



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Felipe Moralles e Moraes

**Neoconservadorismo:**  
a teoria da injustiça de Jürgen Habermas

Florianópolis

2024

Felipe Moralles e Moraes

**Neoconservadorismo:**

a teoria da injustiça de Jürgen Habermas

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação da  
Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de  
Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor  
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

Florianópolis

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Moraes, Felipe Moralles e  
Neoconservadorismo : a teoria da injustiça de Jürgen  
Habermas / Felipe Moralles e Moraes ; orientador, Denilson  
Luis Werle, 2024.  
314 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Extrema-direita. 3. Jürgen Habermas. 4.  
Teoria da Injustiça. 5. Solidariedade. I. Werle, Denilson  
Luis. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Felipe Moralles e Moraes

**Neoconservadorismo:**  
a teoria da injustiça de Jürgen Habermas

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 08 de março de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

---

Prof. Luiz Sérgio Repa, Dr.  
Universidade de São Paulo

---

Profa. Nathalie de Almeida Bressiani, Dra.  
Universidade Federal do ABC

---

Prof. Alessandro Pinzani, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

---

Prof. Jerzy André Brzozowski, Dr.  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Denilson Luís Werle, Dr.  
Orientador

Florianópolis, 2024

*Para Juliana*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Denilson Werle, aos examinadores Luiz Repa, Nathalie Bressiani, Alessandro Pinzani e Delamar Dutra (qualificação) e aos meus colegas e amigos do grupo *Projetos inacabados*, em especial, Danilo Caretta, Eduardo de Borba, Ivan Rodrigues, Julia Moura, Nunzio Ali, Raquel Cipriani, Talita Oliveira, Tiago Mendonça e Thor Veras.

As qualidades desse trabalho, se houver, devem-se às discussões nesse grupo de estudos, assim como aos comentários, observações e críticas recebidas dos professores.

*Não o aprender, mas o não aprender é o fenômeno carente  
de explicação ao nível do desenvolvimento sociocultural.*  
(Habermas, Problemas de legitimação no capitalismo tardio)

## RESUMO

A presente tese defende uma relação externa e interna da obra de Jürgen Habermas com o neoconservadorismo. Externamente, a ligação se estabelece pelos subsídios fornecidos pelo filósofo para a compreensão dos atuais movimentos de extrema-direita, explicando tanto sua habilidade em mobilizar as massas e blindar os cidadãos contra o aprendizado com experiências alheias e com os próprios erros, quanto sua distinção para com o fascismo histórico. Internamente, o neoconservadorismo foi um dos principais motivos para a recuperação, depois da crítica da ideologia positivista em *Conhecimento e interesse* (1968), de um modelo de crítica da razão na *Teoria da ação comunicativa* (1981) e para sua transformação, posteriormente, em uma crítica dos paradigmas jurídicos em *Facticidade e validade* (1992). A tese argumenta que a ascensão do neoconservadorismo levou Habermas a aprofundar cada vez mais a ideia de intersubjetividade, que perpassa toda sua obra, até desenvolver uma teoria crítica da injustiça. Essa é entendida como uma teoria crítica da sociedade capitalista tardia baseada em um princípio normativo de universalização, mas um que notavelmente não presume um ideal de sociedade justa, nem uma teoria completa da justiça, nem bens básicos predeterminados, nem uma concepção universal do ser humano. Em vez disso, o princípio da discussão é reconstruído a partir de atos comunicativos e historicamente situados de negação. Esse princípio orienta a ação política para a efetivação da autonomia comunicativa dos agentes sociais e para uma unificação solidária de lutas contestatórias de classe, gênero, raça, etnia etc.

**Palavras-chave:** extrema-direita; Jürgen Habermas; teoria da injustiça; solidariedade



## ABSTRACT

The present thesis argues for an external and internal relationship between the work of Jürgen Habermas and neoconservatism. Externally, this connection is established by the insights provided by the philosopher for understanding current far right movements, explaining both their ability to mobilize the masses and to shield citizens against learning from others' experiences and from their own mistakes, as well as the distinction between these far right movements and historical fascism. Internally, neoconservatism was a key factor for the recovery, after the critique of positivist ideology in *Knowledge and human interests* (1968), of a model of critique of reason in *The theory of communicative action* (1981) and for its subsequent transformation into a critique of legal paradigms in *Between facts and norms* (1992). The thesis defends that the rise of neoconservatism led Habermas to deepen the idea of intersubjectivity that permeates his entire body of work, ultimately developing a critical theory of injustice. This is understood as a critical theory of late capitalism society based on a normative principle of universalization, but one that notably does not presume an ideal of a just society, nor a complete account of justice, nor predetermined basic goods, nor a universal conception of the human being. Instead, the principle of discourse is reconstructed from communicative and historically situated acts of negation. This principle guides political action towards the communicative autonomy of social agents and towards a solidary unification of contestatory struggles based on class, gender, race, ethnicity, etc.

**Keywords:** far right; Jürgen Habermas; negation; theory of injustice; solidarity

## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS

- SÖ – Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962)
- MeEP – Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle
- ThP – Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien (1963)
- TPr – Teoria e práxis: estudos de filosofia social. Tradução de Rúrion Melo
- TWI – Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’ (1968)
- TCI – Técnica e ciência como “ideologia”. Tradução de Felipe Gonçalves Silva
- EI – Erkenntnis und Interesse (1968)
- CI – Conhecimento e interesse. Tradução de Luiz Repa
- LS – Zur Logik der Sozialwissenschaften (1970)
- PpP – Philosophisch-politische Profile (1971)
- LpS – Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (1973)
- RhM – Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus (1976)
- RMh – Para a reconstrução do materialismo histórico. Tradução de Rúrion Melo
- KpS I-IV – Kleine politische Schriften I-IV (1981)
- TkH-I – Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1 (1981)
- TAc-I – Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Tradução de Luiz Repa
- TkH-II – Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2 (1981)
- TAc-II – Teoria da ação comunicativa: para a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Tradução de Luiz Repa
- MkH – Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1983)
- CmA – Consciência moral e ação comunicativa. Tradução de Rúrion Melo
- VTkH – Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (1984)
- PDM – Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen (1985)

NU – Die neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften V (1985)

NO – A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa

ND – Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze (1988)

NR – Die nachholende Revolution: kleine politische Schriften VII (1990)

RR – A revolução recuperadora: pequenos escritos políticos VII. Tradução de Rúrion Melo

ED – Erläuterung zur Diskursethik (1991)

TCt – Textos e contextos (1991). Tradução de Antonio Ianni Segatto

FG – Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (1992)

FV – Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução de Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva

EA – Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie (1996)

IO – A inclusão do outro: estudos de teoria política. Tradução de Denilson Luís Werle

WR – Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze (1999)

Od – O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X (2004). Tradução de Bianca Tavorari

ZNR – Zwischen Naturalismus und Religion (2005)

Ach – Ach, Europa: kleine politische Schriften XI (2008)

NDII – Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken (2012)

ST – Im Sog der Technokratie: kleine politischen Schriften XII (2013)

ET – Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII. Tradução de Luiz Repa

SÖdP – Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik (2022)

MePd – Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa. Tradução de Denilson Luís Werle

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1. O NEOCONSERVADORISMO</b> .....	<b>21</b>
1.1 ABORDANDO O NEOCONSERVADORISMO .....	24
1.2 O ESQUEMA DO NEOCONSERVADORISMO .....	44
<b>1.2.1 O inimigo escolhido</b> .....	<b>44</b>
<b>1.2.2 A suspeita vazia</b> .....	<b>55</b>
<b>1.2.3 A corrupção geral</b> .....	<b>63</b>
1.3 ENFRENTANDO O NEOCONSERVADORISMO .....	72
<b>2. O QUE SIGNIFICA SE ORIENTAR NO PENSAMENTO?</b> .....	<b>81</b>
2.1 MARX E A DIALÉTICA MATERIALISTA .....	83
<b>2.1.1 Uma teoria das crises do capitalismo?</b> .....	<b>92</b>
<b>2.1.2 As lutas de classe e o Estado de bem-estar social</b> .....	<b>96</b>
<b>2.1.3 Uma teoria crítica do conhecimento</b> .....	<b>100</b>
2.2 ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA.....	105
<b>2.2.1 Uma teoria crítica do sofrimento?</b> .....	<b>115</b>
<b>2.2.2 O impulso e a utopia da não-identidade</b> .....	<b>124</b>
<b>2.2.3 Uma teoria crítica da razão</b> .....	<b>130</b>
2.3 HABERMAS E A INTERSUBJETIVIDADE.....	136
<b>2.3.1 Como é possível algo ter sentido?</b> .....	<b>141</b>
<b>2.3.2 A teoria da razão comunicativa</b> .....	<b>148</b>
<b>2.3.3 A teoria dual da sociedade moderna</b> .....	<b>154</b>
2.4 REIFICAÇÃO, VIOLÊNCIA, IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO .....	170
<b>3. UMA TEORIA CRÍTICA DA INJUSTIÇA</b> .....	<b>185</b>
3.1 A PRIMAZIA DA JUSTIÇA .....	193
<b>3.1.1 Uma primazia moral?</b> .....	<b>213</b>
<b>3.1.2 Um conteúdo normativo insuficiente?</b> .....	<b>225</b>
<b>3.1.3 O falso procedimentalismo habermasiano</b> .....	<b>229</b>
3.2 PENSAMENTO NÃO-METAFÍSICO OU PÓS-METAFÍSICO?.....	238
<b>3.2.1 Um conteúdo metafísico?</b> .....	<b>241</b>
<b>3.2.2 Um interesse prático insuficiente?</b> .....	<b>241</b>
<b>3.2.3 O uso público da razão</b> .....	<b>261</b>
3.3 A UTOPIA DA RACIONALIZAÇÃO DO PODER .....	278
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>289</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>293</b>

## INTRODUÇÃO

Dá um prazer sublime ver estruturas complexas reduzidas e devoradas pelo fogo. Ao nos depararmos com a densidade e multiplicidade das ciências, artes, filosofias e formas de vida, ficamos tentados a nos vingarmos delas com a rapidez das queimadas. A engolirmos pílulas de respostas simples. A esvaziarmos os pulmões com urros de ódio ou sussurros conspiracionistas. No alívio psicológico oferecido pelo neoconservadorismo, pode parecer ingênuo, por um lado, pensar que exista uma autêntica recepção intelectual da modernidade. A estratégia tornou-se trivial. Assim como o chefe do executivo escolhe inimigos de ocasião (um ex-presidente, um governador, um juiz), qualquer um pode escolher seu inimigo (comunistas, feministas, corruptos). Isso permite ignorar ações, saberes e instituições e acusá-los com projeções estapafúrdias. Alguns risinhos e meias verdades bastam para aliviar a insegurança da incompreensão generalizada e criar o orgulho de ter solucionado definitivamente uma questão.

Por outro lado, há sim uma recepção intelectual relevante. Os ataques à cultura moderna não são aleatórios, mas um denominador comum dos movimentos neoconservadores. O principal adversário da ciência, moral e arte modernas é o dogmatismo: a atitude que acomete a razão quando ela procede “sem uma crítica prévia da sua própria capacidade”.<sup>1</sup> Qual o calendário bolado por Copérnico, em que o observador estava posicionado no Sol, em vez de intuitivamente na Terra, a revolução do pensamento moderno foi conceber um sujeito ativo de conhecimento, desejos e juízos, em vez de um mero receptáculo de dados e intuições. A ideia do tribunal da razão consiste em fazer uma crítica “imane”<sup>2</sup>, ao apresentar a razão como juíza dos usos legítimos e ilegítimos das atividades de conhecer, agir e julgar. Para que a razão possa se estabelecer como um tribunal próprio, ela não somente precisa assumir o papel de promotora de seus interesses legítimos; mas o de ré, contra suas pretensões dogmáticas. Nessa concepção de filosofia crítica já estão contidos três sentidos da ideia moderna de esclarecimento: (a) a possibilidade de conhecimento da natureza como uma totalidade objetiva conectada na forma de leis científicas; (b) o dever de se guiar moralmente pelo uso da própria razão, em vez de por uma autoridade externa; (c) a possibilidade de instituir politicamente um Estado de direito sob princípios justos, os quais todos poderiam aceitar racionalmente.

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1998, BXXXV.

<sup>2</sup> KANT, **Kritik der reinen Vernunft**, B352-3.

Vem rasgando, com a ideia de esclarecimento, um problema. Como falar de um uso justo (ou justificado) da razão: não dogmático, violento ou ideológico? Não se estaria concebendo uma razão totalitária, à qual todas as formas de saber deveriam ser reconduzidas? Não se lhe estaria atribuindo uma força pacificadora que está longe de possuir? É possível uma interação que supere as coações e ideologias do contorno? As questões rapidamente se acumulam. Esta tese defende que uma crítica sólida do neoconservadorismo tem que se matricular em uma teoria da justiça. Dizer gerido, não copiado. A contribuição ambiciona atingir diferentes níveis, como se espera de uma teoria crítica da sociedade. Para desenvolvê-la, não é possível economizar nos caminhos: (i) pragmáticos, (ii) exegéticos e (iii) dialéticos. A introdução ainda conterà pouca coisa. Perdoem-lhe o jeito truncado e obscuro.

(i) De cara, em seu nível mais pragmático, a tese reage à ideologia neoconservadora.

No primeiro capítulo, esboço um diagnóstico de época sobre o neoconservadorismo utilizando-me dos textos mais empíricos de Marx, Adorno e Habermas. Ao teorizarem sobre as diferentes fases da dominação capitalista, eles fornecem as melhores pistas para a compreensão da atual extrema-direita. Como apresento o neoconservadorismo, ele não mais consiste primariamente em um fenômeno de classe, um tipo de personalidade ou um movimento intelectual. Ele se tornou antes um esquema estereotipado, uma estrutura formal de “orientação” ou “forma do entendimento mútuo” que mobiliza e protege os cidadãos contra o aprendizado com experiências alheias e com seus próprios erros. Todas as ideias modernas, como liberdade, democracia, autorrealização são instrumentalizadas por uma razão que se tornou cínica e meramente funcional aos sistemas econômico e burocrático. A crítica das contradições internas às ideias modernas vê-se insuficiente. O problema do neoconservadorismo só pode ser resolvido se acrescentarmos um segundo problema: o que significa se orientar no pensamento?

No segundo capítulo, pergunto aos textos mais filosóficos de Marx, Adorno e Habermas como eles reagiram ao reacionarismo de sua época e como responderam ao problema da orientação racional do pensamento político. A reconstrução empreendida é, cumpre-me adiantar, modesta. Faço reconstrução com o propósito de mostrar as insuficiências da teoria das crises do capitalismo e da teoria do sofrimento social. Sem montar o cavalinho de pau de uma história da filosofia, a tese mostra o esquecimento do problema da justiça operado pela tradição crítica da sociedade e oferece a força hermenêutica de sua recordação. As insuficiências da tradição crítica conduzem a um terceiro problema: como são possíveis relações sociais não opressivas em uma sociedade plural, massificada e funcionalmente diferenciada?

No terceiro capítulo, esposo uma resposta ao problema da estereotipia e desorientação do pensamento político. A constelação entre razão, sociedade e liberdade cristaliza-se no conceito de esfera pública. A possibilidade da ação política emancipatória nas atuais sociedades plurais, massificadas e funcionalmente diferenciadas põe em relevo uma teoria crítica da injustiça, a qual rutila em uma leitura própria da obra de Jürgen Habermas.

(ii) De uma perspectiva exegética, a presente tese acompanha a obra de Habermas na chave de leitura de um gradual e respingado aprofundamento da ideia de intersubjetividade.

No primeiro capítulo, a intersubjetividade é entendida, à maneira de *Conhecimento e interesse* (1968), como condição para o conhecimento sobre a sociedade.<sup>3</sup> Ela requer uma reconstrução histórica das teorias passadas para delas derivar os recursos cognitivos para responder aos problemas da sociedade presente.<sup>4</sup> Nesse primeiro plano, assumo a tarefa de mostrar que Marx, Adorno e Habermas não só participam de uma tradição, como também partem de problemas político-filosóficos comuns, como a relação entre capitalismo, opressão estatal e movimentos reacionários de direita. Eles não se despedem das gerações anteriores, senão corrigem, por assim dizer, problemas internos às suas teorias, que vêm interligados com conhecimentos a cada vez atualizados a respeito da sociedade moderna.

No segundo capítulo, procuro mostrar como a tradição crítica cumpriu a tarefa de orientação do pensamento político articulando as linguagens filosófica, científica e ordinária e por que mereceu a revisão elaborada por Habermas. As discussões sobre a justificação da crítica da sociedade marcam a passagem de *Conhecimento e interesse*, que trata da validade intersubjetiva do conhecimento, para a *Teoria da ação comunicativa* (1981), que aborda a validade intersubjetiva do significado.<sup>5</sup> Essa se identifica parcialmente com as teorias de Marx e Adorno, embora não esteja disposta a endossá-las integralmente. Ao longo do segundo capítulo, defendo o projeto habermasiano contra objeções de co-herdeiros dessa tradição.

No terceiro capítulo, algo parecido com o que ocorre com a dialética materialista de Marx e a dialética negativa de Adorno dá-se com o liberalismo político de Rawls. Habermas vê-se confrontado com desafios internos que o obrigam a reorganizar o pensamento na forma de uma teoria crítica da injustiça. Esclareço as mudanças da *Teoria da ação comunicativa*, e do projeto concomitante de uma “ética do discurso”, para *Facticidade e validade* (1992), na qual

---

<sup>3</sup> EI, p. 159, 179, 313-4/CI, p. 201, 225 e 382.

<sup>4</sup> EI, *Nachwort*, p. 369/CI, *posfácio de 1973*, p. 444.

<sup>5</sup> TkH-II, p. 33-4/TAc-II, p. 49.

trata de uma validade intersubjetiva do poder, ou “intersubjetividade de ordem superior”<sup>6</sup>. A intersubjetividade torna-se a ideia de uma circulação linguística e não-arbitrária do poder.

A ideia de intersubjetividade sempre fez referência à performance: à atitude dos sujeitos que buscam se entender não só de modo objetivo em relação ao mundo, senão também de modo normativo e afetivo, como calha ocorrer nas línguas naturais.<sup>7</sup> Porém, não é possível despachar liminarmente a polissemia da palavra, em vez de ordená-la contextualmente. Em seu percurso intelectual, Habermas teve que extrair mais e mais consequências da ideia de intersubjetividade, ao ponto de legar um modelo de teoria crítica (mais um?): uma teoria crítica da injustiça.

Esse é um nível secundário, embora possivelmente determinante, pois não se tem um interesse somente exegético, mas sobretudo emancipatório. “A crítica não teria o poder de romper a falsa consciência, se não fosse impelida por uma paixão da crítica. No começo se encontra a experiência do sofrimento e da aflição e o interesse pela superação do estado oprimente”.<sup>8</sup> A tese parte de uma experiência política negativa. Logo, não é inteiramente interna ao discurso habermasiano, nem externa. Explico: experiências negativas desafiam os textos e podem mostrar insuficiências nas respostas dadas internamente à filosofia. Não quero defender que o neoconservadorismo seja o único diagnóstico de época e que a intersubjetividade seja a única ideia, talvez nem mesmo os melhores, para acompanhar os múltiplos desenvolvimentos da vasta obra de Habermas. Ostentar um diagnóstico ou ideia-chave exigiria a prova de uma preocupação ou um projeto fixo em 70 anos de carreira dedicados à filosofia. Nada disso. O que argumento é que, percebendo a ascensão de movimentos políticos neoconservadores, Habermas foi obrigado a levar adiante transformações internas à teoria crítica e aprofundar a ideia de intersubjetividade – tanto na passagem de uma crítica da ideologia para uma crítica da razão, quanto de uma ética do discurso para uma teoria da injustiça. Toda a teoria crítica sofre com situações semelhantes a obstáculos no trânsito (uma inundação ou outra questão prática urgente) que obrigam os motoristas a abandonar uma rodovia importante em certo ponto. Então a direção inicial precisa ser mantida por caminhos vicinais, às vezes tortuosos e indiretos.

Ainda assim, convém refletir, como forma de contraste, sobre os limites de outras maneiras de apresentação do percurso intelectual de Habermas. É preciso recusar, em primeiro lugar, uma abordagem da obra a partir do projeto heideggeriano de superação da “filosofia do

---

<sup>6</sup> FG, p. 362/FV, p. 382.

<sup>7</sup> Cf. EI, p. 198/CI, p. 248; VTkH, p. 438-9; TkH-I, p. 164/TAc-I, p. 196.

<sup>8</sup> EI, p. 286198/CI, p. 248 [com alteração minha].



sujeito”, como faz Seyla Benhabib.<sup>9</sup> Não é possível se deixar levar por bordões do discurso filosófico sem explicitar o problema prático que se pretende quitar. Ficar fazendo carga retórica com tais conceitos, sem levar em conta ao que correspondem politicamente e até onde se estende seu campo de validade é tão irracional quanto a recusa de conceitos como linguagem, poder e justiça, como se não tivessem nenhuma objetividade. A obra de Habermas não se reduz a uma razão comunicativa contrária à “filosofia do sujeito”<sup>10</sup>, porque mostra diferentes usos da razão, mais ou menos dialógicos, que não se dissolvem, mas complementam, possivelmente de maneira justa (ou justificada). A intersubjetividade não menospreza o pensamento solitário, apenas explicita, como já fizeram o pragmatismo e a hermenêutica ao seu modo, que o pensamento é a internalização de uma discussão dialógica, de modo que não pode idealizar fundamentos últimos. A razão individual já pressupõe, social e imaginativamente, papéis argumentativos entre falante e ouvinte. A antecipação de possíveis negações de outrem é que inaugura a relação reflexiva consigo mesmo.<sup>11</sup> Por óbvio, voltarei a esse ponto oportunamente.

Também me distancio da abordagem que parte do método reconstrutivo, como fazem Luiz Repa, Marcos Nobre e outros.<sup>12</sup> A teoria crítica continua a ser apresentada juntamente com teorias tradicionais, para as quais esse método foi concebido.<sup>13</sup> Mas elas não são mais as únicas que podem ser denunciadas como parciais. Outras formas de pensamento precisam do sentido crítico. Habermas jamais pretendeu reconstruir o domínio da religião, por exemplo, embora ele ganhe um papel cada vez maior na sua obra. Ao abordar o conflito entre visões de mundo científicas e religiosas, prefere falar de uma “genealogia” das constelações das formas de saber e de processos de aprendizagem.<sup>14</sup> De fato, toda reconstrução é genealógica, no sentido amplo de entender os conceitos, regras e normas como construções históricas e de escavar seus fragmentos e pressupostos não explícitos ou não discutidos. A reconstrução é uma forma de argumentação que busca explicitar as condições de possibilidade de uma práxis da vida, isto é,

<sup>9</sup> BENHABIB, Seyla. **Critique, norm and utopia**: a study of the foundations of critical theory. New York: Columbia University, 1986, p. 10, 213 e 330.

<sup>10</sup> Cf. TkH-I, p. 522 e 532/TAc-I, p. 542 e 551; PDM, p. 344 ss.; FG, p. 362/FV, p. 382.

<sup>11</sup> Cf. ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 33-4/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 64-5; TkH-I, p. 400 n. 42/TAc-I, p. 422 n. 42; TkH-II, p. 93-4, 115 e 586/TAc-II, p. 105-6, 127 e 595.

<sup>12</sup> NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Breve apresentação. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012, p. 8; REPA, Luiz. **Reconstrução e emancipação**: método e política em Jürgen Habermas. São Paulo: Unesp, 2021, *apresentação*, p. 17; McCARTHY, Thomas. **Ideals and illusions**: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory. Cambridge: MIT, 1991, p. 127 ss.

<sup>13</sup> Cf. RhM, p. 215-6/RMh, p. 305; TkH-II, p. 587/TAc-II, p. 596; NU, p. 224/NO, p. 318-9.

<sup>14</sup> ZNR, p. 150; WR, p. 300; NDII, p. 141-2. A genealogia radicaliza a argumentação transcendental para investigar as condições de possibilidade históricas de um saber: a “genealogia intencionada não tem uma função de justificação; ela deve muito mais estimular uma consciência reflexiva da contingência dos contextos de surgimento das premissas de fundo de conhecimentos teóricos e intuições práticas tomadas provisoriamente por válidas. Essa consciência contextual expressa-se, de modo geral, em uma autocompreensão falibilista de ciência e filosofia, porque mantém presente uma possível captura contextual de enunciados *prima facie* universais” (NDII, p. 143).

um argumento transcendental sem apriorismos.<sup>15</sup> Isso vale para quaisquer de seus sentidos: (a) reconstrução histórica das teorias, (b) reconstrução dos processos sociais de aprendizagem e (c) reconstrução racional de saberes intuitivos.<sup>16</sup> Este último sentido denomina um método tão antigo quanto Euclides.<sup>17</sup> Lógica e matemática estão entre as “ciências reconstitutivas”.<sup>18</sup> Lógico que há, pois, aproximações não só com a genealogia, mas também com o construtivismo moral, porque – diferentemente da acusação de apriorismo<sup>19</sup> – ambos visam explicitar as condições necessárias para práticas sociais emancipatórias, as quais ainda não se esgotaram, nem foram plenamente realizadas.<sup>20</sup> Tanto é assim que há um momento explicitamente construtivo na formulação do princípio da discussão.<sup>21</sup> Seja como for, as divisões entre os métodos genealógico, construtivo e reconstutivo frequentemente se enublam, o que prejudica enxergar nisto o elemento mais cintilante da obra habermasiana. Só depois do cotejo mais cuidadoso com o construtivismo, no terceiro capítulo, a distinção revelará sua importância.

Evito ainda tomar o problema da fundamentação da crítica como o ponto de partida da exposição – como fazem Delamar V. Dutra, Aylton B. Durão e outros<sup>22</sup> –, em lugar de um ponto de parada. Sem dúvida, a exigência de explicitar as próprias bases normativas marcou a chamada “segunda geração” da teoria crítica, dentro da qual Habermas se enxerga.<sup>23</sup> Todavia, entender que a primeira tarefa da filosofia seja justificar o conhecimento e a moral significa se despedir precipitadamente da tradição de Marx e Adorno.<sup>24</sup> Em oposição, não desdenho da

<sup>15</sup> Cf. VtKH, p. 379-82; TkH-II, p. 587/TAc-II, p. 596. Em outros termos, um argumento sobre as condições de possibilidade de uma prática, como se ela fosse dada, não um argumento sobre a universalidade, necessidade e unicidade dessa prática (cf. REPA, Luiz. **A transformação da filosofia: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica.** São Paulo: Esfera Pública, 2008, p. 168-70).

<sup>16</sup> Cf. NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstituindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In **Habermas e a reconstrução**, p. 18, 21 e 31.

<sup>17</sup> Cf. FEIGL, Herbert. A visão “ortodoxa” de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiæ studia**, São Paulo, v. 2, n. 2, 2004, p. 266 e 270.

<sup>18</sup> ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 30/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 59; EI, *Nachwort*, p. 412/CI, *posfácio de 1973*, p. 494; ED, p. 125.

<sup>19</sup> NOBRE; REPA, in **Habermas e a reconstrução**, p. 9.

<sup>20</sup> Cf. FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 285-6; FERRARA, Alessandro. **Justice and judgement.** London: Sage, 1999, p. 22-3; KELLY, Terrence. Sociological not political: Rawls and the reconstructive social sciences. **Philosophy of the Social Sciences**, Toronto, v. 31, n. 1, 2001, p. 3-19; BAYNES, Kenneth. **Habermas.** London/New York: Routledge, 2016, p. 83-4; SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. Crítica e reconstrução em Direito e Democracia. In: **Habermas e a reconstrução**, p. 135-7.

<sup>21</sup> Mkh, p. 41/CmA, p. 72; FG, p. 194/FV, p. 210; EA, p. 55/IO, p. 92; WR, p. 329; cf. NOBRE; REPA, in **Habermas e a reconstrução**, p. 39.

<sup>22</sup> Cf. DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia.** 2 ed. rev. ampl. Florianópolis: UFSC, 2005, p. 15; DURÃO, Aylton Barbieri. **O argumento de Habermas sobre a dedução transcendental.** Florianópolis: Insular, 2016, p. 17; BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas.** New York: State University of New York, 1992, p. 77; cf. BAYNES, **Habermas**, p. 2 e 82 ss.

<sup>23</sup> TkH, I, p. 503 n. 96/TAc-I, p. 524 n. 37.

<sup>24</sup> Cf. DUTRA, **Razão e consenso**, p. 33.

tradição crítica como aporética. A leitura da obra de Habermas em diálogo com esses antecessores busca recuperar a necessidade de interpretação do ponto de partida da negação.

A alternativa exegeticamente mais apropriada seria fazer desfilas a obra de Habermas sem pretensão de unidade e sistematicidade, a partir de problemas filosóficos a cada vez renovados desde a década de 60 até nosso século, como faz Alessandro Pinzani.<sup>25</sup> Mas essa abordagem demandaria erudição que me falta e me faria perder o foco político, na tentativa de remontar cada chacoalhar intelectual contra o qual reagia na época. Em uma leitura abrangente de um filósofo, permanecerá sempre a desconfiança de se ter esquecido qualquer coisa, de havê-la deixado entre as dobras da literatura, como se esquece um bilhete no bolsinho da calça, e só a certa altura se dá conta de que havia ali uma ideia preciosa, talvez decisiva. Vou tentar deixar os bilhetinhos de lado. Enfoco um dos problemas persistentes das sociedades capitalistas, sobre o qual Habermas se debruçou – na trilha de Marx e Adorno – com senso de urgência.<sup>26</sup>

Remontar toda a obra, pois? Não, aprofundar. A abordagem usual de Habermas é desenvolver temas preexistentes em outros pensadores até levá-los a uma situação de aporia ou deficiência, para então engatar outra teoria, que, por sua vez, é submetida ao mesmo processo, e assim por diante, o que serve então como sua própria teorização. Lida-se com uma empreitada profundamente colaborativa. A abordagem é de uma “esponja”, cuja sobrevivência depende da absorção do que há de útil em cada forma de teorização.<sup>27</sup> Essa escrita por filtragem permite a constante abertura e sujeição a críticas. Não há pretensão de fechamento ou ponto de chegada. Acontece que o engajamento com teorias preexistentes vem às custas da clareza dos problemas e argumentos. A teoria crítica vira um quebra-cabeça, uma bricolagem, um amontoado teórico que faz perder, no meu sentir, o sentido da relação da filosofia com as teorias reconstruídas. A teoria torna-se, na expressão do próprio filósofo, “desesperadamente acadêmica”.<sup>28</sup> Não me entenda mal, leitor ou leitora: esta também é uma tese bastante esponjosa. Ela precisa absorver as “impurezas” do fenômeno neoconservador e de teorias tradicionais. O que desejo sublinhar é que a forma de exposição teórica é determinante para o conteúdo da teoria crítica.

Um borbulhar de ideia esquentada e reorienta a exposição. A intersubjetividade é a ideia de um poder justo, mas que cobra certa forma de filosofia. Essa forma é, para usar livremente uma metáfora de Habermas, o núcleo efervescente de um vulcão que depositou seus anéis históricos e biográficos na forma de lava endurecida e naturalizada, mas que as liquefaz sempre

---

<sup>25</sup> PINZANI, Alessandro. **Habermas**: introdução. Porto Alegre: Artmed, 2009.

<sup>26</sup> Sobre a persistência do problema na obra de Habermas, *cf.* PINZANI, **Habermas**, p. 17, 114 e 163.

<sup>27</sup> PINZANI, **Habermas**, p. 11.

<sup>28</sup> NU, p. 184/NO, p. 264.

que necessário retomar um tema político candente.<sup>29</sup> Este ir direto ao ponto, ao núcleo político efervescente, sem tantas discussões prévias, é que anima o projeto de uma teoria crítica da sociedade. Essa abordagem faz parte do que a teoria crítica chamou de “primazia do objeto”.<sup>30</sup>

A ideia de intersubjetividade precisa ser aprofundada antes como uma resposta a problemas práticos do que como uma colagem de teorias parciais em busca de uma visão mais completa e abrangente da sociedade moderna. Um centímetro desarruma qualquer teoria “completa”. Por isso, não buscarei os “déficits” das elaborações conceituais de Habermas – uma acusação que direcionava contra outros filósofos e teóricos como parte do método reconstrutivo<sup>31</sup> –, mas sim tentarei pensar sobre um problema contemporâneo pesado a partir de suas reflexões. A necessidade desse ponto de partida negativo é confessada no desfecho da *Teoria da ação comunicativa*: o acesso teórico à sociedade somente é possível a partir da crise dessa mesma sociedade.<sup>32</sup> Isso tudo faz com que a negação e o problema político tornem-se os pontos de partida. A reconstrução e a argumentação, os guias da exposição.

(iii) Sem trestampo, há um nível mais abstrato e panorâmico em toda essa organização. Os capítulos correm os devidos riscos “dialéticos”. A razão só pode ser mostrada juntamente com seu outro: o outro da irracionalidade, o outro da sociedade e o outro da liberdade.

No primeiro capítulo, o neoconservadorismo é apresentado como o fantasma da modernidade: o paradoxo da racionalidade moderna. Quanto mais a razão se desdobra, mais provoca reações acrobáticas perversas. Tal diagnóstico é apresentado a partir de uma dialética da racionalização.<sup>33</sup> Essa interpretação do neoconservadorismo recoloca a razão e seus autolimites como problema central para a filosofia política. As ideias da razão são justificadas como uma questão filosófica incontornável perante os movimentos políticos neoconservadores.

No segundo capítulo, analiso a dialética entre razão e sociedade e as capturas contextuais entre os saberes filosófico, sociológico e psicológico. Uma articulação justa entre os processos sociais apreendidos pelas linguagens especializadas (do observador filósofo,

<sup>29</sup> Cf. ZNR, p. 16.

<sup>30</sup> ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, p. 182 ss.

<sup>31</sup> Cf. TkH-II, p. 423/TAc-II, p. 436; PDM, p. 338; FG, p. 407/FV, p. 429; NDII, p. 132. Sobre o esforço de totalização envolvido no método reconstrutivo, cf. REPA, Luiz. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da Teoria da Ação Comunicativa. In: **Habermas e a reconstrução**, p. 63-4. Para viradas perspicazes desse argumento contra as elaborações do próprio Habermas, cf. HONNETH, Axel. **Kritik der Macht**: reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 295-6; SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues de. **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2021, p. 203 ss. e 259 ss.

<sup>32</sup> TkH-II, p. 593/TAc-II, p. 602.

<sup>33</sup> Cf. TkH-I, p. 234/TAc-I, p. 262.

cientista social, psicanalista) e os processos determinados pela língua natural (dos participantes nas relações sociais) clama pela orientação da ideia de intersubjetividade.

No terceiro capítulo, apresento mais diretamente a teoria crítica da injustiça, como um redesenho para a dialética entre razão e liberdade. Quanto mais democráticos se tornam os cidadãos, quanto mais oportunidades, capacidades e liberdades subjetivas conquistam, mais eles são obrigados a se deparar com o que lhes é diferente. Com isso, aumenta o entreluz da intersubjetividade: a utopia da racionalização do poder em esferas públicas formais e informais que obrigam os participantes a configurarem e reconfigurarem suas opiniões e decisões com base nos melhores argumentos. A razão só pode se apresentar juntamente com o seu outro.

## 1. O NEOCONSERVADORISMO

Os conservadores têm a percepção correta de que as ideias modernas estão prontas a se voltar contra eles. Olham para liberdade, igualdade e solidariedade; olham para democracia, constitucionalismo e Estado de direito; olham para ciência, jornalismo e crítica e compreendem que tudo isso ameaça sua forma de vida baseada na dominação arbitrária, em contingências e violências do poder econômico e político. Essas ideias viram, portanto, “comunistas”.

A sociedade democrática expande as discussões, as lutas sociais e a participação pública, então os conservadores as ignoram, quando não podem proibi-las. Nesses conflitos, cada interesse e instituição tem que ser transformado em uma ideia generalizável para todos os concernidos, tratado de uma perspectiva universalizante; então essas classes querem impor interesses e instituições como artigos de fé. Ao tacharem de heresia “comunista” o que já celebraram como “civilizado” ou “liberal”, os conservadores confessam que seu próprio interesse e modo de vida demanda que sejam aliviados do perigo do autogoverno; que, para estabelecerem a tranquilidade no país, Legislativo, Judiciário, imprensa, compostos majoritariamente por conservadores, devem ser silenciados; que, no seu fanatismo pela ordem existente, mesmo as desavenças dos partidos conservadores com o executivo tornam-se irritantes; que, para que comércio, indústria e finanças se façam ouvir, é preciso calar os embates sociais e políticos; que, para continuar a desfrutar sem percalços da riqueza sem nenhum limite, da família patriarcal, da religião, todas as classes devem ser condenadas à nulidade política; que, para continuar com seu poder econômico e social intocado, seu poder político deve ser desmantelado; que para se servirem do Estado, devem ser servis ao chefe do executivo; que a espada destinada a proteger seus próprios interesses políticos precisa necessariamente “ser pendurada sobre a sua própria cabeça como espada de Dâmocles”.<sup>34</sup>

Assim Marx descreve, em sua análise da ascensão da ditadura bonapartista, a tendência de desativação da política democrática tão logo as ideias modernas começam a valer materialmente e ganhar realidade social. A retórica bonapartista era multifacetada. Seus discursos eram talhados sob medida, não importando que fossem contraditórios entre si. Eles atraíam: (a) a classe dos grandes proprietários com uma conservação de sua supremacia econômica; (b) a massa de pequenos proprietários, não diretamente envolvida na luta entre capital e trabalho, com a “ameaça vermelha”; (c) a massa de trabalhadores não-proprietários

---

<sup>34</sup> MARX, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 8. Berlin: Dietz, 1960, p. 153-4; cf. *Ibid.*, p. 183.

com a corrupção e subserviência parlamentar às classes proprietárias; (d) todas as classes com o reavivamento da glória nacional.<sup>35</sup> O dezoito brumário de Luís Bonaparte foi o primeiro golpe de Estado moderno. Foi parlamentar e justificado de maneira legal, republicana e liberal. Na realidade, era um regime que libertava as classes proprietárias de preocupações políticas e submetia todos os antagonismos sociais à máquina de guerra estatal. A estrutura de organização do Estado, ligada ao interesse dos grandes capitalistas, ficava livre de qualquer pressão de racionalização por parte da periferia. As grandes palavras modernas foram reduzidas a fórmulas vazias. “A civilização e a justiça de ordem burguesa entram em cena, em sua luz gemelar e verdadeira, tão logo os escravos dessa ordem se indignam contra seus senhores. Então essa civilização e essa justiça põem-se como indisfarçada selvageria e vingança sem lei”.<sup>36</sup> A ideia de justiça beirava a análise marxiana do bonapartismo e vai beirar outros lugares distantes.

Saltando um século, mesmo historiadores não-marxistas foram capazes de discernir que o fascismo foi uma ideologia política comprometida com a conservação do capitalismo. Foi reparado que as denúncias contra as finanças especulativas internacionais (juntamente com outras formas de internacionalismo, cosmopolitismo, globalização) serviram aos movimentos fascistas como pouco mais do que retórica. Sua propaganda prometia tudo a todos: tanto expropriação dos meios de produção, quanto proibição de greves. Ao tomarem o poder, porém, sua violência extrema direcionou-se contra o que viam como ameaças socialistas: proibiram greves, dissolveram sindicatos independentes, reduziram poder de compra dos trabalhadores, executaram opositores políticos, salvaguardando sempre a propriedade dos capitalistas nacionais e despejando muito dinheiro na indústria armamentista. Seus discursos miravam a cultura burguesa, em especial, direitos individuais e políticos – e não a economia capitalista.<sup>37</sup> Foi admitida também a conexão dos movimentos conservadores radicais com as democracias modernas, pois os fascistas alcançaram o poder político quase sempre em regimes formalmente

---

<sup>35</sup> MARX, Karl. Der Bürgerkrieg in Frankreich: Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 17. Berlin: Dietz, 1962, p. 337-8.

<sup>36</sup> MARX, Der Bürgerkrieg in Frankreich, p. 355.

<sup>37</sup> PAXTON, Robert O. **A anatomia do fascismo**. Trad. Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 26-8, 98 e 103. A diferença está em que este autor atribui às políticas econômicas fascistas a função de instrumento para uma dominação política e militar, sem computar a concomitante dominação econômica, isto é, a preferência do empresariado por uma intervenção estatal na economia que assegurasse a grande propriedade, em vez de um sistema de mercado em mau funcionamento ou da igualdade socialista (*cf. Ibid.*, p. 240-1). No mesmo sentido, Zeev Sternhell reconhece no fascismo a particularidade de defender uma economia baseada na propriedade privada dos meios de produção e nas leis do mercado, mas isola a análise da formação intelectual do “nacional socialismo” francês e italiano de seu contexto social (STERNHELL Zeev. **The birth of fascist ideology: from cultural rebellion to political revolution**. Transl. David Maisel. New Jersey: Princeton University, 1994, p. 7). Entre nós, Héglio Trindade destaca a ambiguidade fundamental na doutrina integralista: a retórica anticapitalista e a falta de questionamento das estruturas desse sistema econômico (TRINDADE, Héglio. **A tentação fascista no Brasil: imaginário de dirigentes e militantes integralistas**. Porto Alegre: UFRGS, 2016, p. 73-4).

democráticos.<sup>38</sup> “Os fascistas se aproximam do poder quando os conservadores começam a tomar emprestado suas técnicas... e a tentar cooptar suas hostes”.<sup>39</sup> Na cruzada contra os que reivindicam a efetivação dos ideais da modernidade, escrevia Marx um século antes, os conservadores são forçados a investir o executivo de poderes de repressão cada vez maiores e a destituir todos os baluartes democráticos, até o chute final de um ditador qualquer.<sup>40</sup>

Assim falando, pode-se pensar que esse desespero saiu de moda ou virou provinciano. A experiência negativa não se restringe, entretanto, ao Brasil deste primeiro quartel do século XXI. Não foi tão diferente no ocidente da segunda metade do século XX.<sup>41</sup> Desde meados do século XIX, o foco do conflito político é a legitimidade das políticas sociais limitadoras da acumulação de capital e da propriedade privada – aquém, dentro ou para além do Estado de bem-estar social. As estruturas do pensamento ancoradas na acumulação capitalista mantêm a reserva histórica de uma longa tradição autoritária contra o ideal de igual liberdade para todos, tão brasileira quanto mundial. É o que explicarei como dialética da racionalização.

A ameaça contra as ideias de liberdade, igualdade e solidariedade transborda a reificação. A reserva conservadora da sociedade não mais se opõe às mudanças por meio de um entorpecimento das massas. Ela mobiliza potenciais fascistóides para reagir contra os ideais modernos, em favor do sistema capitalista e do aparato de opressão estatal. Envolve-se com a revolução – ou melhor, com uma simulação dela, pois se trata antes de uma medida militar e administrativa súbita para conservação de hierarquias sociais –, buscada com fé inabalável.<sup>42</sup> Bolsonaroistas usaram o mote “eu autorizo” para defender um golpe do chefe do executivo contra a constituição de 1988.<sup>43</sup> Após a derrota eleitoral, passaram a fazer “manifestações pacíficas” bloqueando estradas em todo o país e exigindo a intervenção militar contra o resultado das

<sup>38</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 91, 192-3 e 235.

<sup>39</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 334; cf. LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018, p. 23-30.

<sup>40</sup> MARX, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 338.

<sup>41</sup> Cf. PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 288 ss.; MARCUSE, Herbert. **Counterrevolution and revolt**. Boston: Beacon, 1972, p. 1-2 e 24 ss.; KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 163; LEVITSKY; ZIBLATT, **Como as democracias morrem**, p. 41-4.

<sup>42</sup> ADORNO, Theodor W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Trad. Virginia Helena F. da Costa, Francisco López T. Corrêa e Carlos Henrique Pissaro. São Paulo: Unesp, 2019, p. 386 [doravante EPA]; LÖWENTHAL, Leo. *Falsche Propheten. Studien zur Faschistischen Agitation*. In: \_\_\_\_\_. **Falsche Propheten: Studien zum Autoritarismus**. Halmut Dubiel (Hrsg.). 2. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2017, p. 109; BOBBIO, Norberto. *L'ideologia del fascismo*. **Quaderni della FIAP**, Milão, n. 14, 1975, p. 17; PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 155-6 e 234-6. Mesmo em uma definição estrita: “o fascismo exibirá um aspecto utópico revolucionário enquanto tenta derrubar a ordem existente, mas procede adotando uma ordem reacionária, opressiva uma vez instalado no poder” (GRIFFIN, Roger. **The nature of fascism**. London: Routledge, 1991, p. 26-7).

<sup>43</sup> MARCONI, Guilherme. Apoiadores de Bolsonaro fazem manifestação ‘eu autorizo’ em Londrina. **Folha de Londrina**, Londrina, 1 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br>>. Acesso em: 27/07/2021.



eleições.<sup>44</sup> Juristas reacionários davam verniz à tentativa de golpe de Estado, como se a constituição de 1988 atribuísse às forças armadas um “poder moderador” em caso de “crise”.<sup>45</sup> Depois da posse de um governo de coalizão, bolsonaristas invadiram e depredaram as sedes dos poderes legislativo, executivo e judiciário, com cumplicidade das forças de segurança.<sup>46</sup> A cultura liberal sequer busca reter suas formalidades, sua hipocrisia ou casca de dignidade, porque o poder se torna brutal, jogando fora todas pretensões de justiça.<sup>47</sup> Nos potenciais e críticas contidos nas ideias modernas, os neoconservadores encontram o verdadeiro sentido do socialismo, que avaliam com mais precisão do que muitos socialistas. Esses insistem, por vezes, em formas ancestrais e antimodernas de socialização e não conseguem entender como e por que os neoconservadores se fecham tão obstinadamente às ideias de igual liberdade para todos, de constitucionalismo democrático, de crítica social cientificamente informada.

## 1.1 ABORDANDO O NEOCONSERVADORISMO

Antes de tudo, é preciso dar um tratamento histórico ao tema a fim de compreender a especificidade dos extremismos de direita contra os quais (i) Marx, (ii) Adorno e (iii) Habermas se contrapuseram. Sustento que esses autores fornecem subsídios necessários à compreensão do fenômeno político deste início de século XXI. Entretanto, a extrema-direita não pode mais ser explicada como um movimento classista, um tipo de personalidade ou um movimento cultural ou intelectual; senão como uma estrutura formal de pensamento e linguagem.<sup>48</sup>

(i) Se o bonapartismo analisado por Marx compartilhou com o fascismo, por um lado, a origem interna à democracia representativa, as inovações de propaganda, os “discursos oficiais

---

<sup>44</sup> OLIVEIRA, Thaísa; MARQUES, José. Bolsonaristas tentam disfarçar ato golpista e de apoio ao presidente em Brasília. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 de nov. de 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/bolsonaristas-tentam-disfarcar-ato-golpista-e-de-apoio-ao-presidente-em-brasilia.shtml>>. Acesso em: 02/11/2022. Ao defender um golpe militar contra as eleições, um empresário financiador dos movimentos antidemocráticos explicou que o golpe seria uma “figura de linguagem” (AMADO, Guilherme; LIMA, Bruna; GHIROTTI, Edoardo. Empresários bolsonaristas defendem golpe de Estado caso Lula seja eleito. **Metrópoles**, Brasília, 17 de ago. de 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/colunas/guilherme-amado>>. Acesso em: 23/08/2022).

<sup>45</sup> BONIN, Robson; BORGES, Laryssa; MATTOS, Marcela. Ives Gandra foi consultado para ‘verniz jurídico’ do golpe. **Veja**, São Paulo, 16 de jan. de 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/exclusivo-ives-gandra-foi-consultado-para-verniz-juridico-do-golpe>. Acesso em: 16/01/2023.

<sup>46</sup> PRAZERES, Leandro. Cinco perguntas ainda sem respostas sobre a ação de bolsonaristas em Brasília. **BBC News Brasil**, São Paulo, 10 de jan. de 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64220631>>. Acesso em: 16/01/2023.

<sup>47</sup> MARCUSE, **Counterrevolution and revolt**, p. 14.

<sup>48</sup> Parte dessa investigação foi publicada em MORAES, Felipe M. A teoria de Theodor W. Adorno sobre o fascismo. **Revista PERI**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 186-207, 2023.

sobre ordem, religião, família e propriedade” e a técnica de golpe de Estado parlamentar; por outro lado, não chegou a adquirir a condição de um movimento político de massas. A sociedade 10 de dezembro foi a força armada partidária de Bonaparte e este intencionava “transformar o exército público em uma sociedade 10 de dezembro”.<sup>49</sup> Mas as “ideias napoleônicas” não incluíram movimentos de massa e uma ditadura partidária de base ampla.<sup>50</sup> O bonapartismo caracterizou-se antes como uma ditadura militar com caráter classista e ideais reacionários.<sup>51</sup>

Desde a primeira metade do século XX, a base social dos movimentos radicais de direita não é mais composta somente pelas classes burguesas, pequenos proprietários e lumpesinato; nem se restringe às “viúvas da ditadura” e a lunáticos oportunistas. Espalha-se por toda a população, incluindo jovens, mulheres, trabalhadores, servidores públicos, sem recorte objetivo de classe.<sup>52</sup> As pesquisas empíricas de Adorno revelaram que o pensamento autoritário não se relaciona tanto com classes ou ideologias econômico-políticas.<sup>53</sup> As pesquisas historiográficas e sociológicas mais recentes confirmam que tanto o recrutamento, quanto o apoio da extrema-direita não podem ser localizados em uma camada social específica.<sup>54</sup> Outras necessidades tornam-se mais determinantes do que os interesses econômicos imediatos e favorecem uma

<sup>49</sup> MARX, Der achtzehnte Brumaire, p. 161-2.

<sup>50</sup> Cf. MARX, Der achtzehnte Brumaire, p. 197-202.

<sup>51</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 11, 63, 80 n. 64 e 109-12; cf. PACHUKANIS, Evguiéni B. Para uma caracterização da ditadura fascista. In: \_\_\_\_\_. **Fascismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 34, 48 e 52; DÜLFFER, Jost. Bonapartism, fascism and national socialism. **Journal of contemporary history**, Essex, n. 11, 1976, p. 124.

<sup>52</sup> ADORNO, Theodor W. **Aspekte des neuen Rechtsradikalismus**: ein Vortrag. Berlin: Suhrkamp, 2019, p. 16.

<sup>53</sup> ADORNO, Theodor W. O que significa elaborar o passado? In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 37. O indivíduo que era definido como conservador em temas econômicos e sociais, segundo a escala PEC, portanto, identificando-se com o sistema capitalista, era frequentemente definido como liberal pelas medidas de potencial fascista, segundo a famosa escala F, preservando uma estrutura de personalidade não autoritária. Inversamente, muitos que aderiram ostensivamente a atitudes de esquerda em temas sociais e econômicos, sendo baixos pontuadores na escala PEC, tinham estrutura de personalidade bastante próxima de racistas e etnocêntricas, pontuando alto na escala F (Epa, p. 206-7).

<sup>54</sup> Cf. PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 93-4 e 343-4; GORDON, Peter. E. The authoritarian personality revisited: reading Adorno in the age of Trump. In: \_\_\_\_\_.; BROWN, Wendy; PENSKY, Max. **Authoritarianism**: three inquiries in critical theory. Chicago: University of Chicago, 2018, p. 46; MUDDE, Cas. **The far right today**. Medford: Polity, 2019, p. 74-5; TRINDADE, **A tentação fascista no Brasil**, p. 86. Algumas análises marxistas sediam o fascismo nas classes intermediárias, pequeno-burguesa ou média, com apoio da alta burguesia, as quais são contrastadas com as periferias populares e com outros matizes de direita, que apenas circunstancialmente gravitariam um núcleo fascista militante. Para dar conta da penetração dos movimentos radicais de direita em classes econômicas acentuadamente diferentes, escoram-se em uma distinção mecânica entre interesses de classe “verdadeiros” e “ideológicos”. Esse pressuposto mecanicista permite que considerem os ativismos militar, burocrático e religioso, por exemplo, como meramente “ideológicos” e que voltem sempre à ideia de complô do grande capital internacional contra os “verdadeiros” interesses nacionais (cf. BOITO JR., Armando. O caminho brasileiro para o fascismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 34, 2021, p. 1-23). Sem desconsiderar a militância pequeno burguesa, outras análises marxistas dão maior ênfase à classe militar: “o fascismo em sua verdadeira essência é constituído pelas forças armadas operando diretamente em nome da plutocracia capitalista e dos agrários” (GRAMSCI, Antonio. **Sul fascismo**. Enzo Santarelli (Ed.). Roma: Riuniti, 1973, p. 115-6; no mesmo sentido cf. PACHUKANIS, Para uma caracterização, p. 26 e 45; POULANTZAS, Nicos. **Fascismo e ditadura**. Trad. João G. P. Quintela e M. Fernanda S. Granado. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 92-3; KONDER, **Introdução ao fascismo**, p. 43-5 e 73).

identificação com os opressores: empresários, religião dominante, militares.<sup>55</sup> A sociedade continua a ser dividida entre dominantes e dominados, proprietários e não-proprietários, os de cima e os de baixo, mas esses últimos se tornaram incapazes de se experimentar como classe, salvo para indicar alguns interesses particulares em um estado geral de coisas. Uma grande parcela da população, mesmo ameaçada economicamente, não quer se identificar com o proletariado. Em vez de se tornar evidente, a distinção de classes torna-se tão pouco transparente que a conformidade ao sistema de opressão parece mais racional à maioria do que a solidariedade entre os oprimidos.<sup>56</sup>

No mesmo sentido, Habermas fala da anonimização das estruturas de classe dentro do capitalismo administrado. Os efeitos das crises econômicas passam a ser filtrados e dispersos pelo Estado em “quase grupos” como consumidores, estudantes, motoristas, doentes, aposentados etc., ou em grupos excluídos e pauperizados como negros e imigrantes – o que sequer supõe um Estado de bem-estar proeminente. As lutas sociais fragmentam-se e assumem uma feição apenas reativa contra crises econômicas endêmicas.<sup>57</sup> É o que Habermas chama de “modelo assimétrico” dos novos conflitos sociais, em que o lado socialmente desfavorecido, por estar constituído por grupos marginalizados ou subprivilegiados heterogêneos, não conta mais com potenciais intimidatórios, como as greves, favorecendo o recurso a rompantes de destruição, violência ou voto de protesto.<sup>58</sup>

Tampouco a base social dos movimentos conservadores pode ser atribuída convincentemente a uma coesão de elites, grandes consórcios burocráticos e empresariais, complôs, hegemonias pré-fabricadas, nas palavras de Marx, pelo “comitê que administra os negócios comuns de toda classe burguesa”.<sup>59</sup> A percepção mais importante de Adorno foi a de que o domínio fascista não se impôs “de fora” por obra de alguma elite, classe ou ideologia específica, muito menos por uma desgraça acidental no progresso da humanidade. A força destrutiva do autoritarismo está encravada nas formas de socialização modernas.<sup>60</sup> Ele compreendeu que a dominação através do processo econômico se torna anônima e impessoal,

---

<sup>55</sup> EPa, p. 84-5; ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. **Ensaios sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 165-6; cf. REICH, Wilhelm. **Psicologia de massa do fascismo**. Trad. Silva Dias. Porto: Escorpião, 1974, p. 47

<sup>56</sup> ADORNO, Theodor W. Reflexionen zur Klassentheorie. In: ADORNO, Theodor W. **Gesammelte Schriften**. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 376-7.

<sup>57</sup> LpS, p. 56-8; NR, p. 187/RR, p. 275.

<sup>58</sup> NR, p. 200-1/RR, p. 293-4; cf. TWI, p. 87/TCI, p. 115.

<sup>59</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei. In: \_\_\_\_\_. **Werke**. Band 4. Berlin: Dietz, 1959, p. 464; cf. também PACHUKANIS, Para uma caracterização, p. 26 e 45.

<sup>60</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (Org.). **Temas básicos da sociologia**. 2 ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 195; para um exemplo de visão do fascismo como um movimento político excepcional, cf. GRIFFIN, **The nature of fascism**, p. 44-5.

atingindo as massas não menos do que as elites e seus vassallos. O sistema capitalista se autonomiza em relação aos que mandam.<sup>61</sup> A posição do líder é tão facilmente substituível quanto a de seus inimigos, a despeito da rigidez que assumem essas figuras no pensamento autoritário.<sup>62</sup> A administração da economia, escreve Adorno, “não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos”.<sup>63</sup>

A tese da dominação por uma elite da classe burguesa supervaloriza os contatos pessoais, sua capacidade de planejamento em meio a interesses específicos e sua determinação direta do comportamento das massas – concorda Habermas. A tese de um “capitalismo monopolista de Estado” desconhece que a capacidade de coordenação e planejamento das elites econômicas, burocráticas e militares é incompleta. As contradições entre os diversos setores da economia, entre capitalistas, burocratas e militares, entre interesses particulares e gerais tranca a navalha simplificadora da economia política.<sup>64</sup> Um interesse capitalista total e reunido monopolisticamente “exige demais do aparelho do Estado”.<sup>65</sup> Há um exagero no auxílio que os partidos fascistas receberam historicamente do empresariado, se comparados com outros partidos conservadores, e um menosprezo das tensões entre essas forças políticas, das quais resultou a derrota do fascismo em vários países.<sup>66</sup> Só é possível expor as causas dos fenômenos políticos quando se compreende a forma de sociabilidade que exprime como os atores sociais se individualizam: a linguagem que retroalimenta seus pensamentos e ações políticas.<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> ADORNO, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno: Sociologia**. Trad. de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1986, p. 67 e 74.

<sup>62</sup> ADORNO, Teoria freudiana, p. 164 n. 9.

<sup>63</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 46 [doravante DE].

<sup>64</sup> LpS, p. 86-7. Para Habermas, o capitalismo administrado refere-se a três fenômenos de um mecanismo que continua direcionado à acumulação econômica privada: (a) o processo de concentração de empresas em corporações e multinacionais; (b) a organização dos mercados de bens, capital e trabalho; e (c) a intervenção do Estado em lacunas funcionais do mercado (RhM, p. 306/RMh, p. 428). Ao contrário do que afirmam alguns intérpretes (cf. DE CAUX, Luiz Philipe. Diagnóstico de tempo e transformação da crítica: Habermas e a origem da reconstrução. **Perspectiva filosófica**, Recife, v. 43, n. 1, 2016, p. 57 e 66), ele nega explicitamente dois elementos centrais da tese do capitalismo monopolista de Estado: (a) que as dinâmicas de mercado teriam deixado de ser o principal mecanismo de produção e distribuição e (b) que o conflito social se instalaria entre uma elite controladora da produção e a sociedade; embora concorde (c) que o sistema econômico já não indicava uma contradição fundamental, mas “meros problemas de administração” dentro de um Estado que assumia o papel de mantenedor da lógica de acumulação de capital (cf. POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Ed.) **The Essential Frankfurt School reader**. New York: Basil Blackwell, 1978, p. 72, 81-2, 87, 90-3). Essas reflexões contrastam com o diagnóstico de *Mudança estrutural da esfera pública* sobre a “refeudalização” da sociedade, decorrente de uma identificação rígida entre poderes econômico, político e simbólico (SÖ, p. 241, 255, 292 e 337/MeEP p. 328, 349, 419 e 479).

<sup>65</sup> RhM, p. 315/RMh, p. 440.

<sup>66</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 117-9, 128-32, 167-8 e 337-8; LEVITSKY; ZIBLATT, **Como as democracias morrem**, p. 34-40.

<sup>67</sup> Cf. REICH, **Psicologia de massa**, p. 10-3. Wilhelm Reich foi pioneiro ao apontar as dificuldades de atribuir o fascismo seja à pequena, seja à grande burguesia, então buscando conjugar a dupla determinação econômica e

(ii) Ao fazer estudos sobre a organização dos impulsos antidemocráticos mais ou menos duradouros nos Estados Unidos dos anos 1940, Adorno tem em vista menos categorias psicológicas do que categorias linguísticas gerais de orientação do pensamento. A chamada “personalidade autoritária” é definida como a prontidão para aceitar expressões verbais, propagandas e ações antidemocráticas. Ela é um modo interno de articulação de ideologias e influências sociológicas externas.<sup>68</sup> Adorno investiga os “padrões de pensamento político”.<sup>69</sup>

A utilização de tipos de personalidade é cercada de cautelas: “há razões para procurar por tipos psicológicos porque o mundo em que vivemos é tipificado e ‘produz’ diferentes ‘tipos’ de pessoas”.<sup>70</sup> Adorno dá primazia à análise de “tipos políticos”.<sup>71</sup> As associações entre autoritarismo e paranoia ou psicose são feitas, repete várias vezes, somente por semelhança ou aproximação.<sup>72</sup> O radicalismo de direita dificilmente poderia ser explicado por meio de conceitos clínicos, pois racistas, homofóbicos, xenófobos não são psicóticos.<sup>73</sup> O radicalismo de direita utiliza-se de mecanismos inconscientes, mas esses elementos não são sua causa, a qual frequentemente não é distinguível das causas socioeconômicas.<sup>74</sup> Assim, Adorno cuida de afastar o aspecto psicologizante das pesquisas, como se tratasse de um problema educacional ou clínico, sem relação com a “estrutura básica da sociedade” (*Grundstruktur der Gesellschaft*), como a estrutura da propriedade, dos meios de comunicação de massa e da família.<sup>75</sup>

---

ideológica dos indivíduos por meio de uma “economia sexual” (*Ibid.*, p. 27). Ele se pergunta por que massas de sujeitos economicamente oprimidos, incluindo setores do proletariado, passaram a agir contra a satisfação de seus interesses e necessidades materiais (*Ibid.*, p. 22). Sua resposta foi: a repressão sexual. A ideologia seria uma forma de repressão sexual que começa na família, perpetua-se na igreja e nos costumes e instituições militares, cuja característica comum seria o combate à sexualidade de crianças, adolescentes e mulheres (*Ibid.*, p. 31-4, 55 e 100). Todas elas estimulam uma postura de inferioridade sexual e, logo, de passividade, acriticidade e crença na autoridade (*Ibid.*, p. 142-8). Por isso, a defesa da família patriarcal, com a forma de administração de uma pequena empresa ou propriedade, torna-se o primeiro mandamento da política reacionária (*Ibid.*, p. 48-51 e 59-61). Ao contrário, os ideais de individualidade modernos, como o tempo livre, são formas sublimadas de uma vida sexual sem repressões, ou seja, impulsos genitais progressistas (*cf. Ibid.*, p. 128 e 143). A dificuldade com que Reich se depara é que a repressão sexual era ainda mais brutal entre os trabalhadores do que entre os burgueses. Para explicar a maior imunização dos trabalhadores contra o fascismo, apela à forma de vida solidária das classes populares, ou seja, a fatores da cultura, como a esfera pública dos sindicatos, jornais e partidos (*cf. Ibid.*, p. 63).

<sup>68</sup> EPa, p. 6 e 521-2.

<sup>69</sup> EPa, p. 432.

<sup>70</sup> EPa, p. 522.

<sup>71</sup> EPa, p. 73.

<sup>72</sup> EPa, p. 251, 255, 264.

<sup>73</sup> EPa, p. 264.

<sup>74</sup> EPa, p. 397, *cf.* FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. 6. ed. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 174.

<sup>75</sup> EPa, p. 339-40, 359, 482 e 594; a expressão aparece em ADORNO, Theodor W. Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 120.

De fato, explicações psicológicas despreparam os cidadãos para reconhecer a normalidade dos movimentos de extrema-direita!<sup>76</sup> O extremismo não é um problema de ordem inconsciente, nem cognitiva, mas política, ainda que latente. Adorno sempre foi crítico da tentativa de reduzir a sociologia à psicanálise, e vice-versa.<sup>77</sup> Distancia-se de Wilhelm Reich e Erich Fromm por deixar de atribuir às estruturas de personalidade a causa das tendências homogêneas (em vez de ao “clima cultural”) e seus conteúdos motivacionais (em vez de à forma de incorporação desses conteúdos).<sup>78</sup> Queixa-se de ser interpretado como se explicasse psicologicamente o fascismo, preferindo chamar sua abordagem de “antropologia cultural”.<sup>79</sup> A “personalidade autoritária” é compreendida como uma forma de pensar e orientar as opiniões sobre o ser humano e a sociedade, a qual atende a um propósito de vida dentro de um clima cultural, que consiste “não apenas em fatores externos brutos, como condições econômicas e sociais, mas em opiniões, ideias, atitudes e comportamentos...”<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 95. Na mesma época, outro membro da Escola de Frankfurt pesquisava acerca dos agitadores das mídias de massa (rádios, revistas e panfletos) nos EUA. Leo Löwenthal publicou seu estudo em 1949. Ele parte da mesma surpresa de constatar muitos antissemitas e admiradores locais de Hitler e Mussolini. A pesquisa já buscava desfazer a imagem convencional, ainda hoje comum, de que se trataria de loucos ou de agentes dos quais bastaria desmascarar contradições e intenções. Sua tese defende que o agitador fascista se utiliza de mecanismos inconscientes para manipulação da audiência, os quais podem ser massificados sob certas circunstâncias de crise. Na sedução não estão somente representações ou juízos falsos, mas preponderantemente fatores psicológicos que refletem no engajamento com o público. Abrangendo extenso lapso temporal, o teórico crítico percebe que, mesmo que os partidos mudassem de programas e a vida pública sofresse grandes transformações, as linhas fundamentais da agitação fascista permaneciam as mesmas, porque estavam associadas a males sociais presentes em todas as sociedades modernas (LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 21 e 147-9). A dificuldade do estudo é que os padrões de desorientação pelos quais o agitador “bloqueia o caminho para o conhecimento das causas objetivas do mal-estar” (*Ibid.*, p. 33) são atribuídos a psicopatologias comparáveis às “doenças de pele”, nas quais o paciente é estimulado pelo agitador fascista à satisfação instintiva e ao alívio rápido de se coçar, embora devesse “seguir o conselho de um médico experiente”, para afastar a comichão com um “tratamento bem-sucedido” (*Ibid.*, p. 31).

<sup>77</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. *A psicanálise revisitada*. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 62-3.

<sup>78</sup> Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria crítica e psicanálise**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001, p. 74-8, 178-9 e 189.

<sup>79</sup> ADORNO, Theodor W. Sobre a lógica das ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno**. Trad. de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1986, p. 58; ADORNO, Theodor W. Observações sobre “A Personalidade Autoritária” de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 2, 2021, p. 362. Mesmo em seu texto mais psicanalítico, Adorno rejeita a abordagem de “confinamento monológico” no indivíduo, ressaltando que o fascismo “não é um problema psicológico” (ADORNO, *Teoria freudiana*, p. 157 e 185), mas da estrutura básica da sociedade, na qual a motivação é sistematicamente controlada e absorvida por mecanismos sociais dirigidos a partir de cima (*Ibid.*, p. 186). Uma análise da propaganda fascista seria o contrário da autorreflexão psicanalítica, pela regressão da independência do indivíduo à mera adaptação social (ADORNO, *Observações sobre “A Personalidade Autoritária”*, p. 352-5 e 380-1).

<sup>80</sup> EPA, p. 530-1; cf. *Ibid.*, p. 75, 265 e 339; ADORNO, O que significa elaborar o passado, p. 33. A influência da cultura faz diferir a personalidade autoritária do “caráter social autoritário” analisado por Erich Fromm, enquanto conjunto de padrões de comportamento e impulsos inconscientes oriundos de uma estrutura psíquica sadomasoquista que interioriza necessidades econômicas e fatores sociais do indivíduo moderno (FROMM, **O medo à liberdade**, p. 18, 125, 133-4, 224). Em verdade, Fromm reconhece que foi uma ideologia a responsável por satisfazer os desejos das pessoas com caráter sadomasoquista e, ao mesmo tempo, dar “direção e orientação” aos que não tinham o mesmo caráter e estavam apenas politicamente conformadas (*Ibid.*, p. 188). Portanto, a

A resposta dos estudos sobre personalidade autoritária é que ela é um modo de pensar que culpa os outros por todos os males, de modo a “penetrar na escuridão da realidade como um holofote, permitindo uma orientação rápida e abrangente”.<sup>81</sup> Por mais obscuras, as ideias autoritárias conduzem a um estreitamento bem-afortunado, um foco súbito capaz de iluminar o segredo da infelicidade pessoal. Esse modo de pensar desempenha, ao menos, três importantes funções. (a) Sua função existencial é aliviar o sentimento de culpa decorrente da situação social precária, atribuindo-a a um “culpado”.<sup>82</sup> (b) Sua função na “economia psíquica” está no tratamento das “questões sociais para além do alcance das experiências mais imediatas”. É um pensamento que resulta da confusão generalizada, da alienação intelectual do indivíduo em relação à sociedade. “Essa alienação é experienciada pelo indivíduo como desorientação, concomitante ao medo e à incerteza”.<sup>83</sup> (c) Sua função política é estabelecer “difusa e semiconscientemente... uma ditadura do grupo economicamente mais forte”.<sup>84</sup> Esse conteúdo político pode ser chamado, com Adorno, de “culto do existente”, porque a contestação serve para conservar a dominação existente. A extrema-direita associa-se ao culto de um poder diante do qual nada resta ao indivíduo senão a submissão – como lei econômica, escolha trágica, vontade divina.<sup>85</sup> A ideologia de extrema-direita é um dispositivo para superar a desorientação e a incompreensibilidade do mundo, o qual prontifica as pessoas a se identificarem com os dominantes e a agirem de modo racista, homofóbico, xenofóbico etc.<sup>86</sup>

(iii) É comum interpretar as obras de Adorno e Habermas como presas aos seguintes contextos políticos: uma focada na experiência da dominação nazifascista, outra no constitucionalismo democrático europeu e nos movimentos sociais da segunda metade do sec. XX.<sup>87</sup> Essa é uma leitura empobrecedora – para não dizer errada!<sup>88</sup> –, de ambos os teóricos críticos. Desde os primeiros textos, Habermas tem plena consciência dos perigos que se renovam sem cessar nas democracias de massa submetidas ao processo de valorização do capital.<sup>89</sup> Inicialmente, agarra a teoria do conhecimento com o diagnóstico de que as ciências

---

ideologia radical de direita acha solo fértil não apenas num caráter específico, mas também na desorientação política. Regressões formais e tópicos coincidem em muitos, mas não em todos os casos.

<sup>81</sup> EPa, p. 266.

<sup>82</sup> EPa, p. 535-8.

<sup>83</sup> EPa, p. 266, 345 e 355.

<sup>84</sup> EPa, p. 399.

<sup>85</sup> ADORNO, Theodor W. Antissemitismo e propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 149; cf. FROMM, **O medo à liberdade**, p. 139.

<sup>86</sup> EPa, p. 246 e 266.

<sup>87</sup> Cf., por exemplo, COOK, Deborah. **Adorno, Habermas, and the search for a rational society**. London/New York: Routledge, 2004, p. 33 e 176-7.

<sup>88</sup> Cf. PINZANI, **Habermas**, p. 17, 114 e 163; BRUNKHORST, Hauke. **Habermas**. Stuttgart: Reclam, 2013, p. 9-11.

<sup>89</sup> Cf. ThP, p. 262/TPr, p. 404-5.

sociais se esvaziavam de conteúdos normativos, como resultado de uma consciência que havia se tornado cínica.<sup>90</sup> Interrogado sobre o motivo de uma teoria da racionalização, responde: “eu levei a sério pela primeira vez as ideologias neoconservadoras que emergiram mais ou menos desde 1973, não me limitei a dar de ombros com a vivência de *déjà vu*, e passei a considerar a entrada em cena desses liberais tardios militantes.... como o signo de uma situação climática geral”.<sup>91</sup> Não foram poucas as discussões em que precisou se livrar dos “gases de um passado mal digerido que emanam periodicamente do estômago da República Federativa”.<sup>92</sup> Introduzindo compilação de textos, externa o motivo da persistência de mentalidades autoritárias na Alemanha: “a confrontação política com o fato de que nossa população largamente apoiou o regime nazista permanece para nós mais do que somente um tópico entre outros até os dias de hoje”.<sup>93</sup> O neoconservadorismo é um dos motivos para a transformação interna da obra habermasiana – tanto para a retomada da teoria da razão na *Teoria da ação comunicativa*, quanto para a aproximação com as teorias da justiça em *Facticidade e validade*. Portanto, deve-se acurar a leitura. À maneira como mostrei a diferença entre bonapartismo e fascismo, passo a abordar aquela entre fascismo e neoconservadorismo.

Nos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, de 1973, Habermas começa: “Não o aprender, mas o não aprender é o fenômeno carente de explicação ao nível do desenvolvimento sociocultural”.<sup>94</sup> Ele explica que a principal motivação ideológica do capitalismo administrado estava sendo corroída internamente, sem o desenvolvimento de uma motivação forte o suficiente para barrar ideologias com caráter fortemente regressivo. A ideologia do privatismo cívico, que retroalimenta o capitalismo administrado, está reclinada sobre uma esfera pública despolitizada: sobre um sistema de provimentos e compensações administrativas com poucas chances de participação política e em planos de vida orientados à família, ao consumo e a carreiras profissionais.<sup>95</sup> O padrão motivacional do privatismo cívico é composto de uma mistura de elementos burgueses (ideologia do desempenho, chances de sucesso no mercado, garantia de ocupação e valorização da formação profissional, individualismo possessivo, tecnocracia etc.) e pré-burgueses (posição passiva nos processos de legitimação política, ética estatista tradicional, ética da pequena família, fatalismo religioso

<sup>90</sup> RhM, p. 10-1 e 52/RMh, p. 27-8 e 86.

<sup>91</sup> NU, p. 181/NO, p. 259.

<sup>92</sup> HABERMAS, Jürgen. Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal. **Die Zeit**, Hamburg, Nr. 14, 31 März 1999. Disponível em: <<https://www.zeit.de/1999/14/index>>. Acesso em: 20/03/2023.

<sup>93</sup> HABERMAS, Jürgen. **Philosophical introductions**: five approaches to communicative reason. Transl. Ciaran Cronin. Medford: Polity, 2018, p. 130.

<sup>94</sup> LpS, p. 28.

<sup>95</sup> LpS, p. 106.



etc.). A motivação para participação no sistema capitalista administrado mais parasita ideologias tradicionais do que cria amplas ideologias. Os sistemas econômico e burocrático não conseguem reproduzir por si complementos motivacionais sem as imagens de mundo tradicionais.<sup>96</sup> No entanto, essas mesmas ideologias tradicionais são ameaçadas pela expansão do setor de serviços, nas quais as interações assumem a forma de mercadoria; pela cientificação e psicologização das práticas profissionais e educacionais; pela regulamentação e juridicização das interações sociais.<sup>97</sup> Enquanto isso, as ideologias burguesas compensam as tradicionais apenas incompletamente, porque perdem força sempre em que há crises econômicas, transformações técnicas contínuas, instabilidades do mercado de trabalho, que as tornam bastante implausíveis.<sup>98</sup> Em suma: a ação funcional imposta pelos sistemas econômico e burocrático prevalecem sobre as interações comunicativas, mesmo as ideológicas.

Ao mesmo tempo, o contraponto motivacional nas esferas autônomas da ciência, arte, moral universalista e direito formal mostra-se bastante ambivalente.<sup>99</sup> A estrutura motivacional residual da modernidade não é capaz de sustentar a esfera pública despolitizada requerida pelos sistemas modernos, pois possui um potencial explosivo e transformador do capitalismo e da burocracia.<sup>100</sup> A politização do cotidiana ameaça o privatismo cívico.<sup>101</sup> Diante desse quadro das crises motivacionais no Estado de bem-estar, Habermas percebe que as crises econômicas tinham grande chance de serem canalizadas por movimentos políticos de extrema-direita, como o neofascismo, para substituir as ideologias tradicionais e burguesas.<sup>102</sup> Sua preocupação com

---

<sup>96</sup> LpS, p. 107-9. Essa é uma visão mais plausível e menos esquemática do que a apresentada em *Técnica e ciência como "ideologia"*, onde Habermas fala de uma substituição das legitimações tradicionais por ideologias cobertas com um manto cientificista (cf. TWI, p. 72/TCI, p. 100-1).

