campos ou atributos sociais ou individuais específicos.

De acordo com Miège (2000), a rede

...é ao mesmo tempo uma técnica do espírito e de arranjo do território: modo de pensamento e de esquadrejamento, estabelece elo entre dois lugares, sejam eles inscritos em processos conceituais ou em espaço material. Nessas duas vertentes, a rede mobiliza uma simbologia comum da circulação e da ligação.

Entre os conceitos de rede e de sistema pareceria não existir a substituição de um pelo outro, mas a continuidade de um, o sistema, no outro, a rede. A ideia que aproxima os dois conceitos é a de *conexionismo*, ou ligação entre partes, sujeitos ou componentes distintos, porém unidos entre si.

Sistema e rede parecem se referir a tempos e espaços distintos, mas não extintos do mundo cultural e social contemporâneo: o da representação e o da expressão. L. Sfez (1991, p. 10;21) se vale dessa distinção nos estudos dos fenômenos da comunicação e informação, quando reflete que na representação

...a comunicação é um meio útil de ligar elementos estocásticos, atomizados, para obter o vínculo poderoso que a vida em sociedade exige: hierarquias, ligações verticais e horizontais, representação de representação de signos e sinais.

Na expressão, a comunicação seria “a ligação interna e a participação total” e constitui uma flexibilização em relação ao esquema representativo: “O medium deixa de ser aquela personagem à parte, tradutor de um mundo objectivo para um receptor passivo”. Ele se instala nos minúsculos interstícios de um *continuum*, referindo apenas o indivíduo que conhece, capaz de enunciados precisos, adequados ao mundo. Trata-se, segundo Sfez, da comunicação democrática ao alcance de todos, bem como da reconfiguração dos modos de pensar e conhecer, mediados pelo que o autor denomina “tecnologias do espírito”.

Rede, nesse contexto, seria um conceito de passagem que prepara os espíritos para uma remodelação dos elementos tradicionais do conhecimento, por isso não é surpreendente que circule em todos os meios para designar desde coisas práticas e prosaicas do mundo da vida, até construções abstratas e audaciosas em lógica matemática. (SFEZ, 1999, p. 121).

Parrochia (1993, p. 179), ao refletir sobre as redes de saberes e conhecimentos, observa que a possibilidade de articulação de saberes em um sistema de correspondências orgânicas situa-se na centralidade da cultura ocidental: as “artes da memória”, as primeiras enciclopédias, os sistemas filosóficos seriam esforços realizados nesse sentido, hoje representados pelas modernas bases de dados. O arquivamento e a indexação dos saberes se fazem de modo a permitir não apenas a conservação e o arranjo, como a satisfação das demandas e a previsibilidade. Recorrendo à ideia de *conectividade*, pergunta se essa síntese geral de permanência dos saberes seria ainda possível no mundo atual, ou se agora se trata de uma circulação implícita dos saberes em redes de fluxos de informações.

No campo dos estudos da informação, é de especial relevância considerar tanto as transformações nos modos de produzir os conhecimentos, quanto os seus arranjos, apropriações, usos, circulações e acessos no tempo das redes sociais.

REDES SOCIAIS

A noção de redes sociais de modo geral é empregada, seja na antropologia ou na sociologia, para representar a estrutura social. Segundo N. Elias (1994), as ciências sociais dicotomizam o entendimento das formações sociohistóricas, ora referindo-as como o conjunto de organismos ou de indivíduos isolados, ora como uma entidade orgânica, supraindividual. Empregando o conceito de rede, o autor entende a estrutura social enquanto funções interdependentes resultantes de um fluxo contínuo de associação entre pessoas ou um complexo funcional constituído por “laços invisíveis” de propriedade, de trabalho, instintivos e afetivos. Os fenômenos sociais teriam natureza “reticular”, e tanto as relações interpessoais como a estrutura da qual elas fazem parte seriam passíveis de reformulação.

Uma rede social é constituída de um conjunto de unidades sociais e das relações que mantêm entre si, direta ou indiretamente, por meio de encadeamentos de extensões variáveis. (P. MERCKLÉ, 2004). São formas de ação coletiva resultantes de um processo social mais amplo, sejam as redes primárias, que se configuram no processo de socialização dos indivíduos como um processo autônomo, espontâneo e informal, sejam as redes secundárias, que se formam pela atuação coletiva de grupos, instituições e movimentos que defendem interesses comuns.

As redes sociais, quando associadas a ações de mobilização e participação de movimentos sociais nas sociedades complexas, funcionam como redes submersas de grupos, de pontos de encontro, de circuitos de solidariedade que diferem profundamente da imagem do ator coletivo politicamente organizado. Trata-se de uma transformação relevante do modelo organizativo dos movimentos sociais e das formas emergentes de conflitos em sociedades de alta complexidade. (MELUCCI, 2001, p. 97).

Scherer-Warren (2002) afirma que os estudos das ações coletivas na perspectiva das redes ora as tratam como um elemento ou forma de estruturação da sociedade da informação, ora como uma metodologia adequada para investigar ações na sociedade complexa, ou ainda como uma maneira de criar relações e articulações dos movimentos sociais no mundo

globalizado, as quais demandam novas formas de entendimento. Estudam-se redes sociais com objetivos múltiplos e a partir de princípios diferenciados, seja como novo paradigma explicativo dos sistemas complexos, um conceito fundamental para se repensar o sujeito da ação coletiva, a questão do descentramento do sujeito nas sociedades da comunicação e da informação, as mutações dos movimentos sociais ou ainda para verificar as novas formas de institucionalização das ações e representações sociais.

Segundo Martins (2004, p. 22),

“No fundo, a teoria da rede social revela a preocupação de explicar o fato social não a partir da liberdade individual (como insistem sempre os teóricos liberais), mas, de uma injunção coletiva que se impõe às vontades individuais (mesmo que esta injunção não elimine a liberdade dos atores de participarem de diversos círculos de trocas)”.

Nesse sentido, o cabedal teórico das redes leva a que se reflita sobre a esfera social mais atual a partir de uma conexão de pensamento entre o uno e o diverso, o micro e o macro, o conhecimento científico e o popular, os lugares e os territórios, fora de um esquema dicotômico, como já analisava N. Elias.

REDES SOCIAIS, INFORMAÇÃO E PARTICIPAÇÃO

Aguiar (2007) ressalta que as diversas formas organizativas baseadas em dinâmicas de enredamento entre entidades como as organizações não governamentais (ONGs) e os movimentos sociais se diferenciam das redes sociais de indivíduos, porque seus nós representam interesses, necessidades e identidades coletivas de grupos, comunidades e populações. Suas ações são portanto coletivas e envolvem processos participativos e colaborativos fortemente apoiados em produção, apropriação e compartilhamento de conhecimento e saberes especializados, que orientam escolhas ideológicas, estratégias discursivas de contra-argumentação e táticas de intervenção na esfera pública. A autora lembra que, para esse fim, essas organizações precisam

contar em seus quadros, ou entre os seus colaboradores, com profissionais capacitados tanto na academia, quanto na aprendizagem coletiva das lutas sociais – das locais às globais.

Nesse contexto de entendimento, as redes sociais visam, por exemplo a:

- influenciar processos decisórios relativos a políticas públicas (ex. educação dos jovens);
- disseminar informações e conhecimentos de interesse público (ex. HIV/Aids);
- mobilizar atores para implementação de ações conjuntas (ex. combate à fome);
- influenciar a “opinião pública” e o senso comum (ex. aborto)

No campo da informação e saúde, um pressuposto que temos reconstruído ao longo dos anos é o de que as redes sociais que se organizam visando a fins de intervenção e mobilização social – no caso de nossos estudos, aquelas que se orientam pelos princípios da educação popular e saúde – têm construído, ao longo das suas histórias de lutas por melhores condições de vida e de saúde da população, formas próprias de produção de conhecimentos e de apropriação de informações, se comparadas àquelas vigentes nas esferas institucionais tradicionais da sociedade: universidades, órgãos públicos, empresas ou o próprio Estado. Nos processos de “construção compartilhada de conhecimentos” que se organizam nessas redes, uma miríade de atores – lideranças populares, especialistas, estudantes, profissionais de serviços de saúde; de organizações – campo acadêmico, ONGs, igrejas, associações civis e comunitárias; de conhecimentos e saberes – o científico, o prático, o histórico, das mídias – são confrontados em relação aos problemas e objetivos dos movimentos sociais, de modo a alcançar a participação e o controle social na elaboração e aplicação das políticas públicas de saúde e outras afetadas às condições de vida e saúde da população.