<sup>97</sup> LpS, p. 111-2.

<sup>98</sup> LpS, p. 113-7.

<sup>99</sup> LpS, p. 118-22.

<sup>100</sup> LpS, p. 110-1; cf. MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 30-1.

<sup>101</sup> LpS, p. 102.

<sup>102</sup> LpS, p. 105 e 117-8. Obtempero que, desde *Técnica e ciência como "ideologia"*, Habermas enxerga no "privatismo cívico" a principal ideologia do capitalismo administrado (TWI, p.78/TCI, p. 107; LpS, p. 106-7; RhM, p. 309/RMh, p 432). A *Teoria da ação comunicativa* volta a associar a colonização do mundo da vida à disposição dos indivíduos de trocar sua participação nas decisões econômicas e políticas mais amplas da sociedade por algum benefício enquanto consumidores ou clientes. A liberdade é interpretada restritivamente, como promessa de melhoria de alguma condição de vida dentro dos sistemas capitalista e burocrático, em detrimento da possibilidade de uma democracia substancial (TkH-II, p. 514/TAc-II, p. 527). A ideologia privatista reaparece em *Facticidade e validade*: "A síndrome do privatismo cívico e o exercício do papel de cidadão a partir dos interesses de clientes se tornam tanto mais prováveis quanto mais a economia e o Estado... desenvolvem um sentido sistêmico próprio, empurrando os cidadãos para o papel periférico de meros membros da organização" (FG, p. 105/FV, p. 123; cf. FG, p. 648/FV, p. 669). Com o neoconservadorismo, o privatismo cívico comunga a eliminação da dimensão prática e estética da racionalidade e a transformação das questões políticas em questões técnicas para melhor funcionamento dos sistemas econômico e burocrático. Ambas impedem que os cidadãos tratem dos problemas sociais de uma perspectiva universalizante. Todavia, o privatismo cívico luta pela "amorização dos conflitos" sob o signo de uma visão tecnocrática da política. A tecnocracia é seu elemento central, não a luta contra um inimigo (cf. TWI, p.81/TCI, p. 109; NR, p. 200/RR, p. 292). Ainda assim, Habermas tem a percepção correta

a crise motivacional no capitalismo tardio na década de 1970 chama atenção quando comparada com análises da mesma época sobre o fenômeno neoconservador.<sup>103</sup>

No prefácio da *Teoria da ação comunicativa*, de 1981, Habermas justifica o empreendimento de sua obra magna, para além do propósito de desenvolver uma teoria da sociedade, também como uma forma de oposição aos neoconservadores – como denomina aqueles que desejam reter o padrão de modernização dos sistemas econômico e burocrático a qualquer custo e que respondem aos efeitos desintegradores desses sistemas por meio da negação da cultura moderna. O neoconservadorismo conecta o crescimento da complexidade monetário-administrativa ao abandono das formas de vida modernas.<sup>104</sup> Em entrevistas da época, comenta seu diagnóstico conjugando dois grandes “investimentos ideológicos” associados às crises econômicas e à falta de controle político do capitalismo. A reabilitação do comportamento competitivo, corrida pela performance, virtudes associadas à mobilidade do mercado de trabalho são somadas à revitalização de valores tradicionais da vida privada em família. “Eu penso que se deve levar a sério essa parte da propaganda da direita que atinge carências reais e oferece uma interpretação conservadora para problemas efetivos”. Uma reação possível às crises econômicas está “na direção de um partido conservador da lei e da ordem que seja capaz de resolver todos esses problemas administrativamente e que se utilize do potencial dos protestos simplesmente como legitimação para diluição dos direitos democráticos, de acordo com as circunstâncias, até para a erosão de princípios do Estado de direito”.<sup>105</sup>

A *Teoria da ação comunicativa* interpreta o neoconservadorismo como uma ideologia que adapta as esferas de integração comunicativa aos imperativos de acumulação capitalista. O neoconservadorismo é uma “forma do entendimento mútuo” (*Verständigungsform*) que obtém um compromisso entre as imagens de mundo (*Weltbilder*) metafísico-religiosas e as coações da reprodução material. Sem dúvida, diferentes contextos, tradições e movimentos alteram o conteúdo dessas imagens de mundo e desse entendimento, mas não alternam sua forma, que está baseada na preponderância das coações econômicas e administrativas.<sup>106</sup> As funções de repressão e dominação são mantidas fragmentadas, abafadas e insuscetíveis de tematização.

---

de que a fronteira entre desmobilização e excitação popular é contingente. Ela não é decisiva para o fascismo e depende da fase e do sucesso de seus planos (cf. PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 356-7).

<sup>103</sup> Cf. OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**: transformações contemporâneas do trabalho e da política. Trad. Wanda C. Brandt. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 309 ss.

<sup>104</sup> TkH, I, *Vorwort zur ersten Auflage*, p. 10/TAc-I, *prefácio para a primeira edição*, p. 38.

<sup>105</sup> KpS I-IV, p. 492 e 497.

<sup>106</sup> TkH-II, p. 278-82/TAc-II, p. 283-7. Entenda-se aqui a analogia com as “formas” históricas adquiridas pela mercadoria, trabalho, indústria etc. no sistema capitalista (cf. MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz, 1962, p. 74).

Obtém-se tal compromisso fundindo as pretensões de validade declarativas, normativas e expressivas dos enunciados e impedindo a prática cotidiana de se beneficiar do potencial racional imanente à troca pública de justificações e aos saberes especializados. Tudo se reduz no discurso neoconservador. A reprodução cultural é retida no campo sagrado e metafísico, infenso a medidas racionais de validade, liberando o campo do profano à expansão dos imperativos sistêmicos. As imagens metafísico-religiosas têm um tremendo potencial de justificação narrativa, mas estão tão estreitamente enlaçadas ao poder socialmente instituído que não podem legitimar esse poder, apenas o explicitar.<sup>107</sup> “Imagens centradas do mundo, que não admitem ainda uma diferenciação radical dos conceitos formais de mundo, são, ao menos em seus domínios nucleares, imunes a experiências dissonantes”.<sup>108</sup> Dessa forma, o neoconservadorismo bloqueia sistematicamente a comunicação por um condicionamento formal da esfera pública. As tradições culturais são imunizadas contra experiências de negação e contradição, o que beneficia os imperativos de autovalorização do capital e autorregulação da burocracia.<sup>109</sup> Essa estrutura de pensamento e linguagem se opõe à “compreensão de mundo descentrada”. As estruturas racionais de aprendizagem social são “acessíveis na qualidade de estruturas das imagens de mundo”.<sup>110</sup> A teoria habermasiana da aprendizagem não se firma sobre marcos conteudísticos, mas sobre uma forma de pensamento moderna que distingue erros a partir de processos sociais de resolução de problemas com validades universalizantes.<sup>111</sup>

Habermas avança esse diagnóstico nos *Pequenos escritos* publicados no início da década de 1980. No artigo *A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*, faz uma genealogia do neoconservadorismo. Este inicia na década de 70 como um movimento intelectual.<sup>112</sup> Alguns teóricos buscavam as causas da crise social não no modo de funcionar da economia e do aparelho estatal, mas em problemas de legitimação causados pela inflação de expectativas, impulsionada pelo conflito partidário, mídias de massa e pluralismo. No início e no fim dessa forma de pensamento estavam os recursos culturais: o aumento de reivindicações e a falta de disposição para a obediência ou anuência em torno de valores tradicionais. O novo argumento do neoconservadorismo (ou talvez muito antigo?) era que o Estado de bem-estar não somente sobrecarregava a economia capitalista com crises fiscais e de ineficiência, mas também com crises de legitimação, por se apartar dos recursos morais da

<sup>107</sup> TkH-II, p. 89/TAc-II, p. 102.

<sup>108</sup> TkH-II, p. 202/TAc-II, p. 211.

<sup>109</sup> TkH-II, p. 282/TAc-II, p. 286.

<sup>110</sup> TkH-II, p. 467/TAc-II, p. 481; cf. NDII, p. 47-52.

<sup>111</sup> Cf. TkH-I, p. 254-5/TAc-I, p. 281; RhM, p. 17/RMh, p. 37. Voltarei a esse ponto no segundo capítulo ao explicar a concepção de “razão” de Habermas.

<sup>112</sup> NU, p. 30/NO, p. 63.

tradição.<sup>113</sup> Esses autores confundiam causa e efeito: no lugar do foco real da crise da sociedade moderna – as coerções econômicas e burocráticas que transformam as relações sociais em mercadorias e objetos administrados –, colocavam o fantasma de uma cultura moderna subversiva.<sup>114</sup> As terapias ministradas resultavam disso: as burocracias precisavam ser desoneradas, transmitindo os problemas dos orçamentos públicos para o mercado, o que safaria ambos das exigências de legitimação resultantes da competência estatal para intervir e compensar perturbações da economia.<sup>115</sup> A cultura de cientistas e especialistas deveria ser encapsulada da vida cotidiana. A cultura especializada só poderia ser usada para o progresso técnico e, quando muito, para o planejamento econômico e administrativo. A educação deveria inculcar o trabalho árduo e mal remunerado, o sustento da família, o respeito à propriedade privada e a deus como deveres cívicos. Na vida cotidiana teriam direito apenas os poderes do senso comum, da tradição e da religião.<sup>116</sup> Esses intelectuais eram os advogados das necessidades funcionais do Estado e do capitalismo contra uma cultura moderna explosiva.<sup>117</sup>

É importante circular que Habermas denuncia, entre os intelectuais alemães, a influência antes de esquemas retóricos do que de análises científicas – como atribuir todos os fenômenos de uma modernidade não pacificada a “intelectuais de esquerda”; todas as consequências de uma economia desregulada a uma “crise espiritual e moral”; todas as consequências indesejadas da burocratização e profissionalização a “propósitos de uma revolução cultural”; combatendo praticamente aquilo que contradizia suas teorias “como maquinações de um inimigo interno”.<sup>118</sup>

Ao longo da década de 70, continua ele, essa doutrina se infiltrou na imprensa e no cotidiano por meio desses esquemas simples de pensamento. O que era de início um movimento intelectual e antipopulista “despertou à vida tudo o que os teóricos conservadores acreditaram estar morto”. Ele se transmutou em movimento político.<sup>119</sup> “De vento em popa se encontra o neoconservadorismo” desde os governos de Reagan e Thatcher.<sup>120</sup> Os resultados efetivos desse movimento estão orientados aos mesmos alvos teóricos do início: (a) uma política econômica para recolocar em marcha o processo de acumulação através do rendimento dos grandes proprietários à custa dos grupos mais pobres; (b) uma política administrativa de diminuição dos custos de legitimação seja pela restrição dos serviços do Estado de bem-estar social, seja pelo

<sup>113</sup> NU, p. 33/NO, p. 67-8; cf. OFFE, **Capitalismo desorganizado**, p. 272-6.

<sup>114</sup> NU, p. 53/NO, p. 96.

<sup>115</sup> NU, p. 34/NO, p. 68-9.

<sup>116</sup> NU, p. 47 e 51/NO, p. 87 e 93.

<sup>117</sup> NU, p. 34-5/NO, p. 69.

<sup>118</sup> NU, p. 39 e 44-7/NO, p. 76 e 83-7.

<sup>119</sup> NU, p. 45/NO, p. 83-4.

<sup>120</sup> NU, p. 153/NO, p. 226-7.

deslocamento de competências para zonas corporativas, desacoplando administração e formação democrática das decisões; (c) uma política cultural de desacreditação dos especialistas e cultivo do privatismo cívico (patriotismo, religião burguesa, família cristã etc.), para compensar os efeitos negativos do mercado concorrencial e da aceleração tecnológica.<sup>121</sup>

Nesses textos, Habermas compartilha a percepção comum à teoria crítica de que “a potencial base massificada para a mudança social pode bem se tornar a base massificada para o fascismo”.<sup>122</sup> No entanto, há uma especificidade em comparação com os movimentos políticos até então esquadrihados, que distingue o fascismo do neoconservadorismo.

Antes dos anos 1970, os movimentos de extrema-direita não negavam a necessidade de intervenção do Estado na economia, apenas do seu modo e sentido. A contradição entre capitalismo e democracia era resolvida eliminando a legitimidade política da intervenção estatal na economia. As forças econômicas e políticas não lhe torciam o nariz, mas ao risco de forças populares pressionarem, influenciarem e mesmo assumirem o controle dessa intervenção para transformar as estruturas básicas da sociedade. A espinha dorsal do fascismo histórico – um partido único hierarquizado e milícias partidárias, que se somavam à repressão da polícia e do exército – estava inserida no corpo de um capitalismo administrado, que atuava em favor da concentração do capital por meio de uma interdependência entre sistemas econômicos e políticos. O fascismo histórico manteve a proteção social estatal e protegeu a burocracia da intrusão partidária. Simultaneamente, liberou a burocracia de restrições legais, autorizou violências paralelas e concedeu o comando corporativo ao grande empresariado.<sup>123</sup> Em compacto: quanto maior o controle do Estado da economia, mais este precisava ser isolado de incrustações igualitárias da sociedade civil e mais precisava assumir funções repressivas.<sup>124</sup>

A década de 1970 abriu o portal para a acumulação irrestrita por meio do desmonte dos serviços de bem-estar social. A resposta à contradição entre capitalismo e democracia foi encontrada, desde então, na minimização da intervenção política na economia.<sup>125</sup> A perplexidade com as catástrofes econômicas, ambientais e políticas entra cada vez mais no lugar

<sup>121</sup> NU, p. 153-4/NO, p. 227-8.

<sup>122</sup> MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 25.

<sup>123</sup> PAXTON, *A anatomia do fascismo*, p. 220-2, 236, 241, 244 e 251 *passim*.

<sup>124</sup> Cf. GRAMSCI, in *Sul fascismo*, p. 150; NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of national socialism*. Chicago: Ivan R. Dee, 2009, p. 359-60; PACHUKANIS, Para uma caracterização, p. 49 e 52-3; KONDER, *Introdução ao fascismo*, p. 51 e 175; TRINDADE, *A tentação fascista no Brasil*, p. 95.

<sup>125</sup> Cf. STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 74-9 e 103-8; BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west*. New York: Columbia University, 2019, p. 13, 17-8, 23-6, 58-9; PAXTON, *A anatomia do fascismo*, p. 304-7; no Brasil, as doutrinas neoliberais obtiveram maior influência após a redemocratização (cf. ROCHA, Camila; SOLANO, Esther; MEDEIROS, Jonas. *The Bolsonaro paradox: the public sphere and right-wing counterpublicity in contemporary Brazil*. Cham: Springer, 2021, p. 17 ss.).

das tentativas de transformações políticas dirigidas ao futuro. As sociedades são atingidas por uma “nova obscuridade” – escreve Habermas, lembrando do obscurecimento das massas durante os regimes fascistas – na medida em que elas perdem a capacidade de agir que atribuíram, na modernidade, a si mesmas.<sup>126</sup> Diante “deste pano de fundo assustador, a política em sociedades... constituídas pelo Estado de direito e pela democracia perde hoje sua orientação e sua autoconsciência”.<sup>127</sup> Mesmo a ideia de “reforma” é colocada de ponta-cabeça. Hoje “reforma” não passa de expressão para, com o manto ideológico do progresso, desregular mercados e sanar a crise fiscal do Estado através do desmantelamento das estruturas de proteção social, adiando novas crises econômicas e de racionalidade e provocando mais injustiças.<sup>128</sup>

O que o neoconservadorismo confirmou foi a possibilidade – antecipada por Löwenthal e Adorno ainda na metade do sec. XX – de que os métodos de propaganda reacionários de direita tomem o desvio de visões de mundo liberais e individualistas, não necessariamente de um socialismo falsificado.<sup>129</sup> O neoconservadorismo tem como objetivo desacoplar o Estado da formação pública das decisões coletivas por meio da destruição das instituições capazes de regular a economia, aí incluídas as instituições de representação popular – sem excluir, portanto, sua aproximação sucessiva com partidos massificados e milícias paraestatais.<sup>130</sup>

Seria temível gaguejar sobre bonapartismo e fascismo em poucas frases. Para evitar redundâncias, expus suas especificidades de maneira pontual, seguindo dois eixos: (a) a forma da dominação de classe (com mobilização política de massa) e (b) o regime econômico (sem intervenção política sistemática). As semelhanças ideológicas justificam o estatuto até certo ponto descurado historicamente do restante do capítulo. Os reacionarismos contra os quais Marx, Adorno e Habermas se opuseram têm semelhanças de família.<sup>131</sup> Ainda que inexista uma descrição única de bonapartismo, fascismo, neoconservadorismo (e o ulterior bolsonarismo), isso não exclui os cruzamentos de um sobre o outro, qual uma corda, cuja robustez se deve à sobreposição de muitas fibras. Projeto imagens umas sobre as outras para reforçar os traços

---

<sup>126</sup> NU, p. 143/NO, p. 213.

<sup>127</sup> FG, p. 13/FV, p. 29

<sup>128</sup> ST, p. 139/ET, p. 184.

<sup>129</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propehten, p. 146-7; EPa, p. 425-6; cf. ABROMEIT, John. A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos. Trad. Simone Fernandes. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 22, n. 1, 2017, p. 20-1.

<sup>130</sup> Cf. STROBL, Natascha. **Radikalisierter Konservatismus**: eine Analyse. Berlin: Suhrkamp, 2021, p. 30-1; NOBRE, Marcos. **Limites da democracia**: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2022, p. 211.

<sup>131</sup> Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophische Untersuchungen. In: \_\_\_\_\_. **Werkausgabe**. Band 1. 23 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019, §§ 66-7.

comuns do radicalismo de direita, esmaecendo os que não coincidem.<sup>132</sup> A análise da “orientação” do pensamento político revela padrões no vaivém do radicalismo de direita, no zigue-zague de suas estratégias e no tique-taque de sua próxima sublevação.

Para o que há de pior na razão, ela não alcança fechar as portas. Adorno acompanha realização da razão a partir de movimentos há muito familiares, como uma progressiva intensificação da dominação sobre a natureza e sobre os seres humanos.<sup>133</sup> A hipótese histórica de Eco é igualmente abrangente, pois denuncia a “forma universal da conspiração”<sup>134</sup>, quer dizer, modos de pensamento que podem ser rastreados ao longo de séculos como estágios do pensamento hermético.<sup>135</sup> Na formulação de Paxton, o fascismo é um determinado modo de funcionamento da ação e da linguagem política, o que lhe permite associar movimentos de épocas e contextos distintos.<sup>136</sup> Ensina o historiador: “É entendendo de que forma o fascismo do passado funcionava, e não checando as cores de suas camisas, ou procurando por ecos da retórica dos nacional-sindicalistas dissidentes de início do século XX, que nos tornaremos capazes de reconhecê-lo”.<sup>137</sup> Segundo Habermas, na diferenciação de esferas culturais com lógicas independentes, que permitem a racionalização da sociedade, está o germe da destruição dessa mesma racionalidade, na medida em que seus potenciais são efetivados de modo unilateral.<sup>138</sup> A modernidade seria levada adiante em suas dimensões tecnológica, econômica, militar e burocrática aos custos da regressão em sua dimensão simbólica e cultural.

Seguindo esta última trilha, diagnostico os movimentos radicais de direita como uma tendência imanente ao funcionamento do capitalismo, dentro de uma dialética da racionalização. A dialética da racionalização consiste na dinâmica da sociedade moderna de associar os imperativos de autovalorização do capital e de autorregulação da burocracia ao incremento do conservadorismo cultural. O incremento das forças de produção, ao sufocamento da cultura moderna. Usando a imagem favorita de Habermas, a corrente dos fluxos comunicativos encontra obstáculos no leito do rio, fica represada e reverte para velhos canais que antes pareciam fadados a secar. As reações conservadoras à cultura moderna concentram-se nesse leito. Todas são modernas, no sentido de reagirem a problemas modernos, embora sejam antimodernas em intenção: (a) ora por meio da negação da autonomia das linguagens

<sup>132</sup> Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALL’AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3. ed. Florianópolis/São Leopoldo: UFSC/Unisinos, 2005, p. 216.

<sup>133</sup> DE, p. 47.

<sup>134</sup> ECO, Umberto. **O cemitério de Praga**. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. São Paulo: Record, 2011, p. 90.

<sup>135</sup> ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 53.

<sup>136</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 11, 47 e 358-60.

<sup>137</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 334.

<sup>138</sup> TkH-I, p. 234-5 e 330-1/TAc-I, p. 262-3 e 354-5.

especializadas da ciência, moral e arte, com retorno a uma linguagem metafísica e religiosa (velhos conservadores); (b) ora por meio da negação dos imperativos econômicos e políticos por meio de uma linguagem artística autonomizada, transgressiva e expressivista (jovens conservadores); (c) ora por meio do isolamento entre linguagens especializadas e linguagem cotidiana, liberando tanto os valores arcaicos, quanto os sistemas capitalista e burocrático do jugo da crítica por ideais da modernidade cultural (neoconservadores).<sup>139</sup>

Enquanto jovens e velhos conservadorismos permanecem restritos à esfera cultural e ignorantes aos imperativos do dinheiro e da burocracia, a associação entre conservadorismo, capitalismo e Estado de exceção sai politicamente fortalecida. Jovens e velhos conservadores reagem às mazelas espirituais e morais dos sistemas econômico e burocrático, mas provocam apenas mais empobrecimento cultural ao unilateralizar o uso da razão em um sentido metafísico ou artístico. Eles procuram purificar a experiência cultural e estética da mediação com outros elementos modernos.<sup>140</sup> Para os neoconservadores, esclarece Habermas, o moderno é desejável enquanto conduz ao crescimento econômico e ao domínio gerencial da sociedade. Eles se opõem à cultura moderna porque ela contrasta com a mera disposição à obediência e à produtividade. A coerção é justificada pelo fantasma de uma cultura moderna subversiva.<sup>141</sup>

Esse panorama amplo do cenário cultural contemporâneo lembra muito a distinção de Adorno entre (a) conservadores e (b) “pseudoconservadores”. Entre aspas, explicava ele, porque é muito difícil separar o genuíno da imitação em termos de ideologia, o que depende muito mais de situações críticas nas quais a pessoa tem que decidir sobre suas ações do que de uma imagem de mundo específica.<sup>142</sup> Em termos de organização, eficiência e tecnologia, o pseudoconservadorismo possui muitos aspectos “progressistas”.<sup>143</sup> Ele se caracteriza por uma perfeição extraordinária dos meios, como propaganda e administração centralizada, combinada com a abstrusidade dos fins perseguidos com esses meios.<sup>144</sup> Pseudo ou neoconservadores se servem, simultaneamente, de mitos irracionalistas e de procedimentos racionais manipulatórios.

<sup>139</sup> KpS I-IV, p. 463-4; cf. TkH-II, p. 222/TAc-II, p. 229.

<sup>140</sup> KpS I-IV, p. 463; NU, p. 37/NO, p. 73-4.

<sup>141</sup> NU, p. 36 e 53/NO, p. 71 e 96.

<sup>142</sup> EPa, p. 394 e 551.

<sup>143</sup> EPa, p. 345-7 e 351-4; cf. PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 30-3.

<sup>144</sup> ADORNO, **Aspekte**, p. 23. Embora Natascha Strobl prefira distinguir estritamente ideologias conservadoras (com a finalidade de conservar ou reestabelecer antigas relações de dominação) do fascismo (cuja finalidade seria estabelecer uma nova ordem política), descreve a gênese da “nova direita” como a confluência de grupos neofascistas com a burguesia conservadora a partir da retórica de “revolução conservadora” e de uma figura de liderança (STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 20-30). Não há nada de novo nessa aproximação, motivo pelo qual utiliza a mesma designação dos movimentos intelectuais da primeira metade do séc. XX (*Ibid.*, p. 135 ss.). Assim, a cientista política austríaca acaba reconhecendo que a diferença entre conservadorismo e



Nesse ponto, é preciso traçar a linha até onde acompanho a teoria de Habermas sobre o neoconservadorismo. Cada diagnóstico do tempo tem um quê de intempestivo ou provinciano, uma vez que a história “ainda não acabou”.<sup>145</sup> Aqui não é diferente. Depois de rebater as abordagens classista e psicológica, enfrento aquela que toma o extremismo de direita como um movimento intelectual e cultural ligados a um passado mítico, racismo, patriarcalismo, heteronormatividade ou religião cristã.<sup>146</sup> Não me parece correto maltratar o conservadorismo como se fosse a origem dos movimentos reacionários de massa. Mesmo quando esses invocam valores específicos e são acompanhados de programas e doutrinas, nunca se preocupam em se embasar ou formar uma tradição intelectual. Seus valores básicos fazem-se passar por outra coisa – por praticamente tudo – porque perdem a interpretação universalizante. A teorização é abominada. Seu desprezo pela razão e pelo intelecto é tamanho que jamais se dão o trabalho de justificar suas constantes contradições.<sup>147</sup> Na prática, depois de tomarem o poder político, esses movimentos costumam eliminar os adeptos do controle cultural sobre a economia.<sup>148</sup> Não é de se surpreender que o governo bolsonarista acabasse composto basicamente por duas forças: liberalismo econômico e racionalidade burocrática, isto é, Paulo Guedes e os militares.<sup>149</sup> Após perder influência no governo, seu principal ideólogo só pode lamentar que “quem manda no

---

fascismo foi e continua sendo precária em termos de conteúdos ideológicos (*cf. Ibid.*, p. 30 n. 36). Nesse sentido, partindo da experiência da extrema-direita francesa, Enzo Traverso defende uma distinção menos estrita entre neo e pós-fascismo, cuja principal característica seria não transcender os limites de um conservadorismo radical e misturar oportunisticamente o fascismo histórico com elementos democráticos e iluministas (TRAVERSO, Enzo. **As novas faces do fascismo**: populismo e a extrema direita. Belo Horizonte: Âyiné, 2023, p. 25, 46, 50, 103). De fato, toda a ideologia fascista é acompanhada do mito de regeneração radical, sem que a precipitação de eventos de revolução ou ruptura dependa de objetivos específicos e coesos (GRIFFIN, **The nature of fascism**, p. 32-5).

<sup>145</sup> *Cf.* RhM, p. 247/RMh, p. 357.

<sup>146</sup> *Cf.* STERNHELL, **The birth of fascist ideology**, p. 3; GRIFFIN, **The nature of fascism**, p. 26-7 e 48; STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. 6. ed. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2020, p. 19; BROWN, **In the ruins**, p. 10-1 e 119-26; STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 17; entre nós, LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Zouk, 2019, p. 28 e 199. Embora a cientista política sustente a tese que os neoconservadores se distinguem dos velhos conservadores pelo enfoque na família, heteronormatividade e religião cristã (*Ibid.*, p. 28 e 199), não deixa de destacar os elementos militares e neoliberais no movimento neoconservador (*Ibid.*, p. 44 ss.) e de perceber que Bolsonaro só se tornou um candidato atrativo ao empresariado depois de adotar, a partir de abril de 2018, uma agenda econômica liberal que antes lhe era estranha (*Ibid.*, p. 187-8). A tese falha ao tentar atribuir a razão específica do neoconservadorismo ao âmbito cultural, sem o relacionar aos imperativos básicos da economia capitalista e do Estado centralizado, como se o radicalismo de direita pudesse ser resolvido somente com uma mudança de mentalidade, sem mudanças essenciais nas condições sociais. O radicalismo de direita é vestido como uma “cultura” separada dos sistemas econômico e burocrático. A tese de Marina Lacerda contribui para inocentar os representantes do capital da gênese dos movimentos de extrema-direita, como se valores tradicionais autoritários pudessem ser evitados dentro de uma estrutura econômica autoritária.

<sup>147</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 38-44, 75-6, 351, 359. Os traços escandalosamente contraditórios do fascismo são destacados por NEUMANN, **Behemoth**, p. 437-8; PACHUKANIS, Para uma caracterização, p. 27; FROMM, **O medo à liberdade**, p. 176; LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 45 e 99; BOBBIO, *L'ideologia del fascismo*, p. 10; ECO, Umberto. **O fascismo eterno**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2018, p. 27.

<sup>148</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 242-3.

<sup>149</sup> FAUSTO, Sergio. O ponto a que chegamos. **Piauí**, Rio de Janeiro, n. 149, fev. de 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-ponto-que-chegamos/>>. Acesso em: 03/05/2022.

Brasil é o Zé Dirceu”.<sup>150</sup> As forças neoconservadoras catapultaram os chamados “ministros ideológicos”.

Por isso, concentrar-se nos primeiros tempos desses movimentos – e prender-se à investigação habermasiana sobre os precursores teóricos do neoconservadorismo – significaria seguir trilhas falsas, “que colocam intelectuais no centro de uma empreitada cujas principais decisões foram tomadas por homens de ação sequiosos por poder”.<sup>151</sup> Habermas descreve os “três grupos na clientela” de Ronald Reagan como sendo intelectuais neoconservadores, fundamentalistas protestantes e conservadores católicos, que se alçaram a porta-vozes de uma maioria que ele ainda podia descrever, nos anos 1980, como “silenciosa”. Na origem, o neoconservadorismo ainda podia ser apartado dos movimentos reacionários de massa.<sup>152</sup> Seu alerta sobre o risco do neofascismo ainda não se deparava com multidões contrárias ao Estado de bem-estar. Habermas ainda associa o neoconservadorismo a um “discurso filosófico”, com origem no hegelianismo de direita e no nietzschianismo, o qual serve de influência ao novo populismo de direita e sua mistura de política com fundamentalismo religioso.<sup>153</sup>

Ainda assim, a dialética da racionalização não tematiza apenas visões refletidas e teoricamente articuladas (*Weltanschauungen*), mas também imagens de mundo subconscientes ou inarticuladas (*Weltbilder*).<sup>154</sup> Em textos mais recentes, as antigas preocupações de Habermas

<sup>150</sup> A referência é ao antigo ministro da casa civil, acusado de ser um agente secreto de Cuba (cf. DIAS, Elder. Em 2 horas com a direita “conservadora”, Olavo humilha Bolsonaro sem sofrer reação. **Jornal Opção**, Goiânia, 23 de dez. de 2021. Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/colunas-e-blogs/imprensa/em-2-horas-com-a-direita-conservadora-olavo-humilha-bolsonaro-sem-sofrer-reacao-370672/>>. Acesso em: 01/11/2023).

<sup>151</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 98. Em estratégia análoga, Wendy Brown investiga os precursores teóricos do neoliberalismo, embora se dê conta que sua conexão com os atuais movimentos reacionários de massa é de algo incidental: “...o entusiasmo popular por regimes autocráticos, nacionalistas e, em alguns casos, neofascistas... aparta-se tão radicalmente dos ideais neoliberais como os regimes comunistas repressivos apartaram-se daqueles de Marx e outros intelectuais socialistas, mesmo se, em cada caso, a planta deformada cresceu do solo fertilizado por esses ideais” (BROWN, **In the ruins**, p. 9). Ela reconhece que os efeitos das reformas neoliberais foram opostos aos previstos. Em vez de ser insulado tecnocraticamente, o Estado foi dominado pelo grande capital. Em vez de defenderem a diminuição do papel do governo, os cidadãos tornam-se vulneráveis à mobilização demagógica contra a competição global e a favor da ampliação da soberania nacional. Em vez de integrarem pacífica e espontaneamente, valores conservadores foram instrumentalizados para a coerção de minorias (*Ibid.*, p. 83-4 e 114-9). A filósofa estadunidense toma neoliberalismo e neoconservadorismo como movimentos intelectuais distintos que se fortalecem no combate à cidadania democrática e à igualdade social (*Ibid.*, p. 91 e 120). E nem todos os ideólogos neoliberais associaram a liberdade econômica diretamente à preservação de valores conservadores (*Ibid.*, p. 66). Contudo, não retira maiores consequências dessas considerações, concentrando suas análises na teoria de Friedrich Hayek, que teria se tornado, segundo ela, senso comum (*Ibid.*, p. 41 ss. e 96 ss.). Esse enfoque intelectualista faz com que leia os movimentos de extrema-direita como um neoliberalismo que teria se tornado niilista (*Ibid.*, p. 16 e 161 ss.). Ela ignora, com isso, o comprometimento idealista desses movimentos com a “salvação” da sociedade. Ao combaterem um inimigo e integrarem uma hierarquia, seus membros sentem-se em uma missão elevada e absoldidos de responsabilidade pessoal. O neoconservadorismo não recusa valores substanciais, mas os perverte com uma interpretação antiuniversalista.

<sup>152</sup> NU, p. 30/NO, p. 63.

<sup>153</sup> PDM, p. 86-94; NU, p. 54/NO, p. 98.

<sup>154</sup> Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Über Gewißheit**. G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 94, 162 e 167.

agudizam-se. As reações à sociedade moderna recuaram “para o expressivo e o irracional”, preparando o “terreno fértil para um novo fascismo”.<sup>155</sup> “Uma razão suficiente para virar a mesa é precisamente o fenômeno perturbador de uma combinação do populismo tradicional de direita... com o egocentrismo libertário dos excêntricos teóricos da conspiração...”, que faz “o sistema político desmoronar de dentro”.<sup>156</sup> Se tradições culturais e intelectuais formaram o terreno no qual o reacionarismo de massa se movimenta, esclarecem muito pouco como ele se apropria e funcionaliza tais tradições.<sup>157</sup> O neoconservadorismo não pode ser derivado de teorias e filosofias, porque todos os seus elementos idealistas e realistas, universalistas e tradicionalistas, liberais e conservadores são convertidos em dispositivos de propaganda. A “verdade” desses movimentos sempre foi a dominação.<sup>158</sup>

Erra, pois, quem atribui o radicalismo de direita à ignorância, estupidez ou imaturidade intelectual dos indivíduos, na medida em que ele atinge parte considerável da população dita esclarecida e bloqueia sua capacidade mesma de pensar e de aprender. A fim de não minar a identificação entre amigos e inimigos, os radicais, consciente ou inconscientemente, não querem conhecer mais sobre os temas que abordam, estando prontos a aceitar quaisquer informações superficiais ou distorcidas, desde que confirmem seus estereótipos.<sup>159</sup> As conclusões dos estudos de Adorno fazem descartar o otimismo em relação aos efeitos

---

<sup>155</sup> HABERMAS, Jürgen. Für eine demokratische Polarisierung: wie man dem Rechtspopulismus den Boden entzieht. **Blätter für deutsche und internationale Politik**, Berlin, Nov. 2016. Disponível em: <[www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2016/november/](http://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2016/november/)>. Acesso em: 26/11/2023.

<sup>156</sup> SÖdP, p. 109/MePd, p. 119.

<sup>157</sup> PAXTON, A **anatomia do fascismo**, p. 132-3. Ao investigarem a emergência da nova direita “radical e sem pudor” no Brasil, Camila Rocha *et alii* demonstram que o principal divulgador do neoliberalismo não tinha como horizonte argumentos críticos-rationais, mas um chamado para a proteção de crenças íntimas e tradicionais contra a pressão de qualquer debate público, o que considerava o pecado da modernidade (ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, **The Bolsonaro paradox**, p. 40-1). As autoras mostram como a família Bolsonaro começou a atrair mais atenção dos conservadores ao utilizar a mesma estratégia irracionalista contra a publicização de temas ligados à educação de crianças e adolescentes, mulheres e à população LGBT+, visando o retorno às hierarquias sociais tradicionais (*Ibid.*, p. 71-7). A despeito de suas contradições ideológicas, neoliberalismo e conservadorismo entraram em simbiose com objetivo de destruição da constituição de 1988 (*Ibid.*, p. 45-6).

<sup>158</sup> PAXTON, A **anatomia do fascismo**, p. 39; *cf.* NEUMANN, **Behemoth**, p. 460-3; TRAVERSO, **As novas faces do fascismo**, p. 51. Embora Rodrigo Nunes destaque as matrizes discursivas e a infraestrutura comunicacional que permitiram a conjunção entre militarismo, neopentecostalismo e neoliberalismo, ele atribui o bolsonarismo a afinidades eletivas e equilíbrios delicados entre as visões de mundo punitivista, anti-intelectualista e pró-empresendedorismo (NUNES, Rodrigo. **Do transe à vertigem**: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu, 2022, p. 26-8). Com isso, o ensaísta deixa escapar o caráter esquemático que confere poder aos discursos, que “repousa mais na associação do que na lógica, sua coerência dependendo menos de qualquer conteúdo efetivo do que do sentimento de pertencer a um mesmo lado em uma luta. Pouco importa se se acredita ou não em tudo que é dito sobre o inimigo, contanto que se acredite que o inimigo existe e precisa ser derrotado” (*Ibid.*, p. 38). A tese falha ao caracterizar o bolsonarismo como um bonapartismo, como uma mera conjunção de interesses, em vez de um movimento de massas (*cf. Ibid.*, p. 28-9).

<sup>159</sup> EPa, p. 352-3.

profiláticos do aprendizado com a alteridade. Não se pode corrigir os movimentos de extrema-direita pela experiência, porque antes é preciso reconstituir a capacidade de ter experiências.<sup>160</sup>

Por isso, mostra-se muito pouco produtivo fazer crítica do conteúdo de obras ou pronunciamentos de extrema-direita, porque isso supõe que eles contenham algum argumento. Para angariar as massas aos propósitos regressivos, desviam-se de argumentos racionais. Seu objetivo não é apresentar ideias e argumentos, mas causar desinformação. Suas afirmações não visam à verdade ou à consistência interna, mas instigar certas estruturas psicológicas formais, para delas se servirem. Seu pensamento distancia-se das carências materiais, para se concentrar nas frustrações sociais, incertezas morais e desilusões emocionais.<sup>161</sup> A pretensão de seus atos de fala não é serem levados a sério, mas insinuarem o uso da força bruta, além de medirem até onde conseguem que o público engula suas insinuações como promessas de poder. A primeira característica do agitador fascista são as afirmações sem seriedade, que transmitem a impressão de que está atuando. Ele pratica malabarismo com suas ideias e testa sua força, cuidando para deixar “a possibilidade de um recuo para o caso de qualquer de suas improvisações dar errado”.<sup>162</sup> As disposições psicológicas que desejam incutir são algo inteiramente distinto do que se apresenta em suas especulações e declarações. Por trás do fraseado vazio dos fascistas está, sintetiza Adorno, apenas “o timbre da ameaça ou a promessa de uma parte do saque”.<sup>163</sup>

É particularmente ilustrativa a estratégia de alimentar o ódio contra os “intelectuais de esquerda”, quer dizer, contra todos aqueles que conservam liberdade de espírito e são imunes a técnicas de poder sem conteúdo teórico.<sup>164</sup> A estratégia é comum a vários movimentos reacionários no mundo, passados e presentes.<sup>165</sup> E ao principal agitador fascista brasileiro – que sugeriu que Adorno compôs as músicas dos Beatles para propagar o anticristo...<sup>166</sup> A hostilidade aos intelectuais provém do fato de que seu poder não depende da força militar ou econômica,

---

<sup>160</sup> EPA, p. 264. Nesse sentido, Adorno procura distinguir o inculto do “semiculto” ou “semiformado”. Apenas este converte as palavras em um sistema estereotipado e tenta dar um sentido autoritário e único a um mundo que não compreende, difamando os que buscam teorias e experiências, em lugar das estruturas sociais que o excluem. Apenas o semiculto é um anti-intelectualista e projeta seu descontentamento social sobre aqueles que denunciam os problemas sociais, em vez de sobre os problemas sociais em si mesmos, os quais servem apenas como um pretexto (ADORNO, Theodor W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: LOPARIC, Željko; ARANTES, Otilia B. Fiori (Sel.). **Textos escolhidos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 222).

<sup>161</sup> ADORNO, Teoria freudiana, p. 184; LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 99; STANLEY, **Como funciona o fascismo**, p. 64-5 e 76; STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 131.

<sup>162</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 18; cf. NUNES, **Do transe à vertigem**, p. 74-5.

<sup>163</sup> ADORNO; HORKHEIMER, **Temas básicos**, p. 191; cf. ADORNO, Antissemitismo, p. 138.

<sup>164</sup> ADORNO, **Aspekte**, p. 32.

<sup>165</sup> ECO, **O fascismo eterno**, p. 39; STANLEY, **Como funciona o fascismo**, p. 48 ss.

<sup>166</sup> Cf. ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio**: crônicas de um Brasil pós-político. Goiânia: Caminhos, 2021, p. 63-4.

mas do conhecimento, e de que o uso livre da razão tem possíveis consequências explosivas para o poder existente. “Mais uma vez, como na era da transição do feudalismo para a sociedade burguesa, saber demais assumiu um toque subversivo...”<sup>167</sup>

Não caçar errado: o neoconservadorismo não pode ser explicado como um movimento classista, nem como um tipo de personalidade, nem como um movimento cultural ou intelectual, ainda que congrace todas essas dimensões; mas sim como uma estrutura formal de imagem de mundo mobilizada por movimentos reacionários de massa. O neoconservadorismo só pode ser compreendido com uma dialética da racionalização. Por que grande parte da população se fecha aos ideais de igual liberdade, constitucionalismo democrático, crítica cientificamente informada, para se submeter às lógicas de valorização do capital e de concentração da burocracia? Por que se mostra incapaz de perceber a contradição entre as promessas à população empobrecida e as ameaças contra movimentos sociais, direitos trabalhistas e serviços públicos?

## 1.2 O ESQUEMA DO NEOCONSERVADORISMO

Para responder às perguntas acima, articulo o “esquema” que confere ao radical de direita a ordenação rígida das experiências, em uma perversão do que propunha Kant<sup>168</sup>; as “constituintes formais” ou “unidade estrutural” da personalidade autoritária, como descreve Adorno<sup>169</sup>; o que Habermas chamou de “forma do entendimento mútuo” ou “estruturas de imagem de mundo” imunes à crítica.<sup>170</sup> Não é esta ou aquela razão, mas o “tipo de razões” que passa a convencer.<sup>171</sup> A ciência política também chama atenção para essas “molduras” (*frames*) de apresentação dos tópicos políticos.<sup>172</sup> Trata-se de uma forma de pensamento e linguagem, consciente ou não, simultaneamente de grupos diretamente beneficiados e indiretamente dominados, que retira do cotidiano as restrições da razão para o rearticular segundo três “orientações”: (1.2.1) o inimigo escolhido, (1.2.2) a suspeita vazia e (1.2.3) a corrupção geral.

### 1.2.1 O inimigo escolhido

<sup>167</sup> EPa, p. 352; cf. LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 94; ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 45.

<sup>168</sup> Cf. DE, p. 72-3.

<sup>169</sup> EPa, p. 341; ADORNO, *Teoria freudiana*, p. 155.

<sup>170</sup> TkH-II, p. 278/TAc-II, p. 283.

<sup>171</sup> RhM, p. 278/RMh, p. 391.

<sup>172</sup> Cf. MUDDE, **The far right today**, p. 107-11.

A personalidade autoritária caracteriza-se, segundo Adorno, pela confusão e pela estereotipia. A estereotipia serve como “orientação” para a confusão – que é provocada pela opacidade da sociedade, pela carência intelectual e, principalmente, pelo incessante ataque de desinformação através dos meios de comunicação de massa.<sup>173</sup> Eis o principal dispositivo da denominada “personalidade autoritária”, a qual deve ser bem compreendida, como já se viu, como uma constelação entre pensamento e poder.<sup>174</sup> Trata-se de uma relação com a natureza, com os outros e consigo mesmo (com o mundo objetivo, social e subjetivo) baseada em uma dicotomia rígida, amigos e inimigos, *ingroups* e *outgroups*, fortes e fracos.<sup>175</sup> A estereotipia é esse pensamento em blocos de significados prontos: ideias claras e simples, nós e eles, bons e maus. A relação com o outro é sempre determinada por um “inimigo escolhido”.<sup>176</sup> A função desse inimigo na economia psíquica é servir como “chave de tudo”.<sup>177</sup>

A personalidade autoritária é um esquema ou estrutura formal de pensamento e linguagem baseada em um inimigo escolhido, cujas características podem ser analisadas em (i) formalidade, (ii) pervasividade, (iii) personalização e (iv) desproporcionalidade.

(i) Formalidade: o inimigo não tem um conteúdo específico necessário, seja religioso, étnico, classista etc. Um dos achados mais importantes das pesquisas sobre a personalidade autoritária foi que alguém hostil contra um grupo de minorias tem grande probabilidade de ser hostil contra uma grande variedade de outros grupos, sem qualquer base racional para essa generalização.<sup>178</sup> As pesquisas gradualmente deixaram, por isso, ao longo da década de 1940, de se centrar no antissemitismo para cobrir todos os preconceitos antiminorias.<sup>179</sup> Mesmo de uma perspectiva histórica, é incorreto associar o fascismo com um antissemitismo ou racismo exacerbado. A mobilização foi sempre contra um inimigo, cuja identidade foi fornecida por cada cultura nacional.<sup>180</sup> Se os mitos racistas e antissemitas se desgastaram em alguns lugares,

<sup>173</sup> EPa, p. 345-7, 351-4 e 458.

<sup>174</sup> ADORNO, O que significa elaborar o passado, p. 37.

<sup>175</sup> EPa, p. 267, 275 e 356; cf. LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 101 e, mais recentemente, CUDD, Ann E. **Analysing oppression**. New York: Oxford University, 2006, p. 155-8. Se concebermos a estereotipia de modo neutro e abrangente, falaríamos de uma forma grave de “estereotipia preconceituosa de identidade” (cf. FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: power and the ethics of knowing**. New York: Oxford University, 2007, p. 30-5).

<sup>176</sup> EPa, p. 255 e 294.

<sup>177</sup> EPa, p. 267 e 283.

<sup>178</sup> EPa, p. 86 e 306; cf., mais recentemente, MUDDE, **The far right today**, p. 44-5.

<sup>179</sup> EPa, p. 239.

<sup>180</sup> PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 24-5, 45 n. 84, 72 e 287; STERNHELL, **The birth of fascist ideology**, p. 15; GRIFFIN, **The nature of fascism**, p. 48; KONDER, **Introdução ao fascismo**, p. 41 n. 7 e 178; STROBL, **Radikalisierte Konservatismus**, p. 56; TRAVERSO, **As novas faces do fascismo**, p. 104. Nesse sentido, Nadia Urbinati defende que os fenômenos contemporâneos de deterioração democrática precisam ser compreendidos como um novo modo de representação política, independente de ideologias específicas (URBINATI, Nadia. **Me the people: how populism transforms democracy**. Cambridge: Harvard University, 2019, p. 5). Para a autora, o

a demonização de estrangeiros ou do comunismo continua eficaz.<sup>181</sup> O pensamento autoritário está apenas superficialmente relacionado, muitas vezes nem isso, com um objeto. Ele transfere muito facilmente seus preconceitos de um grupo para outro. Pode ser direcionado contra judeus, negros, feministas, esquerdistas ou políticos, dependendo apenas das circunstâncias.<sup>182</sup> As vítimas são facilmente intercambiáveis.<sup>183</sup> “Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo”.<sup>184</sup> Os preconceitos não são decisivos, servindo antes como meio de identificação fácil com o grupo ao qual o indivíduo pertence, ou deseja pertencer.<sup>185</sup> Por isso, conclui Adorno, “é preciso buscar as raízes nos perseguidores e não nas vítimas, assassinadas sob pretextos mais mesquinhos”.<sup>186</sup>

As pesquisas de Löwenthal sobre os agitadores fascistas nas mídias de massa estadunidenses da década de 1930 e durante a segunda guerra mundial ainda personificavam os judeus como o inimigo mais destacado, em comparação com comunistas, burocratas e estrangeiros.<sup>187</sup> Todavia, ele já percebia o sentido da estratégia de segregar um inimigo sem traços definíveis, a saber: “reforçar a desorientação existente em seu público, na medida em que ele encobre todas as demarcações racionais e, em vez delas, propõe ações espontâneas”.<sup>188</sup> Por isso, reconhecia que “seria errado, colocar definitivamente o judeu como o verdadeiro inimigo do agitador” fascista, porque esse é apenas um “símbolo no qual o agitador projeta sua raiva própria e todo-poderosa contra o mal-estar na civilização”.<sup>189</sup> Não depende de quem é o verdadeiro inimigo, desde que se possa espoliá-lo e nele se possa descarregar a raiva.<sup>190</sup> A figura do inimigo tem como objetivo reforçar o “sentimento de confusão e desamparo”.<sup>191</sup>

---

populismo buscaria converter “uma nova maioria em maioria permanente”, eliminando a regra das maiorias temporárias, plurais e modificáveis (*Ibid.*, p. 111). Mas ela não consegue manter separada a democracia representativa de uma visão ideológica do povo, que o opõe não só ao *establishment* político, como também a outros inimigos internos (*Ibid.*, p. 8, 74, 133, 165). Embora reconheça que o populismo tem parentesco com o fascismo, é apressada ao afirmar que o primeiro não comete violências sistemáticas, nem busca abolir as eleições livres, nem mobiliza a legalidade contra a oposição, e que o segundo defende uma ditadura totalitária e sem ambiguidades (*Ibid.*, p. 19-23, 137 e 168). Sua tese do populismo como um movimento parasitário do republicanismo ignora o militarismo e o anti-intelectualismo dos movimentos radicais de direita. Como autêntica liberal, não traz nenhuma palavra sobre o capitalismo (*cf. Ibid.*, p. 57-63).

<sup>181</sup> GIELOW, Igor. Datafolha: 52% acham que Brasil corre risco de virar comunista. **Folha de S. Paulo**, São Paulo 01 de jul. de 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/07/datafolha-52-acham-que-brasil-corre-risco-de- virar-comunista.shtml>>. Acesso em: 01/07/2023.

<sup>182</sup> EPa, p. 254, 266 e 415-6; *cf.* GRIFFIN, **The nature of fascism**, p. 48.

<sup>183</sup> DE, p. 142 e 170.

<sup>184</sup> ADORNO, O que significa elaborar o passado, p. 37.

<sup>185</sup> EPa, p. 539.

<sup>186</sup> ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 121.

<sup>187</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 7 e 76 ss.

<sup>188</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 20.

<sup>189</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 97.

<sup>190</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 153.

<sup>191</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 144.

Muitos anos depois, em 1967, Adorno traçou um panorama da persistência dos movimentos radicais de direita na Alemanha, destacando que o radicalismo de direita não é um problema psicológico ou ideológico, mas sim político. Ele retoma, então, as estratégias de apelo e reforço da personalidade autoritária.<sup>192</sup> A ideia-chave dessas estratégias é afastar o conteúdo racional da política, com vistas a transformá-la em pura propaganda. A irracionalidade aplicada racionalmente, para fins de dominação, torna-se o conteúdo último da política.<sup>193</sup>

A primeira estratégia da extrema-direita, enfileira Adorno, é atacar fantasmas. Ela cria inimigos a partir de conceitos elásticos e sem referência a movimentos políticos concretos, como o “comunismo”.<sup>194</sup> “*Army, Navy and Air Force. Please save us once again of communism*”, lia-se em um cartaz de manifestações contra a presidenta Dilma Rousseff. Entrevistado, o manifestante fez o favor de esclarecer: “nós não queremos um governo autoritário...”<sup>195</sup> As teorias conspiratórias envolvendo comunistas têm uma longa história no Brasil, desde o “plano Cohen” forjado pelos integralistas para justificar um golpe de Estado. Elas sempre foram a principal motivação da extrema-direita, mesmo quando os movimentos políticos comunistas ainda eram muito incipientes no país e mesmo depois de os integralistas serem criminalizados pela ditadura do Estado Novo.<sup>196</sup> Não é surpreendente que a motivação continuasse a mesma depois de os movimentos comunistas perderem sua aderência social.

Quanto mais esses conceitos são esvaziados de qualquer conteúdo, mais facilmente são transformados em receptáculos para todos os tipos de projeção hostil: contra uma orientação sexual, gênero, etnia, cor de pele, adversário político. Na modernidade, o conceito de inimigo perdeu sua determinação por um território, língua ou etnia concretos (os “bárbaros”), e mesmo por uma teologia abstrata (o “herege”), para se tornar uma fórmula vazia.<sup>197</sup> A desumanização do inimigo é muitas vezes realizada em todos os níveis concomitantemente: como estrangeiro, criminoso, pessoa má e biologicamente inferior.<sup>198</sup> Efetivamente, para o radicalismo de direita, o inimigo nada mais é do que uma tautologia, uma repetição forçada e sem conteúdo convertida

<sup>192</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 23, 41-2 e 54. Três anos antes, em 1964, líderes de movimentos de extrema-direita haviam se unido para formar o Partido Nacional Democrático (NPD), que alcançou patamar para representação em 7 dos 10 parlamentos estaduais (cf. PAXTON, *A anatomia do fascismo*, p. 290).

<sup>193</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 24; cf. ADORNO, *Antissemitismo*, p. 140 e 143.

<sup>194</sup> ADORNO, *Antissemitismo*, p. 143; ADORNO, *Aspekte*, p. 31; LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 55; cf. recentemente STROBL, *Radikalisierte Konservatismus*, p. 63 e 69; NUNES, *Do transe à vertigem*, p. 33.

<sup>195</sup> IMPRENSA internacional repercute manifestações. *Zero Hora*, Porto Alegre, 15 de mar. de 2015, Caderno Geral. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2015/03/imprensa-internacional-repercute-manifestacoes-4718859.html>>. Acesso em: 20/08/2021.

<sup>196</sup> TRINDADE, *A tentação fascista no Brasil*, p. 69 e 101.

<sup>197</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, p. 278-9.

<sup>198</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 67.



em conceito. Ele é a trivialização ridícula de uma representação magnífica: um conceito que excede tudo na superfície, porque tudo o que nele é excessivo está investido de um vazio de conteúdo. Nesse sentido, Tales Ab'Saber atribui ao bolsonarista a alcunha de “anticomunista do nada”.<sup>199</sup> Christian Lynch e Paulo Henrique Cassimiro chamam essa estratégia de “caráter especular” do reacionarismo, que lhe adapta plasticamente ao inimigo de ocasião.<sup>200</sup> A figura do aliado é apenas o outro lado do inimigo escolhido, também uma tautologia: cristão porque cristão, liberal porque liberal, conservador porque conservador etc. A maioria esmagadora dos pronunciamentos dos agitadores fascistas é direcionada *ad hominem*. A repetição funciona largamente para confirmação da estereotipia. O “anticomunismo” serve para que a propaganda fascista não se dê o trabalho de discutir qualquer questão real.<sup>201</sup>

Os movimentos de extrema-direita não devem ser menosprezados por seu baixo nível intelectual, sua ausência de teorias e programas explícitos. Isso é precisamente sua força, ressalta Adorno. Qualquer teoria ou programa explícito serviria como limite à arbitrariedade política impiedosa.<sup>202</sup> Independentemente de teorias e programas, o líder e os agitadores fascistas podem se afirmar como os porta-vozes da sociedade, porque abordam o descontentamento geral sem mediações, enquanto seus adversários se ocupam com problemas concretos e complicados como habitação, desemprego, sistema de impostos e interesses setoriais. Eles sabem explorar uma pepita não refinada de ignorância pré-histórica. Uma vez que “o interesse da nação está em seu coração”, podem estigmatizar os outros por causa de seus interesses aparentemente materialistas.<sup>203</sup> Adorno designa essa atitude de “idealismo vulgar”, para se referir à tática de transformar ideais e valores praticamente em seu contrário. Esses deixam de ter validade enquanto verdadeiros ou corretos, quer dizer, por causa de seu conteúdo objetivo, mas por um motivo meramente emotivo, independente do conteúdo.<sup>204</sup> No mesmo sentido, Habermas chama a atenção que a categoria do inimigo serve para obter um conceito “puro” de político, quer dizer, um conceito purificado de toda mediação reflexiva com o

---

<sup>199</sup> AB'SABER, Tales. Crise, alucinação e mentira: o anticomunismo do nada brasileiro. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Unicamp, 2018, p. 131.

<sup>200</sup> LYNCH, Christian; CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O populismo reacionário**. São Paulo: Contracorrente, 2022, p. 73. Para eles, a novidade do neoconservadorismo seria o meio onipresente e ampliado das redes digitais de comunicação, mas com a mesma substância do fascismo (*Ibid.*, p. 25).

<sup>201</sup> EPA, p. 475-6; ADORNO, Teoria freudiana, p. 153; cf. LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 118; STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 72-3.

<sup>202</sup> ADORNO, Antissemitismo, p. 141; ADORNO, **Aspekte**, p. 22-3.

<sup>203</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 32 e 105.

<sup>204</sup> ADORNO, **Aspekte**, p. 47-8.

verdadeiro, útil, belo e, sobretudo, com o justo. Diga-se: uma política espúria! Dessa forma, o inimigo isenta a dominação de todo argumento racional.<sup>205</sup>

Destaco na estrutura formal da personalidade autoritária que ela pode se manifestar não somente como um ódio fanático, mas também como uma indiferença manipuladora – tanto como um *pogrom*, quanto como uma câmara de gás. Não se deve circunscrever o pensamento radical de direita à política de ódio.<sup>206</sup> Há pessoas que sequer precisam odiar seus inimigos, percebe Adorno. Elas “lidam” com eles por medidas legais e administrativas.<sup>207</sup> Recentemente, inúmeros médicos brasileiros atuaram voluntariamente para a contaminação da população com o coronavírus, o que resultou em centenas de milhares de mortes, por prescreverem falsos remédios preventivos e negarem a eficácia cientificamente comprovada do distanciamento social.<sup>208</sup> Exceto por alguns momentos de opiniões ou ações tresloucadas, as pessoas passam a maior parte do tempo com sua personalidade, por assim dizer, suspensa. Nem orgulhosas, nem envergonhadas, executam tarefas desapaixonadas. As ideologias mais assombrosas podem ser sustentadas não apenas por pensamentos e discursos de ódio, mas também por ideias estereotipadas e, por assim dizer, aconchegantes.<sup>209</sup> A crítica ao discurso de ódio deixa nas sombras essa vasta área da reprodução de relações arbitrárias que transcorre em um campo bem conhecido, mas cinzento, sem nada notável, mais difícil de ser descrito.

Até a origem do ódio ao inimigo pode ser formal. Às vezes os radicais de direita parecem sofrer do desligamento de sentimentos altruístas, da insensibilidade típica dos sociopatas.<sup>210</sup> Quando xingam minorias, invocam sua opressão, sufocam suas vozes, não são capazes de imaginar os efeitos de seus atos. A curva ascendente de sua excitação não é prejudicada pela ideia da dor de suas vítimas. Ou... talvez essa caracterização esteja errada. A nós é que falta sensibilidade. Os reacionários conhecem suficientemente bem o estado mental de suas vítimas. Eles mergulham no sofrimento delas e se excitam com isso – e esse triunfo da sensação faz sua libido atingir o nível supremo do ódio. Difícil saber qual das duas hipóteses é a pior, ou se ambas são verdadeiras, conforme o caso. Mas é possível saber algo: não é preciso nem uma nem outra, desde que não reflitam sobre suas vítimas. As vítimas são estereótipos.

<sup>205</sup> NU, p. 42/NO, p. 80.

<sup>206</sup> Cf., por exemplo, SOLANO, Esther (Org.). **O ódio como política**: a reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

<sup>207</sup> EPa, p. 562.

<sup>208</sup> MÉDICOS defendem 'tratamento precoce' e cloroquina na CPI da Pandemia. **Senado notícias**, Brasília, 18 de jun. de 2021. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/06/18/medicos-defendem-tratamento-precoce-e-cloroquina-na-cpi-da-pandemia>>. Acesso em: 03/05/2022.

<sup>209</sup> FRICKER, **Epistemic injustice**, p. 26.

<sup>210</sup> Cf. LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 83

Umberto Eco vai denominar essas características familiares que unem histórias e contextos de movimentos políticos modernos muito diferentes, tanto à direita, quanto à esquerda, de “fascismo eterno” ou “urfascismo”.<sup>211</sup> Ele sublinha que essa é uma forma de pensamento autoritária e não necessariamente totalitária. Isso lhe permite alto grau de pragmatismo e de debilidade filosófica. Na maioria de suas formas, o radicalismo de direita não chega a constituir, como no nazismo, “uma ideologia monolítica, mas antes uma colagem de diversas ideias políticas e filosóficas, um alveário de contradições”.<sup>212</sup> A estratégia eficaz desses movimentos é transformar a política em uma linguagem cotidiana, retórica e propagandística, por meio de dualismos oportunistas, que a imunizam contra o erro e a reflexão. Qualquer alteração da ordem social é considerada uma infiltração ardilosa, o que, por si só, já cria um sistema totalizante de crenças, porque sempre se parte da presença do inimigo. Os movimentos políticos de extrema-direita sabem que o mais poderoso elemento de agregação é um inimigo sem qualquer conteúdo, o qual nenhum fato ou argumento consegue aplacar.<sup>213</sup> E o modo mais fácil de fazer emergir esse inimigo sem conteúdo é apelar à analogia da guerra e à distinção entre incluídos e invasores. A situação de guerra torna a linguagem da justiça irrelevante. É somente um pequeno passo da crença de que certo grupo persegue para que deve ser perseguido. O indivíduo obcecado por oprimir e violentar sempre se vê como a vítima de um opressor ou conspirador que o força a uma legítima defesa desesperada.<sup>214</sup> “Para ser reconhecível e temível, o inimigo deve estar em casa ou na soleira da casa”.<sup>215</sup> Os aliados precisam se sentir sitiados.<sup>216</sup>

O Brasil está aqui, senhoras e senhores. Nos discursos dos agitadores e nas declarações do líder de direita aparece frequentemente a necessidade de derrubar a “hegemonia cultural da esquerda”. Ela dominaria todas as esferas da cultura e penetraria todas as instituições, nossas casas, corações e mentes.<sup>217</sup> Outro discurso é repetido constantemente: o líder é vítima da perseguição do congresso, do supremo tribunal federal, da mídia. Para isso, ele mesmo simulava oposições internas. O presidente criticava as reformas propostas pelo próprio governo, ou “fritava” ministros por ele mesmo nomeados como comunistas infiltrados. “Bolsonaro age como se estivesse fora e dentro ao mesmo tempo, fosse governo e opositor do governo

---

<sup>211</sup> ECO, **O fascismo eterno**, p. 24.

<sup>212</sup> ECO, **O fascismo eterno**, p. 27.

<sup>213</sup> ECO, Umberto. **O pêndulo de Foucault**. Trad. Ivo Barroso. 6. ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2017, p. 653.

<sup>214</sup> DE, p. 151-4; cf. LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 49 e STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 87

<sup>215</sup> ECO, **O cemitério de Praga**, p. 370.

<sup>216</sup> ECO, **O fascismo eterno**, p. 40; cf. STROBL, **Radikalisierter Konservatismus**, p. 54 e 63-4.

<sup>217</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 108.

simultaneamente”.<sup>218</sup> Os ministros repetiam a estratégia do presidente. A inépcia na resolução de problemas é causada pelas centenas de militantes comunistas infiltrados. Os próprios bolsonaristas não têm como pauta de suas mobilizações aprovar as leis ou os programas propostos pelo governo. Suas manifestações buscam apenas perseguir o inimigo de ocasião, fechar o congresso e o supremo tribunal federal e implantar a ditadura.<sup>219</sup>

(ii) Pervasividade: por ser uma estrutura formal, a estereotipia é socialmente perversa. Um inimigo abstrato pode ser atacado em diferentes níveis e para diferentes públicos, conforme suas estereotipias próprias: o estrangeiro, o criminoso, o antiliberal, o anticristão, o biologicamente inferior.<sup>220</sup> A estereotipia “é tão fortemente apoiada por noções preconcebidas que se infiltra facilmente na opinião de pessoas de quem isso dificilmente seria esperado”.<sup>221</sup>

Não se trata de uma exclusividade das classes dominantes da sociedade. Mesmo os que sofrem opressão por serem membros de minorias frequentemente tendem a transferir essa pressão social para outros grupos minoritários, em vez de darem as mãos ao próximo.<sup>222</sup> Cada uma das vítimas pode tomar o lugar do opressor, com a mesma volúpia cega, tão logo se converta no aliado e se sinta poderosa contra o inimigo.<sup>223</sup> Assim, a dicotomia entre amigo e inimigo é projetada para dentro dos grupos excluídos, o que mostra que dividir tudo em dois é um forte dispositivo de internalização do autoritarismo.<sup>224</sup> Historicamente, a criação de “duas categorias” permitiu a perseguição das minorias grupo por grupo, sendo eliminado a cada vez o inimigo escolhido. “É um elemento estrutural da perseguição a grupos minoritários que ela começa com segmentos do grupo e continue seguindo adiante sem ser interrompida”.<sup>225</sup>

(iii) Personalização: a contraparte à falta de conteúdo específico do inimigo é sua hipostasiação imediata em determinadas pessoas. Essa expressão do dispositivo de “orientação” do pensamento e linguagem é a tendência a descrever processos sociais, econômicos e políticos

---

<sup>218</sup> BRUM, Eliane. Cem dias sob o domínio dos perversos. *El País Brasil*, São Paulo, 12 de abr. de 2019, Opinião. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780\\_837463.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780_837463.html)>. Acesso em 31/10/2019.

<sup>219</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 180 e 210; LAGO, Miguel. Uma esfinge na presidência. *Piauí*, Rio de Janeiro, n. 163, abril 2020. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/uma-esfinge-na-presidencia/>>. Acesso em: 13/05/2021.

<sup>220</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 67.

<sup>221</sup> EPa, p. 441.

<sup>222</sup> EPa, p. 254.

<sup>223</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 113.

<sup>224</sup> EPa, p. 275-6.

<sup>225</sup> EPa, p. 278; cf. PAXTON, **A anatomia do fascismo**, p. 175. Em seu testemunho, Primo Levi mostra que a figura do inimigo perpassava os cativos dos campos de concentração: “...homens e homens, escravos e patrões, e os patrões, escravos eles também; o medo impele uns e o ódio os outros; qualquer outra força emudeça. Todos são, para nós, inimigos...” (LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 57).

objetivos em termos de pessoas bem identificadas, ou seja, de personalizar padrões sociais impessoais. De fato, usam-se das figuras religiosas do messias e do bode expiatório.<sup>226</sup>

A maioria dos discursos e da propaganda fascista exprime a oferta de um sacrifício: “o assassinato sacramental do inimigo escolhido”.<sup>227</sup> Assim, toda injustiça econômica pode ser descarregada em um grupo determinado.<sup>228</sup> Há nesse processo uma dupla perda da experiência do mundo. A estereotipia perde o “concreto” ao se satisfazer com divisões pré-concebidas, rígidas e sobregeneralizadas. E a personalização perde o “abstrato”, ao evitar a consciência sobre as dinâmicas sociais, econômicas e políticas que operam anonimamente para todas as pessoas.<sup>229</sup> Mesmo quando os agitadores fascistas atacavam o capitalismo, não o faziam como modo de produção, mas como um grupo de indivíduos.<sup>230</sup> Em vez de penetrar na coisa, o pensamento inteiro se põe desesperadamente contra determinado particular.<sup>231</sup>

Por certo, o agitador fascista apela às pessoas descontentes com as insuficiências, desigualdades e injustiças da ordem social e cuja paciência se esgotou. As reclamações podem ser de ordem econômica, política, cultural ou moral. Porém, ele sublinha “constantemente a necessidade de eliminação de pessoas, em vez da transformação das estruturas políticas”.<sup>232</sup> A pergunta pelo “quê” do mal-estar social vem acompanhada sempre de uma resposta referindo-se a “quem”.<sup>233</sup> A personalização serve para deixar intocado o modo de produção capitalista.<sup>234</sup> Embora não crie o mal-estar, o piora e fixa, na medida em que bloqueia o caminho para sua superação. Os que sofrem se tornam incapazes de enxergar a causa do mal social como resultado de uma sociedade injusta, em vez de uma maquinação de indivíduos ou grupos motivados por más intenções.<sup>235</sup> Isso explica por que muitos tendem a empurrar a culpa de seu (possível) rebaixamento de classe – receio que atinge especialmente as classes médias –, para os que se

---

<sup>226</sup> É conhecida a história do Êxodo em que Moises confronta os feiticeiros do Faraó diante uma audiência. Ambas as partes contaminam as águas do rio e destroem a terra com pragas. A diferença entre o truque e o milagre é que este é uma manifestação divina, não uma arte que precisa ser aprendida. Suas intenções permanecem “puras”. Hoje líderes autoritários ainda se oferecem como portadores de um espírito puro do povo para provocar destruição sem responsabilidade (URBINATI, **Me the people**, p. 129). No Levítico, Arão deve ceder dois bodes jovens ao povo judeu para que este sacrifique um e abandone outro no deserto a fim de expiar as culpas de Israel. Segundo certa interpretação, deus encarregará Jesus de desempenhar ao mesmo tempo o papel de bode imolado e de bode expiatório (HOBBS, Thomas. **Leviathan**. C. B. Macpherson (Ed.). Harmondsworth: Pelican Books, 1968, LXI, p. 513). Depois de séculos, o pensamento conservador se encarregará de substituir os dois bodes por judeus e outras minorias, que servirão tanto como objeto de holocausto como de expiação das culpas dos povos.

<sup>227</sup> ADORNO, *Antissemitismo*, p. 150.

<sup>228</sup> DE, p. 144.

<sup>229</sup> EPa, p. 358-9.

<sup>230</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 58.

<sup>231</sup> DE, p. 160.

<sup>232</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 20.

<sup>233</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 25.

<sup>234</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 58.

<sup>235</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 31.

posicionam criticamente em relação ao capitalismo – que são chamados de “comunistas” ou “intelectuais de esquerda”, mesmo que não passem de liberais keynesianos, por exemplo –, em vez de ao aparato econômico responsável pelo rebaixamento.<sup>236</sup> Isso explica, ainda, por que os problemas dos partidos políticos sejam tão facilmente atribuídos aos partidos de esquerda, em uma personalização de um sistema político dominado pelo poder econômico.<sup>237</sup>

Outra expressão drástica do dispositivo de orientação pela estereotipia é que as pessoas são criticadas ou elogiadas porque “são” isso ou aquilo, não porque defendem isso ou aquilo ou agem assim ou assado.<sup>238</sup> A relação entre pessoa e conteúdo é colocada de ponta cabeça: o tema constante da propaganda de extrema-direita são seus líderes, pouco importando o que digam ou façam.<sup>239</sup> A personalização das ações e argumentos vem associada à suposição, comum entre indivíduos autoritários, de serem capazes de distinguir à primeira vista o inimigo do amigo.<sup>240</sup>

A conservação de falsos polos exige essa concepção de mundos objetivo, social e subjetivo em que estão presentes sujeitos metafísicos fortes, que orientam toda relação com o outro. As pessoas suportam mal a ideia de que há uma pluralidade de agentes, objetivos e acordos em disputa, então buscam um único sujeito por trás de um resultado. Os acontecimentos adquirem um significado unívoco.<sup>241</sup> Amigo e inimigo garantem a plenitude do sentido.

(iv) Desproporcionalidade: para além de padrões infantis e primitivos de pensamento, que enfraquecem a individualidade autônoma (dicotomia, repetição e personalização), o caráter de inimigo fica evidente na desproporcionalidade dos sentimentos de medo e ódio – seja entre a fraqueza do grupo estereotipado e sua onipresença imaginada, seja entre a acusação ao grupo e a punição defendida.<sup>242</sup> No primeiro caso, a força atribuída desproporcionalmente a grupos fracos ou minoritários serve para autorizar a conclusão de que todo tipo de reação é permitida. A aniquilação do inimigo deve ser executada com a facilidade que se vira um espeto: as vítimas de hoje devem ser os carrascos de amanhã. Essa representação concomitante do inimigo como um agente todo-poderoso e como suscetível a ataques é um dos pontos centrais da agitação fascista.<sup>243</sup> No segundo caso, há uma transição de acusações frágeis ou pouco significativas para as sugestões de tipos mais cruéis de tratamento. Nunca passaria pela cabeça de uma pessoa, mesmo sendo muito agressiva, que alguém mal-educado, feio, ignorante deveria ser punido

<sup>236</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 10.

<sup>237</sup> AB'SABER, in *Conservadorismos*, p. 124.

<sup>238</sup> EPa, p. 407 e 530.

<sup>239</sup> STROBL, *Radikalisierte Konservatismus*, p. 112.

<sup>240</sup> EPa, p. 273 e 366-7.

<sup>241</sup> ECO, *O pêndulo de Foucault*, p. 339; cf. NUNES, *Do transe à vertigem*, p. 169-70.

<sup>242</sup> EPa, p. 255.

<sup>243</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 51, 65 e 71.

com a morte. Apenas para uma criança muito pequena, ainda poupada de cenas de sofrimento, o desejo de não ser perturbada é associado ao desejo de morte: quando qualquer perturbação é considerada um crime capital. De modo semelhante, o radical de direita começa com acusações relativamente brandas para chegar “às conclusões mais tresloucadas”.<sup>244</sup> Em relação às violências já cometidas, ele geralmente se consola argumentando que fatos tão graves só poderiam ocorrer porque as vítimas deram algum motivo para tanto. Esse vago “algum motivo” esconde novamente a desproporcionalidade da maldade praticada, “o equívoco gritante existente na relação entre uma culpa altamente fictícia e um castigo altamente real”.<sup>245</sup>

Em um discurso transmitido na Avenida Paulista, às vésperas da eleição de 2018: “Petralhada, vai tudo vocês para ponta da praia. Vocês não terão mais vez em nossa pátria porque eu vou cortar todas as mordomias de vocês. Vocês não terão mais ONGs para saciar a fome de mortadela de vocês. Será uma limpeza nunca visto (*sic*) na história do Brasil”. No exemplo, o inimigo de ocasião aparece ao lado de uma ameaça um tanto enigmática de ir para “ponta da praia” – que designa, em vocabulário militar, as instalações onde presos políticos eram torturados e executados durante a ditadura. A “limpeza” insinua ao mesmo tempo o enfrentamento de mordomias imaginárias e a aniquilação. A “fome de mortadela” e o apoio de organizações não governamentais serão punidos com tortura e eliminação física.<sup>246</sup>

Desfraldando esses elementos, o radicalismo de direita é uma estrutura formal de pensamento e de linguagem fundada na ideia de inimigo escolhido – estrutura da qual fazem parte a falta de conteúdo, a pervasividade, a personalização e a desproporcionalidade.

Note-se que mesmo estereótipos progressistas não impedem a perda progressiva da experiência e a transformação de seus adeptos em inimigos da diferença. Elas servem também para afastar os indivíduos das estruturas de poder da qual resultam decisões progressistas. A formação do pensamento e da linguagem não-autoritária depende de enfrentar as condições materiais, culturais e ideias por trás dessa constante escolha de inimigos. Ela depende da superação da ideia de inimigo escolhido e da política espúria. Um desses pressupostos é reconhecer, com Adorno, que a “elite socialmente responsável” é muito mais difícil de ser fixada que outras minorias, dentro do nevoeiro das relações de propriedade, disposição e gerenciamento, furtando-se à determinação teórica. A diferença de classes aparece, hoje, como a de raça ou gênero, apenas como uma diferença abstrata diante de uma maioria heterogênea da

---

<sup>244</sup> EPa, p. 293-4

<sup>245</sup> ADORNO, O que significa elaborar o passado?, p. 31.

<sup>246</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 115-6.

sociedade.<sup>247</sup> A luta social para vencer uma classe, elite ou grupo privilegiado mantém-se no registro do inimigo escolhido. A primeira condição conceitual para a superação do conceito do inimigo escolhido é abandonar, com Habermas, a concepção da sociedade como um produto de um indivíduo, grupo, classe, ideia, razão ou linguagem monolíticos e da recuperação do fato da cooperação social baseada na aprendizagem entre sujeitos que são de partida diferentes.<sup>248</sup>

A categoria da intersubjetividade radicaliza a percepção de que sujeitos individuais ou coletivos não são autárquicos. O outro está sempre presente. Mais especificamente, ela sinaliza que a razão não está baseada na relação entre sujeito e objeto, entre ação e instrumento, mas na discussão entre sujeitos com vistas a um entendimento mútuo sobre determinado problema. A tarefa de esclarecimento e de uma razão que processa contra si mesma é guardar lugar dos seus diferentes usos contra esquemas que bloqueiam o aprendizado.<sup>249</sup> Se é impossível (e mesmo indesejável) evitar identificar o adversário em um conflito ou discussão – como são aqui os neoconservadores – o diferencial do pensamento não-autoritário é não buscar eliminar o adversário, não tentar apagar sua alteridade, mas refletir sobre ela e lhe destruir os clichês.<sup>250</sup>

Ouve-se muito dizer que os opostos se completam. Que é preciso do inimigo vivo para justificar posições políticas. Que, cortados pelo antagonismo, todos necessitam do inimigo. O correto seria dizer que apenas os adversários se completam, pois o extremismo de direita sempre acha um novo inimigo.<sup>251</sup> Atrás de cada inimigo está um outro à espreita, a cada revelação um outro inimigo esconde-se atrás da máscara.<sup>252</sup> Enquanto movimentos políticos se opõem a um adversário como meio para um fim, os antipolíticos endireitam contra um inimigo enquanto fim em si mesmo.<sup>253</sup> O inimigo escolhido é sempre um epifenômeno do “verdadeiro” inimigo.

### 1.2.2 A suspeita vazia

Se é preciso um inimigo constante, ele deve ser secreto. A lógica de um inimigo sem conteúdo específico é também a lógica da suspeita vazia. Essa é a segunda “orientação” do pensamento e da linguagem radical de direita.<sup>254</sup> A política vista sob a propaganda e a retórica

<sup>247</sup> DE, p. 171.

<sup>248</sup> Cf. TWI, p. 45-6/TCI, p. 73-4.

<sup>249</sup> Mkh, p. 23-6/CmA, p. 49-54; cf. FG, p. 11/FV, p. 28; ED, p. 149

<sup>250</sup> Para um exemplo recente, cf. NOBRE, Marcos. **Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia.** São Paulo: Todavia, 2020, p. 7.

<sup>251</sup> Cf. ECO, **O cemitério de Praga**, p. 457.

<sup>252</sup> LÖWENTHAL, Falsche propheten, p. 75.

<sup>253</sup> LÖWENTHAL, Falsche propheten, p. 53.

<sup>254</sup> Cf. EPa, p. 294; LÖWENTHAL, Falsche Prophten, p. 55 e 73-4.



do inimigo escolhido é uma forma de mentira que o radical não sabe ser mentira. Auschwitz, extermínios, ditadura militar deixam de ser fatos históricos e objetos de discussões teóricas e práticas, para se tornarem meras opiniões. A atitude de suspeita vazia serve como reforço à ideia do inimigo, para o qual usam-se os recursos formais e retóricos das (i) meias-verdades, (ii) segredos, (iii) semelhanças, (iv) conspiracionismo, (v) autoprojeções e (vi) idiosincrasia.

(i) Meias-verdades: muitas coisas aumentam nos regimes de extrema-direita – desemprego, inflação, incidentes raciais, informatização dos serviços públicos, soldo dos militares, videogames. É um governo de abundância! Uma das estratégias mais efetivas para a criação de suspeitas vazias é o que Adorno denomina “método-salame”. O uso de afirmações e críticas que poderiam até ser verdadeiras, mas que são distorcidas, isoladas ou retiradas de contexto, isto é, cortadas de um todo, com a finalidade de defender grandes falsidades.<sup>255</sup> Um exemplo entre os neonazistas alemães é questionar o número de judeus assassinados: “não foram seis milhões, mas cinco milhões e meio!” Uma desembargadora bolsonarista questionou o assassinato da ativista Marielle Franco rebaixando-o a um assassinato comum: “estava engajada com bandidos! ...Qualquer outra coisa diversa é mimimi da esquerda tentando agregar valor a um cadáver tão comum quanto qualquer outro”.<sup>256</sup> A finalidade dessas meias-verdades é colocar sob suspeita que as vítimas tenham sido brutalmente assassinadas e sugerir que afinal foi o contrário.<sup>257</sup> Quem afirma “que o acontecido não foi tão grave assim já está defendendo o que ocorreu, e sem dúvida seria capaz de assistir ou colaborar se tudo acontecesse de novo”.<sup>258</sup>

Essa estratégia foi aperfeiçoada para as redes sociais pelo marqueteiro de Donald Trump, que a rebatizou de “inundar a zona com merda”. As meias-verdades tornaram-se quartos de verdade. Poucas verdades são acompanhadas de muitas mentiras, às vezes absurdas, às vezes impossíveis de verificação. Essa estratégia serve tanto para consumir as forças e recursos da imprensa, que precisa constantemente deslocar seu foco para distinguir fatos de ficções, quanto para ampliar a confusão da população, ao dar a impressão de que tal distinção não é mais possível. O radicalismo de direita mobiliza palavras loucas para fazer ouvidos moucos. As afirmações distorcidas e mentirosas são equiparadas a fatos e discussões políticas.<sup>259</sup>

<sup>255</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 39; cf. EPa, p. 435.

<sup>256</sup> STJ absolve desembargadora que atacou Marielle Franco. *Carta Capital*, São Paulo, 3 de abr. de 2021. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/justica/stj-absolve-desembargadora-que-atacou-marielle-franco>>. Acesso em: 24/02/2022.

<sup>257</sup> ADORNO, *Aspekte*, p.45.

<sup>258</sup> ADORNO, *Educação após Auschwitz*, p. 136.

<sup>259</sup> STROBL, *Radikalisierter Konservatismus*, p. 121-7; SÖdP, p. 64/MePd, p. 78. Ao longo de todo o seu mandato presidencial, Jair Bolsonaro deu uma média de quatro a cinco declarações falsas ou distorcidas por dia (cf. EM 1.459 DIAS como presidente, Bolsonaro deu 6.685 declarações falsas ou distorcidas. *Aos Fatos*, 30 de dez. de 2022. Disponível em: <[www.aosfatos.org/todas-as-declaracoes-de-bolsonaro/](http://www.aosfatos.org/todas-as-declaracoes-de-bolsonaro/)>. Acesso em: 03/04/2023).

(ii) Segredos: a linguagem radical também usa insinuações mais ou menos enigmáticas que revelam um orgulho de ter supostamente resolvido um enigma da humanidade. Por meio de insinuações, menciona-se o que se nega mencionar. A forma ou o tom das declarações denunciam um conteúdo do qual o público já está informado: a necessidade de eliminar ao inimigo.<sup>260</sup> As análises de João Cezar de Castro Rocha sobre a retórica de ódio de um dos principais agitadores fascistas brasileiros confirmam que se parte sempre da conclusão de que há uma ameaça comunista iminente, sempre presente, por gerações e gerações, e oculta.<sup>261</sup> Esse caráter secreto do inimigo é um tipo de segurança que “lança seu feitiço sobre aqueles que se sentem inseguros”. E o ceticismo e incredulidade diante de evidências confere um ar de cientificidade, que mascara o desconhecimento sobre questões objetivas. Além de aliviar psiquicamente a confusão, o segredo reforça a culpa do inimigo. Quanto mais ele se mantiver “por trás” dos acontecimentos e “puro” da contaminação contra a perturbação do fracasso, erro e experiência do diferente, tanto mais ele consegue manter a rigidez mental do dualismo.<sup>262</sup>

Eco desenvolve bem esses componentes primitivistas do radicalismo de direita. Para fazer uma voz ou documento dizer outra coisa, saltam-se trechos e consideram-se algumas proposições mais importantes que outras. A verdade está no não-dito, ou no dito parcialmente ou de forma obscura, e deve ser compreendida para além ou sob a superfície da comunicação. A linguagem, em vez de dizer algo, oculta algo.<sup>263</sup> Ao lado do ar de cientificidade, o esoterismo do segredo confere uma aura de sacralidade. Quanto mais esotérico, mais valioso. Por isso, a suspeita é levantada da posição do eleito, do messias. A linguagem radical de direita permite que todos se tornem messias, desde que sobreponham sua visão dicotômica de mundo à dos participantes das relações sociais. Todos podem compreender a “verdade” de que os outros não entendem nada do que estão falando.<sup>264</sup> Ainda assim, não se pode explicar essa conduta como se fosse um fingimento ou dissimulação grosseira, porque o êxtase psíquico causado por supostamente ter atingido a verdade é autêntico.<sup>265</sup> Em vez da cadeia formalista do argumento, o radical move-se no tempo sutil da revelação: a revelação de quem personifica o inimigo.

(iii) Semelhanças: a criação de falsos polos exige uma extraordinária capacidade de colocar muitas coisas juntas. Quanto mais primitiva é a estereotipia, mais atraente ela fica,

<sup>260</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 79.

<sup>261</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 166 e 179.

<sup>262</sup> EPa, p. 266-7 e 357-8.

<sup>263</sup> ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. Trad. Martins Fontes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 35 e 46.

<sup>264</sup> ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 32.

<sup>265</sup> REICH, **Psicologia de massa**, p. 52.

porque reduz mais e mais o complicado ao elementar. Essa é a função psicológica e política dos clichês e das repetições. O slogan repetido *ad nauseam* nas mídias de massa encobre a falta de informações com simples redundâncias e enrolações.<sup>266</sup> A redundância é um cacoete importante, pois ela interdita o espaço de reflexão que acompanha a apreensão de algo. Todo dado precisa ser incorporado ao “anticomunismo”. É preciso aceitar a estereotipia por inteiro.<sup>267</sup>

A lógica do radicalismo de direita é de uma “natureza arcaica muito mais próxima de transições associativas do que de inferências discursivas”.<sup>268</sup> A relação entre premissas e inferências é substituída por associações logicamente desconexas.<sup>269</sup> Um dos exemplos nacionais é a mistura entre PT (Partido dos Trabalhadores), o PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira) e a KGB (serviço secreto russo), o que cria o clima apropriado para o pânico e a ação violenta.<sup>270</sup> A excessiva coerência pretendida por essas associações é o sinal da sua falta completa de coerência. Lutar contra o “sistema” é irresistível, pois ele não pode ser sistematizado. Não se constrói um pensamento, senão se mergulha em uma corrente de estereótipos, cuja consistência de ferro é garantida pelo inimigo escolhido. Em vez de elaborar intelectualmente o fracasso de certa pretensão de validade contido na ação ou enunciado, o radicalismo de direita exige que o sujeito confuso se aferre ao que o levou ao fracasso.<sup>271</sup>

Trata-se de uma estrutura formal de pensamento e de linguagem não-representativa, baseada na semelhança – esclarece Eco –, porque, sob certo grau de relacionamento, qualquer coisa é semelhante a qualquer outra e tudo faz remissão a tudo.<sup>272</sup> “Santo Agostinho..., que eu saiba, não era fascista. Mas... juntar Santo Agostinho e Stonehenge, isto é um sintoma de urfascismo”.<sup>273</sup> Como a semelhança não obedece ao princípio da não-contradição, pois está baseada na coincidência de opostos, e pode ser sempre reconduzida ao jogo inicial, logo, está sempre certa. O radicalismo de direita faz uso do princípio da falsa transitividade.<sup>274</sup> Ilustra Eco: “Batata se cruza com maçã, porque ambas são vegetais e arredondadas. De maçã vai-se a

<sup>266</sup> EPa, p. 267 e 363; ADORNO, *Antissemitismo*, p. 147.

<sup>267</sup> ROCHA, *Guerra cultural e retórica do ódio*, p. 175-6 e 191.

<sup>268</sup> EPa, p. 294.

<sup>269</sup> ADORNO, *Antissemitismo*, p. 143.

<sup>270</sup> Cf. CANAL UNIVERSO. Agente da KGB Yuri Bezmenov explica como o PSDB, PT implantaram o Comunismo no Brasil. *Youtube*, 23 de out. de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pxw3Lsl9DRo>>. Acesso em: 24/02/2022; CARVALHO, Olavo de. Império do fingimento. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 20 de jun. de 2002. Disponível em: <<https://olavodecarvalho.org/imperio-do-fingimento/>>. Acesso em: 02/11/2023; HUSSNE, Arthur. Olavismo e bolsonarismo. *Revista Rosa*, São Paulo, v. 1, n.1, 2020, p. 10. Disponível em: <https://revistarosa.com/1/olavismo-e-bolsonarismo>. Acesso em: 14/09/2023; EPa, p. 478.

<sup>271</sup> EPa, p. 266-7 e 357-8; ADORNO, *Antissemitismo*, p. 143.

<sup>272</sup> ECO, *O pêndulo de Foucault*, p. 490.

<sup>273</sup> ECO, *O fascismo eterno*, p. 35.

<sup>274</sup> Segundo o qual se A tem uma relação x com B, e B tem uma relação y com C, pressupõe-se que A tem uma relação y com C (ECO, *Os limites da interpretação*, p. 64).

serpente, por conexão bíblica. De serpente a rosca, pela semelhança de forma, de rosca a salvas e daí a roupa de banho, de banho a carta náutica, de carta náutica a papel higiênico, de higiene ao álcool, do álcool à droga, da droga à seringa, da seringa ao buraco, do buraco ao terreno, do terreno à batata”. De batata a batata, tudo se encaixa.<sup>275</sup> É dizer: o pensamento por semelhança é muito mais sistemático, rígido e bloqueador de experiências do que o pensamento científico e representativo. Pode parecer, às vezes, uma linguagem profunda, porque consegue concentrar grande número de superficialidades, o que dá a aparência de algo solidamente fundamentado. Mas o sólido não para de pé, porque está cheio de contradições e falsidades.<sup>276</sup>

Se, por um lado, usamos cotidianamente termos de semelhança, por outro, sabemos geralmente distinguir as relevantes das fortuitas. De longe podemos ver alguém que, pelas feições, nos lembra um conhecido, trocá-lo por ele, e em seguida percebermos que se tratava de outro, desconhecido.<sup>277</sup> A semelhança não sobrevive à reflexão. Essa opera por análises, distinções e desacordos, que são vistos como instrumentos para avanço do saber. Para o radicalismo de direita, desacordo é traição. Ele necessita da presença constante do inimigo.

(iv) Conspiracionismo: o clima de suspeita é constantemente reforçado pela propaganda fascista ao lembrar que a audiência é vítima de uma dominação estrangeira e ameaçada por minuciosas maquinações. A obsessão pela conspiração, preferencialmente internacional, está na raiz do radicalismo de direita.<sup>278</sup> Tais imagens fantásticas satisfazem a necessidade do ouvinte por um esclarecimento de seus sofrimentos. O conspirador é sempre tal que nem leis, nem instituições podem contê-lo. As várias “tentativas de tomada de poder”, narradas no *Orvil* (livro revisionista de justificação da tortura praticada pela ditadura militar), jamais se interrompem desde a fundação do partido comunista em 1922. O fracasso de uma tentativa é o início de uma nova tentativa, mais perigosa.<sup>279</sup> Somente medidas extremas podem liquidá-lo. A ideia conspiratória desvia as pessoas não somente de investigar objetivamente os processos sociais, mas também apaga a identidade do grupo designado como conspirador.<sup>280</sup>

Quanta gente existe por aí que pensa estar ameaçada por uma conspiração. Nisso há uma forma de pensamento para preencher à vontade, “a cada um o seu complô”.<sup>281</sup> Assim como fanáticos de direita brasileiros combatem hoje uniões revolucionárias bolivarianas e pactos

<sup>275</sup> ECO, *O pêndulo de Foucault*, p. 650.

<sup>276</sup> Cf. ECO, *O cemitério de Praga*, p. 456.

<sup>277</sup> ECO, *Os limites da interpretação*, p.32.

<sup>278</sup> ECO, *O fascismo eterno*, p. 40.

<sup>279</sup> ROCHA, *Guerra cultural e retórica do ódio*, p. 267-8.

<sup>280</sup> LÖWENTHAL, *Fasche Propheten*, p. 39-41.

<sup>281</sup> ECO, *O cemitério de Praga*, p. 89.

marxistas globalistas, radicais de esquerda denunciam o imperialismo de agências estrangeiras e a simulação das violências sofridas pelo inimigo.<sup>282</sup> Em vez de corrigir as representações ingênuas sobre a sociedade, esse esquema de pensamento exagera as fantasias nas quais o indivíduo se observa como um mero joguete de poderes anônimos.<sup>283</sup>

Se alguém ousa pensar por si e denunciar uma falsidade na propaganda fascista, este então se torna um inimigo. É acusado de calar a liberdade de expressão, de atacar a cristandade ou a revolução. A regra da repressão coletiva é a intolerância contra qualquer desacordo. Ao cobrarem “lealdade”, os movimentos de extrema-direita não querem dedicação, honestidade, solidariedade, mas a identificação incondicional com o grupo. Esperam que o membro deixe de ser indivíduo e se entregue totalmente.<sup>284</sup> Quem tem outra opinião não merece ser apenas expulso, senão sujeito às mais duras sanções. A noção de traidor remete à quebra de um juramento e à conspiração contra a comunidade. Os conceitos correlatos de conspiração e traição servem para esconder possíveis interesses de negação, rejeição e revolta, como marca de um espírito policialesco contra tudo o que vai contra certa forma de pensamento.<sup>285</sup>

Sem dúvida, há movimentos políticos conspiratórios. Mas ou eles são irrelevantes, ou são efêmeros. As conspirações bem-sucedidas conquistam o poder político e deixam de ser secretas. As malsucedidas são publicizadas e condenadas. A conspiração alimentada pelo radicalismo de direita jamais é inteiramente revelada. A conspiração não se submete ao critério da eficácia, pois só interessa como suspeita permanente e insuscetível de falseabilidade. Sua função é levantar suspeita constante sobre a dignidade e credibilidade de seus alvos.<sup>286</sup>

(v) Autoprojeções: quem é escolhido para inimigo precisa ser percebido como um inimigo. Isso requer que os sujeitos percam a capacidade de discernir o que provém deles próprios e o que é alheio, ou seja, a capacidade de discernir o que é diferente deles próprios. Em vez de o exterior se tornar algo ao qual o interior se adequa, para que o estrangeiro se torne familiar, o interior é projetado no exterior, para que o interior se torne exterior, e o familiar se torne estrangeiro. Para isso serve a técnica retórica da “hipérbole descaracterizadora” a qual inviabiliza a análise do objeto e dos enunciados, pela perda de qualquer sentido de proporção.<sup>287</sup>

<sup>282</sup> Cf. ORTELLADO, Pablo. Direita e esquerda têm abraçado teorias da conspiração. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 de fev. de 2019, Colunas e blogs. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortella-do/>>. Acesso em: 15/02/2019.

<sup>283</sup> LÖWENTHAL, Fasche Propheten, p. 41.

<sup>284</sup> ADORNO, **Aspekte**, p. 58; cf. STROBL, **Radikalisierte Konservatismus**, p. 61.

<sup>285</sup> ADORNO, Theodor W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: \_\_\_\_\_. **Palavras e sinais: modelos críticos**, 2. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 208.

<sup>286</sup> STANLEY, **Como funciona o fascismo**, p. 66.

<sup>287</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 80 ss.

As fantasias atribuídas aos inimigos (como infanticídios, envenenamentos, estupros, conspirações) definem bem o desejo projetado do radical de direita. Ele dota ilimitadamente o mundo exterior de tudo o que está nele mesmo e que ele não consegue controlar. A voz do outro passa a obedecer, como argila, a desejos fabulatórios. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos à vítima em potencial. “Ao invés de ouvir a voz da consciência moral, ele ouve vozes; ao invés de entrar em si mesmo, para fazer o exame de sua própria cobiça de poder, ele atribui a outros os ‘Protocolos dos Sábios de Sião’”. A patologia dessa forma de pensamento não está exatamente em projetar seus desejos no outro, mas em não conseguir mais distinguir o que recebe do exterior (mundo objetivo) e o que está em seu interior (mundo subjetivo), projetando todas suas categorias subjetivas em amigos e inimigos (mundo social).<sup>288</sup> A falsa projeção leva à destruição das fronteiras formais entre mundos interior e exterior e à percepção do real no registro do imaginário.<sup>289</sup>

Para a linguagem radical, um segredo pode sempre se referir a outro. Depois que a suspeita é posta em movimento, não há teste de validação que a suspenda. A verdade, significado, intenção descobertos são vistos sempre como um segredo novo ou maior, que aponta para a presença do inimigo. Se o segredo permanece vazio – conclui Eco – pensamento e linguagem perdem a capacidade de distinguir o que é do mundo subjetivo, social ou natural.<sup>290</sup>

Um exemplo bem brasileiro dessa estrutura de autoprojeção é a distinção entre o “cidadão de bem” e o “bandido”, “vagabundo”, “corrupto”, “elemento” ou “meliante”. Ela dá permissão de participar das funções repressivas da sociedade, sejam econômicas ou militares.<sup>291</sup> O que a determina é uma característica subjetiva do autoproclamado “cidadão de bem” (como amor pela família, ética do trabalho, fé religiosa, patriotismo), e não um fato verificável e contestável (como o respeito às leis e princípios públicos e de justiça). A “corrupção” atinge valores supostamente puros, não uma lei e a justiça.<sup>292</sup> Enquanto uma pessoa justa está disposta a refletir e a cumprir com princípios racionalmente aceitáveis, o “cidadão de bem” é, por assim dizer, um cidadão “sem bem”. Ele é uma contraposição vazia entre “bons” e “maus”. Separam-se os que têm certa intenção dos que não a têm, o que somente pode ser reconhecido e julgado pelos que supostamente a têm, o que faz preponderar a suspeita vazia. Por isso, todo “cidadão

<sup>288</sup> DE, p. 156; cf. SÖdP, p. 64/MePd, p. 78. Para uma versão contemporânea dos “Protocolos dos Sábios de Sião”, cf. MUDDE, *The far right today*, p. 32.

<sup>289</sup> ROUANET, *Teoria crítica e psicanálise*, p. 362.

<sup>290</sup> ECO, *Interpretação e superinterpretação*, p. 38.

<sup>291</sup> Cf. LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 107; ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, *The Bolsonaro paradox*, p. 125.

<sup>292</sup> Cf. STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 39.

de bem” pode ser o “bandido”, “vagabundo”, “corrupto”, “elemento” ou “meliante” de outro. A distinção permanece delgadíssima. A autoprojeção reforça a necessidade do inimigo.

(vi) *Idiossincrasia*: é fácil compreender, por fim, outra das velhas estratégias fascistas perante o constante fracasso epistêmico de suas declarações, a saber, o apelo ao particularismo de sua própria forma de pensar autoritária. Ao mesmo tempo em que arroga ser idiossincrático e não precisar de ninguém, exige que todos se ponham a seu serviço. Todo o exterior precisa ser incorporado em seu sistema. Nada pode o contradizer. São sistemas sem lacunas, escreve Adorno. A suposta idiossincrasia auxilia no reforço a instintos primitivos de autoconservação, que escapam ao controle da consciência.<sup>293</sup>

Reduzindo esse caldo, a suspeita vazia induz à obsessão de pensar que os aspectos do mundo, as vozes, as palavras não têm o sentido que parecem ter, mas sim falam em segredo. A regra é simples: suspeitar, suspeitar sempre. Não existe método mais abstrato do que duvidar por duvidar. Essa suspeita vazia serve para conservar e reforçar a dicotomia escolhida entre amigos e inimigos. Não se quer uma história apreensível por documentos, evidências ou testemunhas, mas uma que eles ocultam e que pode ser revelada tão logo seja revelado o inimigo – não em virtude de fatos e argumentos, mas de meias-verdades, segredos, semelhanças, conspirações, autoprojeções e idiossincrasias.

Acreditar em duas coisas que aparentemente não estão juntas com a ideia de que, em alguma parte, há uma terceira, oculta, que as une, pode servir tanto como imagem de mundo científica e filosófica, quanto da imagem conspiratória. À maneira de uma investigação doméstica, sobre algum problema usual do dia a dia, o detetive, o cientista ou o filósofo também suspeitam de certos elementos, aparentemente sem importância, que podem ser indícios de algo não evidente.<sup>294</sup> As investigações também recorrem ao raciocínio por semelhanças, ao “assim como” de pontos de apoio à formação de hipóteses. As suspeitas semelhanças desempenham uma parte nada desprezível no trabalho de inferência pela melhor explicação. A cientista suspeita que um bastão mergulhado na água não entorta, porque se trata de uma ilusão óptica; o filósofo suspeita que uma suposta causa primeira pode não existir no mundo, porque se trata de uma ilusão transcendental. Enfim, todo objeto ou pessoa esconde seus próprios segredos. A diferença é que, para as investigações cotidianas, forenses, científicas e filosóficas, há mistérios, desconhecimento e, logo, ceticismo sobre o mundo, sobre um acontecimento ou sentido de um texto. Quando os segredos são descobertos, eles apontam uma causa ou razão, ou quantidade

---

<sup>293</sup> DE, p. 160.

<sup>294</sup> ECO, *Interpretação e superinterpretação*, p. 57.

limitada de causas ou razões, que podem ser perfeitamente testadas por critérios intersubjetivos de verificação e validação das conclusões. Assim, a suspeita consiste em um argumento, não uma estrutura vazia. Ela precisa se justificar como uma suspeita legítima, do contrário se torna “assunto de fé”, sem sentido cognitivo.<sup>295</sup> Suspeita e semelhanças são apenas momentos da boa investigação, os quais se combinam com outros, como a autoridade do melhor argumento.

### 1.2.3 A corrupção geral

O segredo deve ser tal que, se fosse conhecido, acabaria com todas as frustrações. A distorção da capacidade de aprender tem causa na necessidade de saturar o mundo com categorias que evitam a infelicidade. A identificação do inimigo é sentida como salvação. Para isso, o radicalismo de direita tem suas próprias “propostas terapêuticas” – como maliciosamente as denomina Habermas. A terceira forma de “orientação” é deslocar problemas econômicos e políticos para o plano da corrupção ética da sociedade, a qual demandaria a compensação por um senso autêntico, primitivo e incorrompido.<sup>296</sup>

O componente da corrupção geral como salvação pessoal é captada por Fromm por meio de uma dialética entre a independência, autoconfiança e iniciativa do indivíduo moderno e o mundo estranho e hostil criado pela concentração do poder. O solo fértil do fascismo é a impotência do indivíduo. Ele se submete masoquisticamente a um líder e busca dominar sadicamente os demais a fim de fugir de sua solidão, insignificância e medo.<sup>297</sup> Ele admira e obedece cegamente à autoridade, mas deseja ser ele mesmo uma autoridade sádica a que os

---

<sup>295</sup> Cf. EI, p. 22/CI, p. 40.

<sup>296</sup> NU, p. 45/NO, p. 84. Habermas refere-se ironicamente à tarefa terapêutica atribuída por Wittgenstein à filosofia de eliminar ilusões de completude e clareza da linguagem e mostrar contemplativamente as necessidades profundas das diferentes formas de vida (cf. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 109, 124, 128, 133, 496). A questão é que capacidade contemplativa de ver uma variedade de formas de vida permanece sujeita à aceitação estúpida de qualquer uma delas (PITKIN, Hanna F. **Wittgenstein and justice: on the significance of Ludwig Wittgenstein for social and political thought**. Berkeley: University of California, 1972, p. 315). A provocação tem uma razão de ser histórica. Os “terapeutas” foram uma seita judaica que sintetizava sua religião com princípios da filosofia estoica para curar o sofrimento e a desorientação do apego ao prazer. A “terapia” consistia em uma cura do sofrimento psíquico pelo culto a um deus, pelo resgate de valores ancestrais e pela suspensão das experiências sensoriais (Cf. PHILO. *On the contemplative life or suppliants* In: PHILO. **Volume IX**. G. P. Goold (Ed.). Transl. F. H. Colson. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University, 1985, p. 113-5 e 119). Séculos mais tarde, uma nova forma de terapia nomeará um mestre a ser cultuado com base em valores conservadores e apelará à suspensão das experiências epistêmicas.

<sup>297</sup> FROMM, **O medo à liberdade**, p. 91, 105, 130 e 191.



outros admirem e obedeçam cegamente.<sup>298</sup> A terapia fascista é eliminar a individualidade, sem alterar a situação mais profunda que provoca a infelicidade dos indivíduos.<sup>299</sup>

Embora rejeite a socialização direta de conceitos psicanalíticos, Adorno concorda com essa contradição entre o indivíduo econômico abstrato e o coletivo político essencialista. Porque o capitalismo reproduz uma concepção abstrata das pessoas, enquanto indivíduos isolados, empreendedores de si, capital de si mesmos, elas precisam se submeter a um coletivo essencialista para compensar o enfraquecimento econômico dessa identidade.<sup>300</sup> Elas precisam impor-se uma disciplina de identificação de amigos e inimigos, a fim de evitar o sentimento de fracasso econômico e uma quebra psicológica.<sup>301</sup> A imagem do líder autoritário serve, então, para o engrandecimento do sujeito, como uma projeção idealizada de si mesmo, em meio ao seu declínio social: “como cada vez menos se depende realmente da espontaneidade individual em nossa organização política e social, mais as pessoas tendem a se apegar à ideia de que o homem é tudo e a buscar um substituto para sua própria impotência social na suposta onipotência de grandes personalidades”.<sup>302</sup> Ao fazer do líder seu ideal, o indivíduo “se livra das manchas de frustração e mal-estar que desfiguram a imagem de seu próprio eu empírico”.<sup>303</sup> O ganho narcísico dessa forma de pensamento é evidente. Ela sugere continuamente que o membro do coletivo é melhor, superior e mais puro que o excluído do coletivo.<sup>304</sup>

Daí o virulento nacionalismo (seja de variante racial, étnica, religiosa ou cultural) que caracteriza, sem distinções, bonapartismo, fascismo, neoconservadorismo, bolsonarismo.<sup>305</sup> A lógica da cisão entre “nós” e “eles”, amigos e inimigos, fortes e fracos é largamente eficaz porque atende à necessidade subjetiva de atribuir ao outro a responsabilidade pelos fracassos individuais ou coletivos e de preservar a integridade de certa identidade. Ao ser projetada em um inimigo, a resposta para o fracasso individual e social oferece aos ouvintes a possibilidade de se defrontar subjetivamente com todas as futuras derrotas, mesmo sem mudar as condições na qual estão enraizadas.<sup>306</sup> Cada um sempre se pergunta por que foi desfavorecido, ou não tão favorecido quanto gostaria, ou por que teve negados benefícios concedidos a outros menos

---

<sup>298</sup> FROMM, *O medo à liberdade*, p. 134.

<sup>299</sup> FROMM, *O medo à liberdade*, p. 126-7.

<sup>300</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 277-8.

<sup>301</sup> EPa, p. 550.

<sup>302</sup> EPa, p. 370.

<sup>303</sup> ADORNO, *Teoria freudiana*, p. 168-9.

<sup>304</sup> ADORNO, *Teoria freudiana*, p. 177.

<sup>305</sup> Cf. LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 113; PACHUKANIS, *Para uma caracterização*, p. 28 e 44; GRIFFIN, *The nature of fascism*, p. 36; KONDER, *Introdução ao fascismo*, p. 45 e 178; STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 13-4 e 109.

<sup>306</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 39 e 119.

merecedores. E como desconhecem as causas objetivas da desigualdade nos resultados da distribuição social, e tampouco desejam pensar que os fracassos podem ser atribuídos a si mesmos, precisam identificar um culpado. Se não encontram um inimigo, se sentem culpados, ou ainda, como se sentem culpados, inventam uma conspiração. O inimigo responde à frustração de indivíduos e coletividades.<sup>307</sup> O inimigo justifica os erros e une os sequazes.

Porque provém da frustração individual ou social, o radicalismo de direita historicamente obteve muito apelo entre as classes médias, atingidas por crises econômicas, por humilhações políticas, pela dissolução da estrutura familiar patriarcal e pela pressão de grupos sociais subalternos. Nessa maioria, o fascismo encontra parte importante de seu auditório.<sup>308</sup> Porém, muito mais do que nas classes médias, a base social dos movimentos de extrema-direita está nas múltiplas camadas sociais caracterizadas pelo desejo de fortalecer ou adquirir o *status* de proprietário, facilmente catalisável durante crises econômicas, sociais e políticas – como trabalhadores com medo dos imigrantes e pequenos comerciantes com medo das grandes lojas de departamentos.<sup>309</sup> A audiência da propaganda fascista abrange um espectro muito mais amplo, a saber, todos os setores da vida econômica em que o aperto do processo de concentração do capital é sentido sem a compreensão de seu mecanismo.<sup>310</sup> Para usar livremente uma imagem de Wittgenstein, a ideia de corrupção ética da sociedade é que as pessoas ajam como moscas em uma garrafa, ou seja, vejam apenas outras moscas, não o vidro que as retém.<sup>311</sup>

Tal uso autoritário da identidade coletiva caracteriza-se pelo (i) antiuniversalismo; (ii) elitismo popular, (iii) antidemocratismo e (iv) destrutividade.

(i) Antiuniversalismo: todos os movimentos fascistas empregam valores tradicionais, mas lhes atribuem um significado geralmente diferente do tradicional, anti-humanista. Valores cristãos universalizáveis são convertidos em uma religião endogâmica e nacionalista, ou ainda usados para enfrentar o discurso humanista e ecológico do papa.<sup>312</sup> A ideologia conservadora é incessantemente profanada por seus proclamadores fascistas.<sup>313</sup> Em nome dos valores tradicionais, o “pseudoconservador” visa, consciente ou inconscientemente, sua abolição.<sup>314</sup> Se

<sup>307</sup> ECO, *O pêndulo de Foucault*, p. 652; ECO, *O cemitério de Praga*, p. 457.

<sup>308</sup> ECO, *O fascismo eterno*, p. 39.

<sup>309</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 10 e 14-15; cf. REICH, *Psicologia de massa*, p. 24; LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 148.

<sup>310</sup> EPa, p. 535; LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 28.

<sup>311</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, § 309.

<sup>312</sup> LAGO, Miguel. Bolsonaro quer destruir o conservadorismo. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 de out. de 2019, Opinião. Disponível em: <[www1.folha.uol.com.br/opinia0/2019/10/bolsonaro-quer-destruir-o-conservadorismo.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/opinia0/2019/10/bolsonaro-quer-destruir-o-conservadorismo.shtml)>. Acesso em: 30/10/2019.

<sup>313</sup> PAXTON, *A anatomia do fascismo*, p. 359.

<sup>314</sup> EPa, p. 381.

fosse possível falar de uma “doutrina” do fascismo, ela não consistiria mais do que na falta de seriedade de seus programas, na constante falsificação dos valores que dizem defender e na negação da ideia de universalidade – sintetiza Löwenthal.<sup>315</sup> Extinta a transcendência da cultura, com efeito, a identidade possivelmente geradora de autonomia extingue a identidade.

A figura de Jair Bolsonaro parece a própria encarnação do pseudoconservadorismo: troca de esposa assim que ela começa envelhecer; usa constantemente termos grosseiros; faz-se batizar de evangélico sem renunciar ao catolicismo; faz apologia do turismo sexual.<sup>316</sup> Mas o bolsonarismo e os movimentos de extrema-direita trazem estratégias mais generalizadas:

(a) Esses movimentos não se utilizam de argumentos, mas de retórica agressiva, palavrões, humor ácido e intervenções chocantes para aprofundar hierarquias existentes, isto é, eles desenvolvem a “habilidade de atribuir uma dimensão antissistema a posições sociais dominantes”.<sup>317</sup> A estratégia de quebra das regras informais de argumentação satisfaz vários tópicos do radicalismo de direita. Ela transmite a ideia de renovação política contra um sistema corrompido, explicita que todos os meios estão autorizados contra o inimigo, passa a imagem de determinação, retira o sentido da obediência a regras, chama atenção para o líder, além de trazer uma vantagem clara: absolve os movimentos reacionários da justificação pública.<sup>318</sup>

(b) Péssimas maneiras, condutas imorais e valores antiquados tornam-se uma garantia de sinceridade.<sup>319</sup> O importante é a performance sincera. Uma declaração escandalosa, divisiva, exagerada e direcionada contra minorias torna-se a prova de uma verdade que alguém finalmente ousou enunciar.<sup>320</sup> Tal sinceridade parasita mais do que a falsidade e a corrupção, porque ela não se importa com justificações e princípios públicos, mas com uma identidade. Dessa forma, os mais críticos à “corrupção” tornam-se os mais fáceis de enganar. O ativismo de membros do judiciário contra o patrimonialismo da classe política pressupõe um Estado de direito desenvolvido – um pressuposto que é negado pelos radicais de direita. Após ascender junto com Bolsonaro, o ex-juiz Sergio Moro foi um dos primeiros desacatados.<sup>321</sup>

<sup>315</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 47.

<sup>316</sup> LAGO, Miguel. Procura-se um presidente. *Piauí*, Rio de Janeiro, n. 152, maio de 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/procura-se-um-presidente/>>. Acesso em: 01/04/2019.

<sup>317</sup> ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, *The Bolsonaro paradox*, p. 146.

<sup>318</sup> Cf. STROBL, *Radikalisierte Konservatismus*, p. 42-7; CALIL, Gilberto. Olavo de Carvalho e a ascensão da extrema-direita. *Argumentum*, Vitória, v. 13, n. 2, 2021, p. 71.

<sup>319</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 38.

<sup>320</sup> STROBL, *Radikalisierte Konservatismus*, p. 116.

<sup>321</sup> ACABEI com a Lava Jato porque não tem mais corrupção no governo, diz Bolsonaro. *CNN Brasil*, São Paulo, 07 de out. de 2020. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/acabei-com-a-lava-jato-porque-nao-tem-mais-corrupcao-no-governo-diz-bolsonaro>>. Acesso: 02/11/2023; cf. NOBRE, *Limites da democracia*, p. 203; LYNCH; CASSIMIRO. *O populismo reacionário*, p. 31-67 e 174.

(c) A “tática do oficialismo” (“verde-amarelismo”, no caso brasileiro) invoca símbolos ou nomenclaturas como se estivessem cobertos de uma posição oficial, o que serve para monopolizar símbolos nacionais e criar inimigos internos.<sup>322</sup>

(d) A “democracia” é invocada claramente para ir contra as estruturas democráticas, como a defesa da ditadura militar, de um partido centralizado e fechado, da extinção dos instrumentos de apuração fidedigna dos votos.<sup>323</sup> A decisão majoritária não é um procedimento de tomada de decisões, mas uma força incorporada pelo líder.<sup>324</sup> O “povo” é louvado para excluir a população das instâncias de decisão. Indivíduos não têm direitos qual indivíduos, nem grupos qual grupos, mas como partes de um ente monolítico e uma vontade única presentificada pelo líder. “Eu sou, realmente, a Constituição”, justificou-se Bolsonaro após participar em ato pela intervenção militar em outros poderes pregando “agora é o povo no poder”.<sup>325</sup> A “voz do povo” é transformada na voz do líder. A “soberania popular”, na soberania de um só.<sup>326</sup> A impressão que a propaganda procura despertar com essa tática é que a diferença entre fascismo e democracia não é tão grande, ou que não existe diferença afinal.<sup>327</sup> Quem consegue compreender a expressão “a democracia da ditadura era a verdadeira democracia!”, como defende o bolsonarismo, compreende bem um governo fascista, sintetiza Marcos Nobre.<sup>328</sup>

<sup>322</sup> ADORNO, *Aspekte*, p. 46.

<sup>323</sup> Cf. ADORNO, *Aspekte*, p. 39-40. É certo que Cas Mudde defende uma diferenciação dentro da “ultradireita” entre (a) a “extrema-direita”, que rejeitaria a “essência da democracia”, assim compreendida a soberania popular, a regra da maioria e a ideia de igualdade política; e (b) a “direita radical”, que aceitaria tal essência, mas recusaria os direitos fundamentais das minorias, o Estado de direito e a separação de poderes (MUDDE, *The far right today*, p. 8 e 30). Porém, o cientista político reconhece os ataques da chamada direita radical à “corrupção” dos sistemas eleitorais, assim como seus elogios a milícias e ideias extremistas, de modo que as fronteiras tendem a se tornar porosas, inclusive para com os “conservadores” (*Ibid.*, p. 36, 53, 148-9 e 154). Sobre o governo húngaro de Viktor Orbán, que reciclou a ideia de “democracia iliberal” e serve de inspiração à nova direita, o cientista político entende que “a Hungria não é mais liberal ou democrática” (*Ibid.*, p. 116). De fato, o fascismo histórico nem sempre rejeitou a soberania popular e a igualdade política, embora as interpretasse sob o viés de um povo homogêneo quanto à raça, crença, tradição, a fim de esconder a acumulação do poder político por setores da sociedade. Na retórica inicial, os nazistas defendiam que a igualdade democrática fosse salva do liberalismo e do parlamentarismo (NEUMANN, *Behemoth*, p. 42-4, 153 e 169). A “democracia” dos integralistas também era orgânica e elitista, sem partidos ou sufrágio universal (TRINDADE, *A tentação fascista no Brasil*, p. 65 e 93).

<sup>324</sup> URBINATI, *Me the people*, p. 103 e 125-6.

<sup>325</sup> CARVALHO, Daniel. Eu sou a Constituição, diz Bolsonaro ao defender democracia e liberdade um dia após ato pró-golpe militar. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 de abr. de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/democracia-e-liberdade-acima-de-tudo-diz-bolsonaro-apos-participar-de-ato-pro-golpe.sh>>. Acesso em: 24/02/2022.

<sup>326</sup> ECO, *O fascismo eterno*, p. 42.

<sup>327</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 44.

<sup>328</sup> NOBRE, *Ponto-final*, p. 26; cf. LYNCH; CASSIMIRO, *O populismo reacionário*, p. 123. Nobre narra o bolsonarismo como o fim do “peemedebismo” ou “conservadorismo democrático” após as revoltas de junho de 2013, Lava Jato e ascensão de partidos digitais, os quais fizeram surgir uma nova forma de representação política: participativa, personalizada e extrainstitucional (**Limites da democracia**, p. 115-22, 188-9). Tais impulsos antissistêmicos foram canalizados em um sentido fascista: contra toda forma de institucionalização democrática (*Ibid.*, p. 122, 130-1, 140-5, 179, 212). Embora sua pesquisa enfoque a especificidade do modelo brasileiro de organização partidária (*Ibid.*, p. 207 e 229), reconhece que essa canalização não foi determinada somente por um

(e) Assim como a retórica “democrática”, o antiuniversalismo ilumina outra aparente especificidade do neoconservadorismo em relação ao fascismo histórico: os “valores individualistas”. Também o fascismo histórico alegava proteger liberdades individuais; mas não de uma perspectiva universalista e, sim, para oprimir outros grupos e povos. A liberdade de expressão, em um exemplo notório, foi e continua sendo utilizada cotidianamente para subverter a liberdade dos outros.<sup>329</sup> A meritocracia, para justificar uma competição econômica absolutamente desigual, a ordem hierárquica da sociedade, quando não a eliminação das “vidas sem valor”.<sup>330</sup> Na medida em que democracia e liberdade não pressupõem nem sequer a igualdade formal das leis, elas se casam bem com a força arbitrária e com hierarquias tradicionais. “Os fascistas sempre estiveram familiarizados com essa receita de usar as liberdades da democracia contra ela mesma... Hoje não é diferente do passado...”<sup>331</sup>

É sobretudo nos princípios universalistas que se encontram os materiais explosivos que o neoconservadorismo procura desativar – sustenta Habermas. O ônus de fundamentar normativamente a ordem estatal e econômica precisa ser reduzido ao máximo.<sup>332</sup> A fúria não é direcionada contra todos os valores, mas especificamente contra o universalismo moderno. Para isso é que os valores tradicionais são convocados. E não somente eles. Também conceitos como “pós-modernidade”, “pós-verdade” etc. declaram o universalismo coisa do passado.<sup>333</sup> Aqueles que desistiram de esperar as promessas da modernidade podem se encontrar com os que nunca estiveram interessados em promovê-las. Nesse antiuniversalismo pode ocorrer uma aliança entre pós-modernismo e pré-modernismo, entre velhos, jovens e neoconservadores.<sup>334</sup>

(ii) Elitismo popular: o elitismo é típico de qualquer ideologia autoritária. No curso da história, todos os elitismos aristocráticos, militaristas, totalitários implicaram o desprezo pelos fracos. A sociedade brasileira esteve caracteristicamente pautada na concentração total do poder a partir do trabalho escravo e agregado. A moderna extrema-direita prega, mais especificamente, o que Löwenthal chama de “elitismo proletário” e Eco de “elitismo popular”.

Todos os cidadãos pertencem ao melhor povo do mundo, os membros do partido são os melhores cidadãos, todo cidadão pode e deve tornar-se membro do movimento e obedecer

---

problema de representação, mas também por uma “crise econômica que só tem paralelo naquela iniciada em 1929”, pelo uso “táticas bem estabelecidas na extrema-direita global” e pelas novas formas de subjetivação, igualmente presentes em movimentos de extrema-direita de outros países (*Ibid.*, p. 157, 190, 208 e 225).

<sup>329</sup> STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 41-7; cf. BROWN, *In the ruins*, p. 134 ss.

<sup>330</sup> STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 171.

<sup>331</sup> STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 44-5; cf. NOBRE, *Limites da democracia*, p. 236.

<sup>332</sup> NU, p. 49-50/NO, p. 91-2.

<sup>333</sup> NU, p. 45/NO, p. 84.

<sup>334</sup> KpS I-IV, p. 464; TkH-II, p. 583/TAc-II, p. 592.

imediatamente ao líder etc. Dado que o coletivo é organizado hierarquicamente, qualquer liderança despreza seus subalternos e, por sua vez, cada um deles despreza os que estão logo abaixo. Essa estrutura hierarquizada adentra a família patriarcal, a produção capitalista, o partido político, a administração pública centralizada. É um elitismo voltado para as massas.<sup>335</sup> O convite a entrar no movimento e aceitar as insinuações de violência servem para que as pessoas sejam recebidas com confiança, como se fossem da elite. Os bolsonaristas são os “verdadeiros” patriotas. Os agitadores radicais de direita proclamam fazer parte da “alta cultura”, contra toda “subcultura” universitária, jornalística e artística.<sup>336</sup> A figura do aliado tem a função, em última instância, de formar um público para a disciplina autoritária.<sup>337</sup>

Por isso, o líder precisa assumir a imagem de super-herói e vítima, de “pequeno grande homem” ou “união de King Kong e barbeiro suburbano”, nos termos de Adorno<sup>338</sup> – a união do “capitão” com o “tiozão do churrasco” na versão nacional. O líder mistura a imagem de onipotência e de homem do povo, violência e diversão, não corrompido pela riqueza material ou espiritual. Todos os discursos culminam nas qualificações de líder, em detrimento dos temas e problemas públicos.<sup>339</sup> Essa imagem satisfaz o desejo do seguidor de ser ele mesmo uma autoridade sádica, desde que se submeta masoquisticamente à autoridade do líder.<sup>340</sup> A trajetória de Bolsonaro serve bem de inspiração nesse sentido. De militar de baixa patente e incapaz de progredir na carreira militar, entrou para a política e se tornou o chefe de todos os generais, encarnando o sonho popular de saltar na hierarquia social e fazer parte da elite.<sup>341</sup>

A criação de um elitismo popular tem o objetivo de liberar o poder existente de qualquer pressão por parte da periferia. Porque o fascismo favorece poucos à custa de muitos, e não tem como demonstrar que irá melhorar a felicidade, direitos e situação econômica da maioria, precisa apelar a necessidades irracionais, como o acesso direto ao poder, o direito de exercício da violência, ao poder como valor em si.<sup>342</sup> Para libertar a lei do mais forte, invocam-se valores conservadores e libertam-se as vantagens arbitrárias em toda população. A flexibilização da posse e porte de armas de fogo tem a mesma finalidade que a retórica do choque e contra o

<sup>335</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 115-6; ECO, **O fascismo eterno**, p. 41.

<sup>336</sup> ROCHA, **Guerra cultural e retórica do ódio**, p. 79 e 158.

<sup>337</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 125.

<sup>338</sup> ADORNO, Teoria freudiana, p. 171; cf. LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 128 e STROBL, **Radikalisiert Konservatismus**, p. 125

<sup>339</sup> LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 132 e 144; cf. ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, **The Bolsonaro paradox**, p. 130.

<sup>340</sup> ADORNO, Teoria freudiana, p. 172.

<sup>341</sup> LAGO, Procura-se um presidente, p. 6.

<sup>342</sup> EPa, p. 88; ADORNO, Teoria freudiana, p. 166; LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 121-2.

“politicamente correto”.<sup>343</sup> A tendência de pisar nos de baixo precisa se manifestar de forma tão explícita quanto o combate ao inimigo.<sup>344</sup> Para um homem pobre, humilhar mulheres pode ser a única prova de superioridade, enquanto enfrenta jornadas mal pagas. Para uma mulher, ter uma empregada doméstica pode ser a única prova de superioridade, enquanto enfrenta jornadas extenuantes. Bolsonaro assobia essa mensagem: não contenha o exercício da violência.<sup>345</sup>

(iii) Antidemocratismo: por que os radicais de direita, que tanto acusam os programas sociais como uma forma de ditadura, não os endossam e se sentem felizes? Adorno elenca três razões. Primeiro, porque eles não se consideram beneficiários desses programas, mesmo que se beneficiem diretamente deles, o que demonstraria o que não querem admitir: que o capitalismo não oferece mais uma base econômica para a distinção entre classes médias e pobres. Segundo, porque os programas não se encaixam de modo algum no seu ideal de ditadura, que é marcado por uma imagem de força real pelo apoio dos grupos econômicos mais poderosos. Terceiro, porque o poder não está nas mãos das “pessoas certas”: as pessoas que estão no comando dos meios de produção ou do aparelho repressivo do Estado, em vez das pessoas que devem essa posição a procedimentos políticos formais. A “revolução conservadora” é a troca súbita e violenta das posições mais elevadas pelas “pessoas certas”.<sup>346</sup>

Procedimentos democráticos, programas sociais e sindicalismo são todos a mesma coisa: o governo dos que são fracos e que não devem governar.<sup>347</sup> A política de extrema-direita alimenta-se da vitimização e ressentimento pela perda do status hierarquizado, quando foram impostos limites para a competição violenta e desenfreada.<sup>348</sup> O amor dos bolsonaristas a chefes industriais e militares, porque possuem poder, e sua luta contra grupos que considera fracos ou que não podem se defender é um traço típico da personalidade autoritária. As bases sociais às quais acena são sempre compostas por pessoas que ocupam o poder dominante, sejam grandes ou pequenos poderosos. Uns são o empresariado e o mercado financeiro, que têm a chave da economia brasileira. Outros são os pequenos poderes dos brancos, homens, heterossexuais e da gente armada, militares e policiais. Seu denominador comum é o poder existente.<sup>349</sup>

<sup>343</sup> ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, *The Bolsonaro paradox*, p. 72, 115-6 e 133.

<sup>344</sup> ADORNO, Teoria freudiana, p. 173. Segundo Primo Levi, a humilhação de outros prisioneiros menos privilegiados era a lei que sustentava socialmente o campo de concentração (LEVI, *É isto um homem?*, p. 60).

<sup>345</sup> LAGO, Miguel. Como explicar a resiliência de Bolsonaro? In: STARLING, Heloisa; LAGO, Miguel; BIGNOTTO, Newton. *Linguagem da destruição: a democracia brasileira em crise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 42-3.

<sup>346</sup> EPa, p. 400-1; cf. LÖWENTHAL, Falsche Propheten, p. 109; TRINDADE, *A tentação fascista no Brasil*, p. 95.

<sup>347</sup> EPa, p. 455.

<sup>348</sup> STANLEY, *Como funciona o fascismo*, p. 94.

<sup>349</sup> LAGO, Uma esfinge na presidência, p. 11.

A ideologia fascista em seus diferentes contextos concentra suas ideias negativas no eixo da igualdade democrática, entende Adorno.<sup>350</sup> “O que os une e nos permite considerá-los historicamente como uma totalidade é o antidemocratismo”, concorda Bobbio.<sup>351</sup> Sua antítese não é a economia liberal, com o qual tem em comum a defesa do capitalismo, nem o socialismo estatal, com o qual tem em comum o governo sem concorrência, mas a democracia, assim entendido o regime que aceita princípios socialistas no campo econômico e conquistas liberais no campo político. O presente é visto como a época da decadência, da repressão e do igualitarismo. Isso explica a recorrente associação da extrema-direita com ideologias elitistas e racistas e sua constante demagogia antiparlamentarista. A democracia corrompe a ordem social hierárquica.<sup>352</sup> A compreensão de Habermas sobre o neoconservadorismo não difere. Ao combater a igualdade democrática, esse movimento político busca desonerar a ordem social existente do ônus de justificação universalista que emerge do conflito de opiniões a respeito das finalidades políticas. A democratização das decisões retira a ação política de uma perspectiva hierárquica e personificada e a coloca sob a perspectiva controversa da justiça social.<sup>353</sup>

Do mesmo tipo de “orientação” não está isenta, porém, a esquerda antiliberal. A falta, nas democracias formais, de garantias a necessidades elementares da maior parte da população cria um ressentimento também nos “pseudosocialistas”, escreve Adorno. Eles desviam a contradição entre democracia e capitalismo em desfavor da democracia. “Por não cumprir o que promete, eles a consideram uma ‘fraude’ e estão prontos para trocá-la por um sistema que sacrifique todas as reivindicações de dignidade humana e justiça...” Em qualquer dos casos, o ressentimento contra o estado de coisas não é dirigido contra a contradição entre desigualdade econômica e igualdade política formal, mas contra a democracia. “Em vez de tentar dar a essa forma seu conteúdo adequado, querem acabar com a própria forma da democracia e transferir o controle direto para aqueles que consideram, de qualquer maneira, os mais poderosos”.<sup>354</sup>

(iv) Destrutividade: em entrevistas com apoiadores do bolsonarismo escuta-se: “Muitas pessoas dizem que somos fascistas. Nada disso! Nós apenas queremos que acabe essa bagunça, esta crise de valores”.<sup>355</sup> A expressão mais acabada da ideia de corrupção geral expressa-se no que Löwenthal denomina “charada da decadência”; e Adorno, “antecipação do susto”. Como

<sup>350</sup> ADORNO, Theodor W. Democratic leadership and mass manipulation. In: GOULDNER (Ed.). **Studies in leadership: leadership and democratic action**. New York: Russel & Russel, 1965, p. 424.

<sup>351</sup> BOBBIO, L’ideologia del fascismo, p. 3.

<sup>352</sup> BOBBIO, L’ideologia del fascismo, 7, 9-10 e 20.

<sup>353</sup> NU, p. 51/NO, p. 93.

<sup>354</sup> EPa, p. 386; para um exemplo, cf. PACHUKANIS, Evguiéni B. A crise do capitalismo e as teorias fascistas do Estado. In: \_\_\_\_\_. **Fascismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 74-5.

<sup>355</sup> ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, **The Bolsonaro paradox**, p. 124.



um crítico da sociedade moderna, o radical de direita também denuncia hiperbolicamente corrupção, crise e catástrofe. Todavia, jamais o faz por apelo à mudança das estruturas sociais para formas menos opressivas, mas como uma forma de realização da catástrofe a partir de um vago “acabar com essa bagunça” e “retorno aos bons velhos tempos”. Os programas atacam inimigos, a suspeita é vazia, porque sua promessa é a destruição. O alerta de caos adquire um tom de promessa. A catástrofe, que poderia servir como impulso para confrontação de perigos reais, é vivenciada como solução. Para quem quer evitar qualquer mudança substancial das estruturas básicas da sociedade só resta desejar a destruição dessa sociedade.<sup>356</sup>

Nas ruínas da democracia brasileira, após uma série de desmandos judiciais e políticos, algumas pessoas puderam encontrar sua liberdade. Elas eram exatamente o tipo de pessoa que o capitalismo precisa. Elas são a expressão mais acabada da corrupção de princípios universalistas e igualitários. Para sancionar o fim da democracia, os piores homens se tornaram os melhores, os quais consideram um sacrilégio qualquer desvio da proteção da desigualdade existente. A crônica da vida pública de Bolsonaro é o relatório dos infortúnios do país. Uma longa carreira política na qual jamais propôs uma medida sequer – por mínima que fosse – que não fosse o aumento do privilégio dos poderosos.<sup>357</sup> A estratégia de governo de escolher ministros contrários aos objetivos dos próprios ministérios antecipa administrativamente a catástrofe. O ministro do meio ambiente atua contra a preservação ambiental; a ministra dos direitos humanos, contra os direitos universais; o ministro da economia, contra as políticas macroeconômicas; o ministro da educação, contra a educação pública. Dessa forma, destroem-se as condições da cooperação social a fim de conservar o poder existente: a grande propriedade de terras, o aparato militar repressivo, o machismo, racismo etc.

### 1.3 ENFRENTANDO O NEOCONSERVADORISMO

Não há como forçar alguém a perceber algo. A angústia gerada pela impotência econômica no capitalismo e o furo na consistência das fantasias de hierarquia impedem novas experiências. Junto delas vêm, porém, a desorientação e a estereotipia. A grande descoberta de Adorno foi que a personalidade autoritária consiste em uma estrutura formal de pensamento. Em lugar da dupla determinação dada pela realidade econômica e pela ideologia, destaca uma

---

<sup>356</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 47-52; ADORNO, *Aspekte*, p. 10; cf. BROWN, *In the ruins*, p. 180.

<sup>357</sup> Para uma análise, cf. LACERDA, *O novo conservadorismo brasileiro*, p. 185 ss.

terceira: uma estrutura de personalidade que não define conteúdos específicos, mas as modalidades através das quais os indivíduos internalizam padrões econômicos e ideológicos.

A grande dificuldade em compor um diagnóstico de época é que a descrição de uma situação política já contém valorações. Dizer “algo” como “algo” já invoca um processo complexo no qual muito transparece do caráter da pessoa que descreve. Ainda que não se ache dificuldade de associar a descrição a uma “personalidade”, isso reifica as pessoas.<sup>358</sup> O que é uma personalidade, subjetividade ou identidade autoritária? Não é virar autoritário de repente. Não é cometer injustiças. É descobrir o que sempre se foi, a vida toda. De repente, a vida toda se foi autoritário. Basta um estereótipo. E o estereótipo torna-se a motivação, a prova e a lógica.

De fato, há uma tendência psicológica de as ações daqueles que são considerados como um “deles” serem descritas a partir de traços ruins de caráter e as ações dos “nossos” em termos mais concretos. “*Eles* são criminosos. *Nós* cometemos erros”.<sup>359</sup> A categoria da personalidade reifica ao antepor um “ser” à pretensão de validade contida no “agir” e soerguida pelo “dizer”. Como se livrar da coisa neoconservadora em todas as ramificações? Para evitar negar voz a quem quer que seja, é preciso deslocar o foco do diagnóstico para os padrões linguísticos com os quais o agente se orienta ou orienta algo para os outros em temas políticos. Em vez de acusar identidades, é preciso designar as remanchas n’água do fluxo comunicativo. A forma das opiniões, ideias e atitudes mobilizadas é que revela a estereotipia do pensamento e linguagem.

A esfera pública é o conceito habermasiano central no que diz respeito ao neoconservadorismo, porque explica a mediação do clima cultural entre as causas econômicas e as causas psíquicas dos fenômenos sociais. Aos “problemas de orientação” subjetiva correspondem “problemas de legitimação” na esfera pública.<sup>360</sup> Trata-se de um fenômeno tão elementar quanto a ação social: o espaço social linguisticamente construído. A esfera pública se constitui em cada conversa entre pessoas privadas, que por si já reúnem um público. Em uma definição, ela consiste em “uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição”, na qual “os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões públicas voltadas a temas específicos”. A esfera pública permanece ligada à privada no sentido de perceber, ampliar e abstrair as interações comunicativas constituídas na família, círculos de amizade etc. Diz-se de muitos modos: episódica ou organizada, regional ou

---

<sup>358</sup> GORDON, The authoritarian personality revisited, p. 52.

<sup>359</sup> STANLEY, **Como funciona o fascismo**, p. 115-6.

<sup>360</sup> TkH-II, p. 478/TAc-II, p. 492.

internacional, simples ou especializada, presente ou virtual, em ruas, jornais, congressos, espontânea ou organizada. Por seu próprio conceito, compõe-se de subesferas públicas.<sup>361</sup>

Um diagnóstico dos fluxos comunicativos nas sociedades modernas exige tanto um modelo de periferia-centro (que denota a dominância social adquirida por um público), quanto um modelo do político-antipolítico (que denota a capacidade de exigir boas razões de um público). Esses modelos articulam-se em três níveis: (a) um contorno social flexível, amalgamado e anárquico; (b) filtros políticos; e (c) um núcleo duro institucionalizado.<sup>362</sup>

(a) A “esfera pública informal” é o momento periférico, composto por redes para fluxo selvagem de mensagens – notícias, reportagens, comentários, falas, cenas e imagens, shows e filmes com conteúdo informacional, polêmico, educacional ou de entretenimento. Sua “estrutura anárquica” confere um espaço de detecção de problemas éticos, sociais, econômicos que emergem no mundo da vida e servem para orientar o sistema político. Deixa aberta a invocação de múltiplas razões, assim como múltiplas estratégias. Aqui os fluxos comunicativos são dificilmente palpáveis, embora determinem a cultura política. Nessas arenas de base não há disputa direta sobre o poder, mas sobre valores e definições. Nelas é que atuam movimentos feministas, ecológicos, étnicos etc. Essas pautas se movem no domínio da comunicação cotidiana e, sobre ela, podem se auto-organizar, condensar e adentrar esferas públicas mais amplas.<sup>363</sup> O conceito de esfera pública informal lança luz sobre esses processos políticos em sentido alargado, que conglobam experiências culturais, expressivas e não discursivas.<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> FG, p. 435-7, 440-2, 452-3/FV, p. 458-9, 462-4 e 474-5.

<sup>362</sup> Em uma leitura já distante da visão holística e totalizante de *Mudança estrutural da esfera pública*, a qual sofreu críticas oportunas (cf. FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT, 1992, p. 115-6 e 122-8). No entanto, a divisão centro-periferia expressa melhor a política do que a divisão forte-fraco, sugerida por Nancy Fraser (*Ibid.*, p. 134; cf. TkH-II, p. 577/TAc-II, p. 587; FG, p. 373 e 429-30/FV, p. 394 e 452). O modelo habermasiano de esfera pública não aceita as caricaturas de “discursivo” por excluir comunicações não-verbais (cf. AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, 2004, p. 713), nem de “procedimental” por dar preferência para instituições formais (cf. HONNETH, Axel. Das Gewebe der Gerechtigkeit: über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: \_\_\_\_\_. **Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie**. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 57-8). Malgrado recorrer ao modelo simplificado de duas vias, emprestado de Jean Cohen e Andrew Arato, a sociedade civil informal e o sistema político formal (FG, p. 447/FV, p. 470), as metáforas arquitetônicas dos foros, arenas, sistema de alarme e eclusas já conotam uma tripartição (cf. FG, p. 437/FV, p. 459). Essa é aludida pelas “três arenas” políticas da sociedade contemporânea (cf. NU, p. 159/NO, p. 234-5; FG, p. 449-50/FV, p. 471-2). Ainda assim, as metáforas da esfera pública foram criticadas por sua descrição demasiadamente genérica (cf. FERRARA, **Justice and judgement**, p. 59; BAYNES, **Habermas**, p. 147). Uma figura mais próxima das pesquisas empíricas foi tema de artigo de 2006 (Ach, p. 138-91).

<sup>363</sup> FG, p. 374 e 625/FV, p. 394 e 647; cf. NU, p. 159/NO, p. 235; FRASER, Nancy. Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. **Critical Historical Studies**, Chicago, v. 2, n. 2, 2015, p. 172.

<sup>364</sup> MELO, Rúrion. Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua Nova**, São Paulo, n. 94, 2015, p. 30.

(b) A “esfera pública política”, em sentido estrito, é composta por arenas intermediárias de comunicação, que concentram, filtram e moldam a mixórdia de conteúdos que têm origem na esfera pública informal. A esfera pública política serve à comunicação entre desconhecidos, conduzidas por amplas distâncias e mesmo entre pessoas que gostariam de permanecer estranhas. Ela já não necessita de uma interação face a face, nem de uma simetria estrita entre os papéis de falante e ouvinte. Mas preserva a práxis cotidiana da ação orientada ao entendimento, de base informal, privada e associativa, entre pessoas que, seja em razão da massificação, seja do pluralismo das formas de vida, não se comunicam diretamente.<sup>365</sup>

O centro organizado da esfera pública política é composto pela sociedade civil: organizações, associações, coletivos, movimentos não estatais nem econômicos de base voluntária. Seu elemento mais marcante, porém, é o periférico. Este é composto por uma multiplicidade de atores e grupos que influenciam uns aos outros, controlam o acesso a meios de produção e comunicação e definem o espaço para a tematização de questões políticas: profissionais das mídias de massa, pesquisas de opinião, representantes de grupos de interesses, ativistas, lobistas, especialistas creditados profissional ou cientificamente, intelectuais reputados, políticos enquanto coautores e destinatários dos discursos públicos.

No palco constituído na esfera pública política, os atores não somente problematizam temas, como também dramatizam suas contribuições e as encenam de maneira tão eficaz que as instituições políticas possam assumir suas questões. Suas armas são a reputação, prestígio, credibilidade e outras formas simbólicas de influência, assim como dramaticidade e a persistência das falas, ações e protestos. Assim, estas arenas e atores sociais canalizam os fluxos comunicativos e estabelecem a agenda.<sup>366</sup> Em outra metáfora, a esfera pública política funciona como um “sistema de alarmes com sensores não especializados, mas sensíveis para toda a sociedade”, provocando uma “problematização eficaz”. Ela apita de modo influente e convincente sobre problemas, para que possam ser assumidos pela esfera pública formal.<sup>367</sup> A “opinião pública” é o que prevalece politicamente dentre várias opiniões públicas.<sup>368</sup>

(c) A “esfera pública formal” é composta por um sistema político engrenado para tomar decisões juridicamente vinculantes. Ela inclui diferentes ramos especializados (parlamento, tribunais, agências administrativas, governo), cujos resultados (leis, políticas públicas, decisões

<sup>365</sup> Ach, p. 160; cf. FG, p. 334, 427 e 442/FV, p. 351, 450 e 464.

<sup>366</sup> FG, p. 443, 457, 460-1/FV, p. 465-6, 479 e 483-4; Ach, p. 173-9.

<sup>367</sup> FG, p. 431-4/FV, p. 454-7.

<sup>368</sup> HABERMAS, Jürgen. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT, 1992, p. 433.

judiciais e administrativas) provêm de diferentes processos institucionalizados de deliberação política. Essa arena é mais facilmente reconhecível, porque é conduzida por elites políticas que integram ou buscam integrar o aparelho estatal. No entanto, ela também se bifurca em um centro e uma periferia “interna”, por assim dizer, conforme a densidade da organização e da capacidade decisória dessas instituições. As universidades, partidos políticos, representações corporativas, associações etc., todas com direitos de autoadministração e exercendo funções estatais, têm menor capacidade de elaboração e resolução de problemas sociais; porém, como a esfera pública política, são mais abertas à percepção e tematização desses problemas.<sup>369</sup>

Segundo Habermas, os filtros da esfera pública política são o elemento decisivo, porque eles determinam quais fluxos comunicativos serão conduzidos ao centro institucionalizado. Se o controle cotidiano é suficiente para dizer se nos sentimos indignados, se temos certa necessidade, se chove ou faz sol; os casos da eficácia da gestão do lixo nuclear, da injustiça de uma lei de execuções penais, da expressividade de um novo conceito para certo grupo parecem mais duvidosos. Essas tarefas exigem saberes que excedem o senso comum da maioria dos cidadãos, embora não possam se furtar ao controle democrático. Ao lidar com temas complexos, não lidamos com estímulos brutos, mas com processos comunicativos que se alongam no tempo, cujos resultados não podem ser testados de modo imediato. Então é preciso uma série mais demorada de controles e revisões intersubjetivas. Tanto um momento passivo em que o público informal é informado por especialistas sobre o problema em questão, quanto um momento ativo de discussão e decisão a partir de razões normativas.<sup>370</sup> Se os filtros políticos funcionam, a relação dos momentos informal e formal da esfera pública desencadeia um processo de legitimação, do qual se podem esperar a tomada de decisões justas, porque baseadas em boas razões. A esfera pública política específica, agrupa e mobiliza temas, informações e interpretações relevantes; processa as diferentes contribuições por meio de argumentos contra e a favor; gera atitudes de concordância ou discordância orientadas aos melhores argumentos.<sup>371</sup>

Ao abordar as atuais mídias eletrônicas, contudo, Habermas defende a recuperação do diagnóstico da política como propaganda. “A crítica de Adorno à cultura de massas deveria ser prosseguida e reescrita”.<sup>372</sup> As estruturas de comunicação adquirem um caráter de plataforma, cuja característica é a perda dos filtros profissionais. A discussão política afunda-se ainda mais nos modos do entretenimento, personalização e simplificação, obedecendo ao imperativo da

---

<sup>369</sup> FG, p. 429-30/FV, p. 452-3.

<sup>370</sup> FG, p. 426 e 526/FV, p. 449 e 552.

<sup>371</sup> FG, p. 430-1/FV, p. 452-3; Ach, p. 148.

<sup>372</sup> NU, p. 245-6/NO, p. 347; cf. FG, p. 456/FV, p. 478.

atenção de consumidores para assimilação em privado.<sup>373</sup> As redes sociais são empregadas para conferir aura de prestígio a certas figuras públicas, como marca de *status*, a fim de presentificar o povo. Essa esfera pública transforma a política em um espetáculo dirigido para reafirmar identidades e obter aclamações plebiscitárias, protegidas da crítica.<sup>374</sup> A inclusão massificada da população na esfera pública não vem acompanhada da responsabilização dos atores e das plataformas.<sup>375</sup> Ela permite a constante manipulação das informações e a imposição sobre os outros. Não se surpreende que prevaleçam os cínicos e os facínoras. A comunicação que quer chegar ao melhor argumento é o alicerce da esfera pública democrática. E esse alicerce está fragilizado. A razão instrumental esvazia o conteúdo racional da opinião coletiva.

Os movimentos de extrema-direita buscam destruir os filtros da esfera pública política. Não o fazem por meios intelectuais, mas por meios sistemáticos, bloqueando as justificações com confusão e estereotipia. Elogiam a esfera pública anárquica, ao mesmo tempo em que impedem a emergência de suas demandas e razões, o que garante um acesso ainda mais seletivo à esfera pública formal. Impedem a formação reflexiva da opinião para favorecer o momento da decisão. As decisões passam a ser tomadas em pequenos círculos sem legitimidade. Suas imagens concentradas de mundo e seus truques de propaganda – como o “inimigo sem conteúdo”, “método-salame”, “inundar a zona com merda”, “estratégia do choque”, “sinceridade vazia”, “oficialismo”, “antecipação do susto” – atingem de modo certo a capacidade do público para argumentar sobre problemas reais. Sem os filtros políticos, o neoconservadorismo consegue criar uma esfera pública paradoxal: central e antipolítica.<sup>376</sup>

Para finalizar o diagnóstico sobre o neoconservadorismo, recorro ao parecer de Adorno sobre as estratégias contra os movimentos de extrema-direita, as quais deixam cada vez mais explícita uma tarefa que a teoria crítica não pode se isentar: a teorização sobre a justiça. As estratégias sugeridas são (i) a conscientização sobre a propaganda fascista; (ii) uma linguagem política pragmática e (iii) a recaptura dos elementos de emancipação da cultura democrática.

(i) A primeira estratégia contra o radicalismo de direita é tornar conscientes os mecanismos propagandísticos que provocam confusão e estereotipia. Esse é um programa de

<sup>373</sup> SÖdP, p. 57/MePd, p. 71.

<sup>374</sup> SÖdP, 62/MePd, p. 76; cf. SÖ, p. 60 ss./MeEP, p. 101 ss.; WERLE, Denilson Luis. **Justiça e democracia:** ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera pública, 2008, p. 161.

<sup>375</sup> SÖdP, p. 44-6 e 66-7/MePd, p. 59-62 e 80-1.

<sup>376</sup> Cf. ROCHA; SOLANO; MEDEIROS, **The Bolsonaro paradox**, p. 146. As autoras descrevem esse fenômeno como “contrapúblico dominante”, mas confundem os sentidos efetivo e intencional da dominação. O “contra” designa a crença de opressão de outro público, como se viu quanto ao inimigo. E o “dominante”, simultaneamente o público que prevalece na política e seu objetivo de reforçar ou reestabelecer hierarquias tradicionais. Nesses termos, a categorização embaralha os contrapúblicos subalternos e dominantes (cf. *Ibid.*, p. 7 e 144).

ação democrática voltado ao esclarecimento racional, para “aumentar aquele tipo de autoconsciência e de autodeterminação que torna qualquer tipo de manipulação impossível”.<sup>377</sup> Com isso, renuncia-se à tentativa de influenciar massas e grupos por meios emotivos e irracionais, emulando cálculos psicotécnicos contra a ameaça autoritária.<sup>378</sup> A primeira estratégia é desmascarar os esquemas de desorientação explorados pela propaganda de extrema-direita, a fim de reforçar psicologicamente o indivíduo autônomo.<sup>379</sup>

(ii) A segunda, continua Adorno, é confessar que não basta lançar mão de simples ideias, como liberdade, justiça ou humanidade, cuja conformação abstrata não significa grande coisa para a maioria das pessoas. O potencial fascista apoia-se em interesses, por mais limitados que sejam, de modo que o antídoto mais eficaz permanece sendo atender aos interesses das pessoas, sobretudo os mais imediatos.<sup>380</sup> Enfrentar o bolo de desinformações mal digeridas com ideais seria um utopismo quixotesco.<sup>381</sup> É mais eficiente concentrar-se em uma justificação mais simples e, até certo ponto, utilitarista presente na linguagem do dia a dia. Que um regime de extrema-direita representa sofrimento, miséria, destruição. A esperança de contrariar a propaganda fascista está em ressaltar as implicações destrutivas desses movimentos. Não é prudente em política ignorar a linguagem do indivíduo autointeressado, a qual faz surtir mais efeito em geral do que remeter a grandes ideais da razão ou mesmo ao sofrimento dos outros.<sup>382</sup>

Habermas endossa essa atitude pragmática. Quando se reconhece que argumentos transcendentais estão genealógica e materialmente condicionados pelas formas de vida modernas, não é mais possível contar com fundamentos últimos. Processos racionais são processos de aprendizagem. As justificações normativas repousam antes na recordação da história do aprendizado humano do que em ideias da razão. A possibilidade de acreditar nessas ideias está menos na adequação entre teoria e prática do que na conscientização de conquistas cognitivas, normativas e expressivas nos múltiplos processos de modernização social.<sup>383</sup>

---

<sup>377</sup> EPa, p. 89.

<sup>378</sup> ADORNO, *Democratic leadership*, p. 421.

<sup>379</sup> Cf. ADORNO, *Antisemitismo*, p. 147; LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 152.

<sup>380</sup> ADORNO, *O que significa elaborar o passado?*, p. 48-9.

<sup>381</sup> LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 150.

<sup>382</sup> ADORNO, *O que significa elaborar o passado?*, p. 49; ADORNO, *Antisemitismo*, p. 152.

<sup>383</sup> EI, p. 29 e 240/CI, p. 48 e 297-8; RhM, p. 12-3/RMh, p. 30-2; TkH-II, p. 590/TAc-II, p. 599; cf. DURÃO, **O argumento de Habermas**, p. 84. O potencial universalista de modo algum é “uma peculiaridade das tradições ocidentais, mas pode ser verificado em todas aquelas imagens de mundo surgidas entre 800 e 300 a.c. na China, Índia, Grécia e Israel” (RhM, p. 241/RMh, p. 349). Houve racionalizações “em todas as culturas, nos diversos âmbitos da vida e das maneiras mais diversas” (TkH-I, p. 255/TAc-I, p. 282). Habermas recorre ao paradigma das “múltiplas modernidades” para evitar que a história europeia seja lida como um padrão de modernização. A modernidade não pode ser lida como um roteiro a ser desempenhado. A dialética entre tradição e modernidade pode ser escrita e reescrita a partir de diferentes perspectivas geográficas e culturais (NDII, p. 97; cf. ZNR, p. 148).