Uma amostra desse entendimento é a *Rede de Educação Popular e Saúde (RedePop)*, uma rede de intelectuais, estudantes, profissionais e técnicos voltados às ações e reflexões no campo da educação popular em saúde no Brasil, cujo principal objetivo é a divulgação e troca de experiências e o apoio às iniciativas dos sujeitos e grupos participantes. No sítio web da

RedePop se lê, na página de acolhimento: <<http://web.me.com/julio.wong.un/edpopsaude/Bem-vindos.html>>

...Aquilo que nos junta é: o amor pelo SUS e a convicção (vinda de Paulo Freire, Leonardo Boff, Frei Betto, Carlos Rodrigues Brandão, Rubem Alves, Manoel de Barros, Boaventura de Sousa Santos e outros) de que nos grupos excluídos, marginalizados ou subalternos, são produzidas culturas de bem-estar, sabedorias da saúde, formas práticas de lidar com o sofrimento, a doença e a dor. Enfim, que os mundos populares são centrais na construção de alternativas às lógicas destrutivas que predominam no nosso mundo.

A RedPop se apresenta ideológica, epistemológica e historicamente, indicando a sua posição no campo da saúde coletiva e o propósito de reunir diferentes atores do campo em torno das questões da saúde alinhadas com os princípios da educação popular e da formulação do Sistema Único de Saúde (SUS). O objetivo de mobilização é ressaltado, assim como a necessária e mais atuante presença da Rede nos espaços acadêmicos, políticos e de gestão do Estado.

A produção e sistematização de conhecimentos é uma meta acentuada pelos membros da Rede, construída de forma concomitante com as ações políticas e de intervenção e controle social, conforme se lê no seu sítio Internet:

A Rede de Educação Popular e Saúde é uma articulação de **profissionais de saúde, pesquisadores e lideranças de movimentos sociais que acreditam na centralidade da Educação Popular** como estratégia de construção de uma sociedade mais saudável e participativa, bem como de um sistema de saúde mais democrático e adequado às condições de vida da população.

A Rede surgiu em 1998, como uma evolução da Articulação Nacional de Educação Popular em Saúde, criada em 1991 no I Encontro Nacional de Educação Popular em Saúde, realizado em São Paulo.

Ela procura **integrar os protagonistas das tão diversificadas iniciativas de reorientação da assistência à saúde e de luta por melhores condições de vida da população** que têm se organizado

na América Latina, inspiradas na Educação Popular. **A integração entre saber científico e saber popular e entre iniciativas de técnicos e de ativistas de movimentos sociais têm resultado na construção compartilhada de soluções extremamente criativas e mobilizadoras na área da saúde.** Até há bem pouco tempo, estas iniciativas se encontravam dispersas, sem uma organização que as tornasse capazes de influenciar mais fortemente no jogo político e institucional em que são definidas as políticas de saúde e de formação de recursos humanos.

A Rede é uma forma de mobilizar e organizar os atores e suas ações para ampliar o espectro de intervenção nas esferas acadêmicas e de interlocução com o poder público:

Com a estruturação da Rede, passamos a estar presentes nos **Congressos de Saúde Coletiva**, em entidades como a **ABRASCO** (Assoc. Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva) e na interlocução com o **Ministério e Secretarias de Saúde**, defendendo os princípios da Educação Popular como instrumento de gestão das práticas sanitárias.

As práticas de comunicação e informação são privilegiadas, tanto na forma de encontros e eventos, elaboração de materiais e publicações impressos, quanto na comunicação virtual, ressaltando-se ainda a produção teórica consolidada da educação popular e saúde:

Temos realizado **eventos nacionais e estaduais**, organizamos uma **lista de discussão pela Internet** e publicamos **boletins e livros**. Hoje os educadores populares do setor saúde podem se sentir participando de um movimento organizado. A **produção teórica** sobre este tema aumentou enormemente.

Além da realização de eventos, publicações (livros, números temáticos de periódicos da área de saúde, boletins etc.), manter o sítio e lista de discussão na Internet, os membros da Rede se dedicam a explorar novas possibilidades de informação e comunicação, como o emprego de *podcasts* para a veiculação eletrônica de áudios, vídeos, fotos etc.