(iii) A terceira estratégia decorre da percepção de que parte dos limites da subversão fascista está nas opiniões, ideias e atitudes que resultam de certo clima cultural – o que Habermas chamou de esfera pública.<sup>384</sup> Adorno já constatava que as restrições à propaganda fascista estadunidense eram, nos meados do século XX, muito maiores do que as europeias, em razão de certos tabus da cultura liberal, como o tabu de não ser tratado como um idiota por interesses políticos.<sup>385</sup> Algo semelhante pode ser dito do fascismo francês da época, se comparado com o italiano e alemão, contra o qual havia a barricada de tradições igualitárias na população.<sup>386</sup> A filosofia não pode pretender enunciar para os “obtusos” a natureza de seus verdadeiros interesses e criar uma vanguarda dirigente. As massas estão alinhadas ao senso comum e desconfiam dos intelectuais não por trair, mas por querer a revolução. Mas a filosofia pode pretender “tirar a venda dos olhos dos expertos, tirar a ilusão de que o capitalismo, que faz desses seus beneficiários transitórios, baseia-se em outra coisa que não sua exploração e opressão”. Ela dialoga com as linguagens dos especialistas, que são capazes de enxergar mais do que interesses imediatos e de falar aos iludidos pelo capitalismo sobre essas ilusões.<sup>387</sup>

As teorias da justiça concentram-se nessa estratégia de recapturar elementos de emancipação onde governos democráticos ainda existem. Nisso há uma aproximação entre a teoria crítica e outras tradições filosóficas, porque ideias modernas como a comunicação livre de coerção somente se tornam inteligíveis em meio “aos fragmentos de uma ‘razão existente’”, ainda que a maré seja vazante.<sup>388</sup> Há algo de autêntico nas atuais constituições democráticas que precisa ser defendido contra grupos que pretendem governar sem controle majoritário e escrutínio público. Os “princípios da constituição não fincarão raízes em nossas mentes antes que a razão se tenha certificado de seu conteúdo orientador, que aponta para o futuro”.<sup>389</sup> Sem pau, nem pedra, a filosofia só pode contar com certas ideias fundamentais da cultura democrática (o objeto por excelência da teoria da justiça rawlsiana) e a esfera pública (o objeto por excelência da teoria da justiça habermasiana). Ao devido tempo, os participantes na

---

<sup>384</sup> EPA, p. 531; ADORNO, *Democratic leadership*, p. 423e 429; ADORNO, *Educação após Auschwitz*, p. 123; cf. GORDON, *The authoritarian personality revisited*, p. 69 ss.

<sup>385</sup> ADORNO, *Antissemitismo*, p. 141; ADORNO, *Democratic leadership*, p. 434; cf. LÖWENTHAL, *Falsche Propheten*, p. 146 e 151.

<sup>386</sup> Cf. PAXTON, *A anatomia do fascismo*, p. 125-8.

<sup>387</sup> ADORNO, Theodor W. Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 50.

<sup>388</sup> FG, p. 349/FV, p. 369; cf. ED, p. 26; RICOUER, Paul. *Hermenêutica e ideologia*. 4 ed. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 142; STEIN, Ernildo. Habermas, iluminismo hermenêutico. In: \_\_\_\_\_. *Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 59.

<sup>389</sup> FG, p. 609/FV, p. 632.



discussão política precisam defender reformas claras e públicas “também e sobretudo se seus resultados colaterais são incompatíveis com o modo de produção do sistema estabelecido”.<sup>390</sup>

As três estratégias indicam que ainda é muito pouco fazer crítica da ideologia neoconservadora, porque ela está atracada à ordem econômica. A crítica da ideologia adquire um aspecto secundário, como analiso no próximo capítulo, porque o neoconservadorismo não constitui uma imagem de mundo coesa, mas imagens de mundo fragmentadas e sintomas de desconfiança e exclusão explorados por políticos reacionários. A suspeita contra inimigos ocultos e superpoderosos não deixa de ser uma avaliação objetiva de um mundo social no qual a influência dos indivíduos é esmagada por forças anônimas. A luta de morte por recursos escassos corresponde à verdade social de muitos trabalhadores precarizados. Se a extrema-direita consegue mobilizar paixões “antissistema” de milhões de pessoas, é porque elas sentem e acreditam que há algo profundamente errado com a sociedade moderna. Sob desorientação sistemática, os indivíduos tornam-se incapazes de distinguir contradições, mesmo que elas envolvam seus interesses mais básicos. As categorias do pensamento neoconservador mantêm-se largamente imunes à reflexão e à crítica. Elas se tornam “formas objetivas de pensamento”.<sup>391</sup>

A passagem entre o objeto empírico das condições históricas, econômicas e sociais do neoconservadorismo e o objeto transcendental das suas formas de pensamento e linguagem dá-se pela orientação ou desorientação do realismo político. O problema do neoconservadorismo só pode ser resolvido quando acrescentamos um segundo problema: o que significa se orientar no pensamento? Esse elemento mediador, que possibilita ao neoconservadorismo mobilizar grandes contingentes populacionais em favor das lógicas de autovalorização capitalista e autorregulação burocrática, admite também um desvio: a reorientação das motivações mais básicas e utilitaristas em direção a princípios de justiça. Essa goma – a “forma do entendimento mútuo” – permite uma metamorfose da realidade social em imagens de mundo. Se a necessidade de orientação vem sendo falseada, parece-me que ela também vem sendo malcompreendida na tradição crítica. O segundo capítulo reconstrói as teorias de Marx, Adorno e Habermas para discutir como entestaram contra a desorientação política por meio da dialética materialista, da dialética negativa e da intersubjetividade. Nesse ínterim, a discussão revela equívocos na reapropriação desses autores e uma transformação interna na obra de Habermas do modelo de teoria crítica da ideologia para o modelo de teoria crítica da razão.

---

<sup>390</sup> KpS I-IV, p. 302.

<sup>391</sup> Cf. MARX, Das Kapital I, p. 90.

## 2. O QUE SIGNIFICA SE ORIENTAR NO PENSAMENTO?

Nas grandes cidades, não há caminhos traçados. É preciso prosseguir sob calçadas desniveladas, em um entrecruzar de ruas e avenidas, nas quais se alteram as direções. Desorientadamente, atravessar subidas e descidas ligeiras, tropeçar em vielas e escadarias. O que se perde nesse processo não é o fim, mas o começo. No genuíno significado da palavra, “orientar-se” significa encontrar, a partir de uma parte do mundo, as restantes, ou seja, encontrar um ponto de partida. Podemos identificar todos os pontos cardeais caso direcionemos o lado direito do corpo para o nascer do sol. O significado genuinamente espacial e geográfico desse processo pode ser alargado, diz Kant, para todo o pensamento.<sup>1</sup> E ainda para toda a linguagem, diz Wittgenstein, porque dar nomes às coisas é o mesmo artifício que a sequência de placas nas ruas dispostas para alguém não se perder dentro da cidade.<sup>2</sup> O que fazem os filósofos é instalar alguns sinais para que descubramos quais são os caminhos praticáveis e os impraticáveis.

Para Kant, orientar-se no pensamento equivale a diferenciar o lado esquerdo e o lado direito do corpo, o que só se pode sentir subjetivamente, quão crucial isso seja para se localizar objetivamente em lugares escuros ou desconhecidos.<sup>3</sup> Ao buscar orientação no mundo, a razão se submete primeiramente a proposições com finalidade prática, não teórica.<sup>4</sup> A razão percebe os limites de sua objetividade, de modo que seu “vazio” precisa ser preenchido com “dados práticos”, conforme nossas necessidades.<sup>5</sup> Na alegoria do trânsito urbano, não basta os sinais indicando possíveis caminhos, porque antes vem a mobilidade e o discernimento do destino.<sup>6</sup>

Abordando mais diretamente a relação entre teoria e prática, Kant esclarece como ambas são, por conceito, complementares e irreduzíveis. A teoria já é um conjunto de regras práticas pensadas como princípios e com certa generalidade, ainda que abstraindo algumas condições com influência na sua aplicação. A prática não é qualquer movimento corporal, mas a realização

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. Was heißt: sich im Denken orientieren? In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 5. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 268-9.

<sup>2</sup> WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 85.

<sup>3</sup> KANT, Was heißt: sich im Denken orientieren?, p. 270.

<sup>4</sup> Cf. KANT, **Kritik der reinen Vernunft**, B844; KANT, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 7, Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, A220. Nas palavras do filósofo: “orientar-se no pensamento significa em geral, portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no assentimento como verdade segundo um princípio subjetivo desta” (KANT, Was heißt: sich im Denken orientieren?, p. 270 n. 2).

<sup>5</sup> KANT, **Kritik der reinen Vernunft**, BXXXI-XXII

<sup>6</sup> WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 85.

de um fim pensado a partir de certos princípios e representado de maneira geral.<sup>7</sup> A teoria não pode pretender fundamentar a prática – como querem muitos kantianos, obcecados pela ideia de sistema.<sup>8</sup> Nem pretender esgotá-la, abolindo a distinção, afinal sempre há o ônus de julgar se algo é, ou não, o caso da regra fixada teoricamente.<sup>9</sup> A tarefa da teoria é melhorar a prática, o que conduz então a uma outra questão: o que me é permitido esperar de ambas?<sup>10</sup>

Kant parte de um ceticismo comum. Duvidamos e falta-nos certeza se podemos ter esperança na melhora da condição da humanidade quando observamos a história. Sua resposta é que um princípio técnico, moral ou político que ainda não teve sucesso não justifica que nunca terá. A desistência de uma pretensão prática – técnica, moral ou política –, não se justifica pela avaliação empírica do passado, salvo se a pretensão for demonstrada impossível.<sup>11</sup> A teoria abstrai princípios não só para orientar uma prática existente, mas também orientar o que é possível realizar na prática. Se os princípios estão condicionados, de um lado, a certa prática efetiva; de outro, possibilitam uma prática melhor no futuro. Numa frase: a teoria orienta não apenas para o que vale atualmente, mas também para o que é possível valer na prática!

Não houve guinadas nessas placas que orientam a cultura moderna na sua luta contra a dominação, mas interpretações de uma antiga ideia de esclarecimento: que Kant enxergou no cosmopolitismo, Marx propagou com ideia de revolução mundial e Adorno considerou com ceticismo parcialmente justificado.<sup>12</sup> O destino do esclarecimento foi e continua sendo a prática autônoma: a autodeterminação humana a partir do discernimento dos limites e maus usos da razão. Se com a ideia de esclarecimento os caminhos parecem retos e firmes, em verdade, pisam-se calçamentos resvalosos. Há muitas divergências sobre como ligar a perspectiva do observador da sociedade àquela do cidadão participante e autônomo.

Este capítulo lida com o problema de que o caminho da teoria crítica já não pode seguir, sem cuidados, os sinais fornecidos pelas dialéticas de Marx e Adorno. Para um, a justificação sobre o que é praticamente possível é atribuída à perspectiva do observador-cientista da história. Para outro, à perspectiva do observador-sociólogo da cultura. Ambos sobrepõem uma linguagem especializada de observadores à linguagem comum dos participantes das relações

<sup>7</sup> KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 127; *Id.*, Kritik der praktischen Vernunft, A220

<sup>8</sup> Cf. por exemplo TRIVISONNO, Alexandre Travessoni G. O rigorismo na ética de Kant e a situação ideal do discurso de Habermas: um ensaio comparativo. In: \_\_\_\_\_; MERLE, Jean-Christophe. **A moral e o direito em Kant**: ensaios analíticos. 2 ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015, p. 101.

<sup>9</sup> KANT, Über den Gemeinspruch, p. 127.

<sup>10</sup> KANT, **Kritik der reinen Vernunft**, B833.

<sup>11</sup> KANT, Über den Gemeinspruch, p. 167-8.

<sup>12</sup> PINZANI, **Habermas**, p. 158.

sociais. Para Habermas, a perspectiva do observador não pode ser detonada, conquanto tenha fundamento e deva justificação à perspectiva dos participantes, cuja interação se dá pela linguagem ordinária. As orientações da (2.1) dialética materialista, (2.2) dialética negativa e (2.3) intersubjetividade parecem resultar em nada, mas modificam tudo na perspectiva da crítica da sociedade. No terceiro capítulo, voltarei a acompanhar mais de perto a filosofia kantiana.

## 2.1 MARX E A DIALÉTICA MATERIALISTA

De certo modo, Marx está mais próximo de Kant do que de Hegel, ao não pensar a dialética como uma síntese absoluta entre interioridade e exterioridade, númeno e fenômeno, humanidade e natureza, teoria e prática. Pensa a dialética como uma negação entre opostos que jamais poderia ser remediada teoricamente. Radicaliza o primado kantiano da razão prática sobre a razão teórica. Radicaliza a compreensão da modernidade como época da crítica. Aproveita a recepção destrancendentalizada da teoria da razão para apontar diretamente contra a sociedade moderna. Porque o contexto social não deixa de fora nenhuma ideia, nenhum mundo numenal, pelo contrário, o tribunal da razão está enredado no conflito, a crítica se torna consciente de seu envolvimento, desde o início, com a transformação do objeto criticado.<sup>13</sup>

A sociedade não é um conjunto de enunciados e opiniões, modos de comportamento, autocompreensões, mas sim uma estrutura objetiva. A subjetividade destaca-se da objetividade social de modo limitado, à maneira como a “superestrutura” de uma casa que se destaca, não importa quão bem construída, apenas limitadamente dos alicerces de sua “base”. As condições transcendentais da experiência possível não poderiam ser vistas como pertencendo unicamente ao sujeito, porque antes fazem parte da reprodução material. A crítica da razão não poderia instituir um tribunal com cognição restrita às condições transcendentais dos juízos, sem esgotar suas condições de possibilidade econômicas e históricas. A crítica não poderia se direcionar à consciência humana (às ideias e conceitos) sem mirar seus pressupostos e produtos sociais (rumos efetivos e potencialidades não realizadas por pressões ideológicas). Sob influxos materialistas, não se pode mais conceber a razão a partir de uma autoexplicação autárquica, isto é, a partir de uma tentativa de se tornar mais consciente utilizando o caminho da autofundamentação.<sup>14</sup> Desde Marx, todos que refletem sobre os limites e maus usos da razão precisam refletir sobre seu modo de efetivação social e avaliar, particularmente, como e quais

---

<sup>13</sup> MARX, Karl. Thesen über Feuerbach. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz, 1958, 3.

<sup>14</sup> ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 176, 191 e 232-3; ThP, p. 246/TPr, p. 378; EI, p. 349/CI, p. 422.

as riquezas são produzidas na sociedade. Isso significa interrogar se há, ou não, algo de irracional na constituição e na dinâmica do sistema de produção moderno.

Se e o que há de errado no capitalismo não são questões que se deixem resolver subjetiva e moralmente, segundo Marx. Não basta, como acreditava na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o sentimento da indignação e a denúncia, como se a crítica fosse apenas um “meio” para a transformação social.<sup>15</sup> Nem clamar, como fazia nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, por uma “essência da espécie”, enquanto universalidade latente, interna e normativamente vinculante.<sup>16</sup> Quando Kant dizia que o ser não é um predicado do real, já exprimia abstratamente que o saber está sempre mediado pela prática humana de transformação dos objetos.<sup>17</sup> As *Teses sobre Feuerbach* radicalizam a objeção kantiana à concepção de ser humano como sujeito passivo do saber: há um lado ativo do ser humano que não é somente “abstrato”, mas também uma “atividade objetiva”.<sup>18</sup> O materialismo de Feuerbach ainda fazia crítica apoiando-se em qualidades intrínsecas do ser humano e permanecia incapaz de o transformar, pois lhe faltava uma ciência das transformações sociais. A crítica é uma determinada atitude em relação ao saber. Mais do que uma filosofia voltada à prática transformadora, uma prática transformadora que vem cientificamente informada. Eis o sentido da práxis como eixo da política. A filosofia da práxis significa ir além não só das teorias objetivas sobre a sociedade, sem uma perspectiva transformadora, mas também dos ideais revolucionários sem uma base em movimentos concretos e empiricamente verificáveis.<sup>19</sup> A contínua atualização teórica para compreensão das tendências da sociedade é um pressuposto para todos aqueles que tem Marx como referência teórica – não menos na teoria da justiça<sup>20</sup> do que na teoria crítica<sup>21</sup>.

Partir da práxis significa partir de uma prática transformadora cientificamente informada. A práxis já é um conceito eminentemente teórico. A teoria separa a prática das atividades subjetivas, sensíveis ou instrumentais. A prática separa a teoria do pensamento autossuficiente e da reflexão alheia ao poder e à efetividade. A forma de evitar o idealismo é buscar parâmetros inscritos no desenvolvimento histórico, a partir dos quais se identifiquem as deficiências da sociedade moderna. A práxis significa uma atividade “prático-crítica” que olha

---

<sup>15</sup> Cf. MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz, 1956, p. 380.

<sup>16</sup> Cf. MARX, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 40. Berlin: Dietz, 1968, p. 515.

<sup>17</sup> Cf. KANT, **Kritik der reinen Vernunft**, B626.

<sup>18</sup> MARX, *Thesen über Feuerbach*, 1.

<sup>19</sup> MARX, *Das Kapital I, Nachwort zur zweiten Auflage*, p. 26-7.

<sup>20</sup> Cf. PEFFER, Rodney G. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton: Princeton University, 1990, p. 21-5.

<sup>21</sup> Cf. ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 62-4.

para os momentos sociais disruptivos com vistas à superação dessas contradições. Em passagem célebre: “O comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser estabelecido, um ideal ao qual a realidade tem que se dirigir. Chamamos de comunismo o movimento efetivo que supera o presente estado de coisas”.<sup>22</sup> Do contrário, “se não encontrássemos veladas na sociedade, tal como ela é, as condições materiais de produção e as correspondentes relações de intercâmbio para uma sociedade sem classes, todas as tentativas de explodi-la seriam quixotarias”.<sup>23</sup> A classe trabalhadora “não tem nenhum ideal a realizar; ela tem somente que pôr em liberdade os elementos da nova sociedade, que já se desenvolveram no colo da colapsante sociedade burguesa”.<sup>24</sup> Se e o que há de errado não são questões a serem resolvidas da perspectiva dos indivíduos, de ânimos pessimista ou otimista, de tradições, de ideias etc.; senão da perspectiva dos processos vivos de transformação das relações sociais.<sup>25</sup> Os conflitos sociais empiricamente observáveis são a orientação para que a razão sintetize teoricamente e use praticamente o motor da história para esclarecer o presente, sem a ele sucumbir.

A máxima de Marx para orientação do pensamento é a do materialismo dialético. A distinção entre racional e irracional dá-se a partir de um padrão de desenvolvimento histórico da reprodução material do ser humano.<sup>26</sup> Nelas as sínteses não são operadas pela unidade da consciência transcendental, mas pela unidade do trabalho social. A “insanidade” (*Verrücktheit*) das formas capitalistas aparece na inversão em relação às necessidades humanas.<sup>27</sup> Mesmo assim, como se ia dizendo, não se trata aí de sínteses absolutas, mas de tensões entre sujeito e objeto. Dito kantianamente: o eu puro permanece vazio se não aplicado a um material. O trabalho humano não determina imediatamente a natureza externa, nem a natureza interna. Ele é uma categoria de mediação entre os produtos objetivos da ação e suas carências subjetivas. A natureza objetiva está dada para os sujeitos que trabalham e sua natureza subjetiva é configurada e reconfigurada pelos resultados do trabalho.<sup>28</sup> Há uma facticidade natural e antropológica incontornável que, com Kant, não se dissolve logicamente; embora, para além de Kant, essa relação entre sujeito e objeto se transforme historicamente, segundo as forças e as relações de

---

<sup>22</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz, 1969, p. 35.

<sup>23</sup> MARX, Karl. Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 42. Berlin: Dietz, 1983, p. 93.

<sup>24</sup> MARX, Der Bürgerkrieg in Frankreich, p. 343.

<sup>25</sup> MARX, Thesen über Feuerbach, 6.

<sup>26</sup> MARX, Das Kapital I, *Nachwort zur zweiten Auflage*, p. 28.

<sup>27</sup> MARX, Das Kapital I, p. 90.

<sup>28</sup> MARX; ENGELS, Die deutsche Ideologie, p. 20; MARX, Das Kapital I, p. 192.

produção.<sup>29</sup> A dialética materialista investiga tanto as categorias que determinam os processos da vida, quanto as categorias para orientação consciente desses processos de vida.

O pensamento dialético difere-se de outras críticas do capitalismo porque justifica historicamente seus compromissos normativos, a fim de não absolutizar especificidades subjetivas e, com isso, recair em criticismo reacionário, conservador ou utópico – nas categorias do *Manifesto do partido comunista*. Esses modelos de crítica à sociedade moderna distanciam-se da realidade social. Eles simplesmente opõem princípios a resultados, normas a fatos, deveres a condições de existência. Pressupõem um critério normativo posicionado fora da história, que ignora as condições efetivas de autodeterminação da razão.<sup>30</sup> Somente a sociedade capitalista fez emergir a ideia de autonomia do ser humano, embora ela não possa ser realizada sob o capitalismo. A autonomia torna-se ilusão porque as forças de produção que a possibilitaram são sistematicamente bloqueadas por relações de produção que sequestram o controle pelas pessoas de suas condições de vida e existência. As ideologias são, muito mais do que crenças em aparências, pretensões irracionais pressionadas pela necessidade de assumir um papel na sociedade classista e de manter seu funcionamento; em suma, “fatalismo econômico”.<sup>31</sup>

Nas obras maduras, porém, Marx entendeu que a crítica da ideologia era um aspecto motivacional insuficiente, secundário, historicamente dependente. Explicar com Feuerbach, por exemplo, que a religião é a fixação de uma autorrealização material em um mundo imaginário não basta para superá-la. As necessidades subjetivas satisfeitas pela religião estão ancoradas em relações sociais, formas de ajuste a papéis e classes. Da mesma forma, “o caráter fetichista do mundo das mercadorias tem origem... no caráter socialmente próprio do trabalho que produz as mercadorias”, isto é, o trabalho comodificado. Tal o sentido da crítica do fetichismo das

<sup>29</sup> EI, p. 44-5 e 48-9/CI, p. 66-7 e 71-2.

<sup>30</sup> Na categorização do *Manifesto do partido comunista*, Marx opunha-se (a) aos socialistas reacionários, porque tinham uma visão idealizada do passado e não compreendiam o processo histórico; (b) aos socialistas conservadores, porque tinham uma visão idealizada do presente e não compreendiam as dinâmicas da economia capitalista; (c) aos socialistas utópicos, porque tinham uma visão idealizada do futuro e não compreendiam o processo da luta de classes. No conjunto, esses precursores do socialismo científico ignoravam seja o progresso havido com o fim do sistema feudal, sejam as deficiências constituintes das relações de produção capitalistas (MARX; ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, p. 482-92). Em *A miséria da filosofia*, escrita poucos meses antes, o quadro de desorientação é mais amplo, porque distingue os representantes teóricos das classes. Os representantes teóricos da classe burguesa seriam (a) fatalistas: que veem a miséria de modo indiferente, como uma necessidade da superação do modo de produção feudal; ou (b) românticos: que veem a miséria como uma separação entre os ideais burgueses e a realidade social, embora a estrutura econômica siga a mesma perspectiva fatalista. Os representantes teóricos da classe proletária seriam (c) utópicos: que veem a miséria como um resultado da sociedade capitalista, mas desde uma perspectiva teórica de uma economia regenerada; (d) ou revolucionários: que veem a miséria da perspectiva política da luta de classes, isto é, da ciência do movimento histórico (cf. MARX, Karl. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Band 4. Berlin: Dietz, 1977, p. 141-3).

<sup>31</sup> MARX, *Das Elend der Philosophie*, p. 141-2.

mercadorias. As pessoas aparecem necessariamente como valores de troca em uma sociedade regulada pelo princípio da troca.<sup>32</sup> A apresentação efetiva das formas do capital (*Darstellung*) exige um modo determinado de representação (*Vorstellung*) em signos, imagens e ideias dos agentes econômicos.<sup>33</sup> Os valores irracionais contidos nas ideologias somente poderiam ser superados quando a sociedade se tornasse racional.<sup>34</sup> Tal o sentido da *décima primeira tese*. Eis uma tese básica para teoria crítica, não menos do que para teoria da justiça.<sup>35</sup>

Encurtando, o que diferencia a dialética materialista das outras críticas políticas é uma ciência da história que mostra as condições que permitem que a sociedade capitalista se torne racional. Ele encontra prefiguradas no presente as forças para romper o que o prende ao presente. O presente capitalista é pensado como um futuro radical, como uma possibilidade imanente de geração de sua negação. A teoria marxiana é uma teoria das crises do capitalismo. As tendências históricas são encontradas na dialética entre forças e relações de produção, em que “o capital trabalha para sua própria dissolução como forma dominante de produção”.<sup>36</sup>

Na primeira formulação de sua dialética, Marx enxergou a revolução burguesa das forças de produção como um “feiticeiro que não consegue controlar os poderes subterrâneos que ele invocou”.<sup>37</sup> A grande indústria fazia desaparecer as classes médias e radicalizava o conflito entre burguesia e proletariado, anunciando um descontentamento generalizado, a rebelião e a derrubada do capitalismo.<sup>38</sup> Até então, o proletariado era entendido como uma realidade ligada à despossessão generalizada, o que seria, para Marx, uma condição suficiente para a revolução. A partir dos acontecimentos que culminaram no golpe de Luís Bonaparte, no entanto, ele percebeu que o Estado poderia servir para trunfo da ordem capitalista não só protegendo suas condições jurídicas (contratos, propriedade privada etc.), mas também as complementando. As “ideias napoleônicas” organizavam um Estado dotado de instrumentos não-capitalistas (burocráticos, militares, religiosos), que implementavam o capitalismo e o faziam receber a adesão popular.<sup>39</sup> “Em vez de a sociedade ter conquistado por si um novo

<sup>32</sup> MARX, Das Kapital I, p. 87-8. Sobre essa transformação do conceito de ideologia na obra de Marx, cf. EAGLETON, Terry. **Ideology: an introduction**. London/New York: Verso, 1991, p. 83-4.

<sup>33</sup> GRESPAN, Jorge. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 14; cf. BACKHAUS, Hans-Georg. Über den Begriff der Kritik im Marxschen Kapital und in der kritischen Theorie. In: BRUHN, Joachin; DAHLMANN, Manfred; NACHTMANN, Clemens (Hrsg.). **Kritik der Politik: Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag**. Freiburg: Ça ira, 2000, p. 17-8 e 38-9; HEINRICH, Michael. **An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Transl. Alexander Locascio. New York: Monthly Review, 2004, p. 73-6.

<sup>34</sup> MARX, Das Kapital I, p. 94.

<sup>35</sup> Cf. RAWLS, John. **Lectures on the history of political philosophy**. Samuel Freeman (Ed.). Cambridge: Harvard University, 2007, p. 360-1.

<sup>36</sup> MARX, Grundrissen, p. 596.

<sup>37</sup> MARX/ENGELS, Manifest der Kommunistischen Partei, p. 463.

<sup>38</sup> MARX/ENGELS, Manifest der Kommunistischen Partei, p. 472.

<sup>39</sup> MARX, Der achtzehnte Brumaire, p. 197-202.



conteúdo, parece somente que o Estado voltou a sua forma mais antiga, à dominação desavergonhada do sabre e do hábito”.<sup>40</sup>

No *Dezoito de brumário*, Marx narra a repetição de eventos políticos como um indício da falta de consciência dos agentes sociais sobre as novas condições sociais sob o capitalismo, transformando a dinâmica histórica em uma farsa teatral. Seu momento cômico vinha do contraste das novas condições de vida e as tentativas grotescas de restauração do passado em um presente já modificado. Seu momento trágico, do entrave provocado pelo passado ao imaginário social, que o oprimia “como um pesadelo o cérebro dos vivos”.<sup>41</sup> Se voltamos a falar crítica da ideologia, não se trata simplesmente de um fatalismo, fetichismo ou racionalização de desejos inconscientes. A ideologia não é irracional por esconder as necessidades materiais e psicológicas que pressionam por sua conservação, mas, sim, por provocar uma desorientação perante os obstáculos à satisfação dessas necessidades. O roteiro tragicômico do *Dezoito de brumário* foi a confissão silenciosa de Marx de que a crítica da sociedade moderna havia fracassado em sua primeira tentativa de cobrir materialmente a filosofia da história com a teoria de uma classe trabalhadora revolucionária. Esse diagnóstico levou a reorientação da dialética materialista em direção a uma teoria sobre as leis próprias de movimento do capital.<sup>42</sup>

O prefácio à primeira edição de *O capital* retoma a metáfora da opressão dos modos de produção, necessidades e formas de pensamento herdadas do passado que desorientam as lutas sociais no presente. “Nós sofremos não somente dos vivos, mas também dos mortos!”<sup>43</sup> Embora a crítica da economia política parta da oposição dos interesses de classe, Marx não hipostasia os conceitos de “classe” ou “proletariado”. Depois da experiência dolorosa do bonapartismo, ele já não pode mais confiar cegamente nas massas, cujo potencial revolucionário mostrou ter adquirido uma direção autoritária e regressiva. O primogênito da sociedade moderna não foi o comunismo, mas o bonapartismo (uma lição que a teoria crítica levou a sério ao se confrontar com o fascismo e o socialismo soviético). Marx perlabora, pois, as forças históricas em funcionamento. A resolução do problema das crises depende de uma reconstrução da economia política. Com a perda de uma referência empírica evidente na classe trabalhadora revolucionária, o desenvolvimento histórico das contradições imanentes ao modo de produção capitalista passa a ser “a única via histórica de sua dissolução e de uma nova configuração”.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> MARX, *Der achtzehnte Brumaire*, p. 118

<sup>41</sup> MARX, *Der achtzehnte Brumaire*, p. 111 e 130.

<sup>42</sup> BRUNKHORST, Hauke. *Kommentar*. In: MARX, Karl. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**. *Kommentar von Hauke Brunkhorst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 225.

<sup>43</sup> MARX, *Das Kapital I, Vorwort zur ersten Auflage*, p. 15.

<sup>44</sup> MARX, *Das Kapital I*, p. 512.

A contradição dos interesses de classe, os quais são política e comunicativamente gerados, passa a depender da orientação sobre as contradições dos imperativos sistêmicos. No ambicioso, e talvez fundamental, teorema da queda tendencial da taxa de lucro, cada capitalista é obrigado a inovar, para ganhar vantagem competitiva com a introdução de novas tecnologias. Quando cada um inova, todos sofrem, pois diminui a fonte do lucro, que é o trabalho humano: diminui o número de empregados e aumenta o de trabalhadores improdutivos, desempregados e marginalizados.<sup>45</sup> Quanto mais os capitalistas querem acumular, mais a acumulação emperra. Funcionando como uma negação do valor do trabalho humano, o capitalismo deixa de funcionar como sistema econômico: “a produção capitalista engendra, com a necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação”.<sup>46</sup> O subtítulo de *O capital* anuncia uma crítica da economia política, porque a contradição das formas mercadoria, troca e trabalho apontam para a superação do capitalismo e, com ele, da ciência econômica nele vigente. Essa filosofia crítica parece dispensar os fundamentos normativos e, dessa forma, articular melhor a profissão de fé científica de Marx com a pretensão de ir além da ciência positivista.<sup>47</sup>

Do ponto de vista da intersubjetividade, o trabalho humano produtivo não se torna, com isso, um simples regulador da economia. Ele continua sendo uma atividade interativa e imersa em lutas sociais, como escancara o capítulo histórico de *O capital*.<sup>48</sup> E não só neste. Desde o início, a análise da força de trabalho acompanha a comoditização e a monetarização da ação reflexiva dos produtores em uma operação anônima. A lógica de acumulação dá o duplo caráter da mercadoria e do trabalho – a tensão irreconciliável entre as perspectivas do produtor e do consumidor, entre valor de uso e valor de troca.<sup>49</sup> Para Marx, o trabalho é, antes de tudo, uma atividade social, uma relação reflexiva, com vistas ao valor de uso e, portanto, trabalho concreto e, somente sob condições capitalistas, uma força de produção, técnica, adequação de meios a fins e, portanto, trabalho abstrato.<sup>50</sup> A diferença entre perspectivas comunicativa e funcionalista do trabalho está operando quando ele critica a perda de autonomia com a divisão entre trabalho intelectual e material e quando pensa na “associação de pessoas livres”.<sup>51</sup> Assim, o trabalho pode ser visto como “jogo de linguagem não verbal”, no qual suas finalidades, instrumentos e

---

<sup>45</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 429-30. Para a leitura de que a teoria marxiana das crises independe da lei da queda tendencial da taxa de lucro, porque pode contar apenas com o antagonismo entre fatores de produção e de consumo em razão da acumulação capitalista, cf. HEINRICH, *An Introduction*, p. 171-5.

<sup>46</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 791.

<sup>47</sup> Cf. MARX, *Das Kapital* I, p. 99-100 n. 38.

<sup>48</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 286 ss.

<sup>49</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 49-50.

<sup>50</sup> TkH-II, p. 492-4/TAc-II, p. 506-8.

<sup>51</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 92 e 382.

objetos são valores éticos, embora transformados em meros momentos do capital.<sup>52</sup> As críticas de Marx estão baseadas nessa redução do trabalho concreto ao abstrato, na apropriação por uma só classe do seu produto, na finalidade de valorização do capital em vez da finalidade de uso, na transformação do sistema econômico em uma técnica apolítica. A categoria do trabalho é intersubjetiva por excelência. A dissociação entre atividade produtiva e intersubjetividade, um produto do capitalismo e da ideologia. O controle consciente (*Kontrolle*) sobre o processo da vida social por parte de produtores associados é substituído pelo direcionamento automático (*Steuerung*) da produção capitalista ao lucro. A relação dos trabalhadores como combinadores é convertida em uma relação deles como meros combinados.<sup>53</sup> No pensamento dialético, o agulhão crítico surge em vista da negação sistemática do trabalho concreto, ético, humano, interativo e intersubjetivo, que fica reduzido ao trabalho abstrato, à comoditização e à substância do capital, à mera organização de meios objetivos para fins heterônomos.

Desse modo, a teorização crítica sobre a economia política traduz a linguagem de um processo econômico que age às costas dos indivíduos, em geral, sem que estes o saibam, a fim não só de os esclarecer sobre suas experiências de sofrimento, humilhação, opressão, mas também de encorajar a participação em lutas e resistências sociais. A luta contra o capitalismo pretende afastar a determinação de venda da capacidade de trabalho imposta pelas necessidades materiais.<sup>54</sup> Sua superação não poderia se dar em uma forma de vida privilegiada, mas nas condições necessárias para vidas emancipadas, cuja configuração concreta precisa ser decidida pelos concernidos, sem predefinições de classe, o que permitiria que cada indivíduo “hoje faça isso, amanhã aquilo, caçar de manhã, pescar de tarde, pastorear de noite, criticar depois da refeição, da maneira como tenha vontade...”<sup>55</sup> Uma sociedade emancipada, explicita Marx, toma os “indivíduos como indivíduos”, e não mais em papéis classistas determinados pelo sistema econômico.<sup>56</sup> O comunismo quer “fazer da propriedade individual uma verdade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, agora antes de tudo meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos do trabalho livre e associado”.<sup>57</sup> O materialismo histórico coloca em perspectiva a liberação do indivíduo do

---

<sup>52</sup> GIANNOTTI, José Arthur. A sociabilidade travada. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 28, 1990, p. 54; cf. também GIANNOTTI, José Arthur. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 38, 1991, p. 22-3.

<sup>53</sup> MARX, *Das Kapital I*, p. 442 e 647-51; *Id.*, *Grundrisse*, p. 374.

<sup>54</sup> MARX; ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, p. 70 e 77.

<sup>55</sup> MARX; ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, p. 33.

<sup>56</sup> MARX; ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, p. 66-7 e 74-5.

<sup>57</sup> MARX; *Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 342. Essa postura desfaz a interpretação tão difundida quanto errada de que Marx, por não considerar os indivíduos como epistêmica e ontologicamente primários, não os tomaria como

primado das necessidades materiais. A estrutura do capitalismo é apresentada, ao mesmo tempo, das perspectivas das tendências autodestrutivas e da crítica da ideologia; da ação instrumental e da práxis revolucionária; do trabalho e da reflexão. A tarefa da crítica é mostrar como o movimento de autovalorização do capital pode, em decorrência de suas contradições internas, dar lugar à recuperação da subjetividade individual e da intersubjetividade do trabalho.

As ruas vão e voltam, não adianta dar as costas sem reflexão. A teoria crítica nasceu e continua cercada por disputas sobre como se apropriar das categorias de Marx para uma crítica do capitalismo contemporâneo.<sup>58</sup> Para uns, Habermas celebraria a pacificação do conflito de classes em uma “visão rósea” que dava como certa a permanência do Estado de bem-estar.<sup>59</sup> Em objeções mais bem informadas, Axel Honneth detecta um “déficit sociológico” na teoria habermasiana ao subestimar os conflitos de grupo internos às ordens sociais.<sup>60</sup> Ela faria uma distinção conceitual muito rígida entre trabalho e interação comunicativa, eliminando a conexão entre trabalho e liberdade e, com isso, as formas de resistência e luta enraizadas no sistema de produção. O mercado passaria a ser observado somente de uma perspectiva funcionalista de aumento da eficiência, ignorando os conflitos e as normas morais que continuam tendo como base o mundo do trabalho.<sup>61</sup> Da mesma forma, Anthony Giddens e José Ivan Rodrigues acusam a crítica habermasiana do capitalismo de um abandono precipitado e teoricamente inconsistente das categorias da economia política, como valor, trabalho, luta de classes.<sup>62</sup> Longe de prometer completude, explícito como Habermas (2.1.1) atualiza as teses acerca das crises econômicas e do valor-trabalho e (2.1.2) avalia as lutas de classes e o Estado de bem-estar. Por fim, (2.2.3) argumento que as críticas de Habermas a Marx miram, mais precisamente, a unilateralização da racionalização social, o que faz inicialmente pela mesma via de uma crítica da ciência.

---

moralmente primários, como afirma Ann Cudd. Não se surpreende que a filósofa pinte o capitalismo como o reino da liberdade pessoal. A única limitação necessária para evitar a opressão econômica capitalista seria um mínimo social, o qual poderia ser inclusive acompanhado da obrigação de trabalhar. A coerção para trabalhar em empregos mal remunerados e degradantes sob pena de morrer de fome não seria moralmente inaceitável, apenas uma fatalidade ou uma “decisão difícil” (cf. CUDD, **Analysing oppression**, p. 16, 122-7 e 132-5).

<sup>58</sup> Cf. ThP, p. 231-7/TPr, p. 356-66.

<sup>59</sup> Cf. PRADO, Eleutério. **Desmedida do valor**: crítica da pós-grande indústria. São Paulo: Xamã, 2005, p. 38; LOSURDO, Domenico. **A luta de classes**: uma história política e filosófica. Trad. Silvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 14 e 292-6; COOK, **The search for a rational society**, p. 33, 120 e 124 ss.; SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 25 e 217.

<sup>60</sup> HONNETH, **Kritik der Macht**, p. 295-6 e 314.

<sup>61</sup> HONNETH, Axel. Work and instrumental action: on the normative basis of critical theory. In: \_\_\_\_\_. **The fragmented world of the social**: essays in social and political philosophy. Charles W. Wright (Ed.). New York: State University of New York, 1995, p. 39-40, 45 e 49; HONNETH, Axel. The social dynamics of disrespect: situating critical theory today. In: DEWS, Peter (Ed.). **Habermas**: a critical reader. Oxford: Blackwell, 1999, p. 333-4.

<sup>62</sup> GIDDENS, Anthony. Labour and interaction. In: Critical debates, p. 159-60 e SOUSA FILHO, **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**, p. 159-70, 203-4, 215-7, 220-1, 243-4, 259-76, 288-292, passim.

### 2.1.1 Uma teoria das crises do capitalismo?

O programa de uma democracia social não deixou de carregar tendências de crise sistêmica, até uma possível “contradição fundamental”, Habermas chega a afirmar no início da década de 70.<sup>63</sup> A tese marxista da determinação da superestrutura pela base econômica continua válida se interpretada para as fases críticas do desenvolvimento da sociedade, quando ela assume o papel de principal desencadeadora de problemas.<sup>64</sup> No início da década de 80, volta a afirmar a primazia das dinâmicas econômicas sobre as dinâmicas políticas. “...Marx afirmou com razão um primado evolucionário da economia: são os problemas desse subsistema que determinam o fio de desenvolvimento da sociedade em seu todo”.<sup>65</sup> Ironicamente, Marx ainda é, repete na entrada da década de 90, quem “fornece as melhores citações” para descrever o capitalismo.<sup>66</sup> Depois da virada, Habermas se depara com uma crise econômica em 2008 que, até então, não havia descambado para uma crise de legitimação.<sup>67</sup> Em meio a essas discussões, volta a defender o primado causal do capitalismo internacional sobre os conflitos regionais e étnicos.<sup>68</sup> Nos anos 2020, as mudanças da esfera pública pelo advento das mídias digitais acompanham as relações que emergem da economia política.<sup>69</sup> Como compreender essa recepção à orientação fornecida pela teoria das crises? O que significa, afinal, uma crise?

Habermas elucida: “somente sujeitos, assim ensina o uso da linguagem pré-científico, podem ser enredados em crises. Somente podemos falar em crises quando os membros da sociedade experimentam transformações estruturais de maneira continuamente crítica e sentem sua identidade social ameaçada”.<sup>70</sup> Apenas metaforicamente problemas de direcionamento do sistema econômico podem ser chamados de “crises”, porque sua transformação pode não ser mais do que uma simples mudança em relação à estrutura motivacional, política, internacional etc., sem limites empíricos muito precisos.<sup>71</sup> Ainda assim, a compreensão do conceito não autoriza esquecer, nem deixar em segundo plano as crises econômicas e outras crises associadas

<sup>63</sup> LpS, 72, 90 e 97; cf. Tkh-I, p. 458/TAc-I, p. 480.

<sup>64</sup> RhM, p. 158-61/RMh, p. 227-31.

<sup>65</sup> Tkh-II, p. 504/TAc-II, p. 517.

<sup>66</sup> NR, p. 187/RR, p. 275.

<sup>67</sup> ST, p. 138/ET, p. 184.

<sup>68</sup> ST, p. 150-1/ET, p. 197-8.

<sup>69</sup> SÖdP, p. 38/MePd, p. 54.

<sup>70</sup> LpS, p. 12; cf. Tkh-II, p. 434/TAc-II, p. 448.

<sup>71</sup> LpS, p. 9-13.

(ecológicas, sociais e internacionais), de um ponto de vista observacional e objetivo – eis a tese principal dos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*.<sup>72</sup>

As crises surgem quando os sistemas sociais admitem menos possibilidade de solução de problemas do que seria necessário para a manutenção desses sistemas. As crises são problemas de direcionamento não resolvidos pelo sistema.<sup>73</sup> É preciso considerá-las, porém, juntamente do ponto de vista dos participantes e suas motivações. As crises econômicas e sistêmicas não se deixam reconhecer sem crises motivacionais, experiências de crise, lutas políticas e processos de aprendizagem.<sup>74</sup> As “contradições” sistêmicas não bastam para formar “contradições fundamentais” entre grupos com pretensões inconciliáveis.<sup>75</sup> E, quando surgem, essas pretensões criam problemas de direcionamento que não podem ser resolvidas internamente pelos sistemas econômico e burocrático, sem um controle, sem mediação política.<sup>76</sup> Esse é o duplo sentido do título da obra: as “crises” não chegam a formar no capitalismo hodierno mais do que *problemas*; e esses problemas são políticos, *de legitimação*.<sup>77</sup>

A tese dos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* alerta para o desnível entre os processos objetivos das forças de produção e os processos intersubjetivos de obtenção de entendimentos racionais. A teoria crítica do capitalismo não pode se orientar apenas por uma teoria das crises, sem uma teoria da racionalização social. Ela precisa refletir sobre as mediações entre o direcionamento dos sistemas e a comunicação emergente do mundo da vida. “O ônus da prova, que Marx quis satisfazer com uma teoria da crise no âmbito da economia política, incide agora na demonstração dos limites imanentes da racionalização, a ser conduzida filosoficamente”.<sup>78</sup> A “dinâmica” histórica não pode se vender como um desenvolvimento “lógico”. Uma apreende as crises econômicas, conflitos contingentes e resultados parciais, outro descreve direções de estruturas normativas relacionadas a processos de aprendizado.<sup>79</sup> Para manter a mútua implicação entre dinâmica e lógica histórica, entre crise e emancipação, a sociedade tem que entrar em um processo de aprendizado e aumentar sua capacidade de resolução de problemas de legitimação, isto é, de pretensões de validade técnicas e morais.<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup> LpS, p. 9.

<sup>73</sup> LpS, p. 11.

<sup>74</sup> LpS, p. 13.

<sup>75</sup> LpS, p. 44-5 e 104.

<sup>76</sup> LpS, p. 70.

<sup>77</sup> Cf. LpS, p. 98.

<sup>78</sup> TkH-I, p. 482/TAc-I, p. 503-4; cf. TkH-II, p. 562/TAc-II, p. 572.

<sup>79</sup> RhM, p. 12/RMh, p. 30; cf. HABERMAS, in *Critical debates*, p. 253.

<sup>80</sup> LpS, p. 18 e 27-8.

As crises econômicas transformam-se rapidamente em crises políticas. As contradições do sistema capitalista são empurradas para o sistema administrativo. Os efeitos disfuncionais da estagnação, inflação, desemprego, déficit das finanças públicas (crises econômicas) são absorvidos pelo Estado como sobrecarregamentos seja da capacidade de endividamento, planejamento e resolução de problemas (crises de racionalidade), seja da capacidade de gerar administrativamente motivação e lealdade das massas (crises de legitimação).<sup>81</sup> As crises de racionalidade surgem porque o Estado social ou não consegue resolver as tendências do capitalismo para estagflação, incapacidade de investimentos, desemprego generalizado, crise do orçamento público; ou combater desigualdades estruturais, de renda e dependência, sob pena de provocar uma greve de investimentos.<sup>82</sup> O Estado de bem-estar subsiste apenas na medida em que persiste o crescimento econômico e que não ameaça a configuração capitalista da propriedade dos meios de produção. Os efeitos negativos e disfuncionais do capitalismo são associados diretamente a custos do Estado de bem-estar, o que torna perceptíveis as limitações estruturais sob as quais este foi criado e mantido. As crises deslocam-se, então, para as tendências capazes de reconfigurar essas forças do capital e do trabalho e, assim, de fazer surgir problemas de legitimação (a) pela intervenção estatal para sustentar a produção e para reagir ou compensar efeitos das crises econômicas (garantias jurídicas, criação de infraestrutura, compras estatais, subsídios a setores econômicos, sistema educacional, proteção da saúde, meio ambiente etc.<sup>83</sup>); (b) pelo avanço dos sistemas de mercado e administrativo sobre a cultura (de que as disputas sobre o currículo escolar são um exemplo claro<sup>84</sup>); e (c) pela democracia formal. O Estado de bem-estar social e a democracia formal não podem deixar de considerar a generalização dos interesses e direitos contemplados, nem a satisfação de carências legítimas, os quais são sistematicamente interditados pelos interesses de autovalorização e insuficientemente apreendidos pelos interesses de autorreprodução do aparato burocrático.<sup>85</sup>

A crise adquire um sentido político, portanto, porque o Estado burocrático não consegue responder conjuntamente às demandas funcionais dos sistemas (crises de racionalidade) e às demandas sociais (crises de legitimação).<sup>86</sup> Agora como antes, “há uma tensão indissolúvel entre capitalismo e democracia”. Eles concorrem com princípios contrários de integração

---

<sup>81</sup> LpS, p. 68-70; *cf.* TkH-II, p. 506/TAc-II, p. 519.

<sup>82</sup> LpS, p. 75.

<sup>83</sup> LpS, p. 77-8.

<sup>84</sup> LpS, p. 101.

<sup>85</sup> LpS, p. 84.

<sup>86</sup> LpS, p. 88-9.

social: privatização ou socialização da produção; ausência de ou demandas por legitimação; privatismo conservador ou participação ativa na configuração das esferas da vida.<sup>87</sup>

Ao contrário do que pressupôs Marx, porém, não há como “simplesmente calcular”<sup>88</sup> o tempo de trabalho socialmente necessário consumido pelo sistema para produzir um produto e para a reprodução dos trabalhadores envolvidos na produção, nem ainda a proporção da diferença qualitativa entre diferentes trabalhos – o que permitiria uma troca dos livres produtores entre iguais horas de trabalho. A saída habermasiana à impossibilidade de medir empiricamente a mais-valia e o desvalor que o trabalho assume em um sistema econômico é entender o vampirismo do capital como falta de controle comunicativo do trabalho, sem excluir a produção voltada ao lucro.<sup>89</sup> A exploração seria sistêmica: o uso anônimo, deslinguistificado, destinado à acumulação cega e descontrolada. Mas essa interpretação já está distante da crítica da economia política, porque não tenta juntar sistema e mundo da vida com grampos dialéticos. Ela já não cobra fins imanentes ao capitalismo, como eram o princípio da troca de equivalentes e o incremento das forças de produção.<sup>90</sup> O fator democrático imiscui-se na economia política.

As pretensões normativas que emergem do mundo do trabalho estão conectadas a lutas por redistribuição ou por novas formas de vida, de modo que só podem ser detectadas com mediação política. Os sujeitos coletivos emergentes no capitalismo contemporâneo não são definidos de antemão pelo sistema produtivo, porque dependem da luta organizada de diferentes classes. Habermas dizia se sentir o “último marxista” por continuar o programa de crítica do sistema de acumulação capitalista, que resulta em um Estado altamente centralizado, a partir de um vínculo imanente entre sociedade e razão, entre imperativos sistêmicos e lutas contestatórias, da ideia daí resultante de uma “democracia radical”.<sup>91</sup> Sua aposta está na possibilidade de essas lutas, se mediadas politicamente, criarem pressão por uma democracia substancial, incluindo a “abolição sucessiva do mercado de trabalho capitalista”, à medida que as necessidades não mais dependam da relação de emprego.<sup>92</sup> A brisa das crises econômicas, sociais e ecológicas só pode esperar pela surpresa de uma política radicalmente democrática.

<sup>87</sup> LpS, p. 102; TkH-II, p. 507/TAc-II, p. 520; SÖdP, p. 34/MePd, p. 51.

<sup>88</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 204.

<sup>89</sup> ThP, p. 261/TPr, p. 403.

<sup>90</sup> RhM, p. 115/RMh, p. 169; TkH-II, p. 548-9/TAc-II, p. 559-60; cf. REPA, *A transformação da filosofia*, p. 36-7.

<sup>91</sup> NR, p. 199-200/RR, p. 292; FG, p. 619/FV, p. 641; HABERMAS, Jürgen. Concluding remarks. In: CALHOUN, Cr. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT, 1992, p. 469-470; cf. MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Band I. Berlin: Dietz, 1956, p. 231.

<sup>92</sup> NU, p. 255/NO, p. 360; cf. LpS, p. 82.



### 2.1.2 As lutas de classe e o Estado de bem-estar social

Para Marx, as classes médias – de pequenos comerciantes, camponeses, trabalhadores por conta própria – estavam em declínio. Pela concentração de capital e pela concorrência, eram precipitadas à condição de empregados ou prepostos de uma minoria de proprietários burgueses, tendendo à desaparecimento enquanto classe. A perspectiva proletária era a única politicamente realista, porque mirava o monopólio da propriedade privada dos meios de produção e, com ela, a divisão de classes.<sup>93</sup> Em que Habermas não acredita é na reativação da luta de classe tal como existiu no capitalismo liberal, porque, invocando o diagnóstico de um revolucionário insuspeito como Marcuse: “fins radicais e estratégias radicais estão confinadas a pequenos grupos minoritários, antes de classe média do que proletários em sua composição”. Fins e estratégias de transformação radical não perderam aderência entre os trabalhadores por condições subjetivas, mas, sim, por condições objetivas da sociedade capitalista.<sup>94</sup>

As crises econômicas surgem dentro de um contexto de intervenção burocrática em uma estrutura classista, na qual se encontra, em última instância, sua causa.<sup>95</sup> Em vez de se acumularem sobre uma classe, os efeitos das crises passam a ser filtrados e dispersos pelo Estado em “quase grupos” como consumidores, estudantes, motoristas, doentes, aposentados, ou em grupos excluídos ou pauperizados, como negros e indígenas, o que fragmenta as lutas e a consciência de classe. Os conflitos se espalham entre as hierarquias dos processos de produção e reprodução social: entre altos empregados e trabalhadores que sofrem com novas tecnologias, entre categorias organizadas e subproletários, entre gêneros, etnias e regiões, sem grandes coalizões. A diversificação objetiva do trabalho social é acompanhada do enfraquecimento dos compromissos solidários. Os conflitos perdem o eixo dominante até então reconhecido na classe trabalhadora, embora não se tornem menos corrosivos e irreconciliáveis.<sup>96</sup>

Nessa estrutura com lógicas capitalista e burocrática sobrepostas, o conflito de classes é “repolitizado”. Em primeiro plano, é repolitizado em um sentido empobrecido de processos políticos aclamatórios e de busca da lealdade de massas, sem conferir uma participação ativa dos cidadãos, nem tematizar a contradição entre a produção econômica socializada e sua

<sup>93</sup> MARX; ENGELS, Manifest der Kommunistischen Partei, p. 472, 482-4 e 487; MARX, Das Kapital, p. 790-1

<sup>94</sup> MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 4-8.

<sup>95</sup> LpS, p. 103.

<sup>96</sup> ThP, p. 228-9/TPr, p. 352-3; TWI, p. 84-7/TCL, p. 112-5; LpS, p. 58; HABERMAS, Jürgen. Some conditions for revolutionizing late capitalist societies. *Canadian journal of political and social theory*, London, v. 7, n. 1-2, 1983, p. 36; cf. MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 9-16; OFFE, *Capitalismo desorganizado*, p. 307-10.

apropriação privada. Em segundo plano, em um sentido positivo “latente... de profundos potenciais de conflito” capaz de levantar pretensões de legitimação sobre a distribuição do excedente econômico socialmente produzido e de alterar a relação entre capital e trabalho.<sup>97</sup> Ao mesmo tempo em que se dispersam, os conflitos se irradiam entre grupos. As lutas de classes “recuam para trás de outros conflitos que, embora também sejam condicionados pelo modo de produção”<sup>98</sup>, podem ser interpretados como “lutas por reconhecimento” contra relações comunicativas distorcidas e coagidas, com vistas a criação de novos quadros institucionais.<sup>99</sup>

Habermas fatia o conceito de trabalho social em categorias de integração mais amplas de mundo da vida e sistema. Os fenômenos de reificação e alienação no trabalho são explicados em termos da prevalência dos imperativos econômicos, o que denominará “colonização” do mundo da vida. Veremos, veremos. Por ora, interessa esclarecer que uma possível normatividade violada no trabalho emerge de pretensões por redistribuição de bens ou reconhecimento simbólico, não do mundo das obrigações de desempenho e eficiência. Não se pode mais falar de um tipo de racionalidade unificado que organize e governe todas as esferas de produção e reprodução social, apenas de uma repressão unificada por uma racionalidade funcionalista.<sup>100</sup> Tal combinação de marxismo e hermenêutica faz companhia a Marcuse.

As lutas sociais relacionadas ao trabalho deixam de ser motivadas pelo empobrecimento generalizado da classe trabalhadora (que é disperso entre minorias) e se dirigem contra diferentes formas de vida danificadas pelo sistema econômico (como ocupações fisicamente degradantes, destruição da natureza, ocupações socialmente desvalorizadas, relações com novas tecnologias etc.).<sup>101</sup> Um trabalhador consciente dos processos sociais desafia e questiona

<sup>97</sup> LpS. 54-5 e 99; cf. TWI, p. 75 e 86-7/TCI, p. 103 e 114-5; TkH-II, p. 514 e 576/TAc-II, p. 526-7 e 585-6.

<sup>98</sup> HABERMAS, *Some conditions*, p. 36

<sup>99</sup> EI, p. 79-83/CI, p. 108-11; cf. MkH, p. 116/CmA, p. 188; ED, p. 146; FG, p. 514/FV, p. 539. A luta por reconhecimento (*Anerkennung*) não é um conceito rascunhado em *Conhecimento e interesse* e esquecido nas obras posteriores, como acusa Honneth (**Kritik der Macht**, p. 296 e 307). Os novos conflitos inflamados pela “gramática das formas de vida” são centrais para o diagnóstico da *Teoria da ação comunicativa* (TkH-II, p. 576/TAc-II, p. 586). Ao lado da vulnerabilidade do ser humano, o reconhecimento social é origem do fenômeno da moralidade e uma noção a ser preservada na construção de princípios normativos (RhM, p. 107/RMh, p. 157; ED, p. 16 e 69). A interpretação habermasiana do reconhecimento social será objeto do terceiro capítulo.

<sup>100</sup> TkH-I, p. 479-80/TAc-I, p. 501-2; HABERMAS, Jürgen. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Ed.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982, p. 225-6. Em *Técnica e ciência como “ideologia”*, do final da década de 1960, Habermas contrapunha a “interação”, entendida como relação intersubjetiva mediada simbolicamente, ao “trabalho”, como relação objetiva entre sujeito e natureza (TWI, p. 45-7,56 e 92/TCI, p. 73-4, 84 e 124). Não negava a relação imanente entre trabalho e interação comunicativa, mas argumentava contra a redução de um conceito ao outro (TWI, p. 32/TCI, p. 60; cf. EI, p. 47, 61 *Nachwort*, p. 382 n. 27/CI, p. 69 e 85 e *posfácio de 1973*, p. 458 n. 29). Embora muitos concordem com a divisão, que se aguça conforme o contexto social, criticam a confusão entre aspectos analíticos com tipos concretos de ação (por todos, cf. McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT, 1978, p. 24-30). Para essa discussão, remeto às críticas ao conceito de ação comunicativa no terceiro capítulo.

<sup>101</sup> TkH-II, p. 576 e 581/TAc-II, p. 586 e 591; cf. MARCUSE, **Counterrevolution and revolt**, p. 16-9.

seus critérios de racionalidade (produtividade, crescimento, informatização) em nome de valores qualitativos do mundo da vida.<sup>102</sup> Um sentido normativo bem definido de trabalho, como eram a troca de equânimes ou a formação profissional, não são mais pressupostos para adentrar ou ser excluído do mercado capitalista – o que é observado por Honneth.<sup>103</sup> Por isso, o interlocutor acaba dando o braço a torcer: como retorque Habermas, não há mais como falar em uma pretensão normativa exclusiva da esfera do trabalho.<sup>104</sup>

Porque infla os papéis sociais do produtor eficiente, do consumidor de mercadorias e do cliente do aparato administrativo, neutralizando o papel do cidadão democrático, o Estado de bem-estar social é considerado por Habermas uma estrutura política reificante. De um lado, as intervenções estatais são, agora como antes, instrumentalizadas para valorização do valor por meios não-capitalistas.<sup>105</sup> De outro, o impulso de universalização dos direitos fundamentais por meio de um compromisso entre sociedade e Estado não pode ser menosprezado, como faz parcela da esquerda. A domagem social e ecológica do mercado é um ponto de partida necessário à democracia. Mas a formação democrática da opinião e da decisão coletiva foi transferida para um sistema político que passa a funcionar por si e para si. As decisões e partidos são absorvidos pelo aparelho estatal. A social-democracia renuncia ao controle normativo concomitantemente das intervenções burocráticas e das forças produtivas. Ela renuncia à ideia de uma democracia radical. “Não foi o Estado social que se revelou uma ilusão, mas a expectativa de conseguir alcançar formas de vida emancipadas com meios administrativos”.<sup>106</sup>

A crença que fundou o capitalismo administrado foi de que seria possível satisfazer o antagonismo de classes domesticando a acumulação econômica por meio de um poder burocrático democraticamente legitimado.<sup>107</sup> A coexistência entre democracia e capitalismo seria possível recorrendo a intervenções estatais na economia. Essa foi uma dobra precária na história, como se percebeu largamente desde a década de 1970, existente nas sociedades industrialmente desenvolvidas durante o pós-guerra e a reconstrução. Desde então, ficou claro, ao menos para Habermas, que o capitalismo não daria aconchego à democracia e que meios jurídico-burocráticos não nutririam novas formas de vida. Quanto mais o Estado impõe seus

<sup>102</sup> OFFE, **Capitalismo desorganizado**, p. 174 e 181.

<sup>103</sup> Cf. HONNETH, *Work and instrumental action*, p. 39-40.

<sup>104</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 225; cf. HONNETH, **The fragmented world of the social**, preface, p. xviii; BRESSIANI, Nathalie. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 25; n. 3, nov. 2020, p. 30-1.

<sup>105</sup> ThP, p. 230/TPr, p. 355; LpS. 75.

<sup>106</sup> NR, p. 192/RR, p. 281. Por exemplo, Leandro Konder não distingue imperialismo, capitalismo monopolista e Estado intervencionista (KONDER, **Introdução ao fascismo**, p. 53, 165 e 171-3), embora este último possa ser visto como uma transição possível para o socialismo (cf. POULANTZAS, **Fascismo e ditadura**, p. 20-2).

<sup>107</sup> NU, p. 146-8/NO, p. 217-20.

programas sociais, mais claramente se choca com a resistência dos investidores privados. Há uma contradição entre o poder político estatal e o poder econômico preponderante na sociedade. Quanto mais o Estado impõe seus programas sociais, mais eles sobrecarregam as formas de vida de normalizações, vigilâncias e reificações – ainda que menos drásticas do que a miséria material da dominação econômica. Há uma contradição entre o objetivo de fundar formas de vida igualitárias e autorrealizadas e o método de execução jurídico-administrativa.<sup>108</sup>

A conclusão que Habermas rejeita é que um Estado constitucional democrático possa recuar do Estado de bem-estar, enquanto sistema político que satisfaz funções sociais e demandas normativamente justificadas contra formas mais cruas e cruéis de dominação econômica. Não há como viver sem ele e sem sua ampliação. Boa parte das violações de direitos básicos não decorre da formação do direito, mas da falta de aplicação, como o cumprimento de um contrato de trabalho ou de uma lei ambiental. “Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha”.<sup>109</sup> Uma segunda conclusão é que uma democracia não pode apelar à capacidade de planejamento de um “Estado socialista”, como se a sociedade pudesse influenciar a si mesma, de modo neutro, por meio de um poder administrativo centralizado, sem uma domesticação social do Estado. A ação normalizadora de padrões de socialização gera, ela própria, perda de autonomia.<sup>110</sup> A resposta às ofensivas contra o Estado de bem-estar social é buscar superar esse modelo em uma etapa reflexiva mais elevada, dirigindo seu projeto simultaneamente à domesticação democrática do mercado e do Estado burocrático. A democracia radical significa uma forma de socialismo democrático – não mais confiado pura e simplesmente às relações de produção, mas às relações comunicativas dentro de um pluralismo razoável, como “súmula das condições necessárias para formas de vida emancipadas”.<sup>111</sup> Reduzindo: a rejeição à tecnocracia e ao capitalismo administrado não poderia ser canalizada politicamente contra as instituições de bem-estar social.

Para Habermas, como para Marx, uma condição necessária para a democracia radical é uma forma de planejamento democrático da produção e reprodução material da sociedade. O problema principal do capitalismo é a dominação de classe. O capitalismo transforma as relações sociais em relações classistas – o sistema anônimo de produção é convertido em uma estrutura de desigualdade chapada entre capitalistas e trabalhadores, entre burocratas e clientes.

---

<sup>108</sup> NU, p. 148-52/NO, p. 219-24.

<sup>109</sup> NU, p. 152/NO, p. 225; cf. ThP, p. 235/TPr, p. 362.

<sup>110</sup> NU, p. 156-7/NO, p. 231-2; cf. TkH-II, p. 532-5/TAc-II, p. 544-7.

<sup>111</sup> FG, *Vorwort*, p. 12/FV, *prefácio*, p. 28;

As mediações do mundo da vida com os sistemas seguem papéis predeterminados e tornam os cidadãos meros destinatários de imposições ou compensações econômicas. Para que a força integrativa do mundo da vida esteja em posição de se opor à força do dinheiro não é possível contar com a abolição do sistema de mercado e a transformação do direcionamento econômico em administrativo, em vez de pensar em um contradirecionamento democrático da economia.

Motivacionalmente, as transformações podem ser encontradas nas conexões do mundo da vida com o sistema produtivo – o que faz com que Habermas reserve a metáfora das “crises” econômicas e de racionalidade às perturbações da reprodução material, substituindo as perdas de legitimação e motivação por “patologias do mundo da vida”.<sup>112</sup> Institucionalmente, as transformações necessitam de fóruns descentralizados que assegurem que questões relevantes sejam tematizadas, tratadas e solucionadas com justificações e riqueza de ideias, e a transferência dessas estruturas reivindicatórias da sociedade para os sistemas econômico e burocrático, por meio de uma formação democrática do direito positivo.<sup>113</sup> A perda de liberdade não está na forma jurídica, mas no modo de implementação monetarizada e burocratizada. A grande conquista do constitucionalismo democrático foi a institucionalização do direito de dizer um sonoro “não!” e de contestar relações consideradas arbitrárias. Jamais soou admissível prescrever que alguém não tenha direitos, que deixe de ser um indivíduo, a fim de socializar a economia. Mas continua sendo necessário defender a rearticulação dos limites entre economia e política. Essa rearticulação passa pela ideia de auto-organização democrática da produção e reprodução social por meio do Estado de direito. A ideia de Estado democrático de direito é o “único buraco de agulha” pelo qual as ideias socialistas precisam atravessar.<sup>114</sup>

### 2.1.3 Uma teoria crítica do conhecimento

A maior dificuldade da tentativa de superação do criticismo contra a sociedade por meio do materialismo dialético está na unificação da experiência humana dentro da categoria do trabalho. A ação instrumental serve como paradigma de toda práxis.<sup>115</sup> Define Marx: “o

<sup>112</sup> Tkh-II, p. 565-6/TAc-II, p. 575-6; cf. FG, p. 467/FV, p. 489.

<sup>113</sup> NR, p. 190-7/RR, p. 279-87; cf. NU, p. 158/NO, p. 233; FG, p. 187 e 363/FV, p. 203 e 383.

<sup>114</sup> NR, p. 203/RR, p. 296; cf. TEIXEIRA, Pedro A. The possibility of democratic socialism in Habermas. *European journal of social theory*, Sussex, v. 24, n. 4, jan. 2021. p. 11-5.

<sup>115</sup> TWI, p. 32 e 46/TCI, p. 60 e 74; EI, p. 58-68/CI, p. 83-5; Tkh-II, p. 503/TAc-II, p. 516; cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983, p. 89 ss.; BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, xi e p. 104; MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 26-7 e 176-180.

processo de trabalho... é a atividade orientada a fins para produção de valores de uso; apropriação do natural para satisfação de carências humanas, condição universal do metabolismo entre ser humano e natureza, eterna condição natural da vida humana; e, assim, independente da forma dessa vida, igualmente comum a todas as suas formas sociais”.<sup>116</sup> Assim delineado o conceito, todas as relações sociais são vistas como partes da mesma lógica de produção. Não há dualismo entre reflexão e natureza, mas um metabolismo mediado pela categoria de trabalho. A dialética materialista parte da reprodução material da vida e concebe “as formas de intercâmbio conectadas a esse modo de produção e por ele criadas... tanto apresentando sua ação como Estado, quanto esclarecendo a partir dela o conjunto de diferentes criações teóricas e formas de consciência, religião, filosofia, moral etc. etc.”<sup>117</sup> Se isso permite ver a sociedade como uma totalidade com níveis diferenciados, os níveis são sempre mediados pela reprodução material, à qual pode ser retraçada sua gênese histórica e sistêmica.

A unificação das categorias de uso e sentido, de trabalho e interação, de produção e comunicação não cria um obstáculo exatamente à compreensão das relações sociais sob o capitalismo (essa compreensão está na base tanto da teoria crítica, quanto da teoria da justiça), mas, sim, à ação e ao pensamento político. Ela impede discernir a ideia de emancipação. A imagem de emancipação deixa de ser uma sociedade de sujeitos autônomos, para se tornar uma transparência assegurada pela auto-organização de produtores – sem instituições jurídicas e políticas.<sup>118</sup> A ideia de emancipação que orienta a crítica social sugere que a transformação do modo de produção capitalista poderia reconciliar a sociedade em uma unidade ética, a qual eliminaria automaticamente todos os antagonismos e neutralizaria todas as relações de poder – sem necessidade de pensar no quadro institucional necessário de distribuição do poder, propriedade e bens socialmente produzidos (o tempo livre, no exemplo mais evidente).

A ideia da livre associação de produtores está impregnada da imagem de coletivização familiar, bairrista e corporativa do mundo dos camponeses, artesãos e operários da primeira industrialização. Tal recurso a uma sociedade transparente é reificante, pois interpreta estruturas sociais e políticas como uma forma comum de subjetividade, como uma identidade coletiva, em detrimento do pluralismo. Mesmo na imagem marxiana de uma democracia radical, a melhor forma de governo continua sendo aquela que agiliza a extinção de todas as formas de

---

<sup>116</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 198.

<sup>117</sup> MARX; ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, p. 37-8.

<sup>118</sup> Cf. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, p. 231-2; MARX, *Thesen über Feuerbach*, 10; MARX, *Der achtzehnte Brumaire*, p. 117; MARX, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 336; MARX, *Das Elend der Philosophie*, p. 182; MARX, *Karl. Brief an Ludwig Kugelmann am 12. April 1871*. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, *Friedrich. Werke*. Band 33. Berlin: Dietz, 1966, p. 205.

governo em favor de uma administração da produção. “Em vez de decidir em três ou seis anos qual membro da classe dominante deve representar, ou esmagar, o povo, o sufrágio universal deveria servir ao povo constituído em comunas, como o sufrágio individual serve a cada diferente empregador para escolher operários, administradores e contadores no seu negócio”.<sup>119</sup> As instituições democráticas servem só como “alavancas” para a emancipação econômica do trabalho.<sup>120</sup> É irrealista – ou pior, reificante – supor que todas nossas diferenças estão enraizadas no modo de produção. Essa ideia de emancipação social tem uma compreensão estreita sobre os conflitos da sociedade moderna. Ela mantém Marx preso a uma utopia irrealista.<sup>121</sup>

Para o propósito da justiça, os indicadores dispostos por Marx para a teoria política são desorientadores. Mesmo que se aceite que há tendências e contratendências de autodestruição do capitalismo, o que já relativiza a pretensão de tornar o desenvolvimento sistêmico a base para a orientação do pensamento político – o que não me interessa analisar aqui<sup>122</sup> –, o ponto é que uma liberação das relações capitalistas de produção ainda está muito distante de significar a criação de interações não coagidas. Uma revolução social, que muda os modos de produção e a distribuição de poder na sociedade, ainda não é uma revolução política, que torna as instituições sociais e políticas mais democráticas e menos repressivas. Ser desamparado pela apropriação privada das riquezas não é o mesmo que ser dominado. A libertação da miséria, fome, fadiga não significa a libertação da servidão, rebaixamento, arbítrio. Não é possível confundir a libertação das necessidades humanas pelo avanço de forças produtivas (progresso tecnológico), ou pela transformação das relações de produção (sucessão econômica), com a libertação da arbitrariedade (superioridade normativa).<sup>123</sup>

Ao utilizar o produto do trabalho como critério da socialização falha ou bem-sucedida, Marx se permitia prescrever o lema que os trabalhadores deveriam inscrever em seus cartazes de protesto: “abaixo o sistema salarial”, em vez de “um salário justo para um justo dia de

<sup>119</sup> MARX, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 340.

<sup>120</sup> MARX, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, p. 342.

<sup>121</sup> Cf. SÖ, p. 223/MeEP, p. 325; EI, p. 73-5/CI, p. 102; KpS I-V, p. 531; NR, p. 189-90 e 194/RR, p. 278-9 e 284; NU, p. 237-8/NO, p. 336; BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 38-41; BROWN, *In the ruins*, p. 85; HONNETH, *Work and instrumental action*, p. 16-8; MELO, *Marx e Habermas*, p. 26-7, 103 e 123; do ponto de vista da teoria da justiça, cf. RAWLS, *History of political philosophy*, p. 337-8 e 365-72; PEFFER, *Marxism, morality, and social justice*, p. 55, 76 e 117.

<sup>122</sup> A questão diz respeito às novas funções do Estado e à transformação do trabalho indireto de cientistas e técnicos na principal atividade produtiva, cf. ThP, p. 254-63/TPr, p. 391-401; TWI, p. 79-80/TCI, p. 108; LpS, p. 73-82. Para críticas partindo dos pressupostos marxianos, cf. GIANNOTTI, José Arthur. *Marx: vida e obra*. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 98 e 105; FAUSTO, Ruy. *Sobre as classes*. In: \_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstrução do sentido da dialética. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 279-81; HEINRICH, *An Introduction*, p. 149-54.

<sup>123</sup> TWI, p. 46-7/TCI, p. 74; EI, p. 71-2/CI, p. 97-8; RhM, p. 32/RMh, p. 61; cf. BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 104.

trabalho”!<sup>124</sup> Por definição, a relação capitalista “surge apenas onde o possuidor dos meios de produção e vida encontra o trabalhador como vendedor de sua força de trabalho no mercado...”<sup>125</sup> Encontrar força de trabalho no mercado pressupõe a efetivação de duas liberdades: a liberdade para vender a própria força de trabalho e a liberdade dos meios de subsistência ou produção, os quais tornariam essa venda desnecessária.<sup>126</sup> Os trabalhadores não têm terra para cultivar, nem capital para empreender. As alternativas ao trabalho assalariado (fome, mendicância, roubo) não são aceitáveis por nenhuma pessoa razoável. Ante a coação do sistema econômico, a escolha pelo assalariamento é injusta, como exclama o lema marxiano.

Contudo, o capitalismo como um sistema econômico que exclui a maior parte da humanidade dos meios de produção e subsistência não pode ser equiparado, sem mais, ao sistema de mercado de força de trabalho. A subsunção do trabalho vivo ao trabalho morto sob a forma de mercadoria é um processo que está muito longe de ser uma mera instrumentalização ou apropriação do trabalho alheio. Se “todos os métodos de produção da mais-valia são, ao mesmo tempo, métodos de acumulação”<sup>127</sup>, nem todos os métodos de acumulação são injustos, pois o ser humano não é um Robinson Crusóe, que possa passar sem alguma forma de mercadoria, dinheiro e comercialização da força de trabalho.<sup>128</sup> Cito *O capital*:

Dinheiro e mercadorias não são de partida capital... Essa transformação mesma só pode proceder sob determinadas circunstâncias que se agudizam juntas: dois tipos bem distintos de possuidores de mercadorias têm que se defrontar e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e subsistência, para os quais vale valorizar a soma de valor possuída pela compra de força de trabalho alheia; de outro lado, livres trabalhadores... no duplo sentido de que não pertencem imediatamente, eles mesmo, aos meios de produção, como escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso do camponês produtor por conta própria etc... Com essa polarização do mercado de mercadorias estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista... O processo que cria a relação capitalista não pode, portanto, ser nada diferente do que o processo de separação do trabalhador de suas condições de trabalho...<sup>129</sup>

Dessarte, o que há de errado no capitalismo não é a simples circulação de dinheiro ou o simples assalariamento; mas a “polarização do mercado”, as circunstâncias de agravamento da desigualdade da distribuição dos meios de produção, a desregulamentação da jornada máxima de trabalho, o dinheiro como meio de aquisição sem limites de propriedade por uns, com a imposição aos demais de venderem sua força de trabalho para poderem sobreviver. O capital

<sup>124</sup> MARX, Karl. Lohn, Preis und Profit. In: \_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 16. Berlin: Dietz, 1962, p. 152.

<sup>125</sup> MARX, Das Kapital I, p. 184, n. 41.

<sup>126</sup> HEINRICH, **An Introduction**, p. 91.

<sup>127</sup> MARX, Das Kapital I, p. 674-5.

<sup>128</sup> Cf. MARX, Das Elend der Philosophie, p. 104.

<sup>129</sup> MARX, Das Kapital I, p. 742.



não é dinheiro, nem mercadoria, mas movimento ilimitado de valorização. No princípio nuclear da propriedade classista dos meios de subsistência e produção é que o capital mostra sua eficácia, por arrebatar mais-valia na forma de mais propriedade, juros, renda e capital.<sup>130</sup>

Nesse sentido, Habermas define o capitalismo como a extensão do dinheiro para os “arredores não-econômicos” dos orçamentos domésticos e do Estado, para além das relações produtivas. A vida torna-se refém do trabalho assalariado, e o Estado da arrecadação de impostos. O dinheiro vira um “*medium* de intercâmbio intersistêmico”.<sup>131</sup> A expansão da função do dinheiro é que permite que o mercado dê uma configuração econômica à sociedade de classes.<sup>132</sup> Portanto, a crítica do capitalismo atinge as categorias da economia política “na medida em que essas ‘expressam’ a sociedade ‘antagonista’”, isto é, “a luta pela existência de indivíduos atomizados”.<sup>133</sup> Ao contrário de outras interpretações de inspiração adorniana, ela não se posiciona irrealisticamente por uma sociedade na qual “não apenas o capital (valor que se autovaloriza), mas também a mercadoria e o dinheiro não mais existem”.<sup>134</sup>

Por isso, a instrumentalização do trabalho não pode ser detectada sem partir da experiência negativa dos concernidos. A perda da propriedade sobre a força de trabalho e seus produtos nem sempre é sentida como coerção se o peso do trabalho determinado por outrem pode ser compensado por tempo livre, garantias sociais e bons salários, como já reivindicavam movimentos da época. A luta contra a sociedade classista não resolve, por si mesma, todas as questões relativas ao poder econômico – este pode ser legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto.<sup>135</sup>

Ao pretender fazer uma tradução mecânica da linguagem das crises de produção para a linguagem das crises vivenciadas pelos trabalhadores, o materialismo dialético sobrevaloriza a perspectiva do observador da economia e da história.<sup>136</sup> No final das contas, Marx fica preso ao automatismo das contradições da dialética hegeliana, em lugar da dialética kantiana entre as diferentes perspectivas entre trabalho como técnica e prática, relação instrumental e intersubjetiva, produção e reflexão. Esta mantém a resistência entre opostos não reconciliados,

<sup>130</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 595 e 745.

<sup>131</sup> TkH-II, p. 256/TAc-II, p. 261.

<sup>132</sup> TkH-II, p. 252/TAc-II, p. 258. Ao contrário do que compreendem Leonardo da Hora e Ivan Rodrigues, a *Teoria da ação comunicativa* não rompe com as obras anteriores ao esconder o capitalismo sob o manto da economia moderna, entendida como subsistema monetariamente controlado (cf. PEREIRA, Leonardo da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do pós-guerra aos dias de hoje. **Princípios**, Natal, v. 22, n. 38, 2015, p. 294-7 e SOUSA FILHO, **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**, p. 203 e 213).

<sup>133</sup> BACKHAUS, in *Kritik der Politik*, p. 26-7.

<sup>134</sup> HEINRICH, **An Introduction**, p. 77 e 220-1.

<sup>135</sup> ELSTER, Jon. **Marx, hoje**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989, p. 115-6; PEFFER, **Marxism, morality, and social justice**, p. 146-50 e 192.

<sup>136</sup> LpS, p. 43-5; TkH-II, p. 492-5; cf. BENHABIB, **Critique, norm and utopia**, p. 126-7; ELSTER, **Marx, hoje**, p. 115-6.

sem saber se haverá afinal reconciliação possível.<sup>137</sup> Uma fusão sublime entre sistema e mundo da vida não acontecerá. A dialética materialista persiste irrealista e sem mediação política.

Semelhante desligamento da conexão automática entre sociedade e razão, diagnóstico explicativo e antecipação utópica, objetividade e motivação, frustra a pretensão de escorar a teoria crítica da sociedade em suas crises econômicas. De partida, a teoria habermasiana obstina, com Marx, em uma justificação imanente ao conhecimento científico.<sup>138</sup> À maneira como *O capital* complementava e reflexionava a ciência econômica clássica para criticar o capitalismo liberal, *Conhecimento e interesse* complementa e reflexiona as ciências positivistas para criticar o capitalismo administrado e o socialismo estatal. Nelas os usos comunicativos e críticos do conhecimento são reduzidos ao uso teórico e instrumental – o que também atinge a autocompreensão científicista da dialética materialista.<sup>139</sup> À maneira como *O capital* certificava-se normativamente numa ciência da história, *Para a reconstrução do materialismo histórico* busca os indícios de uma evolução social. A diferença era que uma cientifização da filosofia precisaria ser acompanhada de uma filosofização da ciência, sem a tentativa de dissolver os saberes.<sup>140</sup> A ideia de uma racionalização intersubjetiva conduziu Habermas, sob a influência de Adorno, ao paradigma da autorreflexão psicanalítica. A intersubjetividade adquirida com a reconstrução da história do saber permitiria a apropriação da ciência moderna e, ao mesmo tempo, o aprendizado com o que foi por ela sistematicamente silenciado.<sup>141</sup>

## 2.2 ADORNO E A DIALÉTICA NEGATIVA

A pergunta pela possibilidade de relacionar razão e sociedade diante de tamanha desproporção entre poder e racionalidade inaugura o pensamento de Adorno. Ele se depara com o desafio de pensar sobre uma sociedade que não apenas se constituiu genealogicamente pela dominação do outro, mas em que a maioria da população deixou de se autocompreender a partir das ideias burguesas da liberdade, igualdade, solidariedade.<sup>142</sup> Essas ideias tornaram-se subversivas.<sup>143</sup> O funcionamento da economia capitalista passa a exigir uma direção das massas que não seja perturbada por sujeitos que se compreendem como livres e iguais – como

<sup>137</sup> Cf. ThP, p. 249/TPr, p. 383; EI, p. 77/CI, p. 105; NR, p. 191/RR, p. 279-80.

<sup>138</sup> ThP, p. 234/TPr, p. 361.

<sup>139</sup> ThP, p. 243 e 266-7/TPr, p. 374-5 e 411-2; EI, p. 60 e 88-91/CI, p. 85 e 117-21.

<sup>140</sup> RhM, p. 57-8/RMh, p. 92-4; cf. TkH-II, p. 561-2/TAc-II, p. 571-2; Mkh, p. 18/CmA, p. 42-3.

<sup>141</sup> EI, *Vorwort*, p. 9/CI, *prefácio*, p. 23; cf. EI, *Nachwort*, p. 369/CI, *posfácio de 1973*, p. 444.

<sup>142</sup> DE, p. 75.

<sup>143</sup> EPa, p. 352.

escancararam o fascismo, o socialismo estatal e o capitalismo tecnocrático. Isso exigia uma radicalização da filosofia crítica. O esclarecimento devia se esclarecer sobre si mesmo. Adorno interroga sobre os limites do esclarecimento, sobre seus maus usos não só materiais, como também culturais e ideais, nos quais tiveram origem o capitalismo, a indústria cultural e a razão instrumental. Como a ideia de esclarecimento veio resultar em seu exato contrário? Como o progresso das forças de produção na sociedade moderna destruiu a própria ideia pela qual inicialmente se justificava, o ser humano como personalidade autônoma, para se identificar doce, acrítica, quase masoquisticamente com o poder existente? Em vez de progredir para um estado mais humano, a sociedade moderna afunda em um novo tipo de barbárie.<sup>144</sup> O esclarecimento precisava colocar-se em questão, porque, “se... não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino”.<sup>145</sup>

Nem as ideias da cultura burguesa, nem o desdobramento dos movimentos sociais eram orientações políticas suficientes e inequívocas para uma crítica da sociedade, como já havia percebido Marx. As forças de produção crescentes sob o capitalismo foram as próximas a perder o potencial emancipatório. Em lugar de conduzir a um mundo mais justo, o aumento da produtividade cria um aparelho técnico de controle e dominação de uns seres humanos sobre os outros.<sup>146</sup> O trabalho humano perde o caráter intersubjetivo e possivelmente subversivo, como ainda o enxergava Marx, para se tornar apenas mais uma instância de dominação da natureza e da subjetividade, a converter constantemente necessidades em mercadorias. O princípio da troca reduz todas as atividades humanas aos mesmos valores comensuráveis, todas individualidades em desempenhos idênticos. “A expansão do princípio da troca converte o mundo inteiro em idêntico, em totalidade”.<sup>147</sup> Na sua íntima subjetividade, os trabalhadores são obrigados a se submeter aos modos de produção, a cada vez revolucionados, como meros portadores de papéis. Não havia mais possibilidade de emancipação pelo trabalho concreto.

Com o avanço das forças de produção, o que antes era uma naturalização da sociedade no capitalismo liberal torna-se, no capitalismo avançado, uma socialização da natureza. O desenvolvimento da técnica evidenciou que a indústria cultural e o fascismo eram plenamente capazes de manipular e explorar as revoltas da natureza reprimida das pessoas. Em vez de os valores de troca encobrirem ideologicamente os valores de uso, eles passam a apresentar a si mesmos como valores de uso para satisfazer uma nostalgia fabricada pelo natural. O ancestral

---

<sup>144</sup> DE, *prefácio*, p. 11, p. 127 e 168.

<sup>145</sup> DE, *prefácio*, p. 13.

<sup>146</sup> DE, *prefácio*, p. 14.

<sup>147</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 147; cf. TWI, p. 51/TCI, p. 78-9.

e o original são invocados para fins de dominação. A noção de valor de uso perde toda evidência. Em vez de uma obra de arte ser prazerosa, por exemplo, ela passa a satisfazer um desejo de prestígio ou lucro.<sup>148</sup> O sonho de uma felicidade irrestrita refugia-se na fantasia de acumulação de riqueza infinita, o que faz com que o indivíduo se identifique mais com o magnata, pela esperança de se tornar um, do que com seus iguais.<sup>149</sup> As necessidades são elas mesmas geradas pelo valor de troca, às custas de necessidades como moradia, formação e conhecimento.<sup>150</sup> As necessidades degeneram-se com o aumento das forças de produção. Assim, reprodução e repressão da vida formam uma unidade impenetrável.<sup>151</sup> Em uma frase: as próprias noções de uso, necessidade e natureza tornam-se plenamente manipuláveis.<sup>152</sup>

Se Adorno preserva a ideia de uma totalidade social mediada pelo trabalho, ele já a concebe claramente de maneira não hipostasiada, sem a ilusão de predominância do manual sobre o intelectual.<sup>153</sup> O trabalho é entendido kantianamente como atividade ao mesmo tempo constitutiva do sujeito e do mundo.<sup>154</sup> O capitalismo neoliberal confirmou esse conceito renovado de trabalho. O conhecimento científico e a técnica informacional superaram muito o valor da transformação direta da natureza. A atividade de definir padrões estéticos, gostos, opiniões, comportamentos adquiriram um valor central na sociedade contemporânea. As forças produtivas desmaterializam-se mais e mais, tornando as relações sociais mais e mais anônimas.

---

<sup>148</sup> DE, p. 131

<sup>149</sup> EPa, p. 459.

<sup>150</sup> ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 68-9.

<sup>151</sup> ADORNO, Theodor W. *Teses sobre a necessidade*. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 232.

<sup>152</sup> DE, *prefácio*, p. 21; *cf.* ADORNO, *Teoria freudiana*, p. 162. A genealogia da mimese é ilustrativa de como formas de pensamento ancestral há muito deixaram de significar o reconhecimento do outro para servirem à dominação do outro. A mimese é a relação original que reconhece a alteridade do outro, o perder-se no outro, alienar-se, adaptar-se organicamente ao ambiente. Ela é originalmente o contrário do apego ao particular, idiossincrático, individual, controlado, idêntico. A pré-história da razão humana já organiza e manipula a mimese por meio dos mitos e da magia. Ela se caracteriza então pelo assemelhamento, imitação, assimilação à natureza. Essa falsa mimese já inverte o sentido original. Ela torna o mundo um ambiente semelhante à razão ao compreender o diverso como idêntico (DE, p. 149 e 154). A ciência e a técnica radicalizam o progresso das forças de produção, usando de repetições de regularidades observadas e a estereotipia. A adaptação ao outro é efetuado apenas para fins de autoconservação. Seus meios são a automatização e a manipulação. A indústria cultural massifica a falsificação dessa mimese: esquema e imitação entre as obras estéticas, velocidade da sua reprodução, confusão entre lazer e arte, entre arte popular e erudita. A disciplina ritual dos uniformes fascistas, símbolos, marchas e gestos tem como finalidade liberar uma mimese duplamente distanciada da original: a plena identificação com o líder e a plena abjeção do inimigo escolhido. Enrijecendo a mimese natural, a razão torna-se uma mimese perversa. “A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto” (DE, p. 55). A mimese genuína continua presente apenas como um resíduo isolado em gestos e comportamentos: tocar, aconchegar-se, rir, aplacar, induzir (DE, p. 69). Embora a mimese originária ainda transpareça em momentos de agonia e opressão, como nas tentativas de fuga, pânico, gestos convulsivos, a razão instrumental se tornou capaz de controlar, por meio da propaganda fascista, por exemplo, “diretamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação” (DE, p. 152).

<sup>153</sup> *Cf.* DE, p. 199; ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 177; *Id.*, *Sobre o positivismo*, p. 217.

<sup>154</sup> ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 177.

As relações de produção também se tornam mais flexíveis.<sup>155</sup> Elas passam a sobressair sobre as forças de produção, porque se expandem para além da propriedade dos meios de produção e incorporam as de administração, incluindo o aparato estatal e a cultura. A novidade não é o caráter mercantil das atividades culturais, mas o fato de que elas se declaram deliberadamente como mercadorias. As categorias de arte, propaganda, política, informação e entretenimento não buscam mais se diferenciar. A cultura moderna renega sua autonomia e inclui-se orgulhosamente entre os bens de consumo.<sup>156</sup> Em vez de as forças produtivas causarem a explosão das relações de produção capitalistas, entram com elas em uma simbiose sinistra. Tornada indústria, a atividade de formação da consciência, opinião e comportamento cria obstáculos à experiência de ideias críticas, paralisando a capacidade dos sujeitos de imaginar o mundo social de maneira diversa daquela existente.<sup>157</sup> Ao se submeter à lei geral da troca, a cultura paradoxalmente não pode mais ser trocada. Ao se confundir com o uso, não pode mais ser usada. A cultura se funde com a publicidade.<sup>158</sup> As forças de produção e a cultura moderna “são agregadas em um único sistema”, como as descreverá Habermas mais tarde.<sup>159</sup>

Se o incremento das forças de produção perde o potencial emancipatório e as relações de produção perdem a dependência da propriedade dos meios de produção, como outrora as enxergara Marx, é porque a própria razão que subjaz ao desenvolvimento tecnológico opera em uma lógica de autoidentificação e de instrumentalização do outro. A autonomização da racionalidade instrumental faz dela algo irracional. Ela faz com que sujeitos racionais regridam a um estado arcaico, incivilizado e irrefletido. O que a *Dialética do esclarecimento* pretende demonstrar é que o mito já era esclarecimento e que o esclarecimento acaba por se tornar mitologia.<sup>160</sup> A autodestruição da razão exigia um passo atrás na crítica marxiana da economia política para retornar à tarefa da crítica da razão, como inicia a *Dialética do esclarecimento*. Não somente o conteúdo da ciência, mas seu próprio sentido tornou-se problemático.<sup>161</sup>

A ideia de esclarecimento tem antes de tudo um sentido moral: ser dirigido pela própria razão e não ser dominado por outrem.<sup>162</sup> A dialética do esclarecimento é uma arqueologia da relação com esse outrem – com a natureza e com outros seres humanos. Já o mito era uma forma de controle do medo dos sujeitos e de dominação da natureza, através da sua mimetização. O

---

<sup>155</sup> ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 69.

<sup>156</sup> DE, p. 130.

<sup>157</sup> ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 70.

<sup>158</sup> DE, p. 134.

<sup>159</sup> TWI, p. 79/TCI, p. 108.

<sup>160</sup> DE, *prefácio*, p. 15.

<sup>161</sup> DE, *prefácio*, p. 11.

<sup>162</sup> DE, p. 17 e 71.

mito já relata, denomina, diz a origem, fixa e explica. O mito anuncia o esclarecimento. Ele reflete a essência da ordem existente, o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo. Virtualmente já está contida nele a separação entre mundo subjetivo e natural. Por exemplo, uma árvore é considerada o testemunho de outra coisa, a sede do mana, e, logo, separação entre coisa e conceito. O mito já é uma expressão do medo do desconhecido. Ele também pretende intervir nos acontecimentos por intermédio da magia e dos deuses. Apenas o faz com base no princípio da semelhança entre homem e cosmos, entre palavras e coisas, o princípio do parentesco e da fungibilidade universal.<sup>163</sup> Mitos e ritos têm em vista uma natureza que sempre se repete, que é o conteúdo do próprio símbolo, que mimetiza aquilo que já é. O mundo do mito é sem saída e eternamente igual. Se nada muda, nada passa.<sup>164</sup> E o ser humano faz parte dessa natureza idêntica, dominando a si mesmo e a outros seres humanos.<sup>165</sup> A repetição da natureza, que é conteúdo dos símbolos mitológicos, mostra-se como a permanência da coerção social.<sup>166</sup>

Ora, o esclarecimento apenas leva esse domínio, controle e previsibilidade sobre a natureza e os seres humanos à máxima potência. “O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica”.<sup>167</sup> Ao destruir o animismo e o antropomorfismo da natureza e ao colocar em seu lugar o distanciamento objetivo, não consegue evitar de destruir consigo o sujeito pensante e a ideia moral de não dominação. Segundo Adorno, conhecimento e esclarecimento vieram sempre acompanhados das ideias de unidade, sistematicidade, quantificação, homogeneidade, manipulação, autoconservação. O “esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema”.<sup>168</sup> E explica: o “pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária... o esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico”.<sup>169</sup> A “universalidade” moderna não representa uma universalidade (liberdade, igualdade e solidariedade) mas uma unidade (entre sociedade e dominação).<sup>170</sup> Seu horror é não menos contra a direção de outrem do que contra a plurivocidade do mito. A vida em estado natural, o comportamento mimético, mítico, metafísico é que são os grandes perigos do esclarecimento.<sup>171</sup> O que ainda podia ser, no mito, uma multiplicidade de afinidades e desafinidades entre as coisas torna-se uma só distinção: entre sujeito doador de sentido e objeto

---

<sup>163</sup> DE, p. 20-2 e 25.

<sup>164</sup> DE, p. 26-7.

<sup>165</sup> DE, p. 18

<sup>166</sup> DE, p. 30.

<sup>167</sup> DE, p. 26.

<sup>168</sup> DE, p. 32.

<sup>169</sup> DE, p. 71 e 74; *cf.* ADORNO, Sobre o positivismo, p. 228.

<sup>170</sup> DE, p. 31.

<sup>171</sup> DE, p. 35-7; *cf.* ADORNO; HORKHEIMER, **Temas básicos**, p. 17.

sem sentido, entre sujeito que domina e objeto dominado.<sup>172</sup> Para escapar ao medo, a razão converte o sujeito em autoridade irrestrita; a natureza e o outro, por consequência, em resistência ao poder do sujeito.<sup>173</sup> Nisso a razão revela-se como sempre a mesma, como unidade da natureza, como instrumento de adaptação, substrato da dominação. Ao buscar tornar tudo um mesmo sistema, uma mesma lei, uma mesma ciência, a mesma duplicação positivista do que existe, o esclarecimento recai no princípio inicial que animava o mito: a repetição. A razão instrumental reifica o pensamento em um processo automático, formal e maquinal; submete-se ao imediatamente dado, à obediência ao poder, ao auxílio da aparelhagem econômica. “Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos”.<sup>174</sup> Ao tentar destruir a imaginação mítica e tudo que se lhe oponha, a que tacha de irracional, a fim de explicar todos os acontecimentos como a repetição de uma razão única, o esclarecimento vira mito. Dessa genealogia conclui Adorno que, “quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar”.<sup>175</sup>

De uma perspectiva da história das ideias, tende-se a interpretar a obra de Adorno sob as lentes da dialética hegeliana e da genealogia nietzschiana, posicionando a crítica kantiana como etapa ultrapassada – como faz Habermas.<sup>176</sup> Ao contrário, defendo que ela está com os dois pés fincados em solo kantiano.<sup>177</sup> Esclarecimento, autonomia, democracia e crítica são inseparáveis para Adorno: “Crítica e o pressuposto da democracia, a maturidade, pertencem-se mutuamente”. E repete o lema do esclarecimento: “Maduro é quem fala por si mesmo, porque

---

<sup>172</sup> DE, p. 21.

<sup>173</sup> DE, p. 77.

<sup>174</sup> DE, p. 34

<sup>175</sup> DE, p. 34. A ideia de autonomia está submetida à mesma dialética do esclarecimento. O sujeito autônomo rejeita a heteronomia, rejeita perder sua identidade, a coesão de seu ego e os limites com a alteridade. Logo, precisa projetar no outro sua identidade. Essa identidade é obtida às custas de autorrepressão e dominação do outro, contra desejos e interesses naturais e heterônomos, até sua autoafirmação violenta (DE, p. 210-1 e 250-1). O medo do sujeito esclarecido de perder sua identidade concretizou-se no esclarecimento (DE, p. 37-9). Pensamento e ação tornam-se autônomos, fins em si mesmos; não para se tornarem mais conscientes e refletidos, mas para encobrirem a falta de consciência e de reflexão (DE, p. 142). O desejo do indivíduo é entronado e “liberto de toda tutela”, isto é, de toda consideração sobre o outro (DE, p. 75) A dominação não é resultado da mera frustração da ideia de autonomia. A própria ideia de autonomia pode ser um instrumento repressor e manipulador da natureza externa e interna aos seres humanos. A autonomia nega a si mesma enquanto ideia ao pressupor a repressão do heterônimo. “Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele [o esclarecimento] permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens” (DE, p. 45).

<sup>176</sup> Cf. TkH-I, p. 514/TAc-I, p. 535; TkH-II, p. 9/TAc-II, p. 26; PDM, p. 145 ss.; SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 40, 55, 82-5 e 180-1; MATOS, Olgária C. F. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. 5. Reimp. São Paulo: Moderna, 1993, p. 20-1 e 24 ss., 31 ss.; FRÜCHTL, Josef. “Grossartige Zweideutigkeit”: Kant. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Hrsg.). **Adorno Handbuch: Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2011, p. 311.

<sup>177</sup> Cf. ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 347; JAY, Martin. **Reason after it’s eclipse: on late critical theory**. Madison: University of Wisconsin, 2016, p. 111.

pensou por si mesmo e não só repetiu, quem não é tutelado”.<sup>178</sup> No seu mais famoso texto sobre educação é mais uma vez enfático: “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação”.<sup>179</sup> Agora, o esclarecimento só se reencontrará consigo mesmo quando tiver a ousadia de superar os falsos absolutos.<sup>180</sup> Uma das tarefas da filosofia é “pôr todos os argumentos reacionários contra a civilização ocidental à serviço do esclarecimento progressista”.<sup>181</sup> Esclarecimento e autonomia haviam se tornado ideologias.

Assim como razão, mimese e autonomia, a noção de ideologia não prescinde de uma reconstrução histórica para propósitos críticos. Adorno esclarece que apenas até o início do século XX fez sentido falar de ideologias que preservavam alguma verdade, ainda que parcial e misturada com a falsidade, sem se limitar à simples função do poder. Por ideologia designava-se a mistura ingênua ou escondida entre poder e razão. A crítica da ideologia denunciava a pretendida racionalidade de uma forma de pensamento pela introdução sorrateira nela de pretensões de poder.<sup>182</sup> Esse é o sentido de ideologia ainda utilizado por Habermas para apontar inconsistências na dialética negativa – nesse ponto, sem muito sucesso.<sup>183</sup> No século XX, prossegue Adorno, os principais produtos espirituais deixaram de ser autônomos e dotados de legitimidade própria. “Hoje, a assinatura da ideologia caracteriza-se mais pela ausência dessa autonomia e não pela simulação de uma pretensa autonomia”. Ou a cultura se torna especializada e desvinculada das forças sociais, ou se volta à administração do existente e à adaptação e conformidade: “como a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são, até a sua inverdade específica se reduz ao pobre axioma de que não poderiam ser diferentes do que são”. A ideologia radica-se nas próprias forças de produção, na própria eficácia, na razão instrumental. A perda do potencial transformador das ideias fez recorrer a uma forma de crítica da ideologia diferente daquela de Marx e dos primeiros iluministas.<sup>184</sup>

Daí o retorno à crítica da razão. A ideologia é para Adorno, como para Kant, a hipóstase: a ocultação das tensões reais, da ambivalência, das diferenças de perspectiva, das possibilidades do diferente, as quais deveriam ser acolhidas na consciência.<sup>185</sup> “Os que sucumbem à ideologia

<sup>178</sup> ADORNO, Theodor W. Kritik: In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Band 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 785; cf. EPA, p. 89, *Id.*, O que significa elaborar o passado?, p. 43; *Id.*, Democratic leadership, p. 419-20.

<sup>179</sup> ADORNO, Educação após Auschwitz, p. 125.

<sup>180</sup> DE, p. 45.

<sup>181</sup> ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**: Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951, 122, p. 364; cf. ADORNO, Progresso, p. 51-2.

<sup>182</sup> ADORNO; HORKHEIMER, **Temas básicos**, p. 191.

<sup>183</sup> PDM, p. 140-1.

<sup>184</sup> ADORNO; HORKHEIMER, **Temas básicos**, p. 186 e 200-3.

<sup>185</sup> DE, p. 28; cf. ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 42; *Id.*, Sobre o positivismo, p. 234.



são exatamente os que ocultam a contradição, em vez de acolhê-la na consciência de sua própria produção...”<sup>186</sup> A ideologia “esconde-se... na identidade implícita de conceito e coisa, que justifica o mundo também ao ensinar a dependência sumária entre consciência e ser”.<sup>187</sup> Ainda noutra passagem: a “hybris está em querer que a identidade seja, que a coisa corresponda em si a seu conceito”.<sup>188</sup> A consciência do sujeito depende da riqueza das percepções externas. A petrificação do mundo vem acompanhada da petrificação de si. A reflexão perde-se sempre nas duas direções. Ao não refletir mais sobre o objeto, o sujeito também não mais reflete sobre si mesmo. É preciso reconhecer uma “prioridade do objetivo” para o pensamento se forçar a um esquecimento de si; assim como um “sujeito transcendental”, para o pensamento se forçar à lembrança de suas necessidades subjetivas. Nisso o positivismo científico e o pensamento autoritário equiparam-se. Um se esgota no registro do mundo exterior e ignora que sistematização e unificação são processos exclusivamente subjetivos. Outro ignora que projeta a si no mundo exterior e se esgota numa obstinada repetição de si mesmo. Ambos transpõem ao objeto necessidades da razão que lhe são estranhas. Ao hipostasiar o pensamento, violentam a coisa e a si mesmos, porque deixam de refletir sobre o sentido de sua atividade. A hipostasiação consiste na subsunção rígida, não mediatizada, que identifica brutalmente sujeito e predicado. É, por assim dizer, um “juízo desprovido de juízo”. Só uma filosofia das mediações é capaz de proporcionar pensamentos e experiências não reificadas. A consciência das tensões entre mundo interior e exterior é condição necessária para conhecer e reconhecer o diferente.<sup>189</sup>

Como para Kant, há uma cooriginariedade entre mundo objetivo e subjetivo. O idêntico da experiência interna só pode ser representado juntamente com o não-idêntico da experiência externa – diz a prova contra o idealismo.<sup>190</sup> A dialética – que para Hegel e Marx havia se tornado a consciência da unidade das diferenças – volta a ser entendida negativamente, como a consciência da falta dessa unidade. As contradições da razão não se reconciliam. A contradição não é uma ontologia, não tem poder sobre a sociedade mesma, porque ela não é uma coisa em si: “a contraditoriedade é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre conceito e coisa”.<sup>191</sup> A dialética não se deixa dissolver nas coisas, nem na consciência, porque consistem em uma mediação.<sup>192</sup> “A mediação não diz de forma alguma que tudo nela se absorve, mas sim

---

<sup>186</sup> DE, p. 130.

<sup>187</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 48.

<sup>188</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 150.

<sup>189</sup> DE, p. 156, 159 e 166; ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 225-7 e 261.

<sup>190</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B275-6.

<sup>191</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 146.

<sup>192</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 203.

postula, aquilo por ela mediado, algo não absorvível”.<sup>193</sup> As categorias de sujeito e objeto, fenômeno e númeno, espírito e natureza são “fórmulas para algo não unificável... inteiramente negativas, expressão unicamente da não-identidade”.<sup>194</sup> Dessa forma, a dialética afasta-se da forma sistemática e automática que havia adquirido na tradição do idealismo alemão.<sup>195</sup>

Note-se que Adorno não inclui Kant entre os idealistas.<sup>196</sup> Sua obra já documentara, com sinceridade, que a ideia de sistema está fadada ao insucesso.<sup>197</sup> A razão precisava mais uma vez investigar suas condições de possibilidade, porque cada um de seus momentos “só se transforma em seu oposto ao, literalmente, refletir-se, quando a razão aplica a razão a si mesma e se emancipa na sua autolimitação do demônio da identidade”.<sup>198</sup> A recuperação da racionalidade passa longe de ser encontrada na ideia de uma “totalidade reconciliada” com a natureza, felicidade ou mímese. A razão precisa reconhecer-se como momento e separação da natureza, como uma força de autoconservação e uma força outra, como idêntica e não idêntica, “quer dizer, como algo dialético por seu próprio conceito”.<sup>199</sup> Segundo Adorno, o progresso do esclarecimento está, como para Kant, na ideia da unidade da razão em seus usos limitados e não dogmáticos, isto é, na “autolimitação da razão dominadora da natureza”.<sup>200</sup>

No que Adorno não recua aquém de Marx é que a ideologia tem como causa principal, muito mais do que ilusões subjetivas, uma forma de socialização: a desproporção existente entre os processos anônimos e os cidadãos, entre coletividade e indivíduos, entre objeto e sua compreensão. “A desgraça está nas relações que condenam os seres humanos à impotência e apatia e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; não primariamente nos seres humanos e no modo como essas relações lhes aparecem”.<sup>201</sup> Os sujeitos passam a pensar e agir como uma harmonia ideológica entre onipotência e impotência, sem mediações. O Estado que elimina fisicamente os indivíduos é, ilustra Adorno, apenas o carrasco que executa um veredito de uma determinação econômica, um Estado que se tornou determinado por processos não controlados pelos cidadãos.<sup>202</sup> A determinante do espírito, a sociedade, torna-se tanto um conceito inclusivo

---

<sup>193</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 172. Isso difere dos textos de juventude, em que defendia, em conformidade com o materialismo dialético, que os enigmas filosóficos da “coisa em si”, “liberdade”, “democracia” etc., seriam absorvidos na esfera da vida material. Ao compelir à transformação do modo de produção, a filosofia eliminaria essas questões conjuntamente (cf. ADORNO, Theodor W. *Die Aktualität der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_, *Gesammelte Schriften*. Band 1. Rolf Tiedemann (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 338-9).

<sup>194</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 173.

<sup>195</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 159; *Id.*, Sobre o positivismo, p. 233-4.

<sup>196</sup> Cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 212.

<sup>197</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 31.

<sup>198</sup> ADORNO, *Progresso*, p. 50.

<sup>199</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 283.

<sup>200</sup> ADORNO, *Progresso*, p. 45-6.

<sup>201</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 189.

<sup>202</sup> DE, p. 169-70.

do espírito subjetivo quanto sua negação.<sup>203</sup> São as condições concretas do trabalho no capitalismo que forçam o conformismo do pensamento, muito mais do que influências conscientes, as quais se acrescentam ao embrutecimento.<sup>204</sup> A ciência e a técnica também se afastam “de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema”. A validade do pensamento não consegue se dissociar inteiramente de sua gênese.<sup>205</sup> A dominação através de ideologias, desejos, necessidades impostas socialmente “não é uma crença herética passível de ser exorcisada por excomunhão”.<sup>206</sup> A cortina ideológica interpõe-se de maneira necessária ante a desproporção de poder que se interpôs entre os processos objetivos e os subjetivos.<sup>207</sup> Quanto mais implacável a objetividade da sociedade, menor a possibilidade de que um pensamento ou decisão individual seja correta.<sup>208</sup>

A dialética do esclarecimento não faz uma crítica à razão, mas uma crítica da razão. Ela não comete o erro de tentar eliminar as mediações necessárias entre sujeito e objeto, autonomia e heteronomia, idêntico e não-idêntico, *ego* e *alter*. A dialética mostra como o pensamento anula-se ao tentar equiparar a verdade a um sistema e expulsar a diferença da teoria.<sup>209</sup> Sua crítica é ao “aspecto da racionalidade” que se impõe na dominação e que, ao mesmo tempo, é distinto da racionalidade. Sob o aspecto da instrumentalidade, a razão se reifica como uma aparelhagem intelectual que perde a capacidade de refletir e julgar.<sup>210</sup> Sobre essa postura, não deixa dúvidas: “Autorreflexão do esclarecimento não é sua revogação: nessa ele se torna à medida que corrompido em favor do *status quo* atual”.<sup>211</sup> Ao comprovar a parcialidade mitológica do esclarecimento, a crítica da ideologia não faz menos do que avançar, concorda Habermas, o processo de esclarecimento.<sup>212</sup>

As grandes disputas dentro da teoria crítica estão nesses caminhos que ligam a sociedade e razão, a sociologia à ideia de esclarecimento. Neles se encontra uma disputa interpretativa sobre a obra de Adorno, em especial, (2.2.1) a apropriação recente da dialética negativa na forma de uma teoria crítica dos sofrimentos, necessidade e afetos. Ao contrário, (2.2.2) defendendo que as placas posicionadas pela dialética negativa levam a becos sem saída, embora conduzam também a uma larga avenida intersubjetiva percorrida por Habermas: a avenida do impulso e

---

<sup>203</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 20.

<sup>204</sup> DE, p. 41-2.

<sup>205</sup> DE, p. 74; ADORNO, Sobre o positivismo, p. 230-2.

<sup>206</sup> ADORNO, Teses sobre a necessidade, p. 231.

<sup>207</sup> ADORNO, O que significa elaborar o passado?, p. 36.

<sup>208</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 239.

<sup>209</sup> DE, p. 74.

<sup>210</sup> DE, p. 42.

<sup>211</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 158.

<sup>212</sup> PDM, p. 141.

da utopia da não-identidade. Ao final, (2.2.3) mostro como o intercuro com Adorno conduziu Habermas a abandonar a via da teoria crítica do conhecimento em favor de uma teoria crítica da razão – um passo incontornável e indicativo para a posterior teoria crítica da injustiça.

### 2.2.1 Uma teoria crítica do sofrimento?

Para não recorrer às avaliações abstratas e utópicas sobre a realidade, uma teoria crítica da sociedade tem que ser uma negação determinada ou imanente à razão instrumental, uma demonstração de uma contradição interna. Pela ausência de fundamentações últimas sobre a sociedade, “já não há lugar fora da engrenagem social a partir do qual se possa nomear a fantasmagoria; só em sua própria incoerência é que se pode encaixar a alavanca”.<sup>213</sup>

A contradição surge porque todos os conceitos ou ideias de indivíduo, necessidades, liberdade, cultura, técnica etc. extrapolam a sociedade existente e mostram seu fracasso. “O meio com que a dialética negativa penetra seus objetos endurecidos é a possibilidade, sobre a qual sua realidade enganou e que, não obstante, é visível em cada um”.<sup>214</sup> A contradição está em que a produção é justificada pelas necessidades dos indivíduos, sem jamais se voltar à satisfação dessas necessidades, mas ao lucro e à manutenção da escassez.<sup>215</sup> Na medida em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente a miséria, cresce desmesuradamente a miséria.<sup>216</sup> Enquanto a indústria cultural propagandeia sem cessar a busca por esgotar as novas possibilidades técnicas dadas, nunca se volta à eliminação do sofrimento humano.<sup>217</sup> A sociedade moderna recusa aos indivíduos o que ela lhes promete enquanto sociedade de indivíduos, ao mesmo tempo em que seus interesses cegos ou desenfreados inibem a formação de um interesse social.<sup>218</sup> Em meio à prosperidade, até em períodos de pleno emprego, a maioria das pessoas se sente como potencial desempregada e, logo, como simples objeto do sistema econômico, não como um sujeito. Esse é um mal-estar racional, assegura Adorno!<sup>219</sup> Embora existam condições técnicas para abolir a miséria, a fome, a pobreza, esses perduram e

<sup>213</sup> ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 74.

<sup>214</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 59; cf. COOK, *The search for a rational society*, p. 116-7.

<sup>215</sup> ADORNO, *Teses sobre a necessidade*, p. 232.

<sup>216</sup> ADORNO, *O que significa elaborar o passado?*, p. 43.

<sup>217</sup> DE, p. 115.

<sup>218</sup> ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 227 e 260.

<sup>219</sup> DE, p. 185.

“justamente por isto ninguém consegue ser realmente feliz com a prosperidade”.<sup>220</sup> Ante a possibilidade aberta de felicidade, só se faz sentir a ameaça da catástrofe.<sup>221</sup>

A negação determinada da razão instrumental levou intérpretes contemporâneos da obra de Adorno a proporem uma teoria imanente das necessidades, sofrimentos e afetos. A teoria crítica precisaria estar disposta a ouvir todo sofrimento sem definir o horizonte normativo que o legitima.<sup>222</sup> Esses intérpretes caem no exagero de Habermas de entender que a dialética negativa faria uma crítica “total” do esclarecimento: uma crítica à razão.<sup>223</sup> Paradoxalmente, levam adiante mais a interpretação habermasiana de uma crítica totalizante da razão do que o impulso e a utopia adorniana da não-identidade. Esse exercício será feito em seguida. A recepção de Adorno no país é de uma filosofia do abandono. Segundo Vladimir Safatle, a teoria crítica seria um abandono da tarefa de orientação do pensamento, da gramática dos direitos sociais do Estado de bem-estar social, dos ideais ainda viáveis nas formas sociais existentes, da ideia de autonomia, do conceito de indivíduo etc. etc.<sup>224</sup> A teoria crítica precisaria denunciar as ideias da modernidade como fracassadas e mirar o que, até o momento, foi impossível.<sup>225</sup>

Porque sai de cena toda reflexão sobre os potenciais normativos imanentes à ciência, direito, comunicação e sociedade, a base para a emancipação precisa ser o processo psíquico: a “dialética emergente” de um “inconsciente não espoliado” a partir das experiências de negação e da produção artística mais avançada do tempo.<sup>226</sup> As linguagens especializadas da arte e da psicanálise teriam a vantagem de não comunicar, de romper com toda comunicação.<sup>227</sup> Os focos de resistência política não estariam na sociedade, mas no inconsciente. Por consequência, a emancipação seria “uma vida correta” ou “ser humano correto”, sem a individuação e as estruturas de sensibilidade modernas.<sup>228</sup> A vida correta seria determinada pelo sofrimento dos corpos e desejos e delineada pela psicanálise. Tal seria o propósito ético da teoria crítica.<sup>229</sup> A dialética negativa visaria, como para o jovem Marx e os românticos, um novo sujeito.<sup>230</sup>

Para Kant, a sensibilidade jamais erra. Não porque ela esteja sempre correta, afinal, cada forma sensorial é um mecanismo abstrativo de cores, cheiros, sons etc., mas porque não faz

<sup>220</sup> ADORNO, O que significa elaborar o passado?, p. 40-1.

<sup>221</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *Temas básicos*, p. 203; ADORNO, *Progresso*, p. 38.

<sup>222</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 22 e 176-7.

<sup>223</sup> TkH-I, p. 522/TAc-I, p. 543; TkH-II, p. 558/TAc-II, p. 569; PDM, p. 144; NU, p. 172/NO, p. 248.

<sup>224</sup> Cf. respectivamente SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 19-20; 26 e 212; 84; 134 e 195; 198.

<sup>225</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 84.

<sup>226</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 37, 103, 118 e 134.

<sup>227</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 112, 178 e 198.

<sup>228</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 128, 187 e 202-3.

<sup>229</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 177-8 e 184.

<sup>230</sup> SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 129-31 e 141.

juízos e não ergue pretensões de validade, o que não lhe dá ocasião de errar. A ilusão kantiana, enquanto indutora do erro no âmbito do conhecimento, não é imputada à sensibilidade, mas ao entendimento, que responde pelo juízo sobre o que é o caso e que pode tomar uma ilusão por verdade.<sup>231</sup> Necessidades, desejos, sentimentos são inocentes, porque não constituem elas próprias tentações para o erro – e analogamente, no âmbito prático, para o mal, cuja responsabilidade recai sobre a vontade.<sup>232</sup> Ao contrário das necessidades, sofrimentos e afetos, o pensamento já supõe limites.<sup>233</sup> Quer-me parecer que Adorno está ciente dessa lição.

As *Teses sobre a necessidade* retomam Kant para afirmar que uma teoria social não poderia colocar *a priori* nenhuma diferenciação entre necessidades boas e ruins, autênticas e fabricadas, corretas e falsas. Subjetivamente elas são sempre imediatas e concretas. “Em nenhuma necessidade se deve separar claramente o que há de humano e o que advém da repressão”. As pulsões naturais, contidas nas necessidades, somente podem ser julgadas enquanto integrantes de tensões sociais, enquanto mediadas institucional e culturalmente. A fome não pode ser saciada no ocidente, exemplifica Adorno, com gafanhotos fritos, embora eles sejam apreciados em outras comunidades, não sendo possível distinguir nisso satisfações primárias ou secundárias.<sup>234</sup> “A mediação social da necessidade – como mediação através da sociedade capitalista – alcançou um ponto onde a necessidade cai em contradição consigo mesma. É a esse estado de coisas que a crítica deve se dirigir, e não a qualquer hierarquia preestabelecida de valores e necessidades”. Se as pessoas passam fome, não podemos engatá-las em uma máquina de soro alimentar ou lhes oferecer ração. A eliminação ou atenuação do sofrimento não são capazes de justificar a crítica sem uma mediação racional da sociedade.<sup>235</sup>

Habermas também acompanha a lição kantiana ao afirmar que a experiência sensível não pode ser falsificada. Suscetível de verdade é apenas uma afirmação, ou arco de afirmações interrelacionadas, sobre as percepções produzidas pela experiência.<sup>236</sup> De modo análogo, a necessidade somente pode ser enunciada como algo subjetivo – seja sentimento e humor (com caráter intuitivo), seja inclinação e desejo (com caráter volitivo). As necessidades não fazem juízos sobre o mundo objetivo ou social. Na modernidade, quando já não se pode confiar cegamente nas normas internalizadas, torna-se necessário refletir sobre quais devem ser aceitas como válidas. Para que as necessidades se relacionem com o mundo natural e social, precisam

---

<sup>231</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B83-4 e B350.

<sup>232</sup> ESTEVES, A ilusão transcendental, p. 494-5.

<sup>233</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B71; cf. ADORNO, Progresso, p. 58.

<sup>234</sup> ADORNO, *Teses sobre a necessidade*, p. 229-31.

<sup>235</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 201.

<sup>236</sup> VTkH, p. 151-2.

recorrer a mediações interpretativas, através de expressões valorativas. É o que ocorre em expressões cotidianas como “esplêndido”, “assustador”, “terrível” ou em expressões estéticas, de estilo ou qualidade formal da linguagem artística. Elas tornam uma predileção subjetiva compreensível aos demais e fazem a passagem da experiência subjetiva para uma transparência intersubjetiva. As necessidades só podem ser julgadas quando mediadas por interpretações. Essas procuram tornar uma necessidade plausível para os outros e para nós mesmos refletidamente com apelo a padrões valorativos de uma cultura compartilhada.<sup>237</sup> Uma teoria crítica que tematiza necessidades humanas depende de mediações sociais, o que significa mediações linguísticas. “Necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e, uma vez que tais valores são sempre componentes de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores interpretantes das necessidades não é um assunto sobre o qual os indivíduos dispõem de maneira monológica”.<sup>238</sup> Apenas sob a luz de inovações e renovações estéticas e expressivas podemos encontrar justificção para nossas necessidades, sofrimentos, afetos e saber “o que queremos realmente e, sobretudo, o que não podemos querer”.<sup>239</sup>

É evidente que necessidades, sentimentos e desejos normalmente não são explícitos – pondera Habermas –, operando no plano de fundo e silenciosamente. A linguagem está sempre contextualizada e limitada por experiências opacas, por horizontes de sentido não verbalizáveis, por zonas de representação e prática não linguísticas. Enunciados normativos também expressam sentimentos e emoções: rancor do ofendido ou lesado, a dor dos humilhados, vergonha, culpa e remorso dos perpetradores, indignação e revolta dos solidários.<sup>240</sup> A maior parte da comunicação é ingênua e composta de sinais, expressão corporal etc. A maioria das enunciações permaneceria obscura e equívoca se não houvesse um saber prévio implícito e compartilhado entre falante e ouvinte – por exemplo, quando uma pessoa faz um gesto de silêncio, apontando para a porta de um quarto onde dorme alguém.<sup>241</sup> Tanto há comunicação sem linguagem, quanto há linguagem sem comunicação, precisa Habermas: “...as manifestações não têm no mais das vezes, na práxis comunicativa cotidiana, uma forma linguística explícita, e frequentemente não têm em geral uma forma verbal... nem toda interação linguisticamente mediada oferece um exemplo de ação orientada ao entendimento”.<sup>242</sup> A ação

<sup>237</sup> TkH-I, p. 138-9/TAc-I, p. 168-9; cf. EI, p. 346/CI, p. 419; RhM, p. 87-8/RMh, p. 131-2; ED, p. 202.

<sup>238</sup> Mkh, p. 78/CmA, p. 127.

<sup>239</sup> NU, p. 238-9/NO, p. 337-8.

<sup>240</sup> WR, p. 305.

<sup>241</sup> NDII, p. 56 e 177.

<sup>242</sup> TkH-I, p. 387-8/TAc-I, p. 410-1 [com alteração minha]; cf. FG, p. 32-3/FV, p. 51. Portanto, entendo equivocada a interpretação de que “necessariamente, a linguagem está voltada ao entendimento” (DUTRA, **Razão e consenso**,

comunicativa define-se pela interação entre pelo menos dois sujeitos orientada ao entendimento mútuo sobre uma situação, para fins de coordenação de sua ação, o que pode ocorrer com meios verbais ou extraverbais.<sup>243</sup> Nem toda ação comunicativa é uma discussão argumentativa. Nem toda expressão linguística está enlaçada por razões. A pragmática universal tem como objeto a habilidade do sujeito competente para se comunicar, não para produzir frases gramaticalmente corretas.<sup>244</sup> O domínio do sentido vai muito além do domínio da linguagem. As experiências estéticas, religiosas e inconscientes podem ser circundadas, comentadas e conceituadas, mas jamais se deixam esgotar discursivamente, nem recuperar completamente por meio de juízos.<sup>245</sup>

Isso tudo não obscurece – retoma Habermas o argumento – a conexão dos conteúdos das necessidades subjetivas com o potencial intersubjetivo da linguagem. O que frequentemente surge na comunicação como combinação indiferenciada entre anúncio de um acontecimento, expressão de um sentimento e cobrança de ação, pode ter conteúdos abstraídos e acessados discursivamente. Quando a comunicação ingênua é perturbada, quando o consenso de fundo se rompe, podem ser questionados cada um de seus aspectos de validade. Assim, o conteúdo espesso da comunicação adentra o campo discursivo. A linguagem é o momento enfático da comunicação! Em termos propriamente habermasianos, a discussão é a continuação refletida e linguística da ação comunicativa.<sup>246</sup> A linguagem permite o questionamento dos pressupostos tácitos da comunicação e a entrada na dimensão da sua validade. Na medida em que as necessidades e preferências individuais não são mais vistas como culturalmente dadas, mas como objetos de um conflito de interpretações, os sujeitos se tornam capazes de discutir e julgá-las. A linguagem muda, assim, o caráter da cooperação e dos conflitos sociais. Ela carrega consigo um momento crítico porque permite questionar e testar as pretensões de validade ligadas a cada ato comunicativo. O agulhão crítico da razão surge quando a comunicação das necessidades, desejos e sentimentos entrelaça-se à práxis de perguntar e de dar razões.<sup>247</sup>

Sentimentos morais só se distinguem de sentimentos não-morais – ou, na terminologia de Adorno, sentimentos negativos determinados só se distinguem dos abstratos – por estarem

---

p. 24). Essa interpretação só faz sentido perante um uso muito restritivo do conceito de linguagem: a linguagem verbal e proposicional, que exclui comunicações não verbais (como as gestuais) e expressões verbais não proposicionais (como xingamentos) – como Habermas propôs em *O que é a pragmática universal* (cf. VTkH, p. 401-2). Linguagem e comunicação são conceitos que se tocam, mas apenas parcialmente estão contidos um no outro, como círculos interseccionados. Eles não se identificam, como advoga o comentador (DUTRA, **Razão e consenso**, p. 42). A distinção e articulação entre comunicação e linguagem será retomada no capítulo seguinte.

<sup>243</sup> TkH-I, p. 128 e 376; /TAc-I, p. 158 e 400.

<sup>244</sup> COOKE, Maeve. Pragmatics in Habermas' critical social theory. In: BUBLITZ, Wolfram; NORRICK, Neal R. (Ed.). **Foundations of pragmatics**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011, p. 294.

<sup>245</sup> ZNR, p. 150; NDII, p. 74-5; cf. ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 23.

<sup>246</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 235.

<sup>247</sup> TkH-II, p. 113-4/TAc-II, p. 125-6; NDII, p. 58; cf. BAYNES, **The normative grounds**, p. 145.



entrelaçados a deveres que podem ser exigidos racionalmente dos outros, isto é, na medida em que não sejam apresentados e entendidos como expressão de meras preferências arbitrárias.<sup>248</sup> A teoria crítica não poderia se fiar no inconsciente, porque precisa explicar a prioridade normativa do dever. Por que é racional preterir a ligação afetiva com o idêntico e a lealdade aos mais próximos em favor do dever de justiça e solidariedade com estranhos? Por que preterir pessoas agradáveis e dignas de confiança em favor do respeito aos outros em sua condição desagradável? O amor à família geralmente abre a temporada de caça a mendigos, indígenas e travestis. A base em afetos e desejos é muito estreita para a relação entre diferentes.<sup>249</sup>

Não é por menos que Adorno compara os adoradores dos escritos de juventude de Marx a teólogos! Eles estão preocupados em espelhar suas identidades nas coisas e nas outras pessoas, em vez de com as condições materiais e culturais das formas de vida emancipadas.<sup>250</sup> A dialética negativa não tematiza a emergência de uma “vida correta” ou “ser humano correto” – como entende Safatle, fazendo aqui novamente companhia à interpretação de Habermas.<sup>251</sup> Em vez da emergência do diferente, a dialética negativa tematiza, mais exatamente, as possibilidades racionais de sua emergência. Essas possibilidades não dependem pura e simplesmente da conscientização sobre misérias, sofrimentos, necessidades, mas principalmente sobre a plausibilidade social do diferente. Se há o risco de reduzir o possível político, há o de estender o possível sem critério. Para Adorno, tão grave quando pensar sem agir é agir sem pensar.<sup>252</sup> Portanto, a utopia é o contrário do “dar corpo ao impossível” proposto por Safatle. Ela é, como para Kant, na definição recuperada por Adorno, a “consciência da possibilidade”.<sup>253</sup>

Se a irracionalidade da estrutura social criava obstáculos para dar sentido racional à atividade científica, isso não significava abandonar o procedimento falibilista das ciências e o programa do materialismo interdisciplinar – ao contrário do que acusa Habermas<sup>254</sup> –, ou equiparar verdade a um sintoma psíquico – como sustenta Safatle.<sup>255</sup> Há palavras duras de Adorno contra essas sandices. “Nenhuma teoria está autorizada a se posicionar, em nome de uma sobriedade agitadora, de modo estúpido contra o estado de conhecimento objetivamente alcançado”.<sup>256</sup> Deixar as experiências subjetivas e o sofrimento se expressarem é uma condição

---

<sup>248</sup> EA, p. 12-3/IO, p. 35-6.

<sup>249</sup> EA, p. 25/IO, p. 52.

<sup>250</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 189.

<sup>251</sup> PpP, p. 176.

<sup>252</sup> ADORNO, *Notas marginais sobre teoria e práxis*, p. 223.

<sup>253</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 63.

<sup>254</sup> Cf. PpP, p. 177; TkH-I, p. 507 e 516-8/TAc-I, p. 528 e 537; NU, p. 172 e 174-5/NO, p. 248 e 251.

<sup>255</sup> Cf. SAFATLE, *Dar corpo ao impossível*, p. 188.

<sup>256</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 204.

para a verdade nas ciências humanas. Porém, não há abandono da crítica cientificamente informada, porque “aquilo que o sujeito experimenta como mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado”.<sup>257</sup> O que a dialética negativa mira em sua crítica da razão instrumental são as contradições da submissão da ciência e técnica a uma sociedade reificada, que não deixa a subjetividade falar: “não é a técnica o elemento funesto, mas o seu enredamento nas relações sociais, nas quais se encontra envolvida”.<sup>258</sup>

Adorno preocupa-se em isentar a ciência e a técnica não positivistas e em dar uma resposta satisfatória ao problema da objetividade dos enunciados sobre o mundo externo.<sup>259</sup> Surpreendentemente, o caminho que oferece para conjugar crítica e razão, dialética e ciência, é hermenêutico.<sup>260</sup> Esse será também o caminho trilhado por Habermas.<sup>261</sup> A totalidade social só pode ser conhecida quando apreendida empiricamente no fático singular por meio de uma interpretação sociológica. E, nesse processo, a interpretação frequentemente se diferencia e se retifica da totalidade. Adorno denomina essa abordagem sociológica de “fisionômica”.<sup>262</sup> Mesmo que ele descreva a totalidade da sociedade moderna provocativamente como “coisa em si, provida de toda a carga de coisificação”, não deixa de complementar que essa totalidade não pode ser ontologizada. A compreensão funciona somente como uma mediação hermenêutica, negativa e crítica para com o que permanece singular.<sup>263</sup> O caráter hermenêutico da totalidade negativa consiste (a) na impossibilidade de o teórico assumir um ponto de vista totalmente distanciado da sociedade em que está imerso; (b) na interdependência causal entre os elementos singulares e a totalidade; (c) no constante ir e vir analítico entre a totalidade e a confirmação, ou não, pelo fenômeno singular. Tal caráter decorre do objeto e de sua prioridade, garante Adorno. “Pois a sociologia possui um caráter duplo: nela o sujeito de todo conhecimento, justamente a sociedade, o portador da universalidade lógica, é simultaneamente o objeto”.<sup>264</sup>

---

<sup>257</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 27

<sup>258</sup> ADORNO, *Capitalismo tardio ou sociedade industrial*, p. 66 e 69.

<sup>259</sup> Ao perder o caráter de sistema, a dialética negativa evita ideologias globalizantes e a perda do fenômeno (ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 242). Por isso, Adorno sempre buscou se afastar da concepção hegeliana de totalidade verdadeira (cf. ADORNO; HORKHEIMER, *Temas básicos*, p. 197; ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 20). Esses são méritos parciais do positivismo, reconhece ele: “a dialética hipostasiada torna-se antidialética e necessita de correção por aquele fact finding cujo interesse é percebido pela pesquisa social... O conceito dialético... é mediação, e não ser-em-si; o que lhe impõe a obrigação de não pretender qualquer verdade *choris* [separada] dos mediatizados, dos fatos” (*Id.*, *Sobre o positivismo*, p. 234 e 261, passim).

<sup>260</sup> ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 241; cf. HONNETH, Axel. *A physiognomy of the capitalist forms of life: a sketch of Adorno's social theory*. In: \_\_\_\_\_. **Pathologies of reason: on the legacy of critical theory**. Transl. James Ingram. New York: Columbia University, 2009, p. 55.

<sup>261</sup> LS, p. 36; NU, p. 175-6/NO, p. 252-3.

<sup>262</sup> ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 238.

<sup>263</sup> ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 223, 242 e 262.

<sup>264</sup> ADORNO, *Sobre o positivismo*, p. 230.

A mesma consciência hermenêutica faz com que Adorno rejeite a pretensão da crítica ao mundo falso de se dirigir diretamente às formas de vida existentes:

Também o crítico seria, na condição de liberdade, completamente diferente, como aqueles que ele desejaria mudar. Ao cidadão do mundo falso resultaria provavelmente insuportável um mundo correto, ele estaria muito danificado para este. Isto deveria fazer incorporar à consciência do intelectual que não simpatiza com o espírito do mundo um grão de tolerância em meio à sua resistência.<sup>265</sup>

Assim como os conceitos empíricos das ciências, também as ideias da razão não são abandonadas por Adorno. A fuga das ideias da modernidade, por exemplo, da ideia de verdade científica, transforma-se rapidamente em uma fuga do pensar – acusa ele.<sup>266</sup> A antítese entre ideia e realidade é reificante. Uma é irrealizável, habilmente dissimulada pela propaganda ou elevada a absoluto; outra, simplesmente dada sem sentido, classificada e instrumentalizada. É preciso pensar uma forma de mediação entre ideal e real que não reifique os agentes sociais capazes de transformação – seja como meros portadores de fins, sonhadores e impotentes; seja como meios adequados, conformistas e igualmente impotentes para corrigir injustiças históricas. Sem essa mediação haveria “de um lado, o rigorista abstrato, esforçando-se impotentemente por realizar quimeras, e de outro, a criatura sub-humana que, descendente da desonra, nunca poderá evitá-la”.<sup>267</sup> Portanto, se as ideias da razão fossem compreendidas como simples reflexos da estrutura material da sociedade, “nem a teoria poderia apreender o domínio pernicioso do universal no existente, nem a ideia de uma situação que, conduzindo os indivíduos ao que lhes é próprio, alienaria o universal de sua particularidade ruim”.<sup>268</sup>

As ideias não são ilusões, nem fatalismos. Nem cascas vazias, nem distorções de valores reais. Elas são signos negativos: signos que permitem ver a inverdade de toda identidade obtida, de toda suposta realização.<sup>269</sup> A dialética negativa mostra dois limites da razão. Nisso acompanha a crítica kantiana. Primeiro, as ideias da razão não são mais do que orientações para pensamento e ação consciente, as quais jamais podem pretender se reconciliar com o dado. A dialética negativa afasta a identificação do pensamento com as coisas em si.<sup>270</sup> Essa é a insistência de Adorno: “A contradição dialética não ‘é’ enquanto tal, mas tem sim sua intenção – seu momento subjetivo – no fato de que ela não se deixa dissuadir...”<sup>271</sup> Segundo, as ideias também não são menos do que orientações para pensamento e ação consciente. A peculiaridade

---

<sup>265</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 343.

<sup>266</sup> ADORNO, Mensagens numa garrafa, p. 46.

<sup>267</sup> ADORNO, Mensagens numa garrafa, p. 48-9.

<sup>268</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 198.

<sup>269</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 151.

<sup>270</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 146.

<sup>271</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 154.

do pensamento filosófico está, continua o teórico crítico, “justamente no fato de aceitar os ideais burgueses, sem transigir com eles, quer se trate dos ideais que seus defensores ainda proclamam mesmo desfigurados, quer se trate dos ideais que, apesar de toda manipulação, ainda possam ser reconhecidos como o sentido objetivo das instituições, tanto técnicas quanto culturais”.<sup>272</sup> A “dobradiça da dialética negativa” está nesse momento especulativo, enfático, extrapolador contido tanto em conceitos sociológicos como de indivíduo, técnica, necessidade, quanto em ideias como de prosperidade, progresso, liberdade.<sup>273</sup> Todos eles só podem ser pensados revolucionando as situações que pareciam assegurar na sociedade existente. Em cada um desses conceitos e ideias estão presentes as marcas da não efetivação. A dialética está nesses momentos simultaneamente de identidade e não-identidade da razão.<sup>274</sup> “A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação”.<sup>275</sup> Isso permite que a dialética recuse o “derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa”.<sup>276</sup> Ela continua acreditando “no progresso e que ele leve à liberdade”.<sup>277</sup>

A negatividade não prescinde da orientação das ideias. Falar em fracassos da razão instrumental e em negação determinada ainda significa justificar, pois a crítica não é subjetiva, mas segue um potencial da razão. Não seria suficiente saber o que não queremos hoje e imaginar que a condição social venha a ser radicalmente diferente, porque sabemos que o amanhã pode ser pior. O “terrível” vem também da boca do reacionário... Se os limites da razão fulminam a pretensão de ideais últimos e completos, ainda é necessário pensar uma sociedade melhor. Embora Adorno se preocupe, como toda filosofia crítica, em não propor uma forma de vida boa, não encerrar a ideia de emancipação em limites predefinidos e não tentar abolir o ônus de julgar dos cidadãos, admite avanços feitos ou que ainda podem ser feitos na sociedade: “...é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho –, também se desenha de um modo muito mais concreto a possibilidade de viver sem passar necessidade”.<sup>278</sup> O pensamento negativo pressupõe, concorda Habermas, esse “pedaço escondido de razão existente”, para que desejos de emancipação emergentes não se voltem reacionariamente contra o esclarecimento.<sup>279</sup>

---

<sup>272</sup> DE, p. 200.

<sup>273</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 22.

<sup>274</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 173; *cf. Id.*, Mensagens numa garrafa, p. 46.

<sup>275</sup> ADORNO, Sobre o positivismo, p. 223.

<sup>276</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 13.

<sup>277</sup> ADORNO, Filosofia e divisão do trabalho, p. 200.

<sup>278</sup> ADORNO, Capitalismo tardio ou sociedade industrial, p. 68; *cf. Id.*, Progresso, p. 44.

<sup>279</sup> PDM, p. 142.

### 2.2.2 O impulso e a utopia da não-identidade

Desconcertante no pensamento negativo é deixar de oferecer uma razão da crítica e prestar conta de suas razões normativas.<sup>280</sup> Tal aporia é reconhecida já no início na *Dialética do esclarecimento*: a crítica da razão identificante utiliza da mesma razão e perpetua a estrutura de dominação que condena.<sup>281</sup> De um lado, a dialética mostra a irracionalidade do nivelamento de esferas culturais diferenciadas à razão instrumental e à autoconservação. De outro, a assimilação das pretensões de validade às pretensões de poder mina a capacidade do pensamento de tomar atitudes de “sim” e “não” e distinguir enunciados válidos de inválidos.<sup>282</sup>

Se o pensamento é concebido como um ato de negação e resistência contra o poder<sup>283</sup>, deixa de conceber, ao se valer da mesma racionalidade instrumental, uma barreira capaz de manter separadas pretensões de validade e pretensões de poder.<sup>284</sup> O próprio querer estar certo da argumentação, até a sua forma mais sutil de reflexão lógica, é uma expressão do espírito de autopreservação.<sup>285</sup> Qualquer subsunção de fatos a conceitos “seja sob a pré-história lendária, mítica, seja sob o formalismo matemático... faz com que o novo apareça como algo predeterminado, que é assim na verdade o antigo”.<sup>286</sup> Mesmo a filosofia é dita ferramenta ideal equiparada à material. Ela também se encaixa nas coisas pelo lado do conhecido, uno, idêntico de onde as agarra.<sup>287</sup> A linguagem é mais um instrumento de classificação, identificação e reificação, que só se torna instância de verdade “na consciência da não-identidade da expressão com o que se quis dizer”.<sup>288</sup> Portanto, Adorno só pode contar com o “efeito de desvelamento” da autodestruição da razão, a qual não tem direção determinada. A dialética negativa tanto pode fazer insistir na contradição performática – como efetivamente fazia –, quanto se voltar ao irracionalismo e à glorificação do poder.<sup>289</sup> Há uma imanência da crítica, mas não uma justificação para separar uma atitude política da outra. Por que aceitar a razão instrumental e seus poderes para eliminar o sofrimento desnecessário? Por que aceitar o momento enfático dos conceitos e das ideias da razão? Por que aceitar o sofrimento justo e não o injusto? Ao insistir

---

<sup>280</sup> TkH-I, p. 500/TAc-I, p. 522.

<sup>281</sup> DE, p. 13.

<sup>282</sup> PDM, p. 137.

<sup>283</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 28 e 161; *cf. Id.*, Kritik, p. 785-6 e 793.

<sup>284</sup> PDM, p. 144.

<sup>285</sup> ADORNO, *Minima moralia*, 44, p. 121.

<sup>286</sup> DE, p. 35.

<sup>287</sup> DE, p. 43; *cf. ADORNO, Negative Dialektik*, p. 21.

<sup>288</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 115.

<sup>289</sup> PDM, p. 145 e 153-4.

na autonegação da razão, a dialética já não consegue justificar sua prática de resistência esclarecida contra um fatalismo econômico tão arraigado que “remonta à biologia”.<sup>290</sup>

A contraparte à falta de justificação das ideias é o irrealismo político da crítica. A utopia é formulada por Adorno como “a não-identidade sem sacrifícios do sujeito”.<sup>291</sup> A utopia seria a execução fiel da lei talmúdica, porque “associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade”.<sup>292</sup> Ele argumenta que não basta afirmar racionalidade, de um lado, natureza, de outro, a fim de isolar sentimentos, religião, arte de conhecimento, técnica e razão. Tais críticas permanecem presas à ideologia do esclarecimento. Se, de um lado, elas limitam a razão calculista em proveito da vida e recuperam o caráter imagético da consciência; de outro, convertem a vida em princípio hostil à razão e ao conhecimento adquirido.<sup>293</sup> Não basta para fugir da opressão de um trabalho maçante, por exemplo, recorrer à diversão ociosa. O trabalhador e o espectador continuam sem pensamento autônomo, ambas atividades prescrevem de antemão todas as reações que deve assumir.<sup>294</sup> Na medida em que a obediência ao capitalismo está dada, pode haver descontração. Fantasia, arte, ciência não positivista são largamente toleradas em uma sociedade reificada; o problema é que elas são aceitas enquanto oposições meramente consoladoras e inefetivas.<sup>295</sup> As utopias positivas promovem falsas fugas da realidade. A libertação prometida por elas confunde-se com uma libertação do pensamento, uma regressão à infantilidade e uma consolidação da mesma dominação.<sup>296</sup> “O que se engata na imagem permanece cativo dos mitos, culto aos ídolos”.<sup>297</sup> Uma consciência que insere entre ela e o objeto um terceiro elemento, a utopia, apenas substitui

---

<sup>290</sup> Cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 181 e 340. As ideias de hipóstase, progresso, verdade etc., explicitam que a dialética negativa oferece uma crítica imanente da razão. Uma teoria crítica do sofrimento precisaria estar conjugada à crítica imanente da razão, como a defende Amaro Fleck (FLECK, Amaro. **Theodor W Adorno**: um crítico na era dourada do capitalismo. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2015, p. 150 ss.). É evidente que não seria possível denunciar qualquer sofrimento subjetivo, sem linguagem e sem interpretação. Apenas o sofrimento “sem sentido” e socialmente desnecessário. “A justificação da crítica, assim, situa-se na discrepância entre o que é e aquilo que, dado o atual estágio da tecnologia, das forças produtivas, tornou-se possível” (*Ibid.*, p. 159-60). Através de um uso instrumental da crítica imanente da razão, essa poderia assumir seu caráter eminentemente negativo, sem assumir compromissos com a ideia de esclarecimento: a eliminação do sofrimento socialmente desnecessário (*Ibid.*, p. 150-2). Acontece que, como se viu, as forças de produção perderam o potencial emancipatório que Marx havia nelas reconhecido. A satisfação de necessidades e a eliminação do sofrimento não deixam de ser formas de identificação com o existente. As necessidades criadas pelo capitalismo adentram a atividade psíquica visando uma identidade perceptiva, isto é, a repetição da percepção ligada à necessidade. Assim, a eliminação ou atenuação do sofrimento não são capazes de justificar a crítica sem uma mediação racional da sociedade. A imanência à razão instrumental pode preencher o critério da crítica; mas não sua justificação racional. Esse é o vão enxergado por Habermas, mas ignorado por Fleck (cf. *Ibid.*, p. 144-5).

<sup>291</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 275.

<sup>292</sup> DE, p. 32; cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 205.

<sup>293</sup> DE, p. 78.

<sup>294</sup> DE, p. 113.

<sup>295</sup> ADORNO, Sobre o positivismo, p. 252.

<sup>296</sup> DE, p. 119; ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 241.

<sup>297</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 203.

o conhecimento por uma representação; “e o arbítrio de tais representações é o arbítrio dos que as decretam”.<sup>298</sup> A ilusão de se apoderar imediatamente do diferente apenas se enreda mais e mais em mitologia, dominação e regressão mimética.<sup>299</sup>

A dialética negativa não autoriza, portanto, a especulação sobre imagens de sociedade emancipada, mesmo que caleidoscópicas. A teoria crítica não poderia se fixar a ideais como de felicidade, liberdade, justiça. Adorno pondera que a interdição não é abstrata, mas determinada. A dialética ensina a ler nas utopias “a confissão de sua falsidade, a confissão essa que a priva de seu poder...”<sup>300</sup> As utopias estão sempre presas àquilo contra que foram concebidas e àquilo de que querem se libertar. Não são um jogo livre, mas um jogo constrangido por determinações alheias, sendo índices do conflito instalado. A teoria crítica tem a tarefa de conscientizar sobre a negação dos ideais emancipadores pelos encobrimentos ideológicos socialmente gerados.

Nessa tarefa exclusivamente negativa das ideias, o irrealismo político da dialética retorna com força. Ainda que as possibilidades técnicas para abolição da pobreza e da repressão estejam dadas, Adorno não deixa de invocar as ideias da razão: seja com Kant a paz perpétua<sup>301</sup>; seja com Marx a sociedade sem classes, sem escassez ou produção heterônoma<sup>302</sup>; seja uma humanidade plenamente humanizada de indivíduos plenamente individuados<sup>303</sup>. Com elas, porém, não pensa em estruturas de mediação não opressiva entre humanidade e indivíduos, entre os afetos, inclinações e socialização dos sujeitos ao longo do tempo. Não há diferença entre opressão natural, social e psicológica – entre instrumentalização das coisas, violência contra outros e controle de si – que permita pensar em um exercício legítimo do poder.<sup>304</sup> A experiência utópica ocorre em momentos de resistência, nos quais o não-idêntico se expressa enfaticamente, sem se justificar. Essas evocações utópicas sugerem uma sociedade sem carências e antagonismos. Elas permanecem irrealistas e sem mediações políticas. A ação e o pensamento políticos orientam-se apenas pelo princípio redentor da não-identificação.<sup>305</sup>

<sup>298</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 205.

<sup>299</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 158.

<sup>300</sup> DE, p. 32.

<sup>301</sup> ADORNO, *Minima moralia*, 100, p. 298; *Id.*, *Negative Dialektik*, p. 376.

<sup>302</sup> ADORNO, Teses sobre a necessidade, p. 232-4, *Id.*, Progresso, p. 49; *Id.*, *Negative Dialektik*, p. 205.

<sup>303</sup> Cf. ADORNO, Notas marginais sobre teoria e práxis, p. 209.

<sup>304</sup> Tkh-I, p. 521-2/Tac-I, p. 541-2; BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 218-9; cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 229.

<sup>305</sup> BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 169-70, embora critique Habermas por ter se despedido da tradição utópica (*ibid.*, p. 329); COOK, *The search for a rational society*, p. 94, que forma fileiras com Adorno por seu utopismo platônico (*ibid.*, p. 159-60); TRUSKOLASKI, Sebastian. *Adorno and the ban on images*. London: Bloomsbury, 2021, p. 49, para quem a interdição às utopias positivas só poderia ser temporária, para evitar prospecções de um estado final, sob risco de virar mais uma imagem (*ibid.*, p. 50 e 153). Os problemas filosóficos da utopia realista e da vedação às imagens utópicas serão retomados no terceiro capítulo.

A distância entre as matrizes kantiana e marxiana da crítica da ideologia de Adorno, voltadas ao mesmo tempo contra a hipóstase e o psicologismo, é cruzada com o recurso à macroconsciência da sociedade ou da espécie. Apesar de a sociedade ser “algo essencialmente intersubjetiva” – porque remete aos múltiplos sujeitos que a formam – ela é ao mesmo tempo “objetiva” – porque a organização sob o capitalismo impede que se torne transparente para si mesma e instaure um “sujeito global”. E continua Adorno: “Eis aqui a diferença mais profunda entre uma teoria crítica da sociedade e o que na linguagem corrente é denominado sociologia: uma teoria crítica, apesar de toda experiência de coisificação... se orienta pela ideia da sociedade como sujeito, enquanto a sociologia aceita a coisificação, repetindo-a em seus métodos...” A teoria crítica buscaria incitar o processo de autorreflexão da própria sociedade. Uma das principais acusações contra o positivismo científico é não conceber a sociedade como consciente de si mesma, como um “sujeito que se autodetermina”.<sup>306</sup> Eis também seu critério de progresso: a intervenção de um “sujeito global consciente de si mesmo”.<sup>307</sup> A teoria social é articulada com o propósito emancipatório deslocando o sujeito transcendental para um sujeito global. A sociedade ou humanidade devem se tornar mais transparentes para si mesmas.

A conexão entre linguagens ordinária e especializada por meio de uma estrutura de consciência obriga Adorno a se distanciar dos participantes das interações sociais.<sup>308</sup> Falta de justificação, irrealismo político e macroconsciência fazem ressaltar o *status* do observador da cultura. A relação entre identidade e alteridade despede-se da perspectiva dos participantes.

De certo, a negatividade e o desejo não-identitário contra determinações materiais ou culturais são o impulso primeiro das práticas transformadoras e das lutas sociais. Sofrimento, infelicidade, descontentamento estão sempre lembrando a consciência de seu momento material e corpóreo. A tristeza tem a esperança de um dia não ser mais triste. As experiências negativas anunciam que não deveriam existir e sugerem que algo deveria ser diferente, o que já confere alguma esperança.<sup>309</sup> Segundo Safatle, a ideia de intersubjetividade seria insuficientemente crítica porque eliminaria essa dimensão da formação da integridade pessoal.<sup>310</sup>

Pelo contrário, Habermas está plenamente de acordo com essa gênese negativa da moralidade. A base empírica e cognitiva (diga-se, materialista) da moralidade está nos impulsos

---

<sup>306</sup> ADORNO, Sobre o positivismo, p. 239; sobre como Adorno preserva a ideia de sujeito transcendental no sentido de uma sociedade ainda inconsciente de si mesma, *cf. Id.*, **Negative Dialektik**, p. 177.

<sup>307</sup> ADORNO, Progresso, p. 38.

<sup>308</sup> TkH-I, p. 513/TAc-I, p. 534.

<sup>309</sup> ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 201.