Lendo os rastros, as formas e os conteúdos dos seus “escritos de tela” e de suas escritas impressas, frequentando seus encontros presenciais, percebe-se que se trata de uma rede com forte energia de mobilização, que já existia dessa forma antes da Internet e dos modernos recursos das tecnologias de informação e comunicação, embora empregue tais dispositivos na potencialização e ampliação da própria rede e de suas ações. De fato, as modernas tecnologias de comunicação e informação têm permitido uma mobilização mais rápida dos atores, além da divulgação de suas iniciativas e propostas relativas ao controle social das práticas, serviços e políticas de saúde.

PERSPECTIVAS DAS REDES SOCIAIS E SUAS FORMAS DE PARTICIPAÇÃO E INFORMAÇÃO

As teorias das redes sociais estão a demandar ajustes nas lentes teórico-conceituais para perceber as novas práticas de organização em redes e suas formas de participação e informação, dentre elas as mudanças nas demandas e condições culturais e socioeconômicas da população e sua relação com as mudanças nas formas de organização e participação. Nesse sentido, um traço importante das redes de educação popular em saúde, com as quais nos ocupamos como objeto de pesquisa, é a entrada de novos atores no cenário da saúde pública no país. A implantação de programas ligados ao Sistema Único de Saúde (SUS), como o Programa de Saúde da Família (PSF) e o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS), o Programa de Saúde Ambiental (PSA), exige um olhar mais complexo em relação ao campo da saúde, que cada vez mais se descentraliza e se territorializa por ambientações e arranjos locais para a melhoria das condições de vida da população, onde os atores se organizam em esferas cívicas e democráticas. Tais considerações levam a que se identifiquem novas práticas políticas, de modo a valorizar, na teoria e na prática, tanto as estratégias e interesses dos agentes, quanto uma dinâmica relacional que leve à emergência de novas questões para alimentar a promoção da saúde e as políticas públicas.

Outra perspectiva que se abre ao entendimento das redes sociais é a de que à construção de blocos econômicos mundializados que comprometem as políticas de assistência social e de saúde, dentre outras, existe um esforço da sociedade civil em organizar redes de apoio, solidariedade e controle social para a sobrevivência, mas principalmente para exercer pressão sobre a opinião pública e as esferas do poder público.

Por fim, sabe-se que a informação e a comunicação são a energia mais importante das redes sociais, operando em dois planos na participação dos agentes. Primeiro, como destreza técnica, cognitiva e política para a mobilização e a participação; segundo, como criação de identidade social de pertencimento a uma sociedade baseada no valor do conhecimento e da informação.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, S. Formas de organização e enredamento para ações sóciopolíticas. *Informação & Informação*, Londrina, PR, v. 12., n° especial Teoria e Metodologia de Redes Sociais nos Estudos da Informação, 2007

BAREL, Y., COQUELIN, A. Concepts transversaux. In : SFEZ, L. *Dictionnaire critique de la communication*. Paris : Presses Universitaires de France, 1993, p. 179-290, v.1

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1994

MARTELETO, R. M. & STOTZ, E. N. *Informação, saúde e redes sociais: diálogos de conhecimentos nas comunidades Maré*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, Belo Horizonte:Ed. UFMG, 2009

MARTINS, P. H. “As redes sociais, o sistema da dádiva e o paradoxo sociológico” In: MARTINS, P.; FONTES, B. *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Recife: Ed. UFPE, 2004

MELUCCI, A. *invenção do presente*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001

MERCKLÉ, P. *Sociologie des réseaux sociaux*. Paris: La Découverte, 2004

MIEGE, Bernard. *Questionner la société de l'information*. Paris: Hermès Science Publications, 2000

.PARROCHIA, D. *Philosophie des réseaux*. Paris: PUF, 1993

SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, Centro João XXIII, 1993

SFEZ, Lucien. *A comunicação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

OS AUTORES

ALESSANDRO PINZANI

Possui mestrado em filosofia - Università degli Studi - Firenze (1992) e doutorado em filosofia - Universität Tübingen (1997). Fez pós-doutorado na Columbia University de New York (2001-2002). Obteve a Habilitation (Livre-Docência) e a Venia Legendi em filosofia na Universität Tübingen (2004). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina, coordenador do GT Teorias da Justiça da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof), coordenador do Centro de Investigações Kantianas (Florianópolis), coordenador do Núcleo de Ética e Filosofia Política (Nefipo) do CFH da UFSC, membro da Forschungsstelle für politische Philosophie da Universidade de Tübingen e pesquisador II do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Tem experiência na área de filosofia, com ênfase em filosofia política, atuando principalmente nos seguintes temas: democracia, Maquiavel, Kant, Habermas, globalização e republicanismo.

CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA

Graduado em medicina na Universidade Federal de Santa Catarina (1986). Mestre (1992) e doutor (2005) em ciência da informação na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre (1993) e doutor (2000) em administração na Escola de Administração de Empresas de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas. Professor adjunto 2 da Universidade Federal de Santa Catarina (2006 a 2009). Atualmente é pesquisador adjunto do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Possui experiência nas áreas de ciência da informação e administração. Tem abordado os seguintes temas em suas pesquisas: usos sociais da linguagem, teoria do agir comunicativo, trabalho imaterial e produção colaborativa, administração de organizações complexas e informação em saúde.

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

Graduado em filosofia pela UCS (1987), bacharel em direito pela UFSC (2001), inscrito na OAB/SC sob o no. 16.333, mestre e doutor em filosofia pela UFRGS (1992 e 1997, respectivamente), com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica (1995-1996). Fez pós-doutorado na Columbia University (Nova York, 2003-2004). É professor da Universidade Federal de Santa Catarina dos programas de pós-graduação em filosofia e em direito. Foi coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC nos anos de 2007-2009. Atualmente compõe a comissão de avaliação da Capes para a área de filosofia. É pesquisador do CNPq desde 1999, sendo que o projeto ora em curso versa sobre o sentido da complementaridade entre moral e direito na filosofia do direito de Habermas. Tem experiência na área de filosofia do direito, filosofia política e ética, com estudos sobre a fundamentação e aplicação do direito, bem como sobre a relação entre moral e direito. É editor da revista *Ethic@*, qualis B1. Publicou os livros *Razão e consenso em Habermas*, *A reformulação discursiva da moral kantiana* e *Manual de Filosofia do Direito*.

FLÁVIO BENO SIEBENEICHLER

Possui graduação em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutorado em teologia e ciência da religião pela Universidade de Regensburg. Foi professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor titular da Universidade Gama Filho. Tem experiência na área da ética e da filosofia contemporânea, especialmente no campo da teoria crítica (T. W. Adorno e M. Horkheimer), da fenomenologia (E. Husserl e P. Ricoeur), da hermenêutica (H. G. Gadamer), da teoria de sistemas (de N. Luhmann) e da pragmática, na linha de J. Habermas e de K. O. Apel. Neste contexto, sobressaem os seguintes temas: razão comunicativa; filosofia pós-metafísica que trabalha em conexão com as ciências humanas e sociais; busca cooperativa da verdade; interdisciplinaridade; estética crítica; filosofia do direito; mundo da vida e sistema, ética do discurso; justiça; ética e sociedade; perspectivas da democracia nas atuais sociedades pluralistas.

MARIA NÉLIDA GONZÁLEZ DE GÓMEZ

Possui graduação em filosofia – Universidad Nacional de Rosário – ex Universidad del Litoral (1968), mestrado em ciência da informação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1982) e doutorado em comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992). Atualmente é pesquisadora titular do Instituto Brasileiro de Informação Científica Tecnológica. Tem experiência na área de ciência da informação, com ênfase nos estudos socioepistemológicos da informação, principalmente no contexto das ciências humanas e sociais; nas pesquisas, tem abordado os seguintes temas: estudos epistemológicos da informação, comunicação/transferência da informação, inter e transdisciplinaridade, regime de informação, política de informação, representação do conhecimento.