<sup>310</sup> SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 202; *cf.*, no mesmo sentido, MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação: territórios em disputa**. São Paulo: Unesp, 2014, p. 73 e 88-90.



de negação. Essas motivações são intuições cotidianas dos participantes, que se revelam negativamente, quando as pessoas rejeitam e questionam algo. Do ponto de vista da terceira pessoa, os sentimentos morais são de repulsa, indignação e desprezo; do ponto de vista da segunda pessoa, de ofensa ou ressentimento; do ponto de vista da primeira pessoa, de vergonha ou de culpa. A moralidade pode ser compreendida como um dispositivo protetor dessas necessidades e vulnerabilidades das pessoas.<sup>311</sup> E esse saber sobre a violabilidade humana é possível pelos “sintomas” que acompanham o ferimento das conexões de vida, ou pelo “desvio clínico” de identidades próprias que se sentem ameaçadas. Uma teoria crítica que parte das experiências negativas dos indivíduos não sobrecarrega o filósofo, ou qualquer observador, com a pretensão de indicar positivamente o que significa uma vida boa ou correta. Somente os concernidos podem esclarecer o que significa uma vida boa ou correta para todos ao assumir a perspectiva de participantes em discussões com conteúdo normativo.<sup>312</sup>

Entretanto, uma efetiva negação do pensamento identificante só pode surgir quando o objeto pode lembrar ao observador que ele não deve ser sua projeção ou extensão, mas sim um ser independente, uma personalidade, algo diferente. A compulsão identificante da razão só se interrompe quando a diferença se torna interna à relação entre sujeito e objeto. Não há como o sujeito escapar por si mesmo da lógica da identidade pela autonegação da razão. Apenas um outro pode demonstrar que a coordenação social está falhando. Apenas um outro pode colocar limites à autoextensão de necessidades, desejos, sentimentos.<sup>313</sup> Apenas um outro pode evitar que o observador da cultura se converta em um *status*. Apenas quando o objeto é outro sujeito, em um contexto no qual permanece aberto a ele reivindicar sua alteridade, pode haver o reconhecimento do não-idêntico. É o “não!” que inaugura o impulso crítico. A negação precisa se transformar em discussão. E isso já transparece aqui e ali nas reflexões de Adorno.<sup>314</sup>

A perspectiva aberta pela intuição de todo objeto singular, que escapa a cada vez o desejo de incorporação e de apreensão conceitual é a expressão dos limites cognitivos e utilitaristas da razão e, portanto, de uma desarmonia com a totalidade estabelecida. Cada fenômeno traz uma experiência de desestabilização. Essa perspectiva de um objeto que escapa ao conceito é revelado sobretudo pela análise das obras de arte, ou seja, pela relação do intérprete com as expressões de outra personalidade autônoma, o que impede a filosofia de promover o “fantasma de um todo”.<sup>315</sup> Por sua vez, não expulsar o diferente da ciência significa

<sup>311</sup> ED, p. 143; EA, p. 11-2/IO, p. 34-5; WR, p. 306.

<sup>312</sup> EA, p. 44-5/IO, p. 78-9; cf. ED, p. 144-5; NU, p. 161/NO, p. 238.

<sup>313</sup> Cf. TkH-II, p. 33-4/TAc-II, p. 49; VTkH, p. 65.

<sup>314</sup> Cf. TkH-II, p. 33-4/TAc-II, p. 49; VTkH, p. 65.

<sup>315</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 23; cf. *Id.*, *Minima Moralia*, 153, p. 481.

complementar as generalizações estatísticas com estudos de caso, nos quais o outro pode “falar”, nos quais fica também evidente que uma coisa, acontecimento, pessoa, jamais pode ser descrita completamente e nos quais aparecem aspectos decisivos para a teoria.<sup>316</sup> No campo político, um regime democrático e politicamente liberal é reconhecido por Adorno como compatível com o pensamento negativo: freios e contrapesos, separação de poderes, supervisão e sujeição desses à crítica um do outro, da opinião pública e dos cidadãos.<sup>317</sup>

Após criticar o pensamento identificante, empoleira-se um pensamento não opressivo do outro. A autêntica autonomia é, para Adorno, a vontade de não limitar nossa existência ao que nos determina: a capacidade do sujeito de se oferecer ao diferente sem sacrificar a si mesmo, de se encontrar no outro sem se perder, de produzir sínteses sem perder a espontaneidade.<sup>318</sup> Habermas compartilha dessa ideia utópica. Por isso, anuncia nos primeiros escritos sobre o predecessor que essa utopia poderia ser tornada mais plausível pelo modelo da comunicação cotidiana.<sup>319</sup> Ele busca apreender a ideia do não-idêntico de outro modo, sem o contrassenso monológico do observador da cultura e as categorias da filosofia da consciência, em favor daquelas da filosofia da linguagem.<sup>320</sup> O conceito de indústria cultural é um dos alvos dessa transformação. Ele não capta as ambivalências dos dispositivos de comunicação massificada que tentam, é certo, direcioná-las manipulativa e ideologicamente, mas que também se orientam à ampliação e à possível universalização da opinião e da vontade. As tecnologias de comunicação é que permitem a formação de esferas públicas ao manter os fluxos dependentes de atores com liberdade comunicativa e capazes de ações responsivas.<sup>321</sup> Assim, o diagnóstico de reificação de Adorno recai, muitas vezes, em “supersimplificações estilizantes”.<sup>322</sup> Ele próprio já o reconhecia como uma abordagem “fisionômica”, isto é, como “um elemento de exagero, de atirar além das coisas, de autodestacamento do peso do factual”.<sup>323</sup> Portanto, Habermas pretende manter de pé aquilo que o predecessor “acreditou poder tornar visível de maneira sugestiva, indireta, somente pela via de autonegações contínuas e consequentes”.<sup>324</sup>

Uma autonomia sem autoprojeção não consegue se fiar em uma consciência autorreflexiva, seja particular ou coletiva, ética ou estética, pois depende de uma interação entre

<sup>316</sup> ADORNO, Sobre o positivismo, p. 243-4; *Id.*, **Negative Dialektik**, p. 51.

<sup>317</sup> ADORNO, *Kritik*, p. 785 ss.; *cf.* EPA, p. 89.

<sup>318</sup> ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 219-20.

<sup>319</sup> PpP, p. 173 e 176.

<sup>320</sup> TkH-I, p. 518 e 524/TAc-I, p. 538 e 544-5; *cf.* NU, p. 173 e 219-20/NO, p. 249 e 312.

<sup>321</sup> TkH-II, p. 275 e 571-4/TAc-II, p. 279-80 e 581-5; *cf.* SÖ, *Vorwort zur Neuauflage 1990*, p. 45-50/MeEP, *Prefácio à nova edição (1990)*, p. 80-7; FG, p. 456/FV, p. 478; SÖdP, p. 45-6/MePd, p. 61.

<sup>322</sup> TkH-II, p. 572/TAc-II, p. 582; *cf.* HONNETH, *A physiognomy*, p. 62-3.

<sup>323</sup> ADORNO, **Minima Moralia**, 82, p. 234; *cf. Id.*, *O que significa elaborar o passado?*, p. 44.

<sup>324</sup> NU, p. 184/NO, p. 264; *cf.* BRUNKHORST, **Habermas**, p. 64.

diferentes mediada linguisticamente. Ela depende de uma socialização sem repressão.<sup>325</sup> A experiência do outro só se desenvolve por meio de atos comunicativos, através dos quais os sujeitos expressam sua alteridade. Pensar, lembrar e ouvir somente o outro é ser calado. Pelo contrário, os atos comunicativos obrigam uma contínua redefinição e disputa dos limites entre identidade e alteridade.<sup>326</sup> A aporia do pensamento negativo está em interpretar o impulso e utopia do não-idêntico somente como uma antinomia da razão instrumental, em vez de reconhecer sua justificação em uma razão não-instrumental. A crítica da ideologia do esclarecimento só pode ser justificada a partir da ideia de intersubjetividade.

A dialética negativa não faz justiça à dimensão intersubjetiva que corre paralelamente à razão instrumental na modernidade. A diferenciação moderna entre usos teóricos, práticos e estéticos da razão e entre usos cotidianos e especializados não reduz a capacidade de experiência do diferente, mas a potencializa. O caminho do mito para a religião e dessa para a filosofia e a ciência fortalece a exigência por uma solução justificada dos enunciados.<sup>327</sup> Por certo, cada um desses usos da razão é manipulável, mas não o momento enfático das pretensões de validade da qual extraem sua força.<sup>328</sup> No uso da linguagem, os agentes têm que supor a não-identidade de indivíduos que podem negar a subsunção em categorias abstratas. A razão comunicativa está mediada “pela recusa ao menos implícita de um proferimento contraditório, portando, por uma negação”.<sup>329</sup> Ela está no domínio do não-idêntico, do que pode ser totalmente novo.<sup>330</sup> Permite tanto resistir à opressão, como diria Adorno, quanto orientar a instituições sociais menos opressivas, sem predefinir com isso uma imagem substancial de vida redimida ou de sociedade emancipada. A percepção de que, na vida moderna, encontra-se a expressão social de um potencial racional que não se limita à autocontradição da razão instrumental inaugura a empreitada da *Teoria da ação comunicativa*.<sup>331</sup>

### 2.2.3 Uma teoria crítica da razão

A transformação da filosofia crítica de *O capital* para a *Dialética do esclarecimento* foi deixar de pretender escorar seus critérios, com Marx, na ciência positivista, para os posicionar,

<sup>325</sup> NU, p. 221/NO, p. 314-5.

<sup>326</sup> BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 221-2.

<sup>327</sup> PDM, p. 137-8.

<sup>328</sup> PpP, p. 231.

<sup>329</sup> TkH-II, p. 113/TAc-II, p. 126.

<sup>330</sup> REPA, *Reconstrução e emancipação*, p. 101; cf. também ROUANET, *Teoria crítica e psicanálise*, p. 316.

<sup>331</sup> TkH-I, *Vorwort zur ersten Auflage*, p. 10/TAc-I, *prefácio para a primeira edição*, p. 38

mais firme e abstratamente em uma teoria da razão.<sup>332</sup> Repisando a tarefa exegética, à qual esta tese também se propôs, compreende-se por que Habermas abandonou o programa de *Conhecimento e interesse*, na qual a história da filosofia era reconstruída sob a lente de uma teoria do conhecimento. É possível fazer teoria da sociedade sem tocar no problema filosófico da razão? Não! – ecoa a resposta de Adorno, que Habermas faz reverberar.<sup>333</sup>

Uma relação necessária entre teoria da razão e teoria da sociedade decorre tanto do contexto de surgimento desta disciplina, quanto do seu objeto próprio. A sociologia está implicada em duas formas distintas de integração social. Em primeiro lugar, a sociologia não se limita, diferente de outras ciências mais especializadas como economia e ciência política, a tipos de ação claramente delimitados pelas finalidades da maximização do lucro ou da aquisição e emprego do poder político, isto é, a tipos de ação instrumental ou estratégica. A sociologia faz parte e se ocupa de formas de ação reflexiva, simbólica e cultural – o que conserva em comum com a hermenêutica e a antropologia.<sup>334</sup> Um dado sociológico, põe Adorno enfaticamente, “só se oferece a uma visão que o considere sob o aspecto de um verdadeiro interesse, seja de uma sociedade livre, de um Estado justo ou do desenvolvimento da humanidade”.<sup>335</sup> Por isso, Habermas assumirá a tese que, “com o acesso ao âmbito dos objetos da ação social realizado em termos de compreensão de sentido, coloca-se inevitavelmente a problemática da racionalidade”.<sup>336</sup> Em segundo lugar, e nisso a sociologia distingue-se da hermenêutica e da antropologia, ela também faz parte das ciências empíricas e precisa lidar com a questão do aumento da racionalidade instrumental provocado pela modernização capitalista das sociedades tradicionais.<sup>337</sup> A teoria social teve sua gênese em um contexto de aumento do poder tecnológico sobre a natureza e os seres humanos, o qual provocou uma alteração da constelação entre as linguagens da ciência e da filosofia. Não se salta fora, com isso, de uma tradição mais antiga. Uma filosofia sem conteúdo sociológico é vazia; e dados sociológicos sem ideias da razão são cegos. Nenhum desses elementos é preferível um ao outro.<sup>338</sup>

A teoria crítica precisava ser reconstruída sob o prisma da intersubjetividade. *Conhecimento e interesse* intencionava demonstrar o enraizamento das ciências naturais e humanas em uma práxis mais básica da espécie.<sup>339</sup> A intersubjetividade era entendida em uma

---

<sup>332</sup> DE, *prefácio*, p. 11.

<sup>333</sup> NU, p. 170-1/NO, p. 246-7.

<sup>334</sup> TkH-I, p. 21/TAc-I, p. 48-9.

<sup>335</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *Temas básicos*, p. 21.

<sup>336</sup> TkH-I, p. 157/TAc-I, p. 188.

<sup>337</sup> ADORNO; HORKHEIMER, *Temas básicos*, p. 13; TkH-I, I, p. 21-2/TAc-I, p. 48-9.

<sup>338</sup> Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B75.

<sup>339</sup> EI, p. 240, 243 e 347/CI, p. 298, 301 e 420.

dimensão exclusivamente cognitiva, de reconstrução da história do saber e da conexão entre saberes teórico, prático e emancipatório. A crítica da ideologia positivista apelava ao paradigma da psicanálise, em lugar do paradigma hermenêutico da prática do entendimento mútuo.<sup>340</sup> Qual a psicanálise, a teoria crítica da sociedade não dependeria de uma influência tecnicamente exitosa sobre o analisado, mas de um colocar em marcha da autorreflexão contra resistências motivacionais em princípio inconscientes.<sup>341</sup> *Para a reconstrução do materialismo histórico* também buscava ligar o desenvolvimento psicológico da reflexividade à evolução da espécie humana, defendendo que as sociedades passam por processos de aprendizagem análogos ao indivíduo e podem apreender sua “identidade racional”.<sup>342</sup> Desde então, Habermas passa a duvidar seja da sociedade, seja da espécie como macrossujeitos capazes de transcendentalizar a categoria do interesse emancipatório, a qual ainda estava baseada, como a dialética negativa, na autorreflexão psicanalítica do sujeito que toma consciência de seus verdadeiros interesses.<sup>343</sup>

De *Conhecimento e interesse para Teoria da ação comunicativa*, altera-se o projeto de uma teoria crítica do conhecimento em favor de uma teoria crítica da razão.<sup>344</sup> A teoria crítica da sociedade se desencaminhava com a fundamentação epistemológica. “A teoria da ação comunicativa... quebrou o primado da teoria do conhecimento e abordou as pressuposições da ação orientado ao entendimento mútuo independentemente das pressuposições transcendentais do conhecimento”.<sup>345</sup> O que se deu ou não se deu nesse meio tempo não aplico em minúcias, para não espalhar o tempo dos leitores. Mas essa transformação já foi marcada por uma alteração do diagnóstico quanto aos riscos neoconservadores, não meramente tecnocráticos.

Primeiro, o campeão da modernidade, candidato à linguagem não ideológica e principal interlocutor da teórica crítica até então – o positivismo científico havia diminuído muito seu dogmatismo em meio às discussões de filosofia analítica e de sociologia das ciências.<sup>346</sup> A ciência e a técnica haviam perdido muito de sua eficácia ideológica na esfera pública.<sup>347</sup>

<sup>340</sup> EI, p. 267 e 277-8/CI, p. 328 e 340-1; cf. GADAMER, Hans-Georg. Replik. In: APEL, Karl-Otto [et. al.]. **Hermeneutik und Ideologiekritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 283.

<sup>341</sup> EI, p. 282-4/CI, p. 344-6.

<sup>342</sup> RhM, p. 80-1, 92 e 129-30/RMh, p. 122, 133 e 184.

<sup>343</sup> EI, *Nachwort*, p. 411 e 415-6/CI, *posfácio de 1973*, p. 491 e 497; HABERMAS, Jürgen. Observações sobre Conhecimento e interesse - trinta anos depois, In CI, p. 501-2.

<sup>344</sup> TkH-I, p. 15/TAc-I, p. 53; NU, p. 180 e 217/NO, p. 258-9 e 308.

<sup>345</sup> ZLS, *Vorwort zur Neuasugabe*, p. 10.

<sup>346</sup> EI, *Vorwort*, p. 9 e *Nachwort*, p. 370-3/CI, *prefácio*, p. 23 e *posfácio de 1973*, p. 444-6; cf. REPA, Luiz. Apresentação à edição brasileira. In CI, p. 19.

<sup>347</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 233; NU, p. 248/NO, p. 350.

Segundo, Habermas concorda com o diagnóstico de Adorno de que a consciência burguesa havia se tornado cínica.<sup>348</sup> Dado que o neoconservadorismo é capaz de desprezar ou reinterpretar instrumentalmente tanto os valores tradicionais, quanto os ideais modernos, tornava-se necessário justificar um uso da razão distinto do uso instrumental.<sup>349</sup>

Terceiro, Habermas foi alertado que a fundamentação epistemológica da crítica ainda se apegava à fundamentação última ao pretender pautar o que as ciências deveriam fazer, em vez de aceitar sua contribuição especializada e buscar fazer com ela conexões significativas.<sup>350</sup>

Quarto, objeções hermenêuticas ensinaram que a reflexão psicanalítica encontra seu limite no saber prévio ao qual deve sua existência. Ela depende da aceitação prévia em se submeter ao tratamento psicanalítico. A patologia está dada de antemão para o paciente que se submete ao tratamento, o que não ocorre quando a doença se torna uma regra social. Sem o saber pré-teórico do paciente, sem a postura inicial do participante que configura a relação psicanalítica, o teórico não poderia ter acesso ao seu campo de objetos. Sem a relação terapêutica e sem experiências clínicas, não há conhecimento válido. O entendimento que inaugura a relação profissional entre médico e paciente não é o mesmo que o de uma cooperação não-profissional. Quando aquele exerce a mesma reflexão onde não é médico, mas coparticipante em um jogo entre iguais, desliga-se de sua posição de justiça. Quem pretende “ver através” do coparticipante algo que está fora do jogo, não leva a sério o jogo e o estraga.<sup>351</sup>

Eis a injustiça desse paradigma. Ele confunde a linguagem especializada e possivelmente assimétrica da psicanálise com a linguagem comum e simétrica da política. A base do tratamento terapêutico é dada pelo acordo implícito entre o analista e o paciente de que há motivos inconscientes a serem recuperados pelo diálogo conscientizador da terapia. A crítica da ideologia movimenta-se no domínio da vida social, onde não há semelhante acordo. Páginas de política são escritas como páginas de análise. Páginas sobre o delírio começam a ser escritas em páginas de delírio. Em *Conhecimento e interesse*, as instituições políticas ainda são equiparadas às neuroses.<sup>352</sup> O teórico crítico crê ter se tornado um médico da sociedade.<sup>353</sup>

Habermas acusa o golpe. Ainda que o paradigma psicanalítico comporte explicações causais ausentes na consciência hermenêutica, ele se arroga uma autocerteza monológica da

<sup>348</sup> ThP, p. 268-9/TPr, p. 414; RhM, p. 10-1 e 52/RMh, p. 27 e 86; cf. SÖ, *Vorwort zur Neuauflage 1990*, p. 34/MeEP, *Prefácio à nova edição (1990)*, p. 66

<sup>349</sup> BAYNES, Habermas, p. 47.

<sup>350</sup> McCARTHY, *The critical theory of Jürgen Habermas*, p 110; cf. MhK, p. 10-1/CmA, p. 31-2.

<sup>351</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. In: \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 80-2.

<sup>352</sup> EI, p. 335/CI, p. 406.

<sup>353</sup> Cf. ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 23/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 46.

ciência com título de crítica. Se é verdade que a psicanálise parte da narrativa dos pacientes para fazer a reconstrução genealógica das formas distorcidas da linguagem, ela ainda depende de construções hipotéticas do analista sobre as causas inacessíveis ao paciente. E sempre existe a possibilidade de negação ou assentimento do paciente se referirem a fortes resistências inconscientes, em vez da validade ou não da hipótese levantada. Assim, êxito ou fracasso nem sempre são verificáveis intersubjetivamente pelos envolvidos, apenas no andamento da análise, conforme a situação particular em exame.<sup>354</sup> Esse caráter hipotético das interpretações psicanalíticas impõe limites à maneira como a emancipação pode ser posta em prática – ainda mais se transferido para o campo da reflexão interna a grupos e movimentos sociais. Embora a remoção de assimetrias da comunicação seja inerente ao discurso terapêutico, elas persistem entre analista e paciente. A terapia não pode ser tida como discussão em sentido estrito.<sup>355</sup>

A teoria crítica baseada na reflexão psicanalítica agrava a assimetria da discussão por não se dirigir a ações conscientemente produzidas, como a luta política. Esse paradigma fica preso a processos passados de formação de identidades, em vez de se estender às regras anônimas do uso linguístico, que são aplicáveis por todos que possuem competência comunicativa. Em verdade, a reflexão psicanalítica já pressupõe uma reconstrução dos saberes compartilhados que possibilitam a fala, a ação e o conhecimento em uma comunicação não distorcida, a fim de poder identificar os bloqueios entre os níveis linguísticos e pré-linguísticos na personalidade.<sup>356</sup> As interpretações buscam restabelecer um (auto)entendimento perturbado. A reflexão psicanalítica está subordinada à teoria da ação comunicativa.<sup>357</sup> A *Teoria da ação comunicativa* enquadrará a crítica terapêutica como uma forma de argumentação que visa ao autoconhecimento dos sujeitos, mas que não admite universalização, por não partir de uma relação simétrica entre parceiros de conversa.<sup>358</sup> Para a crítica social, não pode haver validação “fora de uma autorreflexão obtida através de um diálogo bem-sucedido de todos os participantes”.<sup>359</sup> A “reflexão” se tornará, correspondentemente, a capacidade de se relacionar de modo falibilista com as diferentes dimensões de validade do mundo.<sup>360</sup>

<sup>354</sup> Cf. EI, p. 325/CI, p. 395; ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 35/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 65.

<sup>355</sup> ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 29 e 33-7/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 57 e 64-9; TkH-I, p. 69-71/TAc-I, p. 98-100; NU, p. 230-1/NO, p. 327.

<sup>356</sup> ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 23, 29 e 43-4/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 47-8, 56 e 78-9; EI, *Nachwort*, p. 412-5/CI, *posfácio de 1973*, p. 493-6.

<sup>357</sup> TkH-I, p. 445-6/TAc-I, p. 467; HABERMAS, *Trinta anos depois*, p. 507.

<sup>358</sup> TkH-I, p. 70/TAc-I, p. 99; TkH-II, p. 166/TAc-II, p. 176.

<sup>359</sup> LS, p. 366; cf. ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 42 e 45/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 77 e 80.

<sup>360</sup> Cf. TkH-I, p. 85/TAc-I, p. 113; TkH-II, p. 114/TAc-II, p. 126.

Respondendo aos desafios hermenêuticos, Habermas aponta para a necessidade de desenvolvimento de um novo paradigma, em uma “teoria da competência comunicativa”.<sup>361</sup> Embora a pesquisa emancipatória ao nível social não possa mais ser orientada pela paradigma psicanalítico, ele preserva a intuição de Adorno, central em *Conhecimento e interesse*, sobre a existência de deformações sistemáticas na linguagem e ilusões de liberdade que garantem estabilidade às deformações.<sup>362</sup> Há distorções pré-linguísticas que afetam a linguagem.<sup>363</sup> “Já o conhecimento implícito das condições de comunicação sistematicamente distorcida... basta para colocar em questão a autocompreensão ontológica da hermenêutica”.<sup>364</sup> A crítica dessas distorções é possível, contudo, com recurso à universalidade das condições pressupostas para qualquer ação comunicativa, consciente ou inconsciente, orientada ao entendimento mútuo.<sup>365</sup> A ideia de uma discussão simétrica e recíproca é uma condição inscrita em qualquer interação social em que os sujeitos se orientam ao entendimento mútuo, o que fornece os meios para crítica dessas mesmas interações. Além da dimensão histórica, a intersubjetividade adquire uma dimensão linguístico-formal e normativa. Em cada comunicação, antecipam-se os pressupostos da discussão livre e sem coerção, de modo que, em cada uso da linguagem, mesmo no sistematicamente distorcido, os pressupostos forcem para além do que vige contextual e hermenêuticamente. Os enunciados mais despóticos se pretendem inteligíveis, sinceros e apropriados à situação discursiva, traíndo os contornos de uma racionalidade comunicativa.<sup>366</sup>

Ultimando essa reconstrução da tradição crítica e antes de desenhar a nova constelação entre razão e sociedade, gostaria de circular algo. Não disse que inexistia intersubjetividade no pensamento de Marx e Adorno; mas que eles conferem direitos à perspectiva do terceiro observador que se sobrepõem aos direitos dos participantes das relações sociais. Isso impediu que pensassem na instituição de uma democracia radical. As dialéticas materialista e negativa não são suficientemente críticas, porque têm uma ideia muito estreita de autonomia. Discussões práticas são caracterizadas por uma referência a necessidades interpretadas pelos próprios concernidos e não podem ser assimiladas a discussões teóricas, que se referem a experiências interpretadas por um observador – seja um cientista da história, um antropólogo da cultura ou um psicanalista.<sup>367</sup> É preciso um conceito de racionalidade que permita articular melhor a

---

<sup>361</sup> LS, p. 358.

<sup>362</sup> LS, p. 364-5.

<sup>363</sup> LS, p. 355-6; cf. EI, p. 313/CI, p. 381.

<sup>364</sup> LS, p. 359.

<sup>365</sup> EI, *Nachwort*, p. 414/CI, *posfácio de 1973*, p. 495.

<sup>366</sup> TkH-I, p. 176/TAc-I, p. 207; cf. REPA, **Reconstrução e emancipação**, p. 36.

<sup>367</sup> TkH-I, p. 40/TAc-I, p. 69.



perspectiva externa do observador de padrões em um sistema dado com a perspectiva interna de argumentos que se escoram em “nossos” padrões.<sup>368</sup>

Se não falo muito mais aqui sobre as consequências teóricas e práticas da dialética materialista e da dialética negativa é porque, se o fizesse, não mais acabaria esse capítulo, e é preciso acabá-lo. Deixo para mostrar outras objeções e outros desdobramentos quando eles ressurgirem na forma de críticas de Rawls à obra de Habermas, que é um herdeiro de ambos os filósofos do esclarecimento. Na obra deste busco uma passagem mais praticável na relação entre razão e sociedade em direção ao endereço da autodeterminação humana.

### 2.3 HABERMAS E A INTERSUBJETIVIDADE

Ainda que consideremos a vasta carreira de Habermas, que acompanhou as transformações do capitalismo administrado ao neoliberal, da segunda metade do século XX até o início de século XXI, facilmente se percebe nele um tributário do diagnóstico da geração anterior sobre o empobrecimento cultural, a perda da solidariedade e a hipostasiação da razão moderna. Existe autoritarismo no projeto do esclarecimento. Há o bom, o mau e o feio na modernidade. Para além da romantização das culturas do passado ou do mero exotismo do diferente, perdeu-se algo racional em relação às formas de vida pré-modernas. A racionalização moderna seguiu um padrão unilateral, que precisa ser criticado.<sup>369</sup> Para Habermas, no entanto, há uma reificação que é comum a neoconservadores e céticos da modernidade. Que a diferenciação de um mundo objetivo capaz de ser conhecido e instrumentalizado resultaria no desligamento do mundo social e subjetivo do campo do mútuo entendimento racional.<sup>370</sup> Ao assumir a tese frankfurtiana da ambiguidade do esclarecimento, Habermas pretende dar uma resposta mais sólida à persistência do trabalho nazifascista de destruição da cultura moderna.

É possível repetir, finalmente, a pergunta que iniciou este capítulo. O que significa se orientar no pensamento? As máximas para a orientação intersubjetiva do pensamento são, segundo Habermas: (i) pensar, agir e falar mediante razões orientadas ao entendimento com o outro; (ii) distinguir as razões instrumentais, normativas e valorativas; (iii) deixar-se guiar pelo melhor argumento. A racionalidade não está vinculada diretamente a um conhecimento, começa a *Teoria da ação comunicativa*, mas sim ao modo de se adquirir ou usar um saber. A palavra

---

<sup>368</sup> TkH-I, p. 55/TAc-I, p. 83.

<sup>369</sup> TkH-I, p. 112-3 e 328-9/TAc-I, p. 143 e 352-3.

<sup>370</sup> TkH-I, p. 111/TAc-I, p. 142.

“racionalidade” expressa uma confiabilidade específica do saber, seja este um conhecimento ou competência, explícita ou implícita. É a confiabilidade de um saber que se sujeita a posicionamentos favoráveis e contrários, que se deixa justificar ante os demais e que se externaliza em comportamentos para os quais existem bons argumentos.<sup>371</sup>

Por se referir a uma forma de confiabilidade do saber, a racionalidade está na disposição de problematizar afirmações ou ações, de resolver a controvérsia e de aprender através de razões convincentes, em favor ou contra uma pretensão soerguida de validade. As pretensões de validade nada mais são do que afirmações implícitas ou explícitas a uma ação ou enunciado de que as condições para sua validade estão preenchidas. Diante da pretensão de validade de uma ação ou enunciado, as reações racionalmente admitidas são as de aceitá-la, recusá-la ou deixá-la provisoriamente de lado.<sup>372</sup> A argumentação é definida como a “continuação, em guinada reflexiva, da ação orientada ao entendimento com outros meios”<sup>373</sup> ou, mais sinteticamente, como a “forma reflexiva da ação comunicativa”<sup>374</sup>. Uma argumentação explícita sobre pretensões de validade refletidas e problematizadas leva adiante aquela ação cotidiana que aceita ou rejeita tacitamente pretensões que estão implícitas nas ações sociais.

Para Habermas, argumentos são razões, quer dizer, enunciados que respondem justificadamente a questionamentos: a perguntas pelo porquê de um fenômeno, ação ou expressão. As razões nada mais são do que as provas do preenchimento das condições de validade de uma ação ou enunciado perante uma recusa. Elas se referem à prática de justificação, a qual Habermas denomina “resgate” ou “desempenho” (*Einlösung*) das pretensões de validade.<sup>375</sup> As razões justificam essas pretensões: (a) de verdade ou eficiência (razões descritivas ou instrumentais-estratégicas<sup>376</sup>); (b) de justiça ou correção (razões normativas); (c) de beleza, valores ou autenticidade (razões estéticas, avaliativas ou terapêuticas); (d) de compreensibilidade ou inteligibilidade (razões gramaticais, lógicas ou hermenêuticas). Todo tipo de argumentação, não importa se referente a questões práticas ou científicas, de direito ou

---

<sup>371</sup> TkH-I, p. 25 e 44/TAc-I, p. 54 e 72. A expressão “saber” acompanha o significado amplo de aprendizado: “Uso a expressão ‘saber’ em um sentido amplo, que cobre tudo o que pode ser adquirido através do aprendizado e através da apropriação da tradição cultural, no que se estende tanto à cognitiva, quanto à social-integrativa e essa novamente: aos componentes expressivos e prático-morais” (TkH-II, p. 270/TAc-II, p. 275).

<sup>372</sup> TkH-I, p. 65-7/TAc-I, p. 94-7.

<sup>373</sup> TkH-I, p. 48/TAc-I, p. 76.

<sup>374</sup> FG, p. 280/FV, p. 295.

<sup>375</sup> TkH-I, p. 406/TAc-I, p. 428.

<sup>376</sup> As ações instrumentais e estratégicas são ambas orientadas ao êxito. A diferença é que as primeiras se voltam ao mundo objetivo, constituindo um saber empírico e analítico, que pode se provar verdadeiro ou falso; as segundas, ao mundo social, constituindo um saber prático concernente à influência na ação de outros atores sociais (cf. TWI, p. 62/TCI p. 90-1; TkH-I, p. 126-32, 246 e 385/TAc-I, p. 157-62, 273-4 e 408). Pela preponderância dos sistemas econômico e burocrático, como se verá, ambas tendem a se converter em ações funcionais.

moral, valores ou arte, lógica ou gramática, demanda uma busca cooperativa de interlocutores para formação de convencimentos pela força dos melhores argumentos.<sup>377</sup> A racionalidade consiste, em suma, em uma disposição performática de testar a validade das condutas e enunciados, uma atitude tanto comportamental, quanto linguística de se abrir a posicionamentos e “sim” ou “não” de outro, de argumentar, de corrigir erros e de participar de processos de aprendizagem.<sup>378</sup> Ao se referir à confiabilidade de um saber, a racionalidade não diz respeito às qualidades lógicas ou significados de um enunciado, mas a um poder de coordenação social baseado na obrigação mútua dos concernidos de fornecer razões aceitáveis aos demais.<sup>379</sup>

A racionalidade pode ser analisada em dois momentos: (a) a liberdade comunicativa de performar atitudes de “sim” ou “não” perante uma ação ou enunciado e (b) orientação para a finalidade de entendimento em relação às pretensões de validade levantadas pelo outro. Tanto ela depende desse “sim” ou “não” dos participantes individuais ou coletivos, quanto da sua disposição para superar sua visão autocentrada e tornar sua compreensão de si e do mundo um tema público.<sup>380</sup> Assim, a estrutura racional das diferentes formas da ação comunicativa, argumentativa ou ingênua, do observador ou do participante das relações sociais, das linguagens especializada ou cotidiana, é sempre a mesma, embora variem suas finalidades. Uma simples descrição de “algo como algo” já pressupõe necessariamente a submissão a posicionamentos de outro intérprete e, por consequência, à participação em um processo comunicativo.<sup>381</sup>

Todavia, a racionalidade cognitivo-instrumental que marca a modernidade capitalista refere-se ao mundo objetivo, de modo que seu significado e pretensão de validade é o mesmo para qualquer observador ou sujeito ativo. Ela conota uma autoafirmação bem-sucedida do sujeito, dispondo e se adaptando informada e inteligentemente ao contorno. Sua finalidade é a disposição instrumental do contorno. Por isso, essa racionalidade está mais associada à transubjetividade do que à intersubjetividade.<sup>382</sup> Ainda assim, antes de qualquer escolha de referência teórica, o observador necessariamente precisa se servir, enquanto participante em um processo de entendimento, de uma linguagem encontrada na comunidade de investigação, através da qual ele providencia o acesso aos seus dados.<sup>383</sup> O “real”, a “coisa”, a “gosma”

---

<sup>377</sup> TkH-I, p. 62/TAc-I, p. 90. A preocupação de Habermas sempre esteve no emprego das orações (pragmática), não nas regras de geração de orações (gramática), razão pela qual a pretensão de inteligibilidade será doravante considerada como implícita, grosso modo, nas demais pretensões de validade.

<sup>378</sup> TkH-I, p. 38-9 e 193/TAc-I, p. 67 e 224-5; TkH-II, p. 93-4/TAc-II, p. 105-6; cf. VTkH, p. 434.

<sup>379</sup> COOKE, in **Foundations of pragmatics**, p. 297.

<sup>380</sup> FG, p. 152/FV, p. 169; NDII, p. 285.

<sup>381</sup> TkH-I, p. 158/TAc-I, p. 189.

<sup>382</sup> TkH-I, p. 27/TAc-I, p. 55.

<sup>383</sup> TkH-I, p. 163/TAc-I, p. 194.

observada já é um objeto linguístico, que pressupõe um entendimento com outros, ainda que se refira também ao mundo externo apreendido sensivelmente. A possibilidade de reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis é constitutiva também das expressões de verdade e eficiência. Ela conota a experiência do entendimento obtido com argumentos e sem coação, através da qual as pessoas se asseguram da unidade e da objetividade do mundo.<sup>384</sup>

Se a argumentação fosse compreendida como é normalmente, e como ainda era vista por Adorno, a saber, como uma mera possibilidade virtual que acompanha as ações e enunciados, um mero querer estar com a razão, essa não se desligaria da autoidentificação e imposição ao outro. Todavia, é a argumentação que permite a negação determinada. Para distinguir o caráter crítico de uma negação de uma mera reação baseada no arbítrio pessoal é preciso (a) que os participantes de uma interação possam dizer “não”; (b) que essa negação esteja baseada em razões; e (c) que essas razões não sejam arbitrarias, mas direcionadas ao entendimento com o outro. Assim, a negação determinada já supõe a distinção entre causar efeitos sobre um outro e se entender com um outro.<sup>385</sup> Por isso, a argumentação é concebida por Habermas, diferentemente, como uma disposição comportamental e linguística para provar e aprender as condições de validade das ações e enunciados. Ela só faz sentido enquanto parte de um processo cooperativo de aprendizagem, enquanto os usos da linguagem estão ligados ao reconhecimento dos questionamentos e das razões do outro. Esse momento de discernimento escondido nas razões desenrosca as pretensões de validade do mero arbítrio, condicionamento ou adaptação – ao menos, do modo como se apresenta aos participantes de uma discussão sem violência.<sup>386</sup> Pode-se distinguir, portanto, a (a) argumentação – no sentido habermasiano de justificação direcionada ao interlocutor, a partir de premissas que ele poderia racionalmente aceitar – dos meros (b) raciocínios válidos, que não se direcionam ao outro; das (c) declarações, que apenas expressam a própria visão de mundo; das meras (d) conjecturas sobre o outro; da mera (e) busca por aceitação baseada em ameaças, retórica, cálculo, resignação. Nessa concepção, “a razão comunicativa não se deixa subsumir *sem resistência*, como a instrumental, a uma autoconservação cegada”.<sup>387</sup> A razão comunicativa não é uma simples remição teórica ou imaginada do outro, mas uma orientação prática de aprender com o outro.<sup>388</sup>

Entre os antropólogos culturais, há várias teses sobre a razão moderna. Habermas concede-lhes a maior parte: (a) que o que conta como “boas razões” varia histórica e

<sup>384</sup> TkH-I, p. 28-30/TAc-I, p. 56-8.

<sup>385</sup> TkH-II, p. 114-5/TAc-II, p. 126-7.

<sup>386</sup> TkH-II, p. 45/TAc-II, p. 60.

<sup>387</sup> TkH-I, p. 532-3/TAc-I, p. 552.

<sup>388</sup> TkH-I, p. 44/TAc-I, p. 72-3.

culturalmente; (b) que o que preenche os conteúdos de “verdade”, “efetividade”, “correção” são internos e não anteriores a cada língua natural, imagem de mundo ou forma de vida particular<sup>389</sup>; (c) que a razão não se reduz à função de conhecimento e de disposição da natureza, porque está entremeada às práticas cotidianas, tendo a função primordial de fundar sentido para a vida humana, como o sentido do nascimento e da morte, da doença e das necessidade, da culpa, do amor, da solidariedade etc.; (d) que as estruturas das diferentes formas de vida humana têm valor incomparável entre si; (e) que as imagens de mundo, especialmente as tradicionais como os mitos, não se confundem com teorias objetivistas, porque não têm a função exclusiva de narrar o mundo, mas também de socializar e assegurar identidades, de modo que não podem ser consideradas menos racionais simplesmente porque toleram mais contradições internas e menor adequação aos fatos empiricamente observáveis<sup>390</sup>; (f) que podemos e devemos aprender com formas de vida pré-modernas<sup>391</sup>. Em especial, concede aos antropólogos (g) que a modernidade hipostasiou a racionalidade científica e instrumental, providenciando aos sujeitos modernos uma autointerpretação fixa e uma dominação unilateral no intercuro com a natureza, na compreensão de mundo e na práxis comunicativa cotidiana.<sup>392</sup>

Há processos distintos de racionalização. Por que haveria linguagens, imagens de mundo e formas de vida que são menos racionais que outras, insiste Habermas? Porque estão mais fechadas ao aprendizado. A capacidade de aprender é o que torna visível a confiabilidade dos saberes e, portanto, racionalidade e irracionalidade. A aprendizagem não é simplesmente uma competência provinciana, para adestrar e aplicar regras existentes. Ela é uma competência crítica, para refletir, negar e gerar novas regras.<sup>393</sup> A aprendizagem não é uma competência subjetiva ou objetiva, mas intersubjetiva: compartilhar padrões de validade para a tematização e problematização discursiva de regras.<sup>394</sup> A racionalidade explora a tensão entre o fato de que as ações, enunciados, textos são sempre relativos a uma língua e uma história particular, e o fato contraposto de que eles interpretam a si mesmos, sujeitam-se ao erro e aprendem a partir de uma perspectiva universalizante. Essa perspectiva permite processos de entendimento e o controle desses processos, dando meios ao mesmo tempo “para penetrar um contexto dado, para

---

<sup>389</sup> TkH-I, p. 88-90/TAc-I, p. 115-8; *cf.* FG, p. 279/FV, p. 294.

<sup>390</sup> TkH-I, p. 93-5/TAc-I, p. 121-4.

<sup>391</sup> TkH-I, p. 101/TAc-I, p. 131.

<sup>392</sup> TkH-I, p. 102/TAc-I, p. 132.

<sup>393</sup> TkH-I, p. 44/TAc-I, p. 72.

<sup>394</sup> BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: **Habermas e a reconstrução**, p. 97-8.

explodi-lo e transcendê-lo a partir de dentro, para, se necessário, enfrentar de ponta a ponta um consenso factualmente estabelecido...”<sup>395</sup> A razão abespina todos os contextos.

A reconstrução das estruturas da razão comunicativa por meio da pragmática formal permaneceu, contudo, em estado de esboço. Seus elementos podem se apenas coligidos em trabalhos dispersos e, na *Teoria da ação comunicativa*, foram costurados por uma reconstrução histórica da teoria da sociedade moderna (marcada por tendências tipicamente europeias).<sup>396</sup> Para tornar mais plausível a relação imanente entre as comunicações, discursivas ou não, e o agulhão racional que espicaça todo contexto, (2.3.1) recupero uma excursão habermasiana às condições de possibilidade do sentido – objeto da semiótica, nos termos que Charles Sanders Peirce deu a esse campo de investigações. Um pouco mais bem informado sobre a filosofia da linguagem, (2.3.2) retorno à teoria da razão comunicativa. Ultimando, (2.3.3) exponho a dialética entre razão e sociedade, intersubjetivamente interpretada por Habermas.

### 2.3.1 Como é possível algo ter sentido?

Não há introspecção, sentimento ou pensamento que seja puro e que não esteja, desde a origem, mediado por signos e precedido de outros sentidos – ensina o inaugurador do pragmatismo. A experiência humana é semiótica. Nela os objetos da introspecção, intuição, sentimento ou pensamento já possuem algum sentido prévio e funcionam como signos de outros objetos.<sup>397</sup> As condições de possibilidade de verdade e, mais amplamente, da comunicação são sempre precedidas das condições de possibilidade do sentido, que são compostas por signos, discursivos ou não. É o que permite diferentes formas de comunicação não discursivas: musical, corporal, matemática. Um dos grandes feitos do pragmatismo foi, reconhece Habermas, a dissolução da hierarquia das formas de saber e da pretensão de certeza filosófica sem a reserva

<sup>395</sup> TkH-I, p. 176/TAc-I, p. 207; cf. FG, p. 29/FV, p. 47. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, a teoria da aprendizagem fazia uma transposição da psicologia do desenvolvimento de Piaget para a teoria social: ganhos de reflexividade e universalidade na psicologia individual indicariam uma evolução social (RhM, p. 37, 185, 231-2/RMh, p. 68, 267, 330-1). A teoria da aprendizagem na *Teoria da ação comunicativa* já não repousa diretamente em estruturas de consciência, mas em formas de interação social, que correspondem a estruturas de imagens de mundo (BANNWART JR., in **Habermas e a reconstrução**, p. 93-4).

<sup>396</sup> Cf. TkH-II, p. 292/TAc-II, p. 297; NOBRE; REPA, in **Habermas e a reconstrução**, p. 31-3; criticamente, cf. McCARTHY, **Ideals and illusions**, p. 138-9. Na época, Habermas constatava a ausência de uma teoria que explicasse as conexões internas dos atos de fala: “Até hoje falta... uma lógica pragmática da argumentação que apreenda de modo satisfatório os nexos internos entre as formas dos atos de fala” (TkH-I, p. 340/TAc-I, p. 365). Em retrospectiva, cita a apropriação de Peirce como a mais avançada das suas incursões na teoria da linguagem, o que justifica a escolha de lhe dar preferência nesta exposição (cf. HABERMAS, **Five approaches**, p. 71).

<sup>397</sup> PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. 4 ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2017, 251-3.

de falibilismo.<sup>398</sup> A semiótica expandiu o “mundo das formas simbólicas para além das formas de expressão linguística”, abrindo o campo da análise do mundo extraverbal dos signos na qual a forma linguística da comunicação está inserida.<sup>399</sup> Posso aqui somente debicar no pensamento de Peirce. Em sua obra encontram-se os marcos de uma relação racional com signos não isolada de outras relações interpretativas possíveis.<sup>400</sup>

Para Peirce, o sentido dá-se pela relação do signo com (ao menos) três referências: consigo mesmo, um objeto e um interpretante.<sup>401</sup> O signo é um *representamen* de algo para um interpretante.<sup>402</sup> Ele tem sempre um aspecto material, como uma palavra, olhar, instrumento, e um aspecto abstrato, que é o processo de atribuição de sentido.<sup>403</sup> A relação binária da representação entre objeto e sujeito (*Vorstellung*) torna-se a relação triádica da apresentação do objeto para o sujeito por meio de signos (*Darstellung*).<sup>404</sup> O sentido não é a relação direta entre signo e objeto – como a planta que se direciona tropicamente ao sol<sup>405</sup> –, pois pressupõe um interpretante. Todavia, o interpretante pressupõe somente uma interpretação orientada por uma referência, o que não requer consciência ou justificação atual – como a ação de um motorista que para subitamente ao ver o semáforo fechado.<sup>406</sup> O signo significa algo se for a finalidade de uma ação, ainda que não deliberada ou concretizada em movimentos.<sup>407</sup> Na terminologia habermasiana, a direção de um signo a um intérprete chama-se relação comunicativa; e o movimento orientado por um sentido semioticamente produzido chama-se ação humana.<sup>408</sup>

A semiose é a inferência a partir de signos. Segundo Peirce, as inferências podem ser de três tipos (dedução, indução e abdução), sobre os quais não entrarei em pormenores. Interessante destacar apenas que a versão pragmática da semiótica defende a primazia da lógica da abdução: a formação de hipóteses, de premissas explicativas, a perspectiva do “como se”, dos juízos transcendentais, que tentam tornar explícito algo universal que não aparece, a saber, as condições lógicas ou explicativas de algo.<sup>409</sup> Daí o ponto de partida dos signos ser, ao mesmo tempo, transcendental e provisório, ainda que busque explicitar premissas necessárias. A dedução e a indução estão sempre sujeitas à corroboração, ou não, das hipóteses lançadas pela

<sup>398</sup> Mkh, p. 17-8/CmA, p. 41-2; cf. ED, p. 192-3.

<sup>399</sup> TCt, p. 54.

<sup>400</sup> TCt, p. 29; cf. também ED, p. 157-9; FG, p. 29/FV, p. 46-7; WR, *Einleitung*, p. 7-8.

<sup>401</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 283.

<sup>402</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 228.

<sup>403</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 287.

<sup>404</sup> TCt, p. 36.

<sup>405</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 274.

<sup>406</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 299.

<sup>407</sup> SHORT, Thomas L. *Peirce's theory of signs*. New York: Cambridge University, 2007, p. 24, 52 e 59 passim.

<sup>408</sup> TCt, p. 29.

<sup>409</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 276.

abdução. Com a lógica da abdução, o pragmatismo contrapõe-se ao fundacionismo.<sup>410</sup> Ainda na virada para o sec. XX, Peirce fez uma crítica demolidora à filosofia da consciência: à noção da ampliação do conhecimento por meio da indução; ao método da introspecção; à ilusão da verdade enquanto certeza das representações; ao mito do dado aos sentidos. Não há fatos da consciência, elementos ideais ou dados sensoriais imediatos e certos, sujeitos cognoscentes anteriores às práticas ou capazes de se opor ao mundo em sua totalidade.<sup>411</sup>

Da proposição de que todo pensamento já é um signo segue que todo pensamento tem que se endereçar a outro, determinar um outro, por meio de uma inferência, porque essa é a característica dos signos.<sup>412</sup> E somente através da inferência de um pensamento anterior, outro pensamento tem um referente ou objeto.<sup>413</sup> Um pensamento adquire sentido apenas na medida em que se torna objeto de um pensamento subsequente.<sup>414</sup> Desse modo, os signos e os pensamentos formam um *continuum* e não admitem um pensamento individual e fundante, explica Peirce: “qualquer coisa que conduz alguma outra coisa (seu interpretante) a referir-se a um objeto ao qual ela mesma se refere (seu objeto) de modo idêntico, transformando-se o interpretante, por sua vez, em signo, e assim sucessivamente *ad infinitum*”.<sup>415</sup> Todo pensamento só pode ser pensado como um contínuo, como uma ação no tempo e apenas distinguida de um contínuo maior e anterior, do qual faz parte, para alguma finalidade prática.

Agora, o que vale para o pensamento, não vale para o conhecimento. A descoberta dos signos icônicos (com semelhança com o objeto) e indexicais (com conexão física com o objeto) permitiu Peirce rejeitar a tese (racionalista e empirista) de que todo conhecimento precisa ser precedido de outro conhecimento, em vez de simplesmente outro pensamento.<sup>416</sup> Assim, os signos crescem. “Retiram seu ser do desenvolvimento de outros signos, especialmente dos ícones, ou de signos misturados que compartilham da natureza dos ícones e símbolos...”<sup>417</sup> O conhecimento, que tem um interesse específico pela verdade e opera no âmbito do simbólico (das associações convencionais com o objeto), combina-se com ícones e índices, de modo que se relaciona tanto com cognições prévias, quanto signos prévios de seu objeto.<sup>418</sup>

---

<sup>410</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 264.

<sup>411</sup> TCt p. 37-9.

<sup>412</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 267, 284 e 298.

<sup>413</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 285.

<sup>414</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 289.

<sup>415</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 303.

<sup>416</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 279 e 285.

<sup>417</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 302.

<sup>418</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 51-2; TCt, p. 42; cf. PEIRCE, *Semiótica*, 292.



Signos icônicos e indexicais não são determinados inteiramente pelos objetos, porque são apreendidos por um interpretante.<sup>419</sup> A experiência pré-predicativa precede o controle de uma elaboração discursiva, mas não é menos falível do que os juízos predicativos obtidos a partir dela. A união entre conceito e índice é conjectural e, portanto, falível. Não há ponto de partida absoluto, nem ponto de chegada absoluto, senão os efeitos práticos dos pensamentos. “A fim de determinar o significado de uma concepção intelectual, dever-se-ia considerar quais consequências práticas poderiam concebivelmente resultar, necessariamente, da verdade dessa concepção; e a soma destas consequências constituirá todo o significado da concepção”.<sup>420</sup> Nisso se constitui a teoria pragmática do sentido ou a “concepção pragmática de fundamentação”.<sup>421</sup> Ela parte da tentativa e erro, da ênfase no resultado experimental, da inferência pelas melhores hipóteses e argumentos, não de uma verdade em linha reta. Símbolos crescem “no uso e na prática”<sup>422</sup>, quer dizer, com experiências de sucesso e fracasso da ação (incluindo pensamentos) que seguem quando são reproduzidos. As experiências negativas de fracasso nos planos de ação e pensamento levam à modificação dos sentidos.<sup>423</sup> Não se trata de interpretações, hipóteses e abduções lançadas sem qualquer direção. Há uma orientação: a possibilidade de erro quando os pensamentos-signos são confrontados com a realidade.

Afinal, o que significa o “real”, para Peirce?

É uma concepção que descobrimos através do erro da (inverdade), da ilusão, enfim, quando nos corrigimos pela vez primeira. [...] O raciocínio e a informação de que dispomos resultam mais cedo ou mais tarde em algo real, independentemente de caprichos subjetivos. A própria origem da concepção de realidade mostra que ela envolve essencialmente a noção de uma COMUNIDADE sem limites definidos e capaz de um progresso de conhecimento definido.<sup>424</sup>

Com essa ideia de realidade, descreve-se o resultado prático dos pensamentos. Ele consiste no processo não limitado a uma pessoa ou período, mas intersubjetivo, dentro de uma comunidade, pela tentativa e erro, no qual pensamentos-signos aproximam-se da realidade e, eventualmente o atingem parcialmente, embora nunca completamente.<sup>425</sup> Por isso, Peirce pode afirmar que, em uma comunidade voltada para a finalidade prática de progresso científico, como uma comunidade de pesquisadores, os argumentos sempre tenderão à verdade.<sup>426</sup> A

<sup>419</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 260.

<sup>420</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 9.

<sup>421</sup> EA, p. 53/IO, p. 89.

<sup>422</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 302.

<sup>423</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 286; TCt, p. 44.

<sup>424</sup> PEIRCE, Charles Sanders. *Escritos coligidos*. Trad. Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, 311.

<sup>425</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 37-8.

<sup>426</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 2, 253 e 413.

coincidência entre verdade e entendimento mútuo é adiada para um futuro indeterminado. Essa comunidade de investigadores não é um grupo particular, com qualidades, cultura ou local determinável, nem depende de uma quantidade definida de participantes, mas uma comunidade ideal sem limites definidos no tempo e no espaço, que, com base na ideia de realidade, poderá sempre enfraquecer o que é aqui e agora tomado por todos como verdadeiro.<sup>427</sup>

Até absurdos e más-interpretações podem ser signos, na medida em que possam ser repetidos, compartilhados e mesmo ensinar algo ao intérprete que dele se apropria.<sup>428</sup> As noções de ter sentido e fazer sentido admitem muito mais valências do que a de verdade. Ainda assim, porque se deve sempre contar com a possibilidade de erro, a vida anárquica dos signos recebe uma orientação determinada por razões. Os signos não significam pura e simplesmente aquilo que o intérprete diz o que eles significam. O sentido não é arbitrário. O sentido é o que faz o signo aquilo que ele é: a saber, a representação de um objeto e não de outro objeto.

Há duas maneiras de errar na semiose: tomar signos falsos ou ilusórios por seu valor de face; ou tomar algo por signo que não é (mais) um signo. Sendo o signo a base potencial de uma interpretação, essa base consiste na possibilidade de algo ser justificadamente interpretável como um signo para certa utilidade em questão.<sup>429</sup> Logo, a capacidade de justificação é o que diferencia o “dar” sentido do “ter” sentido, quer dizer, o “ser interpretado como signo” do “ser realmente um signo”. Algo é um signo de um objeto se e somente se justificadamente, para um propósito possível, pode ser interpretado como signo desse objeto. A potencial interpretação não pode ser arbitrária: ela tem que ser tal que poderia ser justificada dado a finalidade para a qual o objeto é pertinente.<sup>430</sup> Das condições de possibilidade do sentido extrai-se que a relação de justificação é logicamente prioritária. A interpretação é a relação entre o signo e um objeto baseada em razões. “Podemos, portanto, referir-nos a uma relação prioritária como a ‘razão’ da significação de um signo e definir a significação como a interpretação justificada”.<sup>431</sup> Todos que falam ou agem com sentido já pressupõem a participação em uma virtual discussão.<sup>432</sup>

O que Habermas reclama sobre essa apresentação ampla do processo comunicativo semioticamente fundado é da falta do momento de contradição e diferença com os sentidos de outro interpretante. O pragmatismo prefere a “anonimização do processo de interpretação”, na

---

<sup>427</sup> TCt, p. 48.

<sup>428</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 163.

<sup>429</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 428.

<sup>430</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 160; cf. PEIRCE, *Semiótica*, 412.

<sup>431</sup> SHORT, *Peirce's theory of signs*, p. 162.

<sup>432</sup> APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 421.

qual faz desaparecer as relações intersubjetivas entre locutor e ouvinte, dos participantes em primeira e segunda pessoa, em favor de uma perspectiva de terceira pessoa, não diretamente participante – como são os fluxos despersonalizados de signos ao longo do tempo, a ontologia e as comunidades de investigação que visam apenas a representação cada vez mais abrangente da realidade.<sup>433</sup> Somente a negação de outro intérprete solta o unicórnio das correntes que o prendem. A interpretação de um signo depende do resgate das razões que a sustentam caso seja questionada. A conexão entre os diferentes usos da linguagem, inclusive instrumentais, e as pretensões de validade não se dá conceitualmente. Ela parte de uma atitude de negação.

A pura e simples experiência de fracasso das inferências não pode assumir, por si só, a tarefa de modificação dos sentidos, pois ela pressupõe o deslocamento deles para a dimensão simbólica do processo semiótico, notadamente, para o processo de argumentação.<sup>434</sup> Habermas sustenta “que Peirce não pode definir a relação do signo com o interpretante independentemente das condições de entendimento intersubjetivo”. Sob a reserva falibilista, a ideia de realidade é acompanhada pela ideia da comunidade de pesquisadores que operam sob condições ideais de discussão: inclusividade, igual participação, veracidade, sem coações etc.<sup>435</sup> Por isso, Habermas conclui: “O discurso racional, no qual um proponente defende pretensões de validade contra as objeções de oponentes, é a forma reflexiva mais desenvolvida dos processos semióticos em geral”. Se enxergamos a possibilidade de erro ao dar sentido é porque tomamos a atitude performática de sujeitos que têm a finalidade de se entender sobre algo no mundo:

Após a virada pragmática [...] a verdade de um signo proposicional deve ser comprovada ao mesmo tempo em sua relação com o objeto e nas razões que poderiam ser aceitas por uma comunidade de interpretação. No novo paradigma, o papel do sujeito não é assumido per se pela linguagem, mas pela comunicação mediada pelos argumentos daqueles que se colocam em diálogo, a fim de se entender uns com os outros sobre algo no mundo.<sup>436</sup>

A partir da inesgotável possibilidade de fracasso da ação e do pensamento, quando confrontado dialeticamente com o outro, o sentido adquire essa “transcendência desde dentro” das linguagens, comunidades e fins particulares. Na medida em que comportem processos de troca de justificações, as linguagens particulares são constituídas pela possibilidade de um consenso definitivo que se refere ao objeto. A ideia racional imanente ao sentido consiste no acordo possível de todos que agem com vistas a uma mesma finalidade, formula Peirce: “a opinião que está fadada a ser acordada em última instância por todos que investigam é o que

---

<sup>433</sup> TCt, p. 29-30 e 53-60; para detalhes, cf. EI, p. 142 ss./CI, p. 181 ss.

<sup>434</sup> TCt, p. 45.

<sup>435</sup> TCt, p. 32-3; cf. ED p. 132.

<sup>436</sup> TCt, p. 37.

queremos dizer por verdade, e o objeto representado nessa opinião é o real”.<sup>437</sup> A noção de interpretante ou resposta final para determinado sentido depende necessariamente de um acordo que poderia ser obtido sob as condições de uma comunidade de discussão voltada a cada finalidade colocada em questão e alargada no espaço social e no tempo histórico.<sup>438</sup>

Por certo, o interesse de Peirce estava na ciência e na possibilidade mesma de crescimento do conhecimento humano; mas a semiótica permite pensar para além da comunidade de cientistas, voltada à descoberta da verdade. Os processos semióticos podem ser vistos como processos de aprendizagem, em sentido amplo.<sup>439</sup> A cognição e o crescimento dos símbolos a partir do uso e da experiência antecede a verdade, que é apenas um dos ideais limites possíveis da razão. Também a moralidade e a subjetividade nascem da inferência de um “eu” pelo erro perante o testemunho de um “outro”, sugere Peirce.<sup>440</sup> A comunidade ideal de investigadores pode ser alargada para uma que reflete sobre normas e valores – a “comunidade ideal de fala” proposta por Apel<sup>441</sup>, ou a equivalente “situação ideal de fala” de Habermas<sup>442</sup>.

Essas figuras compuseram a *Teoria da ação comunicativa*.<sup>443</sup> Elas serão relativizadas, posteriormente, porque permanecem presas à teoria do conhecimento. Uma discussão espacial, social e temporalmente ilimitada pressupõe uma referência fixa na realidade e uma verificabilidade inexistente em outros atos de fala com finalidades compartilhadas.<sup>444</sup> A comunidade ou situação ideal de fala projetam sobre a razão prática um consenso final da razão teórica. Habermas gradualmente se desprende dessas construções, como se verá, em favor da utopia realista de uma formação discursiva da opinião e decisão dos participantes das relações sociais, sem deformações sistemáticas (externas ou internas) da comunicação.<sup>445</sup>

Assim delineado o quadro semiótico, as condições mais abrangentes de sentido (*Sinn*) – entendido pragmaticamente como os efeitos do signo no mundo – convergem às condições mais exigentes de significado (*Bedeutung*) – entendido como a referência no mundo suscetível de argumentação racional (*Argumentation*). Se a relação dos signos sucede concomitantemente consigo, com os outros e com o exterior, assume enfoques específicos segundo diferentes finalidades. Tão logo finalidades universalizantes (como a verdade de hipóteses, a correção de

---

<sup>437</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 407

<sup>438</sup> TCt, p. 48-52.

<sup>439</sup> ED, p. 165.

<sup>440</sup> PEIRCE, *Semiótica*, 233 e 236.

<sup>441</sup> APEL, *Transformation*, p. 424-8.

<sup>442</sup> Cf. VTkH, p. 174 ss.; TkH-I, p. 47/TAc-I, p. 76; FG, p. 392/FV, p. 413; WR, p. 316-7.

<sup>443</sup> TkH-II, p. 111 e 147/TAc-II, 123 e 159.

<sup>444</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 235; ED, p. 155 e 159; WR, p. 312.

<sup>445</sup> Cf. NU, p. 161-2/NO, p. 238.

ações, a consistência de enunciados etc.) estejam na base de justificações, essas passam a se referir a saberes de tipo universal. O saber intuitivo contido na ação com sentido passa a expressar competências racionais. Nesses usos, a linguagem adquire uma estrutura dual: (a) o nível de fatos, normas e experiências *dentro do qual* os sujeitos se entendem, i.e., da aceitação (*Akzeptanz*), vigência ou validade (*Geltung*) e (b) o nível de fatos, normas e experiências *sobre o qual* os sujeitos se entendem, i.e., da aceitabilidade (*Akzeptabilität*) ou validez (*Gültigkeit*).<sup>446</sup>

A validade pode ser chamada de “objetividade” ou “facticidade”, desde que entendidas como categorias semióticas, não ontológicas.<sup>447</sup> Ela diz respeito às condições de possibilidade do sentido, as quais não se identificam com as condições que tornam esses sentidos verdadeiros, corretos ou autênticos. Já a validez orienta-se à unidade das experiências fenomênicas, morais ou subjetivas para além do modo como as linguagens as interpretam hoje. Aquela é avaliada à luz da gênese e da conformidade com certos interesses, essa à luz da satisfação discursiva de expectativas de validade.<sup>448</sup> Aquela se satisfaz com a multiplicidade dos sentidos, essa se orienta ao acordo de diferentes sentidos. A vida anárquica dos signos encorpa-se, então, com uma discussão racional. Sua polissemia, com uma “pragmática universal”.<sup>449</sup>

### 2.3.2 A teoria da razão comunicativa

Na esteira de Peirce e outros, Habermas compreende a linguagem performativamente. A linguagem é um meio pelo qual ao menos dois sujeitos agem buscando se entender sobre algo no mundo.<sup>450</sup> Ela não é um produto, depósito ou arquivo de conhecimentos, poderes, ideologias. Não permite uma posição extramundana de observação. Não pode ser analisada à distância como um inventário.<sup>451</sup> A linguagem é uma forma de agir, de se orientar praticamente. Em suas excursões às condições de possibilidade do sentido, Habermas evita os problemas

<sup>446</sup> VTkH, p. 406; TkH-I, p. 53/TAc-I, p. 82; TkH-II, p. 192/TAc-II, p. 201; FG, p. 27 e 351/FV, p. 45 e 371; WR, p. 85.

<sup>447</sup> Em *Conhecimento e interesse e Teorias da verdade*, a distinção entre validade e validez já aparece, mas submetida à teoria do conhecimento. A distinção é, então, entre objetividade e verdade: entre a variação histórica das categorias científicas e a ideia de uma natureza independente dos sujeitos e resgatada discursivamente. A teoria da verdade buscava compatibilizar a existência de sistemas teóricos concorrentes e a evolução cognitiva da espécie (EI, *Nachwort*, p. 382-93/CI, *posfácio de 1973*, p. 459-70; VTkH, p. 151-4). Da mesma forma, a “facticidade” é concebida como o estado de coisas aceito ou sabido como existente pelos sujeitos de uma relação comunicativa (cf. VTkH, p. 135, TkH-II, p. 346/TAc-II, p. 354; FG, p. 27/FV, p. 45). “O fato somente pode ser esclarecido com recurso a enunciados fáticos; o real, com recurso ao que é verdadeiro... Não podemos confrontar nossas frases diretamente com uma realidade que não seja ela mesma já linguisticamente impregnada” (WR, p. 314-5).

<sup>448</sup> EI, *Nachwort*, p. 405-6/CI, *posfácio de 1973*, p. 485.

<sup>449</sup> VTkH, p. 69.

<sup>450</sup> TkH-I, p. 29/TAc-I, p. 57; VTkH, p. 437.

<sup>451</sup> TkH-II, p. 190-2 e 589/TAc-II, p. 199-200 e 598.

ontológicos em torno da concepção de “realidade” de Peirce, que identifica o real com o verdadeiro, porque suas bases empíricas são fornecidas pelos impulsos de negação, o que permite que se instale no nível transcendental linguístico do “mundo”. Seu ponto é que a racionalidade ou irracionalidade do pensamento não se mede por qualidades lógicas ou semânticas, mas pelos processos e ideias básicas utilizadas pelos sujeitos para interagirem.<sup>452</sup>

Juntar teoria da linguagem, teoria da razão e teoria da sociedade, eis o inferno. A dificuldade se reflete nos circunlóquios da escrita acadêmica, não menos do que nas conjunções da conversa cotidiana. O que fazemos quando dizemos algo para alguém é entrar em uma relação baseada em uma pretensão de validade, mesmo que ela não esteja explicitamente tematizada.<sup>453</sup> A compreensão dessas ações e justificações passa a depender, então, de saber quais suas condições de felicidade, satisfação ou cumprimento. A análise da linguagem pode ser levada adiante em termos de sua aceitabilidade racional.<sup>454</sup> O que destaca Habermas é que as pretensões de verdade de uma certa imagem de mundo podem ser objeto de erro, crítica e justificação racional apenas na medida em que se baseiam em uma estrutura formal de mundo, notadamente, um mundo idêntico para todos os observadores possíveis.<sup>455</sup> As opiniões podem parecer como falsas, as intenções como frustradas, os pensamentos como fantasias somente sob pano de fundo de um mundo objetivo, medido por pretensões criticáveis de verdade e efetividade. Analogamente, as intenções, desejos e atitudes podem parecer como ilegítimas, arbitrarias ou puramente subjetivas somente sob o pano de fundo de uma normatividade que possa ser justificada para todos, medida por pretensões criticáveis de correção.<sup>456</sup>

No pensamento mitológico, o mundo natural está a tal ponto identificado com o mundo constituído linguisticamente que erro e crítica ficam impedidos. Ele está baseado em, pelo menos, duas ilusões: a ilusão de que as ideias que o ser humano cria espontaneamente possuem uma existência fora e independente dele e a ilusão de que o mundo está decorado de essências análogas aos seres humanos que, a pedido, podem intervir afirmativa ou negativamente.<sup>457</sup> Assim, o pensamento mitológico mistura mundo objetivo e mundo social. Não há distinção categorial entre coisas e pessoas; entre objetos manipuláveis e sujeitos capazes de fala e ação; efetividade e validade; causas e intenções; acontecimentos e ações.<sup>458</sup> Essa confusão entre

---

<sup>452</sup> TkH-I, p. 75/TAc-I, p. 104.

<sup>453</sup> VTkH, p. 395, 419 e 428.

<sup>454</sup> VTkH, p. 428.

<sup>455</sup> TkH-I, p. 82-3/TAc-I, p. 110-1.

<sup>456</sup> TkH-I, p. 83/TAc-I, p. 111; *cf.* WR, p. 300-1.

<sup>457</sup> TkH-I, p. 78-9/TAc-I, p. 107.

<sup>458</sup> TkH-I, p. 79-81/TAc-I, p.107-9; *cf.* TkH-II, p. 288/TAc-II, p. 292.

natureza e cultura reifica o pensamento, pois o conceito de mundo é ocupado dogmaticamente por um conteúdo que se torna isento de crítica.<sup>459</sup> A negação deixa de significar uma crítica ou recusa de uma crença convencional, cujo resgate só poderia ser discursivo.<sup>460</sup>

A abertura para o aprendizado intersubjetivo depende necessariamente de uma “compreensão descentrada de mundo”<sup>461</sup>, isto é, de uma distinção, interna à linguagem, entre os sistemas de referência comuns do (a) mundo objetivo, como conjunto de fatos passíveis de verdade e do (b) mundo social, como conjunto de relações com outros reconhecidas como aceitáveis, e o sistema de referências não-comuns do (c) mundo subjetivo, como conjunto das vivências autênticas de cada indivíduo.<sup>462</sup> Essa divisão de mundos é o que Habermas chama de mundo da vida racionalizado: as “propriedades formais da compreensão de mundo moderna” ou “características estruturais necessárias dos mundos da vida modernos”.<sup>463</sup> Ela é que permite não só o progresso técnico e científico, mas também a formação de personalidades individuais que não se limitem a reduplicar identidades de grupo e, portanto, de agentes responsáveis.<sup>464</sup> Ela está na base de uma racionalidade da qual “as sociedades modernas do Ocidente promovem uma compreensão distorcida..., presa aos aspectos cognitivo-instrumentais e, nesse sentido, somente particular”.<sup>465</sup> O racionalismo ocidental aceita os processos de racionalização social apenas sob as condições seletivas do capitalismo.<sup>466</sup> A capacidade das sociedades modernas de apreenderem processos naturais, de criarem estruturas jurídicas formalmente universalistas, de incorporarem novas subjetividades e novas formas artísticas disruptivas não vem acompanhada da capacidade de impedir a destruição do ecossistema necessário para sua própria sobrevivência, ou ainda de impedir desigualdades racionalmente inaceitáveis, às vezes superiores às pré-modernas.<sup>467</sup> A racionalização moderna pode ser descrita como processos simultâneos de aprendizado e desaprendizado, na medida em que explora seletivamente, deforma e enterra o potencial da razão comunicativa nas dimensões social e subjetiva.<sup>468</sup>

Na medida em que se diferenciam os sistemas de referência formais dos três mundos, o ser humano pode tomar uma atitude aberta, crítica e racionalmente cooperativa com outros no

---

<sup>459</sup> TkH-I, p. 81-2/TAc-I, p. 110.

<sup>460</sup> TkH-I, p. 96/TAc-I, p. 125; cf. TkH-II, p. 238/TAc-II, p. 244.

<sup>461</sup> TkH-I, p. 254-5/TAc-I, p. 281.

<sup>462</sup> TkH-I, p. 84-5 e 149/TAc-I, p. 112 e 179. Embora Habermas especifique que a “autenticidade” (*Authentizität*) diz respeito a sentimentos, e a “sinceridade” (*Wahrhaftigkeit*) a opiniões e intenções, reconhece que sua distinção é muitas vezes difícil (TkH-I, p. 139/TAc-I, p. 169). Usarei “autenticidade” e “sinceridade” indistintamente.

<sup>463</sup> TkH-I, p. 255/TAc-I, p. 281.

<sup>464</sup> TkH-II, p. 138/TAc-II, p. 150.

<sup>465</sup> TkH-I, p. 102/TAc-I, p. 133.

<sup>466</sup> TkH-I, p. 255/TAc-I, p. 282.

<sup>467</sup> Cf. TkH-II, p. 280-1/TAc-II, p. 285.

<sup>468</sup> TkH-II, p. 588-9/TAc-II, p. 597-8.

mundo.<sup>469</sup> A descentralização das compreensões de mundo é a condição mais importante para o desenvolvimento e reflexão das imagens de mundo.<sup>470</sup> A descentralização do mundo permite que os participantes levantem pretensões distintas de validade de seus enunciados. Todo ato comunicativo possui, ao menos, um nível semântico, em que se enuncia algo (o conteúdo proposicional) e um nível pragmático, em que importa a atitude entre os participantes (a pretensão de validade). É a atitude entre os participantes (o aspecto ilocucionário) que dá sentido ao conteúdo (o aspecto locucionário). Somente por meio de uma ação (uma afirmação, uma exigência, uma expressão) o conteúdo é enunciado como “algo” (a afirmação de um fato, a exigência de um comportamento, a expressão de um desejo etc.). Proposições não podem pretender ser, por força própria, verdadeiras, corretas ou autênticas a não ser que sejam proferidas em um contexto de ação.<sup>471</sup> Em um exemplo habermasiano: se um professor solicita que um aluno busque água, este pode perfeitamente concordar com (ou se abster de questionar) a possibilidade fática de o pedido ser atendido e a sinceridade do desejo do professor, mas considerar o pedido moralmente inapropriado, porque não deve ser tratado como um empregado.<sup>472</sup> A possibilidade de os participantes interagirem comunicativamente permite que aceitem ou neguem essas pretensões com base em padrões e modos específicos de justificação, isto é, em boas justificações (sem que essas formas de argumentação impliquem inserir-se de imediato em uma discussão teórica).<sup>473</sup> A “atitude performática” do falante designa tanto a pressuposição de um *alter* que pode tomar a posição de “sim” ou “não” diante da fala, quanto o movimento entre diferentes mundos. Sem o padrão descentralizado das imagens de mundo, não ocorre uma relativização dos enunciados, eles não se sujeitam à experiência do erro, não podem ser contestados e, conseqüentemente, não há propriamente razão comunicativa, porque o ouvinte não pode tomar a atitude de um “sim” ou “não” diante do interlocutor.

Habermas pode insistir, por isso, que as ideias da razão que orientam o pensamento sobre os diferentes mundos, em especial, as ideias de verdade, correção, autenticidade e correlatas são formais e não dependem do contexto no mesmo grau que as línguas naturais,

---

<sup>469</sup> TkH-I, p. 106/TAc-I, p. 136-7.

<sup>470</sup> TkH-I, p. 114/TAc-I, p. 145.

<sup>471</sup> VTkH, p. 406; cf. TkH-I, p. 375/TAc-I, p. 399. Há um aspecto expressivo de todo ato comunicativo, em que os convencimentos cognitivos e obrigações normativas estão assimilados a outras vivências subjetivas. Mas esse nível somente se torna acessível por meio de conteúdos proposicionais e pretensões de validade, ou seja, na medida em que as vivências subjetivas são explicitadas (TkH-II, p. 104-5/TAc-II, p. 117).

<sup>472</sup> TkH-I, p. 411-2/TAc-I, p. 433-4; para outro exemplo, cf. TkH-II, p. 185-6/TAc-II, p. 194-5.

<sup>473</sup> TkH-I, p. 441-2/TAc-I, p. 463-5; cf. HABERMAS, Jürgen. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.). **Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action**. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 227.



imagens de mundo e formas de vida.<sup>474</sup> Conhecer, agir e se expressar são atitudes racionais no mundo. Os três mundos não são ontológicos, mas perspectivas referenciais. Eles designam a referência objetiva dos fatos, a referência intersubjetiva das normas e a referência subjetiva das experiências pessoais e coletivas. A verdade e a coerência das imagens de mundo; a eficiência dos planos de ação decorrentes dessas imagens; a correção moral das ações; a autenticidade das experiências e veracidade das opiniões e vontades; todas refletem-se na práxis cotidiana da vida. Mesmo assim, essas ideias não são particularistas. Nelas a racionalidade inicia, mas não termina. As referências são sempre algo independentes das linguagens, imagens, formas de vida particulares. Mesmo a autenticidade das experiências internas e coletivas tem certa objetividade, embora sem mesmo o compromisso da correção moral com o diferente.<sup>475</sup>

Em que sentido se pode falar em aprendizado nos saberes moral, ético e artístico análogo ao saber técnico-científico? Certamente não no sentido de uma acumulação contínua de conteúdo sobre o mundo, muito menos de um processo unívoco, necessário ou irreversível da história. Tomamos atitudes epistêmicas nos diversos domínios quando, reconhecendo a falibilidade da razão, nos remetemos a critérios suprapessoais e imparciais, que conferem caráter racional às atitudes. O caráter epistêmico dos saberes está na qualidade argumentativa das atitudes. Embora tenham as mais variadas condições particulares como ponto de partida, as ideias pressupostas nesses usos comunicativos da linguagem designam aspectos de validade e participam simultaneamente de um processo falibilista de universalização.<sup>476</sup> As pretensões são de verdade ou “análogas à verdade” pela perspectiva descentrada de si e pelo compromisso com os melhores argumentos disponíveis.<sup>477</sup> Elas podem ser medidas racionalmente desde o critério de uma maior abertura e de menor fechamento para processos de aprendizado cognitivo-instrumental, normativo ou expressivos. “Com a dimensão de ‘caráter fechado’ *versus* ‘caráter aberto’, parece apresentar-se um *critério independente de contextos para a racionalidade de imagens de mundo*”.<sup>478</sup> Nem o fechamento do pensamento mitológico tradicional, nem a maior abertura do pensamento moderno medem-se por uma mentalidade cientificista ou tecnicista.

---

<sup>474</sup> TkH-I, p. 88 e 255/TAc-I, p. 116 e 282.

<sup>475</sup> WR, p. 286 e 290 ss.

<sup>476</sup> TkH-I, p. 93 e 259/TAc-I, p. 121 e 285.

<sup>477</sup> TkH-II, p. 46/TAc-II, p. 61; WR, p. 327-8 e 343; SÖdp, p. 101/MePd, p. 112. Ao retomar a teoria do conhecimento, Habermas recusa as concepções coerentistas, pragmáticas e discursivas da verdade e esclarece que o mundo natural constrange todas as linguagens com uma existência independente da discussão, o que distingue a “aceitabilidade racional” da “verdade” de um enunciado. Já o constrangimento dos mundos social e subjetivo surge com um dissenso ou falha em um entendimento mútuo. Os pontos de referência desse espaço “sem mundo” são as justificações, que possuem certa facticidade por não estarem ao dispor dos sujeitos (WR, p. 313-6, 322-3 e 341).

<sup>478</sup> TkH-I, p. 96-7/TAc-I, p. 125.

Abertura e fechamento medem-se pelas condições de validade dos significados, que permitem atitudes de aprendizado perante problemas empíricos e técnicos, morais ou expressivos.<sup>479</sup>

A ideia de progresso é suspeita: “o que se apresenta como progresso pode logo significar a intenção de perpetuação dos reputados vencidos”.<sup>480</sup> De progressos pode-se pensar apenas relativamente aos processos de aprendizagem a partir da descentralização dos saberes sobre o mundo e dos padrões de argumentação e julgamento dos conflitos. É um “como se” da história, um desenvolvimento contado de possíveis estágios inferiores para superiores de aprendizado. A maior racionalidade está nas melhores condições de aprendizagem garantidas na esfera pública.<sup>481</sup> Mesmo que os portadores da racionalidade sejam, afinal, as pessoas vivendo suas vidas, sua capacidade de aprendizado é verificável segundo processos sociais. Esses são as formas institucionalizadas de integração social – que Habermas já chamou de “princípios de organização social”<sup>482</sup> – as quais são capazes de conservar sistemas de ação com racionalidade autônoma, sem dissolver um no outro.<sup>483</sup> Em uma dimensão, o caso exemplar são as instituições de pesquisa científica. Em outra, um tribunal que julga a partir de uma argumentação baseada em direitos universais. Em uma terceira, instituições de divulgação artística. Mesmo processos de interpretação, avaliação e linguistificação do conteúdo das obras artísticas podem ser considerados aumentos do saber estético, na medida em que as distinguem do mero desejo e preferências subjetivas, a partir de padrões não-arbitrários de apreciação, como critérios de expressividade, o que corresponde a uma forma própria da racionalidade.<sup>484</sup> Tais processos de aprendizado não podem ser impostos moral ou juridicamente, mas podem ser estimulados.<sup>485</sup>

As categorias de orientação intersubjetiva do pensamento esclarecem a ambiguidade de uma racionalidade que é interna ao particularismo das línguas naturais, imagens e mundo e formas de vida, mas que vai além desses particularismos em uma pretensão universalizante. (a) Primeiro, a diferenciação formal dos mundos impede que o estoque de saberes “dissolva-se na corrente de subjetividades refletidas interativamente uma na outra”. Ela permite que se assuma a perspectiva de um terceiro, observador do mundo.<sup>486</sup> (b) Segundo, o mundo se torna mais

<sup>479</sup> TkH-I, p. 98/TAc-I, p. 127-8.

<sup>480</sup> PpP, p. 372 cf. LpS, p. 100 e 113; NU, p. 52/NO, p. 94; NDII, p. 213.

<sup>481</sup> LpS, p. 27; ED, p. 45-8; ZNR, p. 151-2; NDII, p. 138-9; cf. JAY, **Reason after it's eclipse**, p. 141.

<sup>482</sup> LpS, p. 18; RhM, p. 28, 168-9 e 234-5/RMh, p. 53, 242-3 e 336-7.

<sup>483</sup> TkH-I, p. 329/TAc-I, p. 353.

<sup>484</sup> ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 31-2/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 61-2; HABERMAS, Jürgen. Questions and counterquestions. In: BERNSTEIN, Richard J. (Ed.). **Habermas and modernity**. Cambridge: MIT, 1985, p. 200.

<sup>485</sup> FG, p. 434/FV, p. 457; NDII, p. 325.

<sup>486</sup> TkH-I, p. 107/TAc-I, p. 137.

formal, com estruturas categoriais sem conteúdo fixo determinado, mas abertas à revisão.<sup>487</sup> (c) Terceiro, o quadro categorial permite representar não só a própria interioridade, mas também a interioridade dos outros, como algo distinto, ainda que sempre relacionado, com o mundo externo.<sup>488</sup> A universalidade da razão é, para Habermas, performática. Ela é a disposição de fazer discursivamente uma ida e vinda contínua entre particular e ideal, entre enunciado e validade. As imagens de mundo metafísicas e religiosas inauguram estruturas de consciência universais; a razão instrumental dissolve essas imagens e instaura campos de ação econômico e burocrático universais; mas todos impõem absolutos removidos da argumentação.<sup>489</sup> A razão comunicativa não instaura um novo absoluto, “quando muito, um absoluto fluidificado em um procedimento crítico”.<sup>490</sup> A racionalidade não se define por um valor, princípio ou concepção (universalidade corporificada), mas por uma disposição de entrar em processos de aprendizagem individuais e coletivos pelo uso de diferentes tipos de razão (universalidade descentralizada).<sup>491</sup> Em resumo: a racionalidade não consiste em uma experiência, norma ou concepção universal, mas em um processo social de universalização por meio de justificações.

Vê-se que a ideia de intersubjetividade contempla tanto o ceticismo contra a razão, por causa da hipostasiação cognitivo-instrumental denunciada por Adorno, quanto sua pretensão de aprender com culturas pré-modernas e evitar unilateralização.<sup>492</sup> A racionalidade resplandece na autonomização de questões técnicas, normativas e culturais.<sup>493</sup> “A racionalização social não significa... a difusão da ação racional com respeito a fins... O ponto de referência é formado antes pelo potencial de racionalização inscrito na base de validade da fala”.<sup>494</sup>

### 2.3.3 A teoria dual da sociedade moderna

A maior abertura para o aprendizado e, logo, racionalidade significa uma ideia de interação social. Em qualquer âmbito de comunicação, especializado ou cotidiano, as razões justificam ou questionam posicionamentos para com o mundo, isto é, dizem por que uma pessoa tem as convicções, intenções e sentimentos que tem. Sob circunstâncias intransparentes ou

<sup>487</sup> TkH-I, p. 82 e 100/TAc-I, p. 110 e 129.

<sup>488</sup> TkH-I, p. 106/TAc-I, p. 137.

<sup>489</sup> RhM, p. 19/RMh, p. 40.

<sup>490</sup> ND, p. 184.

<sup>491</sup> NDII, p. 161.

<sup>492</sup> TkH-I, p. 110/TAc-I, p. 141.

<sup>493</sup> NU, p. 235/NO, p. 333; HABERMAS, Trinta anos depois, In CI, p. 510.

<sup>494</sup> TkH-I, p. 455/TAc-I, p. 477.

enigmáticas, as razões dão orientação para as relações com o mundo e com outras pessoas. Mesmo quando as razões revolucionam uma compreensão, elas também estão reparando a ingenuidade da comunicação e as bases da cooperação social. As razões têm essa função dupla: tanto a de seixos soltos na corrente de comunicação, quanto a de rochas que param essa corrente; tanto a de abalar, quanto a de estabilizar entendimentos mútuos. É possível encontrar espaços de razões não reificados, nem ideológicos entre a cultura cotidiana e dos expertos, no qual as razões podem circular entre fluxos maiores e revoltos e discussões mais canalizadas.<sup>495</sup>

Esse fluxo comunicativo entre razão e sociedade dimana de dois processos que envolvem proferimentos linguísticos: (i) “discussões” e (ii) “imperativos”.

(i) O meio racional de trabalho com a experiência negativa da falta de efetividade das ações, da refutação de hipóteses e de fracassos de intervenção no mundo é a discussão teórica. Essa forma de argumentação tematiza pretensões de verdade e de efetividade controversas. Ela responde a problemas cognitivo-instrumentais. Algo análogo vale para a experiência negativa nos conflitos entre interesses, ações e afetos, sendo a discussão prática a forma de argumentação que tematiza as pretensões de correção normativa. Ela responde a problemas prático-morais.<sup>496</sup> Há ainda a discussão explicativa que entra em cena diante da experiência negativa do bloqueio de comunicação: a forma de argumentação que tematiza questões de retidão lógica e linguística. Ela responde a problemas de compreensão.<sup>497</sup> A argumentação sobre questões cognitivas, normativas e lógicas, em contextos que pressupõem a exclusão de toda coação (além daquela do melhor argumento), é denominada “discussão” (*Diskurs*).<sup>498</sup> Nela os participantes têm que partir da pretensão universalizante de se entenderem entre si racionalmente.<sup>499</sup>

<sup>495</sup> NDII, p. 54-7.

<sup>496</sup> TkH-I, p. 39-40/TAc-I, p. 67-9.

<sup>497</sup> TkH-I, p. 43-4/TAc-I, p. 72.

<sup>498</sup> Traduzo “*Diskurs*” como “discussão”, para não dar a entender que a entrada no domínio dos discursos exige a saída do domínio da ação, como faziam *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* (LpS, p. 148) e *Teorias da verdade* (VTkH, p. 174-6) e *Para a reconstrução do materialismo histórico* (RhM, p. 249/RMh, p. 361). Anos mais tarde, Habermas confessa que, mesmo na *Teoria da ação comunicativa*, tinha em mente, de certo modo ingenuamente, o discurso reflexivo da escrita, artigos e seminários acadêmicos, isto é, o discurso logicamente estruturado, obscurecendo a troca de razões da fala cotidiana, que também está sempre colocando em jogo a “coação não coativa do melhor argumento” (ZNR, p. 20). Flagro mais um aprofundamento da intersubjetividade. A discussão é mais básica. Somente depois de uma depuração, ela pode se tornar discurso. Não há como separar estritamente discurso e práxis vital, porque esta não é uma mera atitude entre falantes, cujo engano expressaria uma opinião apenas subjetiva; e aquele não pode ser considerado uma instância anônima e independente da práxis vital, como interpreta Durão (**O argumento de Habermas**, p. 51-2 e 60). As discussões cotidianas estão sempre invocando a liberdade de dizer “não” e colocando em jogo a validade objetiva dos enunciados. Portanto, não há dualismo entre discussão e ação e entre discussão e poder, como explicita Habermas ao retomar a questão da verdade sem a circunscrição à teoria do conhecimento (WR, p. 248-9).

<sup>499</sup> TkH-I, p. 47-8 e 71/TAc-I, p. 76 e 100; cf. LpS, p. 148; EI, *Nachwort*, p. 386/CI, *posfácio de 1973*, p. 463.

A argumentação relacionada a valores não aspira à universalização, embora pressuponha a mesma atitude reflexiva diante dos próprios fins e vivências. Esse tipo de argumentação interpreta obras de arte como expressões de autenticidade; comportamentos como expressões de ilusões ou autoengano; necessidades e interesses como expressões plausíveis de bens comuns. Ele pressupõe uma pré-compreensão dos participantes que não pode ser negociada e que, por isso, constitui e limita as pretensões de validade tematizáveis. As pretensões de validade aí veiculadas sequer cogitam ser totalmente cobertas com argumentos. Uma crítica estética não pode pressupor alcançar consenso universal sobre padrões valorativos, pois estão sempre embebidos no contexto. Um diálogo terapêutico não pode pressupor a igualdade entre paciente e terapeuta, diferentemente das discussões teóricas. Uma forma de vida, mesmo que coletiva, não pode ser escolhida como uma norma ou instituição. A pretensão de autenticidade de um estado subjetivo tampouco pode ser justificada com argumentos, apenas mostrada pela análise de ações relacionadas, ou traída pela inconsistência dessas ações. A despeito do grau de generalização, especialização e contextualidade, a argumentação relacionada a valores orienta-se igualmente ao outro e, logo, ao entendimento mútuo.<sup>500</sup> A argumentação sobre questões estéticas, terapêuticas ou valorativas, em contextos que não podem se ver livres de coações (além daquela do melhor argumento), é denominada “crítica” na *Teoria da ação comunicativa*<sup>501</sup> – e, em obras posteriores, à medida que são subordinadas à questão da justiça, simplesmente de “discussões” éticas, estéticas ou ético-políticas.<sup>502</sup>

(ii) Agora, nem todo “sim”, “não”, ou “reserva” está relacionado a pretensões de validade, em vez de em cruas pretensões de poder. Tais posicionamentos podem ser meras disposições de arbitrariamente aceitar ou recusar o outro, de tornar necessárias intenções contingentes, de buscar certa influência ou consequência, sem ter em vista um entendimento mútuo orientado por razões. Esses são denominados “imperativos”. Os imperativos são expressões de vontade com as quais alguém busca declaradamente influenciar na decisão de outro, no que essa pretensão de poder tem que se amparar em alguma forma de coação. As atitudes performativas só deixam de ser expressões de arbítrio e se tornam discussões quando aceitam, recusam ou ignoram uma ação ou enunciado mediante razões sujeitas à crítica.<sup>503</sup>

A cisão entre discussões e imperativos dá vazão à dialética da racionalização. Por um lado, a tripartição entre mundos objetivo, social e subjetivo permite a submissão à crítica de

---

<sup>500</sup> Tkh-I, p. 69/TAc-I, p. 98.

<sup>501</sup> Tkh-I, p. 69-71/TAc-I, p. 98-100.

<sup>502</sup> ED, p. 117; FG, p. 223/FV, 238.

<sup>503</sup> Tkh-I, p. 65, 408-10 e 434-5/TAc-I, p. 94, 431-2 e 456-8; Tkh-II, p. 51-2/TAc-II, p. 66-7.

padrões antes aceitos, na medida em que a tradição cultural assumia uma relação cada vez mais aberta e reflexiva consigo mesma. Subsistem valores contingentes, jamais inteiramente universalizáveis, que não se reduzem a imperativos. Por se tratar de uma forma básica de orientação do pensamento, a razão comunicativa distingue contextos de cada tipo de argumentação, conforme o questionamento levantado e a possível resposta oferecida. Ela reacopla suas partes constituintes cognitiva, normativa e valorativa em argumentações especializadas e processos de aprendizado em sistemas de ação cultural institucionalizados.<sup>504</sup> Por outro lado, à medida que os sistemas de ação cultural da ciência, direito, moral, arte, religião, filosofia etc. se autonomizam, eles buscam também uma estabilização institucional e profissional e passam a ser conduzidos por argumentos de expertos, os quais se objetivam em tecnologias, leis, obras de arte, preceitos religiosos, programas de pesquisa etc. Surge um risco de represamento da discussão pela segmentação das esferas de validade. Nesse fluxo comunicativo emergem subsistemas separados do diálogo cotidiano, com linguagens próprias, que se dissociam das demais e ameaçam novamente estagnar.<sup>505</sup> As discussões estão ameaçadas de enrijecer em imperativos. A dialética dos processos de racionalização não se resolve.

As categorias de (i) “mundo da vida”, (ii) “sistema” conduzem a dialética imanente à linguagem às turbulências de uma teoria da sociedade. O par disjuntivo discussão ou imperativo não tem um vínculo *a priori* com esferas sociais. De tudo não falo, deixando o mais importante para a conclusão do capítulo. Mas armo essas categorias críticas e afastos más-compreensões.

(i) O mundo da vida denomina o saber pré-reflexivo que completa caladamente o saber sobre o significado das expressões linguísticas. Ele congloba convencimentos de fundo não problematizados, pressuposições intuitivas ou reserva de autoevidências que servem de fonte para definições e de limites aos participantes de uma interação comunicativa.<sup>506</sup> O mundo da vida consiste nesse “contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge com todo processo de entendimento atual”.<sup>507</sup> Pode-se dizer que ele designa a experiência intersubjetiva da mimese, na qual os participantes se ajustam e se tornam semelhantes uns aos outros.<sup>508</sup> E se confunde com as condições semióticas de sentido, porque está estruturado em “uma rede de contextos de sentido implícitos, que se sedimentam em signos não linguísticos, mas acessíveis à interpretação linguística”.<sup>509</sup> Portanto, trata-se de um saber, (a) implícito: que não pode ser

<sup>504</sup> TkH-I, p. 109/TAc-I, p. 139.

<sup>505</sup> TkH-I, p. 456-7/TAc-I, p. 478-9.

<sup>506</sup> TkH-I, p. 107 e 150/TAc-I, p. 137-8 e 179; TkH-II, p. 189-91/TAc-II, p. 198-200.

<sup>507</sup> TkH-I, p. 107/TAc-I, p. 138.

<sup>508</sup> TkH-I, p. 522-3/TAc-I, p. 543.

<sup>509</sup> TCt, p. 55; cf. TkH-II, p. 199/TAc-II, p. 207-8.

apresentado em um número finito de proposições; (b) holisticamente estruturado: cujos elementos remetem um ao outro, como as semelhanças de família e (c) inalienável: pois não podemos torná-lo consciente como um todo ou colocá-lo em dúvida segundo nossos desejos.<sup>510</sup>

Essa rede de sentidos implícita, holística e inalienável não pode ser localizada em qualquer pensamento, senão no processo estendido em que um pensamento interpreta outro e que dá significância a cada uma de suas partes. O mundo da vida é essa contínua construção de sentidos, que armazena as ações e razões comunicativas das interações passadas e que é reproduzida através da (a) cultura: interpretações e práticas tradicionais sem problematização; (b) sociedade: ordens de legitimação e coordenação das ações que regulam o pertencimento a grupos sociais; (c) personalidade: identidades socializadas em um contexto cultural concreto.<sup>511</sup> Dessa forma, o conceito de mundo da vida destranscendentaliza a ideia de razão comunicativa, porque ele se compõe das razões que já se solidificaram na transmissão cultural e em comportamentos institucionalizados, como tradições orais, familiares, usos e costumes.<sup>512</sup>

Agora, a realidade das pequenas certezas cotidianas pode ser terrível. Se o mundo da vida fosse a imagem perfeita da felicidade, seria o exato oposto da vida. A foz dos fluxos comunicativos pode estar em dominações ou pseudoconsensos. Não se trata da família e do privado, isto é, de uma esfera social hipostasiada, como acusa Fraser.<sup>513</sup> Nem de uma esfera social inocente e livre de poder, como interpreta Honneth.<sup>514</sup> A pressuposição de ausência de poder no mundo da vida seria, já acusava Habermas, uma “unilateralização culturalista” da teoria da sociedade, que consideraria os processos de entendimento como transparentes e ignoraria as distorções sistemáticas, cogentes ou discretas, da linguagem.<sup>515</sup> As interações comunicativas isentam o mundo da vida de violência, não de poder.<sup>516</sup> A pertinência categorial do mundo da vida é a impossibilidade de olhar por trás da práxis comunicativa como um todo para dizer que ela está livre de arbitrariedades, apenas a questionar e esclarecer parcial e gradualmente.<sup>517</sup> Nela sempre haverá substratos obscuros, não inteiramente conscientes ou racionais. A racionalização da sociedade não se reclina sobre um mundo da vida intacto, mas sobre processos de aprendizado e sobre uma sucessiva liberação do potencial racional imanente

---

<sup>510</sup> TkH-I, p. 451/TAc-I, p. 471.

<sup>511</sup> TkH-II, p. 209/TAc-II, p. 217.

<sup>512</sup> NDII, p. 58 e 64.

<sup>513</sup> FRASER, Nancy. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. **New German Critique**, Ithaca, n. 35, 1985, p. 106 n. 15, 109 e 124; cf. BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, ago. 2011, p. 343.

<sup>514</sup> HONNETH, **Kritik der Macht**, p. 328 ss.

<sup>515</sup> TkH-II, p. 224-5/TAc-II, p. 231-2.

<sup>516</sup> FG, p. 188/FV, p. 204.

<sup>517</sup> TkH-I, p. 181/TAc-I, p. 212; TkH-II, p. 201-2/TAc-II, p. 209-10.

às ações comunicativas. As ações comunicativas preponderam à medida que o mundo da vida se reproduz por meio de processos voltados ao entendimento. O processo de racionalização social não pressupõe, apenas aponta para um mundo da vida idealizado: estruturalmente diferenciado, reflexivamente reproduzido, sob formas de vida não repressivas.<sup>518</sup>

Nem se confunda o mundo da vida – que se constitui por um saber de fundo não tematizado discursivamente, nem justificado, no qual os participantes de uma comunicação se movem – com o conceito de “mundo” – diante do qual esses participantes se colocam com proferimentos linguísticos. Somente a tematização pelos participantes faz com que os mundos objetivo, social ou subjetivo adquiram uma pretensão de validade e passem a servir de referência ao processo comunicativo.<sup>519</sup> Falante e ouvinte “se entendem a partir de seu mundo da vida comum sobre algo no mundo objetivo, social ou subjetivo”.<sup>520</sup> Assim, os tipos de ação cognitivo-instrumental, normativa e dramatúrgica não passam de “casos-limite” de indivíduos que têm presente uma “situação”, como a realização de fins, a confirmação de um entendimento ou a autoencenação.<sup>521</sup> O saber de fundo que está implícito na prática comunicativa não pode ser tornado inteiramente consciente, nem posto inteiramente em dúvida. Apenas uma parte do mundo da vida é segmentado e colocado à prova em cada discussão. A cada discussão, um entendimento possível não se respaldará apenas na pretensão de validade discutida, mas simultaneamente em uma conexão de referências intocada pelo pronunciamento.<sup>522</sup> A ação comunicativa está localizada, portanto, a meio caminho entre o mundo da vida e a discussão.<sup>523</sup>

Pela clareza e sinteticidade, vale reproduzir uma passagem de *Facticidade e validade*:

...o saber de fundo em geral não expõe um saber em sentido estrito. Falta-lhe a referência interna à possibilidade de vir a ser problematizado, porque só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante em que é proferido; porém, neste instante da tematização, ele não serve mais como pano de fundo do mundo da vida, mas se desintegra em sua modalidade de pano de fundo. O saber de fundo não pode ser falsificado enquanto tal; ele se decompõe tão logo é tematizado, caindo no turbilhão das possibilidades de tematização.<sup>524</sup>

Não se cogita, pois, de diversas pretensões “justificadas simultaneamente” contidas em cada enunciado, como um pressuposto necessário à obtenção do entendimento – como escreve Dutra<sup>525</sup>; apenas de uma cooriginariedade dessas pretensões. A pragmática formal não é uma

<sup>518</sup> Tkh-II, p. 219-21/TAc-II, p. 225-8; cf. HABERMAS, in *Communicative action essays*, p. 254.

<sup>519</sup> Tkh-I, p. 123-6/TAc-I, p. 153-6; Tkh-II, p. 191-2/TAc-II, p. 200; Mkh, p. 148/CmA, p. 223.

<sup>520</sup> Tkh-II, p. 192/TAc-II, p. 201.

<sup>521</sup> Tkh-I, p. 143/TAc-I, p. 172-3; Tkh-II, p. 187/TAc-II, p. 196.

<sup>522</sup> Tkh-I, p. 150, 413 e 451/TAc-I, p. 179, 435 e 471; Tkh-II, p. 184/TAc-II, p. 193-4.

<sup>523</sup> FG, p. 38/FV, p. 56.

<sup>524</sup> FG, p. 39/FV, p. 56-7.

<sup>525</sup> Cf. DUTRA, *Razão e consenso*, p. 49.



teoria das estruturas do mundo da vida.<sup>526</sup> Esta não reflete “as condições formais da ação comunicativa em si mesma”.<sup>527</sup> O mundo da vida não admite semelhante organização formal.<sup>528</sup>

Acrescento que a instauração de instâncias universais não prende a razão à unicidade e à transsubjetividade da espécie humana – como ocorria em *Conhecimento e interesse* e como acusam Durão e Pinzani.<sup>529</sup> A perspectiva universalista não se separa de sua gênese sem deixar vestígios. Ela é histórica, finita e limitada. Nenhuma reflexão seria radical ao ponto de dissolver toda contingência e superar o pertencimento ao mundo da vida. Não as consciências subjetivas, mas as línguas naturais estabelecem o *medium* universal e aberto de sentidos: repositórios compartilhados que se expandem ou se fundem com outros horizontes para permitir um entendimento mútuo que atravessa pessoas, culturas, gerações. A experiência humana só tem sentido dentro de uma comunicação que pode ser articulada linguisticamente, na qual a língua natural serve como garantia de que cada forma especializada, outra língua ou expressão não-verbal seja traduzível com paráfrases metacomunicativas.<sup>530</sup> “Assim como as interpretações de modo geral, também as interpretações universais permanecem presas à dimensão da linguagem corrente”.<sup>531</sup> Por isso, não se pode falar, para Habermas, de uma “razão pura que só posteriormente colocaria roupagens linguísticas. Ela é desde a origem uma razão encarnada nas conexões da ação comunicativa e nas estruturas do mundo da vida”.<sup>532</sup> A razão não se apresenta como uma faculdade de representação dos objetos, nem como um espírito objetivado socio-estatalmente, mas como a justificação que emerge diante da negação de outro sujeito.

Todos esses embaraços interpretativos, já aludidos na introdução, são provocados pela abordagem da obra habermasiana na chave do problema da fundamentação da crítica. A relação racional inaugurada pelo ato comunicativo surge somente com a postura do agente de defender com razões o que fez ou disse, quando cobrado sobre a validade de suas pretensões, e da postura

<sup>526</sup> Cf. DUTRA, **Razão e consenso**, p. 77.

<sup>527</sup> Cf. DUTRA, **Razão e consenso**, p. 82. A interpretação baseia-se no artigo preparatório *O que significa a pragmática universal?*, no qual Habermas fala de pretensões de verdade, correção e autenticidade que estariam na base de valorações intuitivas e, logo, seriam passíveis de reconstrução de uma competência pré-teorética universal. Ele dava a entender que as estruturas formais do mundo objetivo, social e subjetivo já estariam contidas no mundo da vida (VTkH, p. 370). A ação comunicativa distinguir-se-ia da estratégica e da simbólica por não ocultar nenhuma das pretensões de validade, ou seja, por soerguê-las concomitantemente (VTkH, p. 404). Mesmo naquele texto, porém, Habermas já indicava que as pretensões de validade pressupunham uma dúvida colocada por um interlocutor (VTkH, p. 434) e que elas não poderiam ser tematizadas simultaneamente (VTkH, p. 436). Essas ambigüidades foram corrigidas na *Teoria da ação comunicativa* com a distinção entre “mundo da vida” e “mundo”.

<sup>528</sup> Tkh-II, p. 191/TAc-II, p. 200.

<sup>529</sup> Cf. PINZANI, **Habermas**, p. 92-3; DURÃO, **O argumento de Habermas**, p. 64.

<sup>530</sup> EI, p. 213/CI, p. 265-6; HABERMAS, Trinta anos depois, In CI, p. 507; cf. HABERMAS, Jürgen. Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“. In: **Hermeneutik und Ideologiekritik**, p. 50

<sup>531</sup> EI, p. 320/CI, p. 389.

<sup>532</sup> PDM, p. 374.

do desafiante de defender seu “sim” ou não” com razões.<sup>533</sup> O *Diskurs* não é um seminário acadêmico, mas uma discussão – como traduzo.<sup>534</sup> A tarefa de justificação tem como ponto de partida a negação: a cobrança de razões diante de um “não”. As estruturas da pragmática formal emergem quando o mundo da vida vira mundo, é problematizado e adentra a esfera pública. A universalidade da razão está nos processos sociais e políticos que permitem essa negação, obrigando a língua natural a interpretar a si mesma no entorno de linguagens especializadas e do não linguístico. A promessa da discussão está na resolução não arbitrária de conflitos, e não em um fundamento consensual do conhecimento e da moral.

Talvez fosse mais claro falar de uma tripartição entre mundo da vida, esfera pública e sistema – como sugere McCarthy<sup>535</sup> – porque os dois extremos são perspectivas pré-reflexivas, que podem permanecer distantes da tematização, como o subconsciente étnico e a lógica do capital.<sup>536</sup> Quanto maior a abertura para problematizações e para as discussões, menor se torna o peso conservador do mundo da vida e maior se torna o peso racional do mundo. A carência de interpretações dos próprios participantes passa a depender de um entendimento arriscado. Quanto menos as tradições culturais tomam uma decisão prévia de quais pretensões de validade devem ser aceitas, quando, onde, para quê, de quem e diante de quem, mais os participantes têm a possibilidade de eles mesmos de fazer explícitas e testar as razões potenciais nas quais se baseiam seus posicionamentos de “sim” ou “não”.<sup>537</sup> Acontece que a gravidade do mundo da vida continua prevalecendo, segundo Habermas. Nisso se surpreende a reafirmação tanto do materialismo marxista, quanto do impulso adorniano da não-identidade.

As línguas naturais e outras linguagens estão subordinadas ao mundo da vida, porque elas são somente um dos veículos da coordenação social. A sociedade não se reduz à interpretação dos participantes. A ação comunicativa não se contém na discussão, nem a interação na conversação.<sup>538</sup> A teoria da sociedade não se atém ao “idealismo da linguisticidade”, isto é, à premissa de que a linguagem determina as condições materiais da vida humana, como quer a hermenêutica.<sup>539</sup> É como se a pronúncia das palavras certas pudesse dirigir todas as forças do mundo social.<sup>540</sup> Não, o mundo social são as pessoas vivendo suas

<sup>533</sup> COOKE, in **Foundations of pragmatics**, p. 297.

<sup>534</sup> SÖdP, p. 25 e 72/MePd, p. 42 e 86; cf. OUTHWAITE, William. **Habermas: a critical introduction**. 2 ed. Cambridge: Polity, 2009, p. 44.

<sup>535</sup> McCARTHY, **Ideals and illusions**, p. 164.

<sup>536</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 252.

<sup>537</sup> TkH-I, p. 108/TAc-I, p. 138-9.

<sup>538</sup> TkH-I, p. 143/TAc-I, p. 173.

<sup>539</sup> HABERMAS, in **Hermeneutik und Ideologiekritik**, p. 52-5; cf. TkH-II, p. 223 e 226/TAc-II, p. 230 e 233.

<sup>540</sup> MARX; ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, p. 20.

vidas, nos termos de Marx, a “atividade humana sensível”.<sup>541</sup> Prevalece o mundo da vida, o concurso das ações ou “cooperação” – não mais interpretada prioritariamente como processos de reprodução técnica e econômica, mas também de reprodução cultural, política etc.<sup>542</sup>

A reprodução material e simbólica é acessada pela perspectiva do participante da situação problematizada, que está imersa no mundo da vida, e não por uma perspectiva discursiva distante. Não se pode ingressar em uma interação linguística sem um saber pré-teórico do participante – o qual se compartilha intuitivamente com todos os falantes dessa linguagem.<sup>543</sup> O aspecto violento da economia e da burocracia surge com experiências negativas como a institucionalização do trabalho assalariado e a relação de clientelismo, isto é, com incursões dentro das formas tradicionais de vida e trabalho. Os subsistemas sociais não podem ser identificados sem essas experiências negativas sofridas pelos membros da sociedade. Sua emergência está relacionada a processos dolorosos de abstração e dissolução de normas do mundo da vida.<sup>544</sup> É o impulso de não-identidade ou, na terminologia habermasiana, a “problematização” no mundo da vida que permite tornar conscientes as possibilidades de intervenção na esfera pública.<sup>545</sup> A dialética entre razão e sociedade resiste negativa.

(ii) A distinção entre mundo da vida e sistema pode ser remetida à análise das fábricas por Marx, que já as descrevia simultaneamente como uma cooperação de trabalhadores que coloca o maquinário em atividade e como um “autômato monstruoso”, que equipara organismos conscientes a mecanismos e os subordina a uma força motora centralizada.<sup>546</sup> Os trabalhadores sofrem uma metamorfose que transforma o bando disperso em um sistema uniforme. A perspectiva dos agentes é ameaçada pela perspectiva despersonalizada da máquina, que torna a vida de todos que se ocupam dela em simples contorno. É um pressuposto idealista, como se ia dizendo, entender que uma consciência articulada linguisticamente determine a práxis da vida. A linguagem não se dissolve em ações comunicativas, porque ela também é um meio de poder e dominação. Os processos sociais não se esgotam na transmissão cultural: “uma nova práxis é posta em movimento não somente por meio de uma nova interpretação, mas também antigos modelos de interpretação são ‘desde baixo’ atacados e transformados”.<sup>547</sup> As técnicas de disposição da natureza causam efeito nas instituições da sociedade e mudam a linguagem. Os

<sup>541</sup> MARX, *Thesen über Feuerbach*, 1.

<sup>542</sup> Tkh-I, p. 532/TAc-I, p. 551; cf. MARX, *Das Kapital I*, p. 334.

<sup>543</sup> Tkh-I, p. 160-3/TAc-I, p. 191-4; HABERMAS, in *Communicative action essays*, p. 254.

<sup>544</sup> Tkh-I, p. 478/TAc-I, p. 499-500; HABERMAS, in *Communicative action essays*, p. 255-6.

<sup>545</sup> Cf. Tkh-II, p. 588/TAc-II, p. 599.

<sup>546</sup> MARX, *Das Kapital I*, p. 441-2; cf. Tkh-II, p. 173 ss./TAc-II, p. 183 ss., onde Habermas parte da recepção durkheimiana dessa divisão entre solidariedade orgânica e mecânica.

<sup>547</sup> HABERMAS, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 53.

desenvolvimentos das esferas do trabalho e do poder político estão mediados linguisticamente, sem que se possa dizer que sejam linguísticos. A estrutura linguística é só o momento enfático das interações sociais, que também se constituem reificada e violentamente.

As estruturas linguísticas estão submedidas a essas condições empíricas de coação da natureza externa por dispositivos técnicos e de coação interna por repressões sociais, o que exige uma diferenciação entre o que somente pode ser pensado enquanto mediação linguística e o que não necessariamente é mediado, porque funciona objetiva e independentemente da linguagem, como que pelas costas dos sujeitos. Enquanto a deturpação do sentido de uma comunicação dá origem a uma má-compreensão, a reificação pode ser detectada quando não se percebe que o sentido transmitido está deturpado de início. No campo do mercado e da burocracia estatal não há simples má-compreensão, mas uma distorção sistemática da compreensão. Não há como escapar da lógica da maximização de vantagens e eficiência. Nesses campos, a má-compreensão não pode ser superada simplesmente pelo diálogo, porque dependem de uma alteração objetiva. Uma teoria crítica da sociedade não pode evitar de se dirigir contra violências, reificações e ideologias, isto é, contra essas deformações sistêmicas das competências comunicativas organizadas no trabalho e na dominação política.<sup>548</sup>

A distinção entre mundo da vida e sistema não corresponde a objetos distintos, mas a abstrações com propósitos críticos. Desde os *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, mundo da vida e sistema são apresentados como “aspectos” ou “perspectivas” voltadas respectivamente à validade normativa e aos mecanismos de gestão e adaptação.<sup>549</sup> Essas perspectivas designam respectivamente a primazia de uma socialização ou linguística ou deslinguística; ou de estruturas normativas ou de mecanismos de direcionamento; ou de um saber de fundo ou da capacidade de instrumentalização.<sup>550</sup> Na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas continua apresentando ambas como imbricadas. Sistema e mundo da vida não necessariamente se distinguem nitidamente.<sup>551</sup> “Mesmo no interior de âmbitos de ação formalmente organizados, as interconexões continuam a enredar-se mediante o mecanismo do entendimento”.<sup>552</sup> A integração social mede-se pela estabilização interna, pela preservação das identidades do grupo e autocompreensão dos agentes individuais. A integração sistêmica, pela estabilização externa, pela preservação das fronteiras do sistema contra as pressões da complexidade do contorno. Assim como os sistemas estão ancorados no mundo da vida e

<sup>548</sup> HABERMAS, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 52-5.

<sup>549</sup> LpS, p. 14; cf. RhM, p. 223/RMh, p. 316; TkH-II, p. 226-7/TAc-II, p. 233; FG, p. 106-7/FV, p. 124.

<sup>550</sup> LpS, p. 14-6 e 26.

<sup>551</sup> TkH-II, p. 277/TAc-II, p. 282.

<sup>552</sup> TkH-II, p. 459-60/TAc-II, p. 473-4.

necessitam da integração social que ele garante, do mesmo modo o mundo da vida carece de mecanismos sistêmicos para sua organização e reprodução material.<sup>553</sup> A teorização parte de uma “perspectiva metodológica” para diferenciar tipos de integração social ou funcional.<sup>554</sup>

Nesse sentido, McCarthy tem razão em ressaltar que a diferenciação estrutural entre sistemas e mundo da vida (personalidades e histórias de vida pessoal, cultura, reprodução, moralidade e convenções) não é muito efetiva – “muito do que é para ser deixado de fora já está dentro, e muito do restante pode entrar se houver necessidade”. Que mais, senão os sistemas serem porosos e terem limites cambiantes? Esse interlocutor não nega a diferença analítica, mas entende que Habermas as apreende de modo disjuntivo e inadequado.<sup>555</sup> Não seriam mais do que extremos das formas de integração social, não alternativas que exauram suas possibilidades: “a negação de uma não implica a outra”.<sup>556</sup> Para McCarthy, a diferenciação entre sistema e mundo da vida precisaria ser entendida somente como perspectivas metodológicas, pois a maioria dos campos da ação social, senão todos, podem ser observados das duas formas, interna e externa. A dualidade é interpretada, então, no sentido de que a estabilização de funções materiais latentes pelo sistema, assim como as pressuposições normativas de fundo pertencentes ao mundo da vida jamais podem ser escancaradas de uma vez por todas.<sup>557</sup>

Em sua resposta, Habermas concede que as críticas são justificadas ante a falta de precisão em alguns momentos da exposição. Os conceitos de mundo da vida e sistema são, sublinha, conceitos analíticos para mesmos fenômenos sociais, respectivamente, os aspectos dos fenômenos que se referem às orientações ao entendimento ou às consequências da ação.<sup>558</sup> Assim como o mundo da vida não está livre de imperativos, os subsistemas tampouco são demarcados por um tipo único de ação. As ações instrumentais e estratégicas não ocorrem somente nos subsistemas, nem é somente ações estratégicas que ocorrem neles.<sup>559</sup> Portanto,

---

<sup>553</sup> PINZANI, Alessandro. Habermas on capitalism: an historic overview. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. 27, n. 2, 2022, p. 57-60. Note-se que os *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* falam de sistemas que se reproduzem simbólica e normativamente, como o “subsistema sócio-cultural” e o “sistema legitimatório”, quando as perspectivas se misturavam ainda mais (cf. LpS, p. 14, 17, p. 20-1 e 54).

<sup>554</sup> Tkh-II, p. 349/TAc-II, p. 357.

<sup>555</sup> McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: **Communicative action essays**, p. 124; *Id.*, **Ideals and illusions**, p. 152-77; no mesmo sentido, cf. FRASER, The case of Habermas and gender, p. 106-7; COOK, **The search for a rational society**, p. 34.

<sup>556</sup> McCARTHY, in **Communicative action essays**, p. 128 e 130.

<sup>557</sup> McCARTHY, in **Communicative action essays**, p. 130-2.

<sup>558</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 251-2.

<sup>559</sup> Diferente do que entendeu Honneth (**Kritik der Macht**, p. 279 ss. e 322 ss.), a *Teoria da ação comunicativa* explica que as tendências contrárias que valem para o par mundo da vida-sistema não valem para o par ação comunicativa-estratégica (Tkh-I, p. 459//TAc-I, p. 481). “Não existe mais uma relação paradoxal entre tipos distintos de orientação da ação, mas entre princípios distintos de socialização” (Tkh-II, p. 470/TAc-II, p. 484). Habermas reconhece as inconsistências em *Técnica e ciência como ‘ideologia’* pelo paralelo apressado entre tipos

todos os fenômenos sociais poderiam ser descritos de ambas as perspectivas, embora subsista uma diferença de densidade em cada contexto, como nas fábricas analisadas por Marx. Alguns processos sociais podem ter se tornado tão opacos que não podem ter seu exame encurtado ao aspecto da reprodução comunicativa, sendo mais bem explicados pelo aspecto sistêmico.<sup>560</sup>

No entanto, a resposta de Habermas obstina que a distinção vai muito além de um perspectivismo, por razões empíricas, dadas as tendências da modernidade. Embora as linguagens especializadas devam seu sentido a lógicas, problemas e organizações próprias, algumas delas se autonomizam da linguagem cotidiana ao ponto de criar códigos rígidos. Os mecanismos do dinheiro e da burocracia são necessários para diminuição da complexidade, porque esquematizam decisões sem processos dispendiosos de formação da opinião e decisão.<sup>561</sup> Obviamente, empreendimentos comerciais e departamentos oficiais fazem uso da ação comunicativa, embebida em conteúdos normativos. Mas a integração nesses subsistemas não se baseia nesses conteúdos em última instância, senão “sob reserva”. As bases normativas de validade são “desvalorizadas”, “desempoderadas” e “despidas” sempre que contrastam com os imperativos de acumulação. Os *media* do dinheiro e do poder burocrático subordinam a comunicação ao preço e à obediência.<sup>562</sup> Se, de um lado, a sociedade sempre aparece como mundo da vida, do qual os sistemas se autonomizam sem jamais se desvincular totalmente, de modo que imperativos podem ser preenchidos por consensos normativos; de outro lado, os sistemas substituem questões normativas por preços e escolhas funcionais, de modo que a coordenação social se satisfaz desviando dos meios linguísticos de entendimento.<sup>563</sup> Os códigos do dinheiro e do poder burocrático não se limitam a simplificar relações, economizar tempo e diminuir riscos de dissenso. Elas tomam o lugar do entendimento baseado em razões.<sup>564</sup>

Na medida em que os sistemas econômico e burocrático se autonomizam, os imperativos de valorização do valor e de centralização do poder se institucionalizam e passam a determinar as discussões. Razões instrumentais e estratégicas, que eram subjetivas e podiam estar imersas em contextos normativos, convertem-se em razões “funcionalistas”, reproduzidas irrefletida e inconscientemente. A racionalidade funcionalista das ordens sociais se desvincula até da razão

---

de ação e esferas sociais. Uma vez que as ações estratégica e comunicativa seriam mutuamente excludentes, os aspectos analíticos do mundo da vida e do sistema seriam de saída reificados e perderiam toda dialeticidade se alinhados a tipos específicos de ação (HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 254).

<sup>560</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 253; cf. RhM, p. 223/RMh, p. 317.

<sup>561</sup> TkH-II, p. 230-1/TAc-II, p. 236-7.

<sup>562</sup> TkH-II, p. 460/TAc-II, p. 474; HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 256-7.

<sup>563</sup> TkH-II, p. 362/TAc-II, p. 372-3.

<sup>564</sup> TkH-II, p. 273 e 393/TAc-II, p. 277 e 405; cf. FG, p. 407/FV, p. 429.

instrumental dos atores sociais.<sup>565</sup> Dinheiro e poder burocrático executam funções que são indiferentes às orientações de ação dos participantes, mesmo as instrumentais.<sup>566</sup> A apresentação funcional da sociedade passa a exigir certas representações, como conhecimentos, normas e personalidades. A submissão do mundo da vida aos sistemas “redefine” as formas de vida, como as formas de trabalho, empresa, família, decisão, mas impede a discussão sobre essas formas.<sup>567</sup> A sociabilidade fica “livre de normas”.<sup>568</sup> Isso quer dizer que a sociedade deixa de “levar em consideração problemas do mundo da vida”.<sup>569</sup> Glosso: a sociabilidade fica livre do entendimento mútuo sobre problemas e normas por meios linguísticos.<sup>570</sup> As democracias modernas têm seu conteúdo enrugado em assegurar às condições de autovalorização do valor e de autorregulação burocrática.<sup>571</sup> As possibilidades de participação dos sujeitos como agentes políticos são neutralizadas. Para Habermas, podemos e devemos falar em reificação.<sup>572</sup>

A teoria da ação comunicativa insere-se dentro da tradição marxista e compreende a sociedade moderna como um sistema de dominação anônima, desumanizante, reificante das relações intersubjetivas, que se autonomiza de indivíduos socializados e submete a sociedade a imperativos codificados que visam sua própria estabilização. Embora introduzidos de forma analítica, porque não se hipostasiam em instituições específicas e porque as pessoas transitam entre distintas formas de integração social, os sistemas se ontologizam à medida que dinheiro e poder burocrático deixam seu lugar subserviente, triunfam sobre as discussões e passam a determinar cultura, sociedade e estruturas de personalidade. Para além da preponderância empiricamente constatável de mundo da vida e sistema – que faz com que McCarthy reconheça o papel da distinção<sup>573</sup> – a divisão assume, por conta do capitalismo, contornos ontológicos.<sup>574</sup>

Somente com a emergência histórica do capitalismo que a economia pode ser descrita, em um sentido essencialista, como subsistema com contornos próprios, regulando seus negócios internos, assim como as trocas com o contorno não-econômico da família e do Estado. Somente com a centralização do Estado que as instituições políticas são convertidas em um subsistema de direcionamento social. A formação da decisão é transformada em uma parte

---

<sup>565</sup> TkH-I, p. 533/TAc-I, p. 553; TkH-II, p. 490-1 e 515/TAc-II, p. 504-5 e 527-8; HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 258.

<sup>566</sup> TkH-II, p. 348 e 454-5/TAc-II, p. 356 e 468.

<sup>567</sup> TkH-II, p. 476/TAc-II, p. 490; HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 257.

<sup>568</sup> TkH-II, p. 226, 231 e 256/TAc-II, p. 232, 237 e 261 [tradução minha].

<sup>569</sup> RhM, p. 110/RMh, p. 161.

<sup>570</sup> Cf. TkH-II, p. 455, 460 e 483/TAc-II, p. 469, 474 e 496.

<sup>571</sup> TkH-II, p. 507/TAc-II, p. 520.

<sup>572</sup> TkH-II, p. 258/TAc-II, p. 263.

<sup>573</sup> McCARNEY, in **Communicative action essays**, p. 132-3.

<sup>574</sup> TkH-II, p. 460-1/TAc-II, p. 474-5; HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 255-6; cf. OUTHWAITE, Habermas, p. 113.

reificada do sistema administrativo. Em razão da monetarização e da burocratização de todas as relações sociais, a teoria dos sistemas deixa de ser analítica para investigar “realidades abstratas”.<sup>575</sup> A ontologia social é resultado das tendências do capitalismo.

A economia de mercado e as instituições estatais de regulação e de proteção funcionam, por um lado, como garantidores da liberdade, justiça, satisfação de carências, porque permitem o desenvolvimento da autonomia dos cidadãos até certo grau. Por outro lado, sob as condições de expansão do dinheiro e do poder burocrático para as esferas pessoal, familiar e pública, elas submetem essa autonomia às lógicas do capital e da burocracia.<sup>576</sup> As tendências de crise sistêmicas surgem porque, por um lado, a economia e o Estado são dependentes dos domínios da cooperação linguisticamente mediada e da solidariedade presentes no mundo da vida e, por outro, minam essas mesmas condições de possibilidade da cooperação. Embora a orientação ao entendimento mútuo seja pressuposta para qualquer forma de cooperação social, em especial, a cooperação política, o sistema obriga as pessoas a agirem orientadas à instrumentalização do outro.<sup>577</sup> As esferas econômica e estatal estão imbuídas de saberes, normas e formas de expressão produzidas linguisticamente, os quais precisam ser compartilhados pelos indivíduos para que eles possam agir no interior desses sistemas. Porém, essas linguagens incorporam cada vez mais a racionalidade funcionalista do dinheiro e da burocracia.<sup>578</sup> Dessa forma, a racionalidade funcionalista contamina as fontes da racionalidade. A comunicação eficiente, ao se atomizar em códigos, gera incomunicação. No extremo, os sistemas perderiam toda a racionalidade, como havia concluído Adorno a respeito da sociedade reificada. A racionalidade pressupõe a capacidade de questionar comportamentos, de aduzir argumentos e aprender com erros, mesmo que eles estejam já objetivados em algum sistema de ação. Logo, quanto menos ancorados ao mundo da vida, menos democráticos e menos suscetíveis de questionamentos, discussões e críticas, mais os sistemas econômico e burocrático se tornam irracionais.<sup>579</sup>

À primeira crítica de McCarthy conecta-se uma segunda que mira a equiparação do direito à economia, da política à administração na categoria mais geral de sistema.<sup>580</sup> Os sistemas são constituídos pelo direito positivado, e as regulações legais não deixam de ser elementos de representação e interpretação dos membros da sociedade. Frequentemente planos

<sup>575</sup> Tkh-II, p. 475 e 554/TAc-II, p. 489 e 564; HABERMAS, in *Communicative action essays*, p. 255-6; cf. MARX, *Grundrisse*, p. 362.

<sup>576</sup> Tkh-II, p. 532/TAc-II, p. 544.

<sup>577</sup> Tkh-II, p. 393-4/TAc-II, p. 405-6.

<sup>578</sup> PINZANI, *Habermas on capitalism*, p. 11.

<sup>579</sup> Cf. Tkh-I, p. 31/TAc-I, p. 59.

<sup>580</sup> MCCARTHY, in *Communicative action essays*, p. 129-30.



administrativos envolvem planejamentos conscientes de objetivos, os quais os administrados, ao menos às vezes, conhecem e aceitam. Esses planos baseiam-se em uma interação social com vistas a fins coletivos. Os administrados podem examinar os objetivos traçados do ponto de vista normativo e julgar se estão baseados em interesses compartilhados e são legítimos. Ainda que a autoridade administrativa resguarde um poder hierarquizado de comando, não pode contar apenas com a ameaça de sanções, porque depende também do senso de obrigação. Há muitas situações que o superior hierárquico só pode conseguir os objetivos de modo cooperado e colaborativamente. A aceitação de ordens, autoridades e leis exemplificam antes a interação comunicativa do que a funcional. “Não há criação administrativa de sentido”.<sup>581</sup> Enfim, o poder burocrático requer um entendimento sobre fins coletivos, vínculos normativos e legitimação que não permite a simples equiparação com as instituições do tráfego econômico, para qual não há necessidade de entendimento normativo para a realização da troca, como os descreve o próprio Habermas.<sup>582</sup> “Se é assim – conclui McCarthy –, fica difícil entender por que a interação mediada por poder legitimado é integrada sistemática e não socialmente... não podemos falar das organizações formais como sendo sistematicamente em vez de socialmente integradas”.<sup>583</sup>

A *Teoria da ação comunicativa* reconhece que o “desacoplamento” dos sistemas do mundo da vida impõe sempre seu “reacoplamento” oficial, por exemplo, na regulação da moeda, direito comercial e do consumidor, organização administrativa.<sup>584</sup> A institucionalização mantém os sistemas ancorados ao mundo da vida.<sup>585</sup> Assim, a metáfora tem um sentido enganador, pois apenas os sistemas de ação dirigidos pelos *media* se “desacomplam” do mundo da vida, não a integração sistêmica como um todo. “Sistemas sociais se diferenciam de máquinas e organismos (capazes de aprendizagem), entre outras coisas, pelo fato de processos de aprendizagem suprassubjetivos ocorrerem e serem organizados no marco da comunicação estabelecida pela linguagem coloquial”.<sup>586</sup> A metáfora também esconde uma assimetria, pois o poder administrativo está mais ancorado no mundo da vida do que o dinheiro.<sup>587</sup> A metáfora é destrambelhada. Para Habermas, a forma jurídica das esferas sociais seria um indício do triunfo

---

<sup>581</sup> LpS, p. 99.

<sup>582</sup> TkH-II, p. 392 e 404-6/TAc-II, p. 403-4 e 416-8.

<sup>583</sup> MCCARTHY, in **Communicative action essays**, p. 129-30. Há ainda uma terceira crítica que diz respeito à “parafernália” da teoria dos sistemas para fins de uma teoria crítica da sociedade. Fenômenos de reificação não passam de padrões de ação social, cujas interconexões causais podem ser investigadas com meios teóricos comparativamente enxutos (*Ibid.*, p. 137). A abordagem desta tese acompanha esta crítica.

<sup>584</sup> TkH-II, p. 398-9 e 475/TAc-II, p. 410 e 488-9; cf. FG, p. 327/FV, p. 344.

<sup>585</sup> TkH-II, p. 230/TAc-II, p. 236-7.

<sup>586</sup> ThP, *Einleitung zur Neuausgabe*, p. 19-20/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 41.

<sup>587</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 257-9.

da integração sistêmica sobre a comunicativa.<sup>588</sup> A legitimidade do direito e as justificações práticas para os campos de ação formalmente organizados só poderiam ser considerados como elos ideológicos dos subsistemas, não como suas amarras democráticas.<sup>589</sup> Nesses termos, não há como captar o caráter “ambivalente” ou “dilemático” dos direitos subjetivos, ao mesmo tempo garantidores e opressores da liberdade.<sup>590</sup> Não há espaço, arremata McCarthy, para aprender a importância do Estado de direito e da democracia na teoria crítica da sociedade.<sup>591</sup>

A *Teoria da ação comunicativa* almejava distinguir os potenciais de resistência, também presentes em movimentos reacionários religiosos e anti-impostos, dos potenciais de emancipação dos movimentos contra a opressão, nos quais há uma propulsão universalista. Mas os movimentos de jovens, mulheres, negros, desempregados, ecologistas, homossexuais etc. eram interpretados defensivamente. Eles seriam os dissidentes de uma sociedade produtivista que sentiam suas formas de vida ameaçadas pela monetarização e burocratização. Sem mais o ataque direto aos centros de controle conduzido por uma ação de massas sob a liderança de um partido centralizado, Habermas capta os protestos como periferias resistentes contra um centro sistêmico.<sup>592</sup> Na medida em que não fossem além da dissidência e que permanecessem “cativos do fundamentalismo da Grande Recusa” – como Habermas se refere à postura dos antecessores<sup>593</sup> –, não oferecendo mais do que programas negativos contra a racionalização da sociedade, esses movimentos ficariam muito aquém do discernimento do projeto moderno de uma democracia radical. Essas culturas dissidentes apenas se expressariam de modo neocorporativo, a partir da lógica da identidade, na busca de um espelho, sem orientação pela justiça. “Um pluralismo natural de subculturas defensivas que procedesse somente da recusa espontânea precisaria se desenvolver ao largo das normas da igualdade política”.<sup>594</sup>

Após críticas na década de 80<sup>595</sup>, Habermas vai se convencer que o Estado de direito e os movimentos sociais herdavam mais componentes emancipatórios. Alguns movimentos sociais (novos?) não somente se defendiam da colonização sistêmica, mas definiam ofensivamente problemas, mobilizavam razões e ofereciam soluções, empregando a linguagem

<sup>588</sup> TkH-II, p. 458/TAc-II, p. 472.

<sup>589</sup> Cf. TkH-I, p. 458 e 475/TAc-I, p. 480 e 497.

<sup>590</sup> Cf. TkH-II, p. 530-4/TAc-II, p. 542-6.

<sup>591</sup> McCARTHY, *Ideals and illusions*, p. 168-9; cf. FG, p. 531/FV, p. 556.

<sup>592</sup> TkH-II, p. 577-9/TAc-II, p. 587-9; HABERMAS, in *Communicative action essays*, p. 261.

<sup>593</sup> NU, p. 156/NO, p. 230; cf. MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. 2. ed. London/New York: Routledge, 1991, p. 261.

<sup>594</sup> NU, p. 157/NO, p. 231-2.

<sup>595</sup> Cf., por exemplo, FRASER, The case of Habermas and gender, p. 126-8.

dos direitos e exercendo pressão sobre o sistema político.<sup>596</sup> Sem má-postura, os impulsos do mundo da vida precisavam ser compreendidos como demandas contra injustiças.

## 2.4 REIFICAÇÃO, VIOLÊNCIA, IDEOLOGIA E ALIENAÇÃO

As críticas contra a reificação e a ideologia continuam sendo centrais para uma crítica da razão, embora com sentidos renovados. Solta a noção ligeira de ideologia na nossa frente, é preciso farejá-la até o fundo do mato. Ao rastrear a genealogia do conceito, Adorno explicou que somente no capitalismo liberal ela teve o sentido de relações de poder não transparentes, inconscientes e, por isso, atenuadas. À medida que o Estado revelava sua posição central na constituição, complementação e gestão da acumulação classista, a ideologia se tornou transparente. E toscos seus produtos. A entronização da razão instrumental imunizou-a ao diferente para se impor quando flagrantemente inaceitável. Sua pretensão de universalidade foi substituída pela repetição cínica do existente e pela brutal desigualdade de poder. Por isso, escreve: “...a ideologia já não garante coisa alguma, salvo que as coisas são o que são... bastaria ao espírito um pequeno esforço para se livrar do manto dessa aparência onipotente, quase sem sacrifício algum...”<sup>597</sup> Bastaria um pequeno esforço reflexivo para o indivíduo abjurar o poder existente. Mas o esforço para explicar a adesão à dominação e ao fascismo pelas massas é tremendo. A ideologia escapou da gaiola dos ideais burgueses para se aconchegar na própria racionalização moderna. Ela não está cercada de um matinho. Nesse sentido, as relações continuam marcadas pela intransparência e pela fetichização. A dificuldade está em conjugar a crítica da ideologia com uma teoria geral da reificação social.<sup>598</sup>

Desde os primeiros trabalhos, Habermas refere-se à mesma transformação da ideologia em relações de poder explícitas, porque baseadas na unilateralização da razão instrumental. A técnica positivista havia se tornado a principal força de produção, criando relações de produção sem imagens de mundo. “Ela se mostra menos compreensível por meio da reflexão, já que não é mais *apenas* ideologia”.<sup>599</sup> As ideologias são meros reflexos, não o conceito dos sistemas de ação orientados ao êxito, os quais operam por si, sem carência de justificações normativas. Pelo

---

<sup>596</sup> FG, p. 103-4, 447-8 e 626 /FV, p. 121-2, 469-70 e 648.

<sup>597</sup> ADORNO; HORKHEIMER, **Temas de sociologia**, p. 203.

<sup>598</sup> ADORNO, **Negative Dialektik**, p. 269; *cf.* ADORNO, Teoria freudiana, p. 188.

<sup>599</sup> TWI, p. 88-9/TCI, p. 116-7.

grau de instrumentalização, os ideais burgueses perdem sua força crítica. A consciência torna-se cínica. A “ideologia” vinha entre aspas – como algo secundário, embora não supérfluo.<sup>600</sup>

A *Teoria da ação comunicativa* volta a se referir à tese do “fim da ideologia” no sentido de que imperativos econômicos e burocráticos avançam despidos de visões de mundo abrangentes: eles exercem discernivelmente desde fora sua influência em domínios de ação socialmente integrados. As formas de entendimento mútuo deixam de fornecer um nicho capaz de tornar discretas as limitações à comunicação provocadas por violências dos sistemas capitalista e burocrático.<sup>601</sup> Se as ideologias são emanações da racionalidade funcional, seu conteúdo não é suscetível de revisão por discursos práticos. Sua predominância não poderia ser enfrentada com críticas conscientizadoras. Os sistemas capitalista e burocrático extraem sua legitimação de lógicas inapeláveis e violentas, em suma, da própria facticidade do existente.

Em réplica a críticas, Habermas invoca a origem marxiana da tese. A crítica à ideologia ataca certas formas de consciência, não as instituições em que elas estão baseadas.<sup>602</sup> Em revisita à obra *Conhecimento e interesse* em 2008, repete quase literalmente a lição adormiana de que as formas clássicas de ideologia perderam significado: “como o capitalismo funciona e que padrão distributivo ele produz é algo que se lê hoje em quase todo jornal diário”.<sup>603</sup> A leitura de qualquer jornaleco permitiria perceber um capitalismo desenfreado e sem contrapartidas sociais e democráticas. Não era preciso escavar as profundezas do inconsciente, como havia percebido Adorno – as parcialidades neoconservadoras estão coladas na testa.<sup>604</sup>

Não é sem razão que os intérpretes geralmente leem o diagnóstico da “comunicação sistematicamente distorcida” e da “colonização” do mundo da vida pelos sistemas econômico e burocrático como um sinônimo de reificação das relações sociais.<sup>605</sup> Objetou-se, com isso, que faltaria na obra de Habermas uma teoria da ideologia capaz de perceber as restrições que operam já no âmbito do mundo da vida e da comunicação.<sup>606</sup> Pode-se duvidar da esperança de um resultado correto a partir da gramática das práticas comunicacionais existentes e, mais ainda, da exposição clara sobre o capitalismo nos meios de comunicação de massa. No entanto,

---

<sup>600</sup> TWI, p. 91/TCI, p. 119; RhM, p. 53/RMh, p. 88; cf. REPA, **A transformação da filosofia**, p. 53-4.

<sup>601</sup> TkH-II, p. 519-20/TAc-II, p. 531-3; cf. TkH-II, p. 292-3/TAc-II, p. 296-7.

<sup>602</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 230.

<sup>603</sup> HABERMAS, *Trinta anos depois*, In CI, p. 503.

<sup>604</sup> Cf. TkH-II, p. 457/TAc-II, p. 471.

<sup>605</sup> Cf., por exemplo, FRASER, *The case of Habermas and gender*, p. 118 e 124-5; McCARTHY, **Ideals and illusions**, p. 153; COOK, **The search for a rational society**, p. 41, 101, 106 e 124. Há, porém, os que falam exclusivamente de uma crítica da ideologia, cf. GIDDENS, in *Critical debates*, p. 159; ROUANET, **Teoria crítica e psicanálise**, p. 258.

<sup>606</sup> Cf. SAFATLE, **Dar corpo ao impossível**, p. 197-8; MIGUEL, **Democracia e representação**, p. 73; SOUSA FILHO, **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**, p. 176-9 e 357-66.

esses intérpretes e críticos param de ler aquela passagem dos anos 2008 antes do fim. Ainda repercutindo a lição adorniana, ela continua que o poder do capitalismo se hospeda “nos poros dos discursos e das práticas cotidianas” cuja análise carece “de um pano de fundo teórico generalizador que fundamente o ‘aspecto sistemático’ na variedade das comunicações distorcidas”.<sup>607</sup> Portanto, o que encalacra é a sistematicidade com que as ideologias se impõem na sociedade. A dificuldade teórica estava, agora como antes, em pensar em uma crítica da ideologia conjugada com a crítica da reificação da sociedade – então encorpada com uma teoria da razão capaz de orientar uma prática emancipatória e politicamente realista.

Para desfecho do capítulo, pretendo mostrar que o diagnóstico de colonização do mundo da vida mira uma conjunção de (i) reificação, (ii) violência, (iii) ideologia e (iv) alienação. A crítica do capitalismo volta-se contra uma forma da conexão entre sistemas e mundo da vida. O conceito de colonização ressalta tanto o caráter de invasão violenta, quanto a conquista ideológica. Ela significa tanto a “violência estrutural”<sup>608</sup> resultante da instrumentalização ilimitada de recursos naturais, sociais e culturais; quanto a “comunicação distorcida”<sup>609</sup> por uma ideologia que, “sem se tornar manifesta como tal, apodera-se da forma da intersubjetividade do entendimento possível”<sup>610</sup>. A estratégia de dominação vai da violência à criação de padrões de pensamento, linguagem e ação que possibilitam a integração dos indivíduos nas lógicas de autovalorização do valor e de autorregulação da burocracia. A colonização do mundo da vida é uma forma de dominação simultaneamente material e cultural, fenomênica e numenal.

(i) A abordagem de Habermas faz sequência. Ele compartilha o materialismo de Marx e Adorno que uma crítica do capitalismo não poderia ser feita, em primeiro plano, por meio de uma crítica da ideologia. As ideologias pré-burguesas e burguesas se misturam, enfraquecem, quando não se dissolvem à medida que se tornam incompatíveis com a razão funcionalista exigida pelos sistemas econômico e burocrático. As ideologias tecnocráticas e neoconservadoras se dissociam da justificação da vida comum e se atrelam a funções subordinadas a sistemas de ação voltados ao êxito. A crítica da ideologia está subordinada a uma crítica dos processos objetivos de reificação. Existem lógicas que operam por trás das consciências, ora de maneira determinada, ora de maneira difusa, ora pelos favorecidos, ora pelos prejudicados. As sociedades modernas contêm duas esferas, economia e Estado, que são reguladas pelos códigos do dinheiro e do poder burocrático, os quais servem à redução da

---

<sup>607</sup> HABERMAS, Trinta anos depois, In CI, p. 503.

<sup>608</sup> PpP, p. 246; RhM, p. 149/RMh, p. 185; TkH-II, p. 278 e 292/TAc-II, p. 283 e 297.

<sup>609</sup> TWI, p. 91/TCl, p. 119; LpS, p. 156.

<sup>610</sup> TkH-II, p. 278/TAc-II, p. 283.

complexidade da aplicação de normas com pretensão de aceitação geral. A teoria habermasiana dos sistemas serve basicamente para ampliar a dimensão sistêmica e anônima da sociedade moderna – como analisada em *O capital* a partir do “*medium*” universal do dinheiro<sup>611</sup> – e afastar os compromissos com uma teoria holista de sociedade. Os sistemas não têm um sentido meramente negativo de referência a uma totalidade reificada, porque também se referem a uma sociedade descentrada, desagregada em muitos sistemas e funcionalmente diferenciada.<sup>612</sup>

A reificação opera ao nível da integração social, isto é, da “dominação” ou poder, porque diz respeito ao potencial de uma norma, instituição ou valor gerar observância e se estabilizar.<sup>613</sup> Ela é o fenômeno social que submete os mundos social e subjetivo àquele dos objetos, para que possam ser descritos e manipulados.<sup>614</sup> Assim como o trabalho concreto é abstraído em custo empresarial para que possa ser trocado por salário, as opiniões publicamente articuladas e expressões coletivas de vontade são abstraídas na aclamação de massas passivas.<sup>615</sup> A reificação contrai o mundo da vida em mundo objetivo. E hipostasia a linguagem em uma coisa, perdendo-a como modo de demandar correção moral ou expressão de valores. A possibilidade de alguém erguer ou tomar posição diante de pretensões de validade internas à interação é minada, porque pressupõe o reconhecimento de um interlocutor capaz de justificar a pretensão levantada, em vez de mecanismos externos de troca de mercadorias ou poder.<sup>616</sup> As discussões, das quais poderia resultar uma interpenetração de intenções e argumentos normativos e expressivos, convertem-se em imperativos. Dinheiro e poder burocrático “substituem” a linguagem como mecanismo de coordenação da ação.<sup>617</sup> Eles são “*media* de comunicação deslinguisticados”<sup>618</sup> e, portanto, “surdos diante de mensagens da linguagem cotidiana”<sup>619</sup>. Nos termos de Marx: “a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador”.<sup>620</sup> A reificação é uma forma de interação social que se deslinguisticifica à medida que se reproduz através de códigos indiferentes à possibilidade de questionamento. A monetarização e a burocratização impedem indivíduos e grupos de apreenderem as pretensões

---

<sup>611</sup> Cf. MARX, *Das Kapital* I, p. 141.

<sup>612</sup> TkH-II, p. 222-3 e 276-7/TAc-II, p. 229-30 e 281-2; FG, p. 66-7/FV, p. 83-5; cf. REPA, **Reconstrução e emancipação**, p. 91; OUTHWAITE, **Habermas**, p. 91.

<sup>613</sup> TkH-I, p. 358-9/TAc-I, p. 383-4.

<sup>614</sup> TkH-I, p. 475/TAc-I, p. 497; cf. TkH-II, p. 173/TAc-II, p. 183.

<sup>615</sup> TkH-II, p. 463 e 476/TAc-II, p. 477 e 490.

<sup>616</sup> TkH-I, p. 478-9/TAc-I, p. 499-501.

<sup>617</sup> TkH-I, p. 458/TAc-I, p. 480; TkH-II, p. 393/TAc-II, p. 405.

<sup>618</sup> TkH-II, p. 230/TAc-II, p. 405.

<sup>619</sup> FG, p. 78/FV, p. 96.

<sup>620</sup> MARX, *Das Kapital* I, p. 765.

de validade em uma comunicação sem coações, isto é, de constituírem o que Habermas chama “poder político legítimo” ou “poder comunicativo”.<sup>621</sup>

(ii) Agora, dinheiro e burocracia tendem, mais do que a reificar, a se tornar instrumentos de violência. Inflação, depressões econômicas e crises de racionalidade não podem ser resolvidos com deslocamento de tropas. Porém, a eliminação da necessidade de legitimação discursiva desses modos de integração social os conduz a processos dolorosos de destruição de formas de vida.<sup>622</sup> A existência social e os indivíduos são convertidos em meios e “coisas violentamente manipuláveis” – Habermas cita Marx.<sup>623</sup> A lógica sistêmica atinge o nível da “abstração violenta”.<sup>624</sup> Os imperativos de aumento do capital e de centralização da burocracia tornam-se invasores violentos de formas de vida, “como senhores coloniais em uma sociedade tribal”<sup>625</sup> – em uma metáfora que Habermas aparentemente tomou emprestado do acumulador capitalista de Marx “com quem ocorre o mesmo que o conquistador do mundo, que com cada novo país conquista apenas mais uma fronteira a ser transposta”<sup>626</sup>.

Desde o primeiro índio abatido e do primeiro pelourinho, a genealogia do capitalismo e de expropriação dos produtores originais revela os métodos mais abjetos e a mais implacável destruição.<sup>627</sup> Nas sociedades capitalistas, os movimentos do dinheiro e da burocracia tornam-se “sem medida” (*maßlos*).<sup>628</sup> Da troca de mercadorias e da centralização administrativa não resulta “nenhum limite” (*keine Grenze*) para a exploração do outro.<sup>629</sup> Sob o capitalismo, a técnica é convertida no “meio mais violento de alongar a jornada de trabalho para além de todos os limites naturalmente adequados”.<sup>630</sup> O processo produtivo, de desenvolvimento técnico e combinação do trabalho, converte-se em processo de extinção dos mananciais de toda a riqueza: a natureza e o trabalho humano.<sup>631</sup> A definição econômica do capitalismo (o regime em que a maior parte dos bens toma a forma da mercadoria) e a definição social (o regime de separação do trabalhador da propriedade dos meios de produção) adquirem uma definição lógica (o

---

<sup>621</sup> PpP, p. 242-3; FG, p. 185/FV, p. 201.

<sup>622</sup> TkH-II, p. 474/TAc-II, p. 488.

<sup>623</sup> TkH-I, p. 479/TAc-I, p. 500 [tradução minha]. Ninguém questiona o significado da ordem “passa a grana!” para alguém que lhe aponta uma arma de fogo. A violência utiliza a linguagem de modo manifestamente instrumental. Só com enunciados com finalidade não exclusivamente instrumental erguemos pretensões de validade e, logo, presunções sujeitas a erro. A arma seguida da ordem é “bem-sucedida”, mas a base comunicativa desaparece quando a linguagem vira mero recurso da violência individual ou institucionalizada (ND, p. 74 e 135).

<sup>624</sup> TkH-II, p. 532/TAc-II, p. 544; cf. MARX, Das Kapital I, p. 87.

<sup>625</sup> TkH-II, p. 522/TAc-II, p. 534.

<sup>626</sup> MARX, Das Kapital I, p. 147.

<sup>627</sup> Cf. MARX, Das Kapital I, p. 779 e 790.

<sup>628</sup> MARX, Das Kapital I, p. 167.

<sup>629</sup> MARX, Das Kapital I, p. 249.

<sup>630</sup> MARX, Das Kapital I, p. 425.

<sup>631</sup> MARX, Das Kapital I, p. 529-30.

processo ilimitado de autovalorização do valor).<sup>632</sup> O capitalismo cobra uma acumulação de capital sem limite. O Estado burocrático requer uma centralização decisória sem limite.

A violência dos sistemas causa danos às pessoas e suas relações extrapolando todas as expectativas sociais. Eles instrumentalizam o mundo da vida, sem possibilidade de questionamento, mesmo que não envolvam violências intencionais e físicas imediatas, mas violências difusas, como a fome forçada pela pobreza, o envenenamento silencioso por agrotóxicos, a poluição, o discurso de ódio. De um ponto de vista marxista, não há separação estrita entre sistemas reificantes e violência. Em outros termos, os sistemas apropriam-se das reservas naturais, sociais e culturais na forma de insumos baratos, já reificados. Eles funcionam como relações entre insumos (*inputs*) não-econômicos ou jurídicos, provenientes do mundo da vida, e resultados (*outputs*) econômicos ou jurídicos. Essa abordagem permite uma análise da relação entre capitalismo, Estado e seu outro – incluindo o outro da natureza.<sup>633</sup> Dinheiro e burocracia tornam-se, na expressão de Marx, as “formas acabadas” dos processos comunicativos.<sup>634</sup> Os *media* tornam-se fins em si mesmos: capital e burocracia.<sup>635</sup>

(iii) Desde Marx, passando por Adorno, chegando a Habermas, a crítica da ideologia secunda a crítica da reificação. As ideologias têm a função, agora como antes, de disfarçar a limitação sistemática da razão instrumental à razão comunicativa, como contraparte semântica da reificação e da violência.<sup>636</sup> A violência e a reificação são precedidas ou acompanhadas de processos linguísticos através dos quais algo é apresentado como excluído do controle dos sujeitos concernidos. Quando a linguagem mesma é utilizada para estabelecer ou conservar relações arbitrárias, mas de maneira pretensamente válida, torna-se ideológica. As ideologias atacam os efeitos próprios da linguagem, gerando e reproduzindo o poder linguisticamente. Elas pertencem a uma forma de integração que não é regida por relações imediatas de violência, não é totalmente instrumentalizada nem reificada, dependendo de justificação. Para isso, misturam elementos arcaicos e modernos. Não se declaram como bloqueios diretos, senão como barreiras discretas que impedem de escutar o outro e a formação de poder político legítimo.<sup>637</sup> Nisso continuam inibindo a tematização da opressão dos sistemas, como a ideologia da troca justa mascarava a desigualdade estrutural embutida na igualdade formal do contrato de trabalho.

---

<sup>632</sup> MARX, Das Kapital I, p. 595-8.

<sup>633</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 243-4; cf. FRASER, Nancy. *Climates of capital: for a trans-environmental eco-socialism*. *New Left Review*, London, n. 127, jan. 2021, p. 100-1. Essa análise será feita no terceiro capítulo, quando abordar o conceito de solidariedade.

<sup>634</sup> Cf. MARX, Das Kapital I, p. 75.

<sup>635</sup> Cf. MARX, Das Kapital I, p. 162-6.

<sup>636</sup> TkH-II, p. 278-9 e 282/TAc-II, p. 282-3 e 286.

<sup>637</sup> NU, p. 252/NO, p. 356; PpP, p. 246-8; cf. EAGLETON, *Ideology*, p. 194-5.



Os processos reificantes tanto são causas das ideologias, quanto são por elas retroalimentados, em um processo circular. “Na medida em que o sistema econômico submete a forma de vida das economias domésticas e a condução de vida dos consumidores e dos empregados a seus imperativos, o consumismo e o individualismo possessivo, os motivos da produtividade e da competição ganham uma força pregnante”.<sup>638</sup> Ao se dissociarem da ação comunicativa, os códigos rígidos do dinheiro e do poder burocrático voltam-se contra ela violenta ou arbitrariamente; as linguagens cotidiana e especializada, ideologicamente. A colonização do mundo alude tanto à violência e à reificação contra formas de vida “desde fora” pelos imperativos econômicos e burocráticos, quanto sua transformação ideológica “por dentro”.<sup>639</sup> Os sistemas vão se enredando, enredando como parasitas no mundo da vida.