NYTHAMAR DE OLIVEIRA

Possui graduação e mestrado em teologia (Licence et Maîtrise en Théologie) na Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence (1985, 1987), mestrado em filosofia (Villanova University, 1990) e doutorado em filosofia (Ph.D., 1994) pela State University of New York em Stony Brook. Tem pós-doutorado na New School for Social Research (1997-98), na London School of Economics e na Universität Kassel (2004-05), onde foi pesquisador bolsista da Alexander von Humboldt Stiftung. Tem sido pesquisador do CNPq desde 1995. Foi professor visitante na University of Toledo, Ohio (EUA), em 2007-08, onde lecionou 11 disciplinas e conduziu pesquisa de pós-doutorado. Atualmente é professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), coordenador do PPG em filosofia e membro do Comitê Assessor da Área Filosofia junto à Capes. Tem experiência nas áreas de filosofia política e ética, atuando ainda nas áreas de hermenêutica, fenomenologia e idealismo alemão. Orientou 15 dissertações de mestrado e 9 teses de doutorado concluídas. Publicou três livros, co-organizou cinco volumes e tem mais de 30 artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, tais como *Manuscrito*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, *Veritas*, *Filosofia Política*, *New Nietzsche Studies*, *International Studies in Philosophy* e *Rivista Internazionale di*

Filosofia del Diritto, e mais de 15 capítulos de livro em coletâneas publicadas pela Blackwell, Presses Universitaires de France, W. de Gruyter e editoras universitárias nacionais e estrangeiras.

REGINA MARIA MARTELETO

Graduação em biblioteconomia (UFMG) e letras (PUC/MG), mestrado em Information et Communication (EHESS, Paris), doutorado em comunicação e cultura (ECO/UFRJ). Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do Ibict/MCT em convênio com a ECO/UFRJ, 1980 a 2002. Professora da Escola de Ciência da Informação/UFMG, 2002 a 2006. Em 2007, professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Unirio. A partir de 2008, pesquisadora do Ictic/Fiocruz. Presidente da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação (Ancib), 2003 a 2006. Coordena o Grupo de Pesquisa Antropologia da Informação-Antropoinfo. Áreas de interesse: cultura e informação; conhecimento, informação e sociedade; informação e saúde; mediações informacionais em redes e movimentos sociais; sujeito, leituras e linguagens de informação na contemporaneidade; teoria, epistemologia e interdisciplinaridade nos estudos da ciência da informação.

ROSA MARIA LEITE RIBEIRO PEDRO

É graduada em psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1985), com mestrado em psicologia pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1989) e doutorado em comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, concluído em 1996. Atualmente é diretora-adjunta de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da UFRJ, onde também é professora associada do Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (Eicos). No âmbito deste programa, integra a Linha de Pesquisa Construção Psicossocial de Saberes e Subjetividades. Tem duas teses de doutorado e 18 dissertações de mestrado orientadas e defendidas. Orienta ainda quatro teses de doutorado e duas dissertações de mestrado. Publicou dois livros, diversos capítulos de livro e artigos em periódicos especializados,

notadamente nos campos da psicologia, comunicação e ciências sociais. Coordena o Grupo de Pesquisa Cultura Contemporânea: subjetividade, conhecimento e tecnologia (CNPq) e neste âmbito desenvolve pesquisas em torno da produção de subjetividade na sociedade tecnológica, bem como dos processos de produção de conhecimento e inovação, tendo como base o modelo de redes sociotécnicas. Tem participado ativamente de fóruns de discussão envolvendo as relações entre tecnologia e sociedade, dos quais se destaca a ABCiber (Associação Brasileira dos Pesquisadores em Cibercultura) e a Rede LiinC, dos quais é membro do Conselho Científico. Participa ainda das reuniões da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (Anpepp), da Sociedade Brasileira de Sociologia e da Associação Brasileira de Psicologia Social (Abrapso).

SARITA ALBAGLI

Pesquisadora do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (Ibict) e professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (Ibict-UFRJ). Coordenadora do Laboratório Interdisciplinar sobre Informação e Conhecimento (Liinc) e editora da *Liinc em Revista*. Coordenadora do GT-5 Política e Economia da Informação da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciência da Informação (Ancib). Graduação em ciências sociais (UFRJ), mestrado em engenharia de produção - política e gestão de C&T (UFRJ) e doutorado em ciências - geografia (UFRJ). Atua na área de ciência da informação, com ênfase nos seguintes temas: informação, conhecimento e inovação, informação, conhecimento e desenvolvimento sustentável, políticas de informação, ciência, tecnologia e inovação. Atualmente em estágio pós-doutoral sênior na London School of Economics and Political Science (LSE), Department of Media and Communications, Reino Unido.