A tese do “fim da ideologia” mira, se bem compreendida, um tipo de ideologia. A crítica clássica da ideologia estava baseada, historiciza Habermas, em uma relação entre língua natural (da fala, mensagem, diálogo cotidiano) e linguagens especializadas (das ciências, moral e artes) dentro de uma estrutura de consciência. As culturas especializadas contêm um conteúdo transcendente do mundo social, inscritas nas ideias de autonomia, objetividade, liberdade, universalismo etc., capazes de conduzir a uma crítica transformadora da sociedade. A língua natural conserva práticas tradicionais e imanentes à sociedade, que negam a realização dessas ideias. A crítica da ideologia explorava o abismo entre a sacralidade das imagens de mundo religiosas, costumes e artes auráticas, sancionadas pela consciência cotidiana, e a racionalidade profana e argumentativa emergente das novas formas de linguagem das ciências, moral universal e crítica estética. A ideologia significava uma racionalização falsa, exagerada ou deslocada para a conservação dessas práticas existentes. A questão para a crítica clássica da ideologia era apostar em uma consciência com força de síntese entre as diferentes formas de linguagem. Pela autorreflexão, a consciência da classe trabalhadora seria capaz de se libertar da identidade e dos obstáculos à realização dos ideais da cultura moderna.<sup>640</sup>

Entretanto, continua Habermas, da parte da língua natural, o mundo da vida racionaliza-se e submete-se à reflexividade e individualidade de cada um, o que faz emergir uma pluralidade

---

<sup>638</sup> TkH-II, p. 480/TAc-II, p. 493.

<sup>639</sup> PINZANI, Habermas on capitalism, p. 10. Outros intérpretes anunciam esclarecer a teoria habermasiana da ideologia, mas desconectam a distorção linguística da reificação. James Bohman interpreta a ideologia como a desconexão encoberta entre aspectos ilocucionários e pragmáticos dos atos de fala, a qual poderia ter causas sistêmicas, religiosas ou intelectuais (BOHMAN, James F. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas’s theory of communicative action. **Philosophy & social criticism**, Boston, v. 11, n. 4, 1986, p. 337 e 349-50). Roderick Condon lê a colonização do mundo da vida como relinguistificação dos imperativos sistêmicos (CONDON, Roderick. Reframing Habermas’s colonization thesis: neoliberalism as relinguistification. **European journal of social theory**, Sussex, v. 24, n. 4, 2020, p. 9).

<sup>640</sup> TkH-II, p. 517-8/TAc-II, p. 529-30; cf. TWI, p. 72/TCI, p. 100-1.

de formas de vida. E, da parte das linguagens especializadas, surge uma cultura de expertos e os sistemas econômico e estatal se autonomizam, fazendo perder não só o vínculo com o dia a dia, mas também a conexão com os ideais modernos.<sup>641</sup> As cicatrizes entre as formas de linguagem marcam tanto a separação entre saberes especializados e cotidianos, quanto seus desenvolvimentos internos. Não há mais “ideologia” no sentido de que não há como cogitar uma consciência da totalidade, que subsuma linguagens cotidiana e especializadas como um todo e que supere a desdiferenciação da sociedade em subsistemas de ação e esferas da vida com valores plurais. Embora visões de mundo criem interdependências entre esferas de valor e subsistemas de ação, não penetram como uma razão única em todas as áreas da ação social.<sup>642</sup> As cicatrizes entre as linguagens não são simplesmente deformações da personalidade, como ainda as descreve Adorno<sup>643</sup>, mas condições, destaca Habermas, para o desdobramento da razão<sup>644</sup>. Se a autonomização das linguagens pode provocar pensamentos dogmáticos, no sentido de cegos e estagnados, ou mesmo maléficos e fanáticos; também permite criar pensamentos livres e inteligentes. Adorno ainda ficou preso à relação clássica entre a língua natural e as linguagens especializadas dentro de uma estrutura totalizante de consciência: a “falsa consciência”.<sup>645</sup> A ideologia não poderia mais ser interpretada desse modo. A ideologia é reinterpretada como “consciência fragmentada”, a saber, a incapacidade de fazer conexões significativas do impulso universalizante das linguagens especializadas (ciências, moral universal, arte etc.) com a vida cotidiana.<sup>646</sup> As antigas visões de mundo, baseadas em uma consciência global da sociedade, são substituídas por outras funcionalmente equivalentes.

As ideologias são visões de mundo instigadas pela unilateralização da razão instrumental que impedem conexões significativas entre a língua ordinária e as linguagens especializadas e a aquisição de saberes novos e mais abrangente sobre a sociedade. “A consciência cotidiana é privada de sua força sintetizadora, ela é fragmentada”.<sup>647</sup> Qual um quebra-cabeças, as ideologias segmentam o mundo da vida em peças pequenas, separadas do conjunto, para que possam ser manipuladas. As linguagens especializadas “se solidificam em ideologias na medida em que se fecham de forma sistemática contra novas percepções da situação e contra outras interpretações... à luz de novas experiências históricas”.<sup>648</sup> Se a

<sup>641</sup> TkH-II, p. 521-2/TAc-II, p. 533-4.

<sup>642</sup> TkH-II, p. 283/TAc-II, p. 287-8; HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 224.

<sup>643</sup> DE, p. 211.

<sup>644</sup> PDM, p. 137 e 394.

<sup>645</sup> Cf. ADORNO, Sobre o positivismo, p. 230; ADORNO; HORKHEIMER, **Temas básicos**, p. 185 e 199.

<sup>646</sup> TkH-II, p. 521-2/TAc-II, p. 533-4.

<sup>647</sup> TkH-II, p. 521/TAc-II, p. 533.

<sup>648</sup> FG, p. 272/FV, p. 286.

ideologia era, para Adorno, um conjunto de representações falsas; para Habermas, ela se torna um conjunto de representações bloqueadoras.<sup>649</sup> É uma releitura do fetichismo das mercadorias, pois a fragmentação da consciência faz parte da lógica que transmuta a atividade cooperativa em relações entre objetos atomizados.<sup>650</sup> Nesse sentido, explica Repa: “a consciência moderna fragmentada aparece, assim, como sucedânea da ideologia nas sociedades do capitalismo tardio. Ela assume igualmente a função ideológica de encobrir os mecanismos de reificação não porque, como as formas clássicas de ideologia, apresente uma capacidade de integração e totalização, mas porque justamente não tem capacidade alguma disso”.<sup>651</sup> Sem pressupor uma consciência totalizante e transparente para si, a fragmentação ainda capta um duplo aspecto da falsa consciência: tanto a justificação do *status quo*, quanto a falta de imaginação política.

A colonização do mundo da vida é um fenômeno com uma forma empírica e outra semântica que atinge a linguagem enquanto tal. Todas as consequências da colonização buscam eliminar a diferença entre técnica e práxis, entre as ações orientadas ao sucesso e ao entendimento mútuo, excluindo aquelas do controle político comunicativo. Tanto reificação quanto ideologia externalizam os domínios do mundo da vida para fora dos pressupostos da cooperação social linguisticamente mediada, para que os sistemas possam deles extrair recursos violentamente, sem contrapartidas. Sem um controle democrático substancial, capital e burocracia ficam absolvidos de preservar, prestar contas e reparar danos à reserva de solidariedade. Na célebre metáfora de Marx, os subsistemas de ação passam a viver como vampiros, sugando valor ecológico, humano e cultural e gerando crises de cooperação.<sup>652</sup>

(iv) As ideologias fazem parte de um diagnóstico mais amplo de empobrecimento cultural que acompanha os processos de reificação: a perda das mediações entre saberes especializados e as práticas cotidianas. Se as linguagens especializadas adquirirem um significado intrínseco, com lógicas independentes (*eigensinnig*), também se dissociam do mundo da vida, gerando empobrecimento cultural. “O que se acresce à cultura por meio da elaboração e da reflexão especializada não chega *sem mais* à posse da práxis cotidiana. Pelo contrário, com a racionalização cultural, o mundo da vida desvalorizado em sua substância tradicional ameaça empobrecer”.<sup>653</sup> O lado reverso da independência das áreas do saber é a fragmentação das correntes da tradição cultural que alimentam os processos de entendimento

---

<sup>649</sup> ROUANET, *Teoria crítica e psicanálise*, p. 352.

<sup>650</sup> EAGLETON, *Ideology*, p. 85.

<sup>651</sup> REPA, *A transformação da filosofia*, p. 196.

<sup>652</sup> Cf. MARX, *Das Kapital I*, p. 247.

<sup>653</sup> KpS I-IV, p. 453; Tkh-II, p. 482/TAc-II, p. 495.

na vida cotidiana.<sup>654</sup> De um lado, há empobrecimento por causa da unilateralização da razão em dimensões estritamente teóricas, morais ou estéticas. Forma-se uma cultura de especialistas, que se torna esotérica e pretende subordinar dimensões heterogêneas da vida. De outro lado, há empobrecimento por causa da neutralização normativa, desolação e rigidez das práticas cotidianas, que deixam de se abrir aos influxos dos saberes especializados.<sup>655</sup>

Habermas denomina as múltiplas “experiências subjetivas” do empobrecimento cultural e as múltiplas deformações “sentidas” do mundo da vida, de “colonização interna” ou “patologias sociais”.<sup>656</sup> Ele as enfileira em: (a) perda de sentido (no âmbito das tradições e apropriações de saber cultural); (b) anomia (no âmbito da solidariedade e das identidades coletivas) e (c) alienação (no âmbito psicológico e da personalidade).<sup>657</sup> Faz uma referência aos tipos de “alienação” do jovem Marx: das condições e bens da reprodução social; dos outros seres humanos pela competição entre e intraclasses; e da espécie humana consciente e criativa.<sup>658</sup> No capitalismo administrado, o principal exemplo de colonização interna é a juridicização da vida, isto é, a ampliação e densificação da regulação jurídica das esferas sociais, cuja opressão transparece no caráter “terapêutico” que a proteção social assume: individualizada, tecnicizada e monetarizada.<sup>659</sup> Entretanto, segundo Habermas, as patologias sociais não designam formas de vida alienadas como um todo, porque as experiências subjetivas não podem ser medidas pelo critério de racionalidade ou de correção normativa. Elas designam somente as experiências de sofrimento desencadeadas pelos sistemas de ação e sua estabilização ideológica, ou seja, pela substituição da linguagem pelo dinheiro ou poder burocrático, violando padrões de racionalidade comunicativa.<sup>660</sup> A reificação das relações interpessoais é “o ponto de partida para a pesquisa da patogênese”.<sup>661</sup> As experiências subjetivas de sofrimento precisam ser justificadas e postas de pé sob as estruturas de dominação dos sistemas sociais.

Processos sociais cada vez mais anônimos e opacos dificultam cada vez mais uma conexão significativa da esfera limitada das experiências de vida com as dinâmicas objetivas. A fragmentação das consciências é o que impede que essas experiências negativas resultem em crises de motivação amplas e transformadoras. As ideologias neutralizam os motivos de ação que poderiam contestar normas aparentemente inalteráveis. A consciência fragmentada, assim

<sup>654</sup> HABERMAS in *Critical debates*, p. 251.

<sup>655</sup> TkH-I, p. 329/TAc-I, p. 353; TkH-II, p. 483/TAc-II, p. 496; PDM, p. 394.

<sup>656</sup> TkH-II, p. 452, 554, 566/TAc-II, p. 466, 564 e 576.

<sup>657</sup> TkH-II, p. 213/TAc-II, p. 221.

<sup>658</sup> MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 514-8.

<sup>659</sup> TkH-II, p. 523-4 e 532-4/TAc-II, p. 536 e 544-5.

<sup>660</sup> TkH-II, p. 345 e 350/TAc-II, p. 353 e 358; ED, p. 48.

<sup>661</sup> TkH-II, p. 570/TAc-II, p. 580.

como a falsa consciência, não somente legitima e faz aceitar a alienação. Ela oblitera a própria consciência da alienação. Agora, para explicar os fenômenos de eclipse ideológico e das patologias sociais, não é preciso pressupor o conceito problemático de bens, necessidades ou pulsões autênticas, como outros herdeiros de Marx e Adorno, em vez de uma justificação recíproca dessas pretensões, que é distorcida pela vedação a questionamentos, temas e discussões sobre as instituições sociais estruturantes. O empobrecimento cultural e seus subprodutos da fragmentação das consciências e das experiências de sofrimento social estão associados à desorientação do indivíduo, por uma relação não-mediada entre saberes especializados e cotidianos. As estruturas societárias (sistemas), linguísticas (ideologias) e inconscientes (patologias) criam um mesmo bloqueio: a não-tematização das relações de poder.

Que a filosofia contemporânea tenha se tornado uma crítica da linguagem, Habermas toma em um sentido bem determinado – a análise das relações de poder. A comunicação é reproduzida por diferentes veículos, linguísticos ou não. A teoria da estrutura dual da linguagem mostra que, em cada ato comunicativo, poder e significado estão entremeados: a criação de relações interpessoais e a transmissão de algum conteúdo.<sup>662</sup> Da razão comunicativa chegou-se aos conceitos críticos de (i) reificação: a submissão dos domínios da cultura, grupos sociais e personalidades aos códigos do dinheiro ou da burocracia; (ii) violência: a instrumentalização do mundo da vida sem chance de questionamento eficaz; (iii) ideologia: a fragmentação da consciência pela perda da conexão entre as linguagens naturais e especializadas; (iv) patologia social: os sofrimentos sociais associados à violação da racionalidade comunicativa.

A areia fina da injustiça vai tinindo enquanto escoar ao longo da obra habermasiana. Na *Teoria da ação comunicativa* já descreve que as patologias sociais são caudatárias de uma irracionalidade estrutural e que o horizonte utópico precisa ser projetado em instituições que impeçam a colonização dos sistemas econômico e burocrático, sob as quais formas de vida não alienadas sejam possíveis. A colonização do mundo da vida tem origem institucional. A ética do discurso, como a ética kantiana, renuncia à ambição de prescrever soluções para problemas sobre a vida boa.<sup>663</sup> Uma das principais referências são as teorias do direito natural racional, que introduziram o problema político da legitimação e o modelo de fundamentação baseado no acordo não coagido entre sujeitos livres e iguais.<sup>664</sup> A promessa de antecipar uma forma de vida

---

<sup>662</sup> VTKH, p. 415-6.

<sup>663</sup> ED, p. 11 e 17; cf. KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 8. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 320.

<sup>664</sup> TkH-I, p. 351-4/TAc-I, p. 375-9; cf. FG, *Vorwort*, p. 12/FV, *prefácio*, p. 28-9.

emancipada é o flanco no qual se estaria mais suscetível às críticas hermenêuticas.<sup>665</sup> Não seria possível derivar uma nova forma de vida a partir do ideal de situação de fala – Habermas retrata-se dessa formulação presente em estudos preparatórios à *Teoria da ação comunicativa*.<sup>666</sup> Todo “progresso” só pode dizer respeito “às estruturas universais de mundos da vida de modo geral; eles nada dizem a respeito do valor de um modo de vida concreto”.<sup>667</sup> Não há formas de vida racionais, apenas a possibilidade de “relações de vida justas (o que significa: cada vez mais justas)”.<sup>668</sup>

A violência precisa ser criticada (embora nem sempre combatida) de um ponto de vista não-violento. A reificação, de um ponto de vista não-reificado, isto é, um ponto de vista racional, embora não estritamente técnico e científico. O esclarecimento quer aproveitar os avanços das linguagens especializadas e fazer interpenetrar teoria, prática e estética na linguagem cotidiana. Conhecimentos e técnicas, expectativas morais, expressões e valorações éticas precisam adentrar as práticas do dia a dia, para evitar o empobrecimento cultural causado pelos sistemas econômico e burocrático, bem como a rigidez dos complexos especializados de saber.<sup>669</sup> A ideia de racionalização inteira-se apenas com a ideia de socialismo, então redefinido como a “possibilidade de superar a unilateralização capitalista da racionalização... no sentido de o aspecto cognitivo-instrumental se tornar dominante e todo o resto marginalizado em uma aparente irracionalidade”.<sup>670</sup> A democracia radical seria, por isso, comenta Repa, “uma forma de deliberação em que a hierarquia de discursos é, *ipso facto*, rejeitada”.<sup>671</sup>

Contudo, se o projeto da modernidade permanecesse tão soltamente descrito, como uma harmonia feliz dos diferentes usos da razão, haveria pouca clareza entre o que é um equilíbrio entre esferas da cultura e sociedade e o que é uma colonização de uma sobre as outras. Quando há um balanço saudável entre atitudes cognitivas e expressivas, entre imagens de mundo científicas e religiosas etc.?<sup>672</sup> Em sociedades massificadas, plurais e complexas é inevitável que a razão funcionalista adquira alguma importância nos sistemas econômico e burocrático e,

---

<sup>665</sup> WELLMER, *Ethik und Dialog*, p. 203 ss.; cf. AQUINO, Thiago. Tradição histórica e reflexão crítica: notas sobre o debate entre Habermas e Gadamer. *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 3, 2012, p. 69.

<sup>666</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 262; ND, p. 184; para os estudos anteriores, cf. VTkH, p. 121 e 181; HABERMAS, Jürgen. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: \_\_\_\_\_.; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 141.

<sup>667</sup> NU, p. 236/NO, p. 334; cf. TkH-II, p. 168/TAc-II, p. 178.

<sup>668</sup> FG, p. 320/FV, p. 336 [traduzo literalmente *Lebensverhältnisse*].

<sup>669</sup> KpS I-IV, p. 458; Mkh, p. 26/CmA, p. 52-3.

<sup>670</sup> KpS-IV, p. 531.

<sup>671</sup> REPA, *Reconstrução e emancipação*, p. 22; cf. REPA, *A transformação da filosofia*, p. 230.

<sup>672</sup> Para essa crítica, cf. JAY, Martin. Habermas and modernism. In: *Habermas and modernity*, p. 137; COOKE, in *Foundations of pragmatics*, p. 306.

por consequência, permeie o mundo da vida. As alternativas ao alívio de dissenso por meio de valores comuns ou da influência de autoridades não são capazes de dar conta das demandas técnicas e materiais. A ação social oscila entre a comunicação e a funcionalização. As ações orientadas a um fim próprio do mundo sociocultural são coordenadas não só via processos de entendimento mútuo, mas também via conexões funcionais e não intencionadas.<sup>673</sup> Nesse contexto, os fluxos comunicativos parecem exigir direções opostas. Ora as instituições políticas canalizam as pretensões normativas e enxaguam dinheiro e poder burocrático no mundo da vida, ora o estancam a fim de satisfazer as exigências técnicas de reprodução material do mundo da vida.<sup>674</sup> A sobreposição dos sentidos da modernização gera essa perplexidade.

Então, recoloca-se a pergunta pela orientação do pensamento político: até que ponto a integração sistêmica permanece aceitável em uma sociedade democrática? Quando a penetração sistêmica configura uma colonização? Como pensar um intercâmbio não arbitrário entre mundo da vida e sistema?<sup>675</sup> As limitações das dialéticas materialista e negativa assaltam o desenho habermasiano entre razão e sociedade. Elas trazem à tona novamente a razão da crítica e a necessidade de perquirir quais são as racionalizações reificantes, as abstrações violentas, os poderes arbitrários. A falta de clareza na interconexão entre mundo da vida e os sistemas fez com que alguns lessem Habermas, tal como Marx, como um libertário de esquerda.<sup>676</sup> A contribuição da filosofia crítica não poderia se esgotar em um diagnóstico de tempo a partir da autocrítica da razão e em uma crítica da colonização do mundo da vida por formas unilaterais de racionalização social, porque precisa responder, reconhece Habermas, “questões fundamentais do convívio normativo, em especial do convívio político justo”.<sup>677</sup> A crítica da colonização sistêmica teria que conter, em si, uma teoria capaz de orientar a aplicação do princípio da livre discussão em uma sociedade complexa, plural e democrática.

Nisso o enfoque no método reconstrutivo orienta pouco. Ele tem apenas “uma relação indireta com o interesse emancipatório”.<sup>678</sup> A obscuridade é sanada quando se realça a ideia de intersubjetividade, que transmite as tarefas simultâneas de mediar diferentes esferas da cultura e formas de vida e de guardar o lugar de uma racionalidade incondicionada.<sup>679</sup> A cisão da razão

<sup>673</sup> TkH-II, p. 226/TAc-II, p. 232-3.

<sup>674</sup> TkH-II, p. 275-6 e 474/TAc-II, p. 280 e 488.

<sup>675</sup> Cf. McCARTHY, **Ideals and illusions**, p. 170-2; COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: MIT, 1997, p. 27.

<sup>676</sup> OFFE, **Capitalismo desorganizado**, p. 275-6; HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 354; cf. FG, p. 10/FV, p. 27.

<sup>677</sup> WR, p. 359.

<sup>678</sup> ThP, *Einleitung zur Neuausgabe*, p. 31/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 59.

<sup>679</sup> TkH-II, p. 584-5/TAc-II, p. 594; Mkh, p. 27/CmA, p. 54; NDII, p. 205.

em uma pluralidade de vozes não anula sua perspectiva universalizante: a unidade procedimental de pretensões voltadas à solução argumentativa.<sup>680</sup> A *Teoria da ação comunicativa* concentra-se nos imperativos sistêmicos, sem focar os poderes neles imbricados (patriarcais, racistas, étnicos etc.).<sup>681</sup> Uma teoria mais ampla sobre a possibilidade de circulação justificada e não opressiva do poder será objeto de *Facticidade e validade*.<sup>682</sup> A unidade da razão não é um equilíbrio fortuito do mundo da vida, mas uma orientação determinada, capaz de conduzir “a modernização social em trilhos diferentes, não capitalistas... que limitem a dinâmica própria dos sistemas de ação econômicos e administrativos”.<sup>683</sup>

Eis o conflito nuclear da modernidade desde Marx. A acumulação e a concentração de capital impulsionam-se reciprocamente e impedem o controle democrático da produção e da reprodução social.<sup>684</sup> É o conflito entre democracia e capitalismo, como também o vê Rawls: “a deliberação pública deve ser feita possível, reconhecida como um aspecto básico da democracia, e colocada a salvo da maldição do dinheiro”!<sup>685</sup> A democracia tem que barrar a concentração de poder nas mãos seja de poucos proprietários privados (como no capitalismo liberal e de bem-estar), seja do governo (como no socialismo de Estado).<sup>686</sup> Assim como Rawls, a teoria crítica exige pensar em um regime “alternativo ao capitalismo”.<sup>687</sup>

Voltando do meio para trás, estiquei as pernas em rampa difícil da tradição crítica até pegar a ponta da justiça. Para lá começo a andar, distanciando-me do neoconservadorismo. A pergunta pela orientação do pensamento em temas políticos só pode ser resolvida quando acrescentamos um terceiro problema: como entender uma comunicação “não-distorcida” e um mundo da vida “não-colonizado”? Um texto preparatório à *Teoria da ação comunicativa* esboçava critérios para diferenciar comunicação distorcida da não-distorcida, que coadunam com as máximas da intersubjetividade: (i) a congruência entre os níveis do sentido, ação e expressão da comunicação, porque voltadas ao entendimento com o outro, por exemplo, entre fala, ação prometida e expressões corporais; (ii) a diferenciação entre mundos externo e interno

<sup>680</sup> TkH-I, p. 339 e 486/TAc-I, p. 364 e 507.

<sup>681</sup> Cf. FRASER, The case of Habermas and gender, p. 109, 113 e 117.

<sup>682</sup> Cf. FG, p. 429 ss./FV p. 452 ss.

<sup>683</sup> KpS I-IV, p. 462; cf. FG, *Vorwort*, p. 12/FV, *prefácio*, p. 28.

<sup>684</sup> MARX, Das Kapital I, p. 653-7.

<sup>685</sup> RAWLS, John. The idea of public reason revisited. In: \_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005, § 1, p. 449 [doravante IPRr].

<sup>686</sup> RAWLS, John. **A theory of justice**. Original edition. Cambridge: Harvard University, 1971, § 36, p. 225 [doravante TJ]; RAWLS, John. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005, VIII, § 7, p. 328 e VIII, § 12, p. 358 [doravante PL]; RAWLS, John. **Justice as fairness: a restatement**. Erin Kelly (Ed.). Cambridge: Belknap, 2001, § 41.3, p. 138 [doravante JF].

<sup>687</sup> JF, § 41.1-2, p. 135-6. Assim como Marx e Habermas, também Rawls não entende o mercado como um sistema intrinsecamente degradante, apenas o mercado capitalista, porque não submetido aos princípios de justiça (cf. TJ, § 43, p. 277 ss.; JF, § 41.4, p. 137-8).



e entre mundo natural e social; (iii) observância das regras válidas de linguagem, por exemplo, um significado adequado ao contexto. Um quarto critério ficou atrasado: (iv) a relação de uma subjetividade (eu) que afirma perante outra (tu), ao mesmo tempo, sua não-identidade e sua identidade como grupo (nós).<sup>688</sup> Para desenvolver a dialética entre razão e liberdade, é preciso adentrar as discussões da teoria crítica de Habermas com a teoria da justiça de Rawls.

---

<sup>688</sup> LS, p. 348-51.

### 3. UMA TEORIA CRÍTICA DA INJUSTIÇA

A filosofia crítica começa negativamente. Na analítica transcendental, Kant busca dissolver as ilusões dogmáticas da razão. Ele prossegue apresentando, contra os céticos, na dialética transcendental, os aspectos positivos da razão. Há dois sentidos para não se deixar enganar. Disso a filosofia crítica mereceu seu nome de batismo. Aí nasceu a dialética da razão, diz Adorno, na qual o pensamento pensa “contra si mesmo, sem abdicar de si”.<sup>1</sup>

De um lado, a razão desmascara as ilusões metafísicas, que pretendem julgar sobre a verdade ou a correção a partir das formas de nossa representação do mundo, como se tivéssemos acesso direto às coisas (incluindo as ideias de mundo, deus, alma e outras associadas).<sup>2</sup> Não é por que não representamos o infinito do universo ou a lógica de acumulação do capital de maneira intuitiva que devemos julgá-los falsos.<sup>3</sup> Não é porque podemos representar todos eventos como explicados por uma causa que devemos rejeitar a ideia de liberdade. Em todos esses casos, o erro está na hipostasiação: na interpretação concretista dos objetos inteligíveis, como se fossem coisas.<sup>4</sup> As coisas não se mostram, se representam. A razão jamais diz como o mundo é (ou como deveria ser); mas, construtivamente, como o mundo plausivelmente poderia ser.<sup>5</sup> A relação entre sujeito e objeto é sempre mediada por uma inferência hipotética, a imaginação de premissas explicativas para os fatos que queremos explicar (ou de premissas normativas para as ações que queremos justificar), o que se sujeita a testes.

A hipostasiação é, enquanto isso, um realismo ou materialismo mal situado, pois pretende conhecer diretamente os conceitos, em vez de corroborar ou falsear suas evidências empíricas (ou as ideias, em vez de demonstrar seu caráter heurístico ou desorientador). Depois da reflexão kantiana sobre as condições de possibilidade do conhecimento ficou excluída a fidelidade imediata do pensamento à realidade, e vice-versa da realidade ao pensamento, em uma forma de vida emancipada concreta. Porque ninguém dispõe de acesso direto às condições de validação dos enunciados, a validade precisa ser julgada. E julgar é fazer uma mediação. A

---

<sup>1</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 142; cf. ADORNO, Progresso, p. 50

<sup>2</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AVII, B7 e B352-3.

<sup>3</sup> LEBRUN, Gérard. O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano. In: \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. Rubens R. Torres Filho (Org.). 4. Reimp. São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 30; cf. MARX, *Das Kapital I*, p. 335.

<sup>4</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B353.

<sup>5</sup> Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B537.

mediação significa que nem objeto nem sujeito podem ser hipostasiados. Ambos só podem ser conhecidos em imbricação, sem absolutos.<sup>6</sup>

De outro lado, a filosofia crítica mostra, além das ilusões dogmáticas, que as ideias da razão não são intrinsecamente enganadoras, porque os interesses teóricos e práticos dependem delas para orientação do pensamento.<sup>7</sup> Essas unidades prescritas pela razão são:

...uma lei subjetiva de economia relativamente ao estoque de conhecimentos do nosso entendimento, de modo que, por meio da comparação de seus conceitos, seja possível reconduzir o seu uso geral ao menor número possível deles, sem que por isso se possa exigir dos próprios objetos uma tal concordância.<sup>8</sup>

Pretendendo compreender as ideias de Platão melhor do que ele próprio, Kant descreve-as como algo que não se sabe corresponder ao mundo exterior, mas que é chave para todo entendimento do mundo.<sup>9</sup> As ideias têm um sentido necessário, mas prático antes de tudo, não demarcando o conhecimento teórico possível como as categorias do entendimento (*Verstand*).<sup>10</sup> Elas funcionam como guardadoras teóricas do lugar da razão e como mediadoras de sentido entre as diferentes formas de saber: não tomam o lugar das ciências, nem podem ser por elas substituídas.<sup>11</sup> Não se trata das causas dos fenômenos ou das ações, mas de um “todo da conexão deles com o universo”.<sup>12</sup> As categorias do entendimento ainda podem ser conhecidas, ainda podem ser ditas objetivamente necessárias, enquanto se limitem à experiência possível. Porque extrapolam toda experiência possível, as ideias da razão (*Vernunft*), podem ser apenas pensadas e subjetivamente necessárias.<sup>13</sup> É o que Kant vai esclarecer no apêndice à dialética transcendental como uso regulativo da razão, contraposto ao uso constitutivo. A totalidade das condicionantes (reais ou ideias) de algo guia o conhecimento, embora não se possa supor como constituintes desse algo.<sup>14</sup> As ideias são essas “ficções heurísticas” que dão orientação aos problemas teóricos e práticos ao unificar uma multiplicidade de conceitos.<sup>15</sup> “Desse modo, a

<sup>6</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B93.

<sup>7</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B355.

<sup>8</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B362-3.

<sup>9</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B370.

<sup>10</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B371-3. Não me interessa aqui se Kant consegue justificar uma faculdade da razão (*Vernunft*) distinta do entendimento (*Verstand*) e da faculdade de julgar (*Urteilkraft*), nem se as ideias são universais *a priori*, em vez de generalizações *a posteriori* e, portanto, se ele cede muito terreno à metafísica racionalista ao separar, rígida e ahistoricamente, as ideias da razão de todo o conteúdo da experiência. Basta aqui a inevitabilidade dos sentidos negativo e positivo das ideias para uso teórico e prático. Para estas discussões, cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 376 ss.; ESTEVES, Júlio. A ilusão transcendental. In: KLEIN, Joel T. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 489 ss.

<sup>11</sup> Cf. Mkh, p. 23-6/CmA, p. 48-53.

<sup>12</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B374.

<sup>13</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, BXXVI. Um conhecimento transcendental só é possível em relação a possibilidade mesma de se conhecer, ou seja, como um conhecimento de segundo grau (cf. *ibid.* B80).

<sup>14</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B537.

<sup>15</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B644 e 799.

ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral”.<sup>16</sup> O uso heurístico da razão recorre à “perspectiva” (*Gesichtspunkt*) ou ao “como se” (*als ob*) da totalidade<sup>17</sup> – ao pensar a natureza como se fosse um sistema harmônico de leis causais, ao agir como se movido por uma lei universal, ao julgar uma obra de arte como se pautada por uma corrente ou manifesto estético.<sup>18</sup>

Para o sol e para a escuridão são precisos os mesmos olhos firmes. A razão opera sem ilusões quando opera dialeticamente, isto é, quando consciente das tensões imanentes aos seus usos. A razão não pode existir sem a liberdade individual de crítica. E a liberdade individual não pode se realizar sem a possibilidade de um acordo racional dos cidadãos.<sup>19</sup> Essa dialética da razão e liberdade adentra longe o pensamento político contemporâneo. O primeiro grande passo filosófico que Rawls e Habermas dão é, com Kant, o negativo. Ambos aceitam o desafio da (pós-)modernidade e do agonismo que surge entre a diversidade das formas de vida.

A diversidade de religiões, filosofias e doutrinas éticas e políticas encontradas na sociedade não é um desastre da modernidade ou do capitalismo. Nem uma condição histórica passageira. Rawls argumenta que o pluralismo de visões de mundo decorre dos limites da própria razão. Sim, ele pode se originar de pensamentos loucos, violentos e agressivos: de um pluralismo irrazoável. Filosoficamente é desafiador perceber, porém, que as evidências sensíveis e científicas podem ser difíceis de acessar e avaliar. As evidências podem ser sopesadas e conduzir a juízos diferentes. Também os modos de as acessar e sopesar valores são moldados pelas vivências individuais, que certamente diferem, especialmente em sociedade complexas, nas quais há inúmeras profissões, divisões sociais, étnicas e culturais. Frequentemente há diferentes perspectivas normativas nos diferentes lados de uma questão política e valorativa, as quais são difíceis de julgar globalmente. No mais, todos nossos conceitos têm alguma indeterminação em certo grau e estão sujeitos a casos limites. Tais fontes

---

<sup>16</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B699

<sup>17</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B700 e 709.

<sup>18</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B580 e B835. É sabido que Kant atribui à razão prática, mais do que um juízo *a priori*, um juízo sintético *a priori*. O uso constitutivo da razão é ligado ao uso determinante da vontade. Porém, essa determinação da vontade é relevante apenas para a experiência interna do sujeito. A moralidade exige o autoexame sobre possíveis autoenganos: se a máxima de conduta está conforme o imperativo categórico. A consciência não é clara de exercer o dever por respeito nem para si mesma. Ela jamais poderá saber se não está motivada pelo próprio interesse e sem o misturar com um prazer ou desprazer; talvez nunca o faça. Essa discussão será retomada ao distinguirmos moral e justiça (*cf.* KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2009, B221-2; *Id.*, *Über den Gemeinspruch*, p. 138-9; *Id.*, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 324).

<sup>19</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B766.

de desacordos decorrem dos “encargos de julgar” (*burdens of judgement*)<sup>20</sup> e que se agudizam mesmo entre pessoas razoáveis – o que Rawls denomina “fato do pluralismo razoável”<sup>21</sup>.

A filosofia política moderna começa quando se leva a sério a radicalidade dos conflitos latentes na sociedade, que remontam às guerras religiosas.<sup>22</sup> Um entendimento contínuo sobre doutrinas religiosas, filosóficas e morais (sobre “doutrinas abrangentes”, que têm escopo amplo acerca da natureza, motivações, virtudes e valores da vida humana<sup>23</sup>) só poderia ser mantido por um uso arbitrário do poder – o que Rawls denomina “fato da opressão”.<sup>24</sup> As doutrinas religiosas, filosóficas e morais não são apenas distintas, mas incompatíveis e irreconciliáveis. Em vista dos limites do encargo de julgar, não é permitido esperar que mesmo cidadãos razoáveis, que se compreendem como livres e iguais, cheguem a um consenso sem qualificações. O liberalismo político inicia por causa de um conflito interno à razão. Eis um eixo de ação da teoria crítica da injustiça. “É irrealista – ou pior, leva a suspeitas e hostilidades mútuas – supor que todas nossas diferenças têm raízes somente na ignorância e perversidade, ou ainda em rivalidades por poder, status ou ganho econômico”.<sup>25</sup> Não há reconciliação racional possível nesses conflitos articulados entre doutrinas abrangentes.

A questão é levantada de forma ainda mais radical por Habermas. A falibilidade dos encargos de julgar deveria ser estendido às ideias da razão prática. Em sociedades massificadas, diferenciadas funcionalmente e organizadas juridicamente, “mesmo sob condições ideais”, dificilmente se podem esperar consensos em questões éticas e morais.<sup>26</sup> Sequer é possível supor o pluralismo razoável como um fato. Uma definição da situação social já estabelece uma certa “ordem” para os sujeitos envolvidos.<sup>27</sup> As diferenças nas preferências, escolhas, valores não são dados naturais, ou atitudes de adaptação cega, em vez de resultado de um processo de formação da opinião e da vontade.<sup>28</sup> Não são fatos, mas atos. Até o pluralismo precisa ser considerado de modo plural. Até a diversidade moderna é questionada, às vezes rejeitada e ilegitimamente oprimida. O pluralismo não pode ser reificado e pressuposto de antemão como um fato. Fazer da modernidade um projeto é ele mesmo um projeto. A ideia de pluralismo surge com alguém que reage com um “não” a certa relação social, e há várias maneiras de dizê-lo.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> PL, II, § 2.3, p. 56-7; JF, § 9.2, p. 35-6.

<sup>21</sup> PL, *Introduction*, xviii e I, § 6.1, p. 36; JF, *preface*, xviii e § 1.3, p. 4-5.

<sup>22</sup> PL, *Introduction*, xxvi.

<sup>23</sup> PL, *Introduction*, xxvii e V, §1.1, p. 175.

<sup>24</sup> PL, I, § 6.2, p. 37; VIII, § 3, p. 303-4; JF, § 11.3, p. 34.

<sup>25</sup> PL, II, § 2.4, p. 58.

<sup>26</sup> FG, p. 204/FV, p. 219.

<sup>27</sup> TkH-I, p. 150/TAc-I, p. 179.

<sup>28</sup> FG, p. 408/FV, p. 430; WR, p. 338.

<sup>29</sup> EA, p. 44-5/IO, p. 78-9.

Tanto mais oportunidades, liberdades e capacidades adquirem os cidadãos, mais a sociedade se cinde em interesses, visões de mundo e formas de vida diferentes; e mais eles se deparam com o que lhes é estranho. “Quanto mais princípios de igualdade se impõem na práxis social, mais multifacetadamente se diferenciam projetos e formas de vida entre si... que se tornam cada vez mais estranhas umas às outras e insistem em sua diferença e alteridade”.<sup>30</sup>

A primeira tarefa assumida por Rawls e Habermas é, pois, reconciliar os cidadãos com a experiência pública conflituosa e disruptiva das democracias contemporâneas, isto é, com os limites dos usos públicos da razão. Ambos pretendem uma teoria normativa sem uma linguagem metafísica, em um sentido ainda bem amplo dessa palavra. Eles rejeitam as teorias normativas que apelam a tradições culturais “fortes”, a bens ou princípios últimos que garantiriam uma verdade inerente, ao supostamente fundir ou conciliar todos os valores e campos de ação social: do *homme* até o *bourgeois* e o *citoyen*, da esfera íntima à esfera pública informal e formal.<sup>31</sup>

O segundo grande passo com Kant é o positivo. Ambos buscam fazer juízos sobre normas e instituições que expressem mais do que meros interesses, preferências, particularidades de quem julga. Uma sociedade pluralista está sujeita não somente ao agir meramente instrumental do outro, como também ao risco de surgimento da irracionalidade radical. E por meio de pactos reais, históricos e contextuais, não é possível ultrapassar a casualidade, dominação e heteronomia herdadas do passado. Os adversários são aqueles que defendem que a política se baseia exclusivamente na luta e mobilização constantes de amigos contra inimigos, com vistas a contingências de autointeresse, vontade de poder ou convicções profundas – tomados por si, embora tais aspectos não possam ser desconsiderados.<sup>32</sup>

Em um contexto assim conflituoso, velhos e novos conservadores resignam-se que estamos diante de um pluralismo impenetrável de orientações de valor. Será possível fazer juízos normativos objetivos sobre instituições – aqui compreendidas wittgensteinicamente como regras formais ou informais não inteiramente voluntárias de ação humana, nas quais os indivíduos são socializados – como são os papéis de gênero, classe, *status*, direito objetivo? E conceber um ponto de vista racional para julgar sobre a linguagem e ação política quando os cidadãos possuem valores concorrentes e irreconciliáveis?<sup>33</sup> Essas são perguntas que qualquer teoria voltada à emancipação precisa responder. Tanto Rawls, quanto Habermas interrogam-se

---

<sup>30</sup> ED, p. 202.

<sup>31</sup> PL, *Intro. paperback edition*, lviii; ED, p. 23 e 190; FG, p. 42 e 228/FV, p. 59 e 243.

<sup>32</sup> PL, *Intro. paperback edition*, lix; JF, § 24.2, p. 85; ED, p. 12.

<sup>33</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 19, 199 e 241; *cf.* TJ, § 2, p. 7; PL, I, § 2.1, p. 11-2; TkH-II, p. 249/TAc-II, p. 255; ED, p. 35-6; FG, p. 370/FV, p. 390.

sobre as condições de possibilidade do “político”, ou seja, sobre o sentido racional de uma unidade de associações e grupos concorrentes na sociedade e, portanto, sobre uma aceitabilidade não violenta, reificada ou ideológica de instituições sociais.<sup>34</sup>

A teor da tradição kantiana a que ambos se filiam, é possível um acesso normativo objetivo a partir da razão prática – assim compreendida a capacidade das pessoas de agirem por normas que dão a si mesmas de modo justificado, em vez de por simples crença tradicional ou arbítrio pessoal. O tino prático é independente do teórico e do estratégico. A razoabilidade da justificação é esse critério imanente para avaliação de normas legítimas. Pessoa moral: aquela capaz de agir autonomamente. Soberania popular: o acordo entre cidadãos autônomos. Entretanto, Rawls e Habermas apelam a uma interpretação intersubjetiva da ideia kantiana de autonomia. Em vez do agir por uma norma que o indivíduo poderia racionalmente aceitar como se a tivesse dado a si mesmo<sup>35</sup>, o agir por razões que está preparado para oferecer e que poderiam ser aceitas pelas demais pessoas<sup>36</sup>. A autonomia ética, quer dizer, uma forma de vida livre, emancipada, independente, pode ser recusada por alguns indivíduos, como parte de sua forma de vida tradicional ou comunitária. O que não pode ser recusado é a chamada autonomia “política” ou “comunicativa”.<sup>37</sup> Essa autonomia significa o poder de adotar um ponto de vista do outro e o dever de agir segundo as normas alcançadas a partir desse ponto de vista.

A razão prática dedica-se, então, antes do que a normas que orientem a ação e a vida individual de cada um, a normas que orientem a deliberação pública sobre temas comuns. Para ambos os autores a justificação pública é a pedra de toque em uma sociedade marcada pelo pluralismo irreconciliável.<sup>38</sup> Não se satisfazem com um reconhecimento sem qualificações do heterônimo, sem antes conceber um princípio de justificação que permita diagnosticar e combater relações sociais injustas e arbitrariedades do exercício do poder. Ambos avaliam a possibilidade de uma norma ser aceita como condição necessária para o entendimento recíproco. Nesse sentido, Rawls e Habermas adotam teorias “reflexivas” ou “recursivas”, que explicitam saberes implícitos, sem um sujeito transcendental.<sup>39</sup> O primeiro reconstrói as

<sup>34</sup> Cf. PL, I, § 6.3, p. 38; NU, p. 225/NO, p. 320; NDII, p. 240 e 252.

<sup>35</sup> KANT, *Über den Gemeinspruch*, A250, p. 153.

<sup>36</sup> TJ, § 40, p. 256; PL, IV, § 5.2, p. 156; JF, § 9.2, p. 27; Tkh-II, p. 145/TAc-II, p. 156-7; Mkh, p. 68/CmA, p. 112-3.

<sup>37</sup> PL, II, § 6.1, p. 78; PL, *Intro. paperback edition*, xliii; IPRr, § 2.4, p. 456.

<sup>38</sup> BAYNES, Kenneth. Practical reason, the “space of reasons,” and public reason. In: REGH, William; BOHMAN, James (Ed.). **Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory**. Essays in honor of Thomas McCarthy. Cambridge: MIT, 2001, p. 71; WERLE, **Justiça e democracia**, p. 13; WERLE, Denilson Luis. Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: **Habermas e a reconstrução**, p. 183; FORST, Rainer. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice**. New York: Columbia University, 2012, p. 80-1.

<sup>39</sup> BAYNES, **The normative grounds**, p. 1; FORST, **Kontexte der Gerechtigkeit**, p. 286 e 300.

pressuposições normativas para qualquer cidadão das democracias modernas (construção política); o segundo, as pressuposições para todo ato de comunicação (reconstrução racional).<sup>40</sup>

A tarefa de orientação da filosofia política direciona-se às discussões e ações públicas para oferecer critérios objetivos aos juízos sobre as questões constitucionais e de justiça básica. Nem Rawls, nem Habermas, nem ninguém pode especificar como cada questão social deve ser resolvida. Mas é possível formular o tipo de razões para exame e aplicação em casos concretos. Nenhuma teoria normativa poderia ser desenhada universalmente por inteiro, nem contextualmente por pedaços, senão articular ambas dimensões em níveis de generalidade dos argumentos e ações políticas.<sup>41</sup> Para o primeiro, a razão prática que permite a objetividade dos juízos políticos é uma “base pública de justificação em questões políticas fundamentais aceitável para todos os cidadãos” (razão pública).<sup>42</sup> Para o segundo, uma forma de interação social na qual os participantes coordenam seus planos de ação de acordo com interpretações de mundo comuns, expectativas normativas mútuas, ou vivências pessoais comumente acessíveis (razão comunicativa).<sup>43</sup> Para um, a razão adquire objetividade e torna-se pública quando se abstém de pronunciar sobre teorias metafísicas (não-metafísica). Para outro, quando embate com teorias metafísicas e defende o primado da práxis sobre a metafísica (pós-metafísica).<sup>44</sup>

É permitido esperar que a razão reconcilie, ou ao menos atenuar, segundo Rawls, os conflitos que têm como causa as estruturas básicas da sociedade: as desigualdades entre *status* e classes, etnias, gêneros e raça.<sup>45</sup> Tais conflitos sociais são racionalmente resolúveis. A abordagem rawlsiana coloca na agenda política as questões mais conflituosas nas sociedades modernas, na medida em que possam receber uma solução racional, como direito das minorias, igualdade, distribuição da propriedade. Ele remove da agenda as questões sem perspectiva de solução mesmo em uma sociedade racional, que decorrem de um uso razoável do encargo de julgar.<sup>46</sup> Distingue, por exemplo, a necessária distribuição igualitária da propriedade dos meios de produção – ou seja, o caráter necessariamente anticapitalista de uma sociedade justa – da questão sobre até que ponto esse sistema de propriedade será público ou privado, o que depende

---

<sup>40</sup> BAYNES, *The normative grounds*, p. 1-2; *Id.*, Habermas, p. 8; *cf.* EA, p. 39 e 65/IO, p. 70 e 108. A discussão entre reconstitutivismo e construtivismo será objeto da conclusão do capítulo.

<sup>41</sup> PL, *Introduction*, xxviii-xxix; *cf.* NDII, p. 296.

<sup>42</sup> PL, *Introduction*, xix e xxx; *cf.* PL, III, § 5.5, p. 115.

<sup>43</sup> TkH-I, p. 128/TAc-I, p. 158; MkH, p. 68/CmA, p. 113; FG, p. 17/FV, p. 35.

<sup>44</sup> *Cf.* FG, p. 15-7/FV, p. 33-5. Desdobrando, a razão é apresentada como não-substancial (procedimental), não-fundacionista (falibilista), não-transcendental (historicizada), não-subjetiva (linguisticamente estruturada) e não-perfeccionista (reflexiva), *cf.* COOKE, *Language and reason*, p. 38; JAY, *Reason after it's eclipse*, p. 123.

<sup>45</sup> PL, *Introduction to paperback edition*, lviii.

<sup>46</sup> PL, IV, § 4.2, p. 151.



de peculiaridades de cada sociedade política.<sup>47</sup> Seu projeto filosófico é trazer o pensamento político ao nível exigente da democracia.<sup>48</sup>

Enquanto isso, os pontos de partida habermasianos são o impulso de não-identidade e o falibilismo que emergem dos pressupostos das ações comunicativas, para cujas pretensões de validade não há “últimas” evidências, nem um argumento “acachapante”.<sup>49</sup> Não há como encaixar razões ou tipos de razões em uma hierarquia de razões finais, mas só como entrar no jogo de justificações, falíveis e erguidas contextualmente, as quais possuem pretensão de aceitabilidade universal, mas que podem ser contraditadas e devastadas pela crítica.<sup>50</sup> Um entendimento determinado obtido em certo tempo, lugar, procedimento jamais elimina a possibilidade, sob a luz de novas informações, mudança das condições sociais ou reinterpretção de necessidades, de restauração da discussão.<sup>51</sup> Habermas não pretende, por isso, circunscrever de antemão quais as divergências (de doutrinas abrangentes, de *status* ou classe, de etnias, gêneros ou raça) que podem ter uma solução razoável, mas sim eliminar procedimentalmente as barreiras à resolução ou regulação razoável dos conflitos.

Trata-se de um debate sobre a relação entre realidade e normatividade.<sup>52</sup> As tarefas negativa e positiva exigem que a filosofia política mostre um realismo (não moralista) dentro da sociedade pluralista, sem deixar de ser crítica (não resignada) ao existente – reflexionando o contexto e negando as arbitrariedades. “A filosofia deve evitar tanto reduplicar acriticamente a realidade quanto escorregar a um papel paternalista”.<sup>53</sup> Ela precisa ser política e socialmente realista, mas sem regredir em conservadorismo cínico ou “falso realismo”.<sup>54</sup>

Neste último capítulo, tomarei as críticas de Rawls a Habermas como o guia principal de argumentação, porque pretendo mostrar que, de *Teoria da ação comunicativa* para

---

<sup>47</sup> PL, IV, § 4.2, p. 151; JF, § 42.1-2, p. 138-9; cf. THOMAS, Alan. Rawls on economic liberty and the choice of systems. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (Ed.). **John Rawls: debating the major questions**. New York: Oxford University, 2020, p. 112 e 119.

of Social Cooperation

<sup>48</sup> PL, I, § 1.4, p. 10.

<sup>49</sup> ED, p. 165; NDII, p. 290.

<sup>50</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 231-2.

<sup>51</sup> BAYNES, **The normative grounds**, p. 114.

<sup>52</sup> Não convém chamar o debate de uma “competição de modéstia” entre teóricos da democracia, como Rawls e Habermas, eles mesmos, o apresentam. A modéstia teórica pode sempre ser entendida em um sentido errado: estreiteza de visão, deficiência conceitual, falta de juízo crítico (cf. EA, p. 93/IO, p. 144; RAWLS, John. Reply to Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005, p. 279-80 [doravante RH]; FORST, The right to justification, p. 88).

<sup>53</sup> EA, p. 122/IO, p. 183 [tradução minha].

<sup>54</sup> FG, p. 11/FV, p. 27; cf. WERLE, **Justiça e democracia**, p. 21.

*Facticidade e validade*, foi levada adiante uma teoria crítica da injustiça.<sup>55</sup> Se aquela obra recuperou a lição de Adorno de que uma teoria da sociedade não seria possível sem uma dialética da racionalização, esta aprendeu com Rawls que não seria possível fazer uma dialética da racionalização sem uma teoria da racionalização do poder, isto é, sem adentrar a questão da justiça. De acordo com as duas tarefas kantianas de investigar os limites da objetividade dos juízos normativos e buscar um entendimento com o outro por meio do uso da razão, a primeira parte do capítulo enfrenta as críticas que defendem a prioridade do ponto de vista moral. A segunda, as acusações de metafísica e de irrealismo do princípio da discussão. Ambas desembocam turbulentamente na ideia de razão prática, isto é, na dialética entre razão e liberdade. Para concluir, retomo a importância de uma utopia da racionalização do poder diante do novo assalto da metafísica reacionária à esfera pública no início do século XXI.

### 3.1 A PRIMAZIA DA JUSTIÇA

A primazia da justiça decorre da primazia do político. O domínio do político posiciona-se à frente de cada visão de mundo: se se enxerga uma cultura ou povo, ou os seres humanos em geral como bons ou ruins, morais ou imorais. Posiciona-se antes de reconhecer, ou não, o pluralismo moral na sociedade. Ainda que todos fossem boas pessoas e cidadãos plenamente cooperativos – argumenta Rawls –, ao cumprirem leis e princípios que regulassem de modo injusto seus acordos e relações particulares, todos corromperiam suas próprias ações e, logo, sua índole e visão de mundo. Quando a sociedade está tomada pela fraude e pela falta de escrúpulos, somos tentados a pensar que o Estado de direito é necessário por causa da propensão dos seres humanos a agirem mal. Mas é o contrário que acontece. A tendência é que a justiça seja erodida ainda que todos os seres humanos sejam bons, na medida em que as instituições e regras que limitam seus desejos e regulam suas condutas sejam injustas.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Uma teoria da justiça* foi responsável por uma reabilitação das questões de filosofia prática a partir da década de 1970, quase como um reencantamento com a normatividade do direito racional – que teve confessada influência sobre Habermas (RhM, p. 299/RMh, p. 422; FG, p. 79-80/FV, p. 97-8; NU, p. 225/NO, p. 320). O intercâmbio entre os filósofos teve lugar em três artigos publicados entre 1995 e 1996, nos quais desenvolvem suas posições. Ele iniciou com o convite do *Journal of philosophy* para que Habermas fizesse comentários ao recém-publicado *Liberalismo político*, os quais foram acompanhados de uma réplica de Rawls na mesma edição. Depois se seguiu a tréplica “Racional” versus “verdadeiro” – ou a moral das imagens de mundo publicada em conjunto em *A inclusão do outro*. Por se tratar de uma disputa focada no *Liberalismo político*, as críticas à teoria do agir comunicativo não são o objeto imediato, embora sejam uma parte importante do debate e de sua repercussão filosófica (Cf. FINLAYSON, James Gordon. **The Habermas-Rawls debate**. New York: Columbia University, 2019, p. 4-5 e 13-4). Não é por menos que Habermas retomará a discussão em 2012 a partir de comentários de outros autores (NDII, p. 277 ss.).

<sup>56</sup> PL, VII, § 4, p. 267.

A primazia da justiça sobre o bem assume quatro sentidos complementares para Rawls: (i) normativo, (ii) organizacional, (iii) epistêmico e (iv) substancial.

(i) Uma prioridade normativa em primeiro lugar, porque a justiça coloca limites às diferentes formas de realização do bem dos indivíduos. Ela garante a inviolabilidade da pessoa, que nenhum cálculo de bem-estar ou ideia de bem comum pode violar. Assim como o construtivismo moral de Kant, o construtivismo político de Rawls procura explicitar conceitualmente as condições de possibilidade para um juízo normativo correto. Elas eliminam as contingências, influências e vantagens que surgiram sob certo pano de fundo histórico, social e institucional. É preciso uma perspectiva não distorcida por vantagens de violência ou barganha obtidos por indivíduos ou grupos a partir do pano de fundo de instituições injustas.<sup>57</sup>

A resolução do problema filosófico de como fazer juízos objetivos sobre as leis e princípios públicos é resolvido por Rawls, acompanhando Kant, por meio da ideia de razão prática. A teoria política tem uma base na razão prática “comum a todos os seres humanos”.<sup>58</sup> A razão é o contrário do arbítrio. Rawls extrai consequências radicais (materiais, sociais e políticas) do argumento kantiano contra a arbitrariedade moral associada à posição social e aos talentos adquiridos por nascimento: “o nascimento não é um ato de quem é parido, portanto, não lhe pode ser atribuída nenhuma desigualdade do estado jurídico, nem qualquer submissão a leis coercitivas exceto a que lhe é comum com todos outros...”<sup>59</sup> Em que tipo de sociedade gostaríamos de nascer, sem saber que posição teríamos nela? Para representar esse modo de se dar publicamente razões acerca das estruturas básicas, barrar aquelas que violam direitos fundamentais e deduzir princípios de justiça, Rawls constrói o artifício da “posição original”. Sob um “véu de ignorância”, os cidadãos não sabem as posições que ocupam na sociedade a ser ordenada, o que os obriga a excluir valores, motivos e interesses não-públicos e permite que argumentem perante todos e para todos.<sup>60</sup> Esse artifício representa a separação entre justiça e bem, entre público e não-público. A posição original é o dispositivo que representa a ideia de razão pública e confere caráter objetivo e prioritário à justiça como reciprocidade (*fairness*).<sup>61</sup>

<sup>57</sup> PL, I, § 4.2, p. 23 e VII, §, 6, p. 273.

<sup>58</sup> PL, IV, §1.3, p. 137; cf. PL, III, § 1.1, p. 90 e 96 e § 4.1, p. 110 e § 5.5, p. 115; cf. KANT **Kritik der reinen Vernunft**, *Vorrede*, AVII; KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 7, Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, B20, p. 30.

<sup>59</sup> KANT, *Über den Gemeinspruch*, A240-1, p. 148.

<sup>60</sup> TJ, § 3, p. 12 e 15.

<sup>61</sup> PL, I, § 4.3, p. 25; cf. FORST, **Kontexte der Gerechtigkeit**, p. 268-9; EA, p. 84/IO, p. 131. Adoto a tradução justiça como “reciprocidade”, em vez de como “equidade”. A *reciprocity* é uma ideia muito próxima à *fairness*. Assim como ela, a “ideia de reciprocidade está entre a ideia de imparcialidade, que é altruísta, e a ideia de vantagem mútua, entendida como todos tendo vantagem em relação a cada presente ou situação futura esperada da pessoa,

(ii) A prioridade normativa é possível porque o objeto da justiça organiza-se na forma de estruturas básicas da sociedade, assim entendido “o modo pelo qual a maioria das instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão das vantagens da cooperação social” ou, noutra formulação, “o arranjo da maioria das instituições sociais em um esquema de cooperação”.<sup>62</sup> A teoria da justiça não tem como objeto qualquer ação que diga respeito a outro sujeito, isto é, qualquer ação moral. Há quatro justificações para essa prioridade organizacional: (a) não-voluntariedade; (b) pervasividade, (c) durabilidade e (d) publicidade.<sup>63</sup>

(a) Não-voluntariedade: as estruturas básicas da sociedade são definidas pelo acesso não voluntário ou afetivo, como são as ordens política, econômica, educacional e (em certos aspectos) familiar. Mesmo se reconhecido um direito de emigração, a aceitação da autoridade política nacional não é livre como a aceitação de uma autoridade religiosa, por exemplo.<sup>64</sup> A não-voluntariedade distingue a teoria da justiça das teorias que consideram o Estado como um contrato ou associação privada.<sup>65</sup> Na medida em que a organização familiar também esteja na base da reprodução da sociedade e da cultura ao longo das gerações, mesmo que ela seja uma associação voluntária e afetiva, ela faz parte da estrutura básica.<sup>66</sup> Assim, as estruturas básicas contemplam práticas formais e informais, governamentais e não-governamentais, como são a não discriminação social, as oportunidades profissionais, direitos familiares etc.

(b) Pervasividade: não há como saber se transações, ações e identidades são justos sem observar as estruturas básicas da sociedade. Num exemplo: se um contrato de trabalho é justo ou não depende de observar a distribuição de poder de negociação entre empregadores e trabalhadores, bem como as condições sociais subjacentes. Não há como saber se um contrato particular é justo se ignoramos aspectos tão pervasivos como as circunstâncias de nascimento, as oportunidades para desenvolvimento das capacidades e a má sorte (acidentes, doenças etc.). Ainda mais pervasiva: a avaliação se um caráter ou tipo de pessoa é justo depende das estruturas

---

do modo como estão as coisas”. A diferença é que os termos “justos (*fair terms*) de cooperação especificam uma ideia de reciprocidade (*reciprocity*)” (PL, I, § 3, p. 16-7). A concepção de justiça política responde à pergunta inaugural de Rawls sobre qual seria a concepção de justiça mais apropriada para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados como livres e iguais (PL, I, p. 3). Portanto, a *reciprocity* designa a relação entre cidadãos dentro de uma sociedade bem-ordenada, pautada por alguma concepção política de justiça razoável, ao passo que a *fairness* designa a concepção política de justiça que, segundo Rawls, seria a mais adequada para especificar essa ideia de reciprocidade (PL, I, § 3, p. 17; IPRr, § 2.1, p. 450-1). Após o intercâmbio com Habermas, contudo, a ideia de reciprocidade assume, como veremos, um papel mais destacado na teoria de Rawls. Enquanto isso, a tradução usual desconsidera a inadequação da “equidade” à tradição kantiana de uma teoria moral ideal e universalista (cf. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 341-2).

<sup>62</sup> TJ, § 2, p. 7 e § 10, p. 54.

<sup>63</sup> PL, VII, § 4, p. 267-8; JF, § 15-16, p. 52-7.

<sup>64</sup> PL, IV, § 1.2, p. 136 n. 4.

<sup>65</sup> PL, VII, § 3, p. 265.

<sup>66</sup> IPRr, § 5.1, p. 467; JF, § 50.1, p. 162-3.

básicas da sociedade, pois elas moldam os desejos, aspirações e esperanças dos indivíduos.<sup>67</sup> As estruturas básicas da sociedade são constitutivas do mundo social.<sup>68</sup>

(c) Durabilidade: mesmo que todos agissem como bons cidadãos, as ações e transações individuais resultariam com o tempo, separadas e independentes, dentro de estruturas básicas injustas, em menos liberdade e menos oportunidades. Se as estruturas básicas da sociedade são injustas, a tendência é que, mesmo que os indivíduos cumpram as leis e entrem em acordos livres, a sociedade adquira uma configuração oligopolista de acumulação de bens e amplie a desigualdade. Assim, para Rawls, o fato de que todos os cidadãos acreditam estar agindo honesta e justamente não é suficiente para formar uma justiça de fundo, o que o afasta ainda mais do contratualismo. Em sentido contrário, se as estruturas básicas são justas, a tendência é que as pessoas ajam justamente, mesmo sem saber disso. As instituições sociais e políticas limitam ambições e esperanças, talentos e habilidades e desigualdades. As pessoas sempre partem dos meios e oportunidades que podem esperar dentro das instituições, das possibilidades que nelas podem realizar, dos prospectos de vida que nelas podem alcançar. Um esquema familiar, um regime econômico jamais são só esquemas para satisfação de necessidades, desejos e aspirações, mas sempre também modos de os formatar com outras pessoas.<sup>69</sup>

(d) Publicidade: as regras que governam ações e transações individuais não podem ser demasiadamente complexas e exigir muitas informações dos participantes para que sejam corretamente aplicadas. Isso os sobrecarregaria cognitivamente. Indivíduos e associações não podem ser cobrados por saber e prever consequências coletivas futuras, muitas vezes entre gerações, da eventual generalização de suas condutas. Por isso, Rawls pensa em uma concepção procedimental “de fundo”, que não fornece critérios para ações particulares, senão às instituições que estruturam os acordos e titulações, o que contrasta com concepções procedimentais “perfeitas” para aplicar diretamente a esses acordos e titulações.<sup>70</sup>

Em suma, o objeto da teoria da justiça como reciprocidade é estritamente político: ele é composto pelas instituições políticas, econômicas e sociais básicas da sociedade, as quais são realizadas por meio da forma jurídica e estabelecem os limites à vida social e aos planos de vida individuais.<sup>71</sup> O construtivismo político, diferente do construtivismo moral, não pretenda fundar princípios para todo o campo moral, apenas para o campo político.

---

<sup>67</sup> TJ, § 2, p. 7, § 41, p. 259; JF, § 4.2, p. 10.

<sup>68</sup> PL, II, § 5.4, p. 77.

<sup>69</sup> PL, VII, § 5, p. 269-71; IPRr, § 5.2, p. 468-70; JF, § 50.4, p. 166.

<sup>70</sup> TJ, § 14, p. 74-7; JF, § 14.2, p. 51.

<sup>71</sup> TJ, § 2, p. 7.

Em vista desses efeitos altamente pervasivos que as instituições sociais adquirem, Rawls distingue não somente os campos da moral e do político, mas também os campos da concepção política de justiça e de aplicação dos princípios de justiça.<sup>72</sup> A teoria rawlsiana abriga duas imagens concomitantes da justiça: uma relacional, de longo prazo, voltada às relações presentes na sociedade; e outra distributivista, de curto prazo, voltada ao quinhão básico de cada um. Político e não-político não são domínios ontológicos, estanques e desconectados, apenas exigem pontos de vista distintos entre a justiça das estruturas básicas e a justiça localizada em cada instituição da sociedade civil, submetendo todas ao pano de fundo da igual liberdade.<sup>73</sup>

Por certo, os princípios de justiça não se aplicam diretamente aos planos de vida, acordos e transações feitos por indivíduos e associações dentro das estruturas básicas: em empresas, igrejas, universidade, sindicatos, famílias etc. Eles não exigem que padres sejam eleitos democraticamente, nem que pais tratem filhos segundo o princípio da diferença, nem que cônjuges ou amigos o façam entre si.<sup>74</sup> A divisão entre aplicação direta e indireta dos princípios de justiça serve para resguardar uma dimensão da esfera pública onde não há perspectiva de acordos amplos e os cidadãos podem se beneficiar e aprender com diferentes conflitos e argumentos.<sup>75</sup> Os princípios de justiça tampouco exigem correção contínua em transações entre indivíduos e associações. Essa imagem totalizante e interventora sobre a vida das pessoas é rejeitada por Rawls.<sup>76</sup> Os princípios de justiça atuam antes para “prevenir que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, a vida política”. As leis sobre a propriedade dos meios de produção, educação e mercado de trabalho conferem um pano de fundo *ex-ante* de iguais oportunidades, e não uma contínua redistribuição de renda e riqueza.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> JF, § 7.3, p. 20 e § 26.5, p. 94. Essa distinção é mais convincente do que aquela baseada na inexistência de fins compartilhados no campo político, utilizada no *Liberalismo político* (cf. PL, VII, § 6, p. 276-7), visto que a sociedade política também pressupõe bens sociais e fins compartilhados (cf. PL, V, § 7, p. 201 ss.).

<sup>73</sup> Uma das objeções de Habermas ao enfoque da justiça nas estruturas básicas é que ela não concederia aos cidadãos uma perspectiva compartilhada capaz de juntar a perspectiva do participante de discussões éticas sobre o bom e a do observador que faz juízos imparciais sobre temas públicos. Não haveria mediação entre o político e a sociedade. Não haveria uma perspectiva intersubjetiva que possibilitasse a formação de juízos justos, “por assim dizer, desde casa”. Não seriam tematizadas as instituições da esfera pública dentro da sociedade civil, como empresas, mídias de massa, igrejas, família, que apenas sofreriam os respingos de uma estrutura básica justa (EA, p. 106/IO, p. 161 [tradução minha]; no mesmo sentido, cf. BAYNES, **The normative grounds**, p. 153; OKIN, Susan Moller. Gender, justice and gender: an unfinished debate. **Fordham law review**, New York, v. 72, n. 5, 2004, p. 1566-7). Essa objeção é injusta. Ao restringir seu objeto às estruturas básicas, a teoria da justiça como reciprocidade coloca em perspectiva o modo como os objetivos, aspirações e concepções de vida individuais são formados. Interesses e caracteres de indivíduos e grupos não são vistos por Rawls como dados, como se formassem independentemente das estruturas sociais básicas.

<sup>74</sup> IPRr, § 5.2, p. 468-70; JF, §§ 20.3 e 50.2-3, p. 73 e 164-5.

<sup>75</sup> PL, *Intro. paperback edition*, lv.

<sup>76</sup> PL, VII, § 9, p. 283.

<sup>77</sup> JF, § 42.3, p. 139; cf. DE VITA, Álvaro. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Unesp, 2000, p. 263-5.

Mesmo assim, a concepção política tem exigências para além dos princípios de justiça, as quais tem efeitos para todas as associações civis.<sup>78</sup> Em aspectos internos às associações, empresas, sindicatos, universidades, igrejas, famílias, os princípios têm efeitos “indiretos”, para preservar o “pano de fundo da justiça”.<sup>79</sup> Não há espaço excetuado da justiça. Igrejas podem excomungar hereges, mas não podem queimá-los, o que serve para assegurar a liberdade de crença. Mulheres podem aceitar tarefas domésticas desiguais, desde que tenham os mesmos direitos, liberdades e oportunidades que homens. Filhos não podem ser abusados ou negligenciados.<sup>80</sup> As relações não públicas, voluntárias e afetivas recebem os efeitos da relação pública mais básica. As transações e associações voluntárias, bem como a responsabilidade pessoal pelas próprias escolhas e fins, só podem ser defendidas “quando todas as condições do contorno são razoáveis e justas”.<sup>81</sup> A ideia de um procedimento imperfeito ou presunção de justiça é que “muitas coisas podem ser deixadas para cidadãos e associações eles mesmos, resguardado que sejam colocados em posição de tomar conta de seus próprios assuntos e estejam aptos a fazer acordos justos uns com os outros sob condições sociais garantindo um grau adequado de igualdade”.<sup>82</sup> As estruturas básicas protegem as liberdades fundamentais e a igualdade dentro da sociedade, porque contemplam as instituições que ajustam e compensam as tendências que movem a sociedade para longe do pano de fundo da justiça, como o igual acesso à educação e ao mercado de trabalho e impostos progressivos sobre renda e riqueza.<sup>83</sup>

(iii) A prioridade da justiça tem, em terceiro lugar, uma prioridade epistêmica sobre as diferentes concepções de bem, porque a justificação dos princípios de justiça é independente (*freestanding*). Ela não pressupõe, nem favorece de antemão determinada posição social, etnia, raça, sexo, gênero, talento, concepção de bem.<sup>84</sup> Nenhuma posição social particular, grupo, doutrina particular seriam boas razões para propor e esperar aceitação de outros de uma concepção de justiça.<sup>85</sup> Nenhuma dessas justificativas poderia fornecer fundamento para uma concepção de justiça racionalmente aceitável por todos.<sup>86</sup> A condição para uma concepção política da justiça é não apelar para uma classe, raça, gênero, sexo, talento etc., ao argumentar

<sup>78</sup> IPRr, § 5.2-3, p. 468 e 470.

<sup>79</sup> JF, § 7.3, p. 20 e § 15, 15.2, p. 53-4; *cf.* NEUFELD, Blain; SCHOELANDT, Chad Van. Political liberalism, ethos justice, and gender equality. **Law and philosophy**, New Jersey, v. 33, n. 1, 2013, p. 89-90.

<sup>80</sup> IPRr, § 5.2, p. 469; JF, §§ 4.2 e 50.3, p. 11 e 164-5.

<sup>81</sup> IPRr, § 5.3, p. 472; *cf.* PL, V, § 3.6, p. 186.

<sup>82</sup> JF, § 49.1, p. 159.

<sup>83</sup> PL, VII, § 4, p. 268; JF, § 49.4, p. 160-1.

<sup>84</sup> PL, xlv e I, § 2, p. 12.

<sup>85</sup> PL, I, § 4.3, p. 24-5.

<sup>86</sup> Para a defesa dessa perspectiva dentro das teorias feministas, *cf.* MIKKOLA, Mari. **The wrong of injustice: dehumanization and its role in feminist philosophy**. Oxford: Oxford University, 2016, p. 212.

sobre os termos de cooperação. A prioridade epistêmica exige que as pessoas tenham a “disposição de reconhecer o encargo de julgar” conforme as restrições da razão pública.<sup>87</sup>

(iv) A prioridade é, em quarto lugar, das virtudes do sujeito razoável em relação ao sujeito racional. Embora a concepção de justiça como reciprocidade não deixe de reconhecer e mesmo pressupor a racionalidade instrumental dos indivíduos, exige que os cidadãos possuam também determinadas virtudes morais. Há uma superioridade de certas virtudes e formas de caráter de um bom cidadão nas democracias – como civilidade, tolerância, senso de justiça.<sup>88</sup> Essas virtudes de justiça caracterizam “o ideal de um bom cidadão de um Estado democrático”.<sup>89</sup> A prioridade substancial da justiça demanda não somente que as estruturas básicas da sociedade sejam justas, mas também que as próprias pessoas sejam justas – no sentido de estarem prontas a propor princípios como termos de cooperação e de os respeitar voluntariamente, “desde que esteja assegurado que os outros da mesma forma o farão”.<sup>90</sup> As pessoas são profundamente influenciadas, em seus hábitos e condutas, pelas instituições.

Ainda não se trata com as virtudes políticas de uma doutrina abrangente, sublinha Rawls, pois elas se voltam aos cidadãos somente enquanto cidadãos, enquanto membros de uma sociedade plural, não enquanto pessoas que perseguem o próprio bem. São um padrão normativo para práticas e instituições políticas, não para todos os âmbitos da vida: mais do que um instrumento estratégico (associação) e menos do que uma integração (comunidade).<sup>91</sup> Mais do que um contrato e menos do que uma doutrina ética. Não se pressupõe que as partes tenham um envolvimento direto com os interesses e bens das outras partes.<sup>92</sup> Aqueles que possuem posições vantajosas (seja por arranjos sociais, talentos naturais ou sorte) não vão deixar de buscar obter benefícios dessas posições; embora possam e devam ser obrigados a usar essas posições em benefícios de todos.<sup>93</sup> Desse modo, Rawls diferencia a reciprocidade (*fairness*) da imparcialidade (*impartiality*), assim entendida a motivação por um bem comum altruísta, ou a vantagem mútua e a igual consideração de todos os interesses, cujo critério é a situação atual de cada indivíduo ou grupo na sociedade.<sup>94</sup>

A pessoa moral é uma ideia não-metafísica da razão prática – a qual pode ser encorpada com concepções de ser humano (biológicas e psicológicas) e concepções de pessoa (sociais e

---

<sup>87</sup> PL, p. 54.

<sup>88</sup> PL, II, p. 48 e III, § 7.3, p. 123.

<sup>89</sup> PL, V, § 5.4, p. 195

<sup>90</sup> PL, II, § 1.1, p. 49.

<sup>91</sup> PL, I, § 7, p. 40-1; JF, § 1.3, p. 3-4.

<sup>92</sup> PL, I, § 7, p. 42-3; JF, § 24.2, p. 85.

<sup>93</sup> JF, § 36.4, p. 124 e § 48.2, p. 158.

<sup>94</sup> PL, I, § 3.2, p. 16.



históricas).<sup>95</sup> A concepção política e não-metafísica de pessoa pretende partir de uma teoria mínima (mas suficiente) das capacidades morais: a capacidade para formar, revisar, perseguir o que consideramos digno para a vida humana, uma concepção de bem (razão) e a capacidade para entender, aplicar e ser movido por termos justos de cooperação (razoabilidade).<sup>96</sup> Assim, a pessoa moral é definida normativamente como moral e politicamente autônoma, isto é, como uma participante igual na definição dos princípios que regularão as estruturas básicas da sociedade, e não simplesmente como uma beneficiária igual de bens para realização de uma concepção de vida boa. A preocupação é com a não-arbitrariedade e a não-dominação.<sup>97</sup>

As considerações sobre as virtudes do cidadão razoável já deixam evidente que a concepção da justiça como reciprocidade é muito mais ampla que os dois princípios de justiça: (a) o princípio prioritário do igual sistema de liberdades básicas e do igual valor das liberdades políticas e (b) o princípio das desigualdades econômicas aceitáveis – desde que a igualdade material de oportunidades seja preservada e que as diferenças beneficiem os membros menos favorecidos da sociedade.<sup>98</sup> Para meus propósitos, essas discussões têm uma relevância menor. As palavras soltam-se com a facilidade de bolhas de sabão. Elas nos libertam do existente ruim, mas não voam muito longe antes de estourar. Por isso, concentro-me no que *Uma teoria da justiça* denominou de “concepção geral de justiça” ou “justiça de fundo”, aplicável a situações não-ideais, ainda muito desiguais e distantes da sociedade bem-ordenada. “Todos os bens sociais primários... devem ser distribuídas igualmente, salvo se uma distribuição desigual de algum ou de todos esses bens seja para vantagem dos menos favorecidos”.<sup>99</sup> A *Reafirmação* refere-se ao “papel amplo” da concepção política de justiça como parte da cultura política e à “justiça procedimental de fundo” dos regimes político-econômicos, em contraste com o papel estreito de especificação dos princípios distributivos da concepção de justiça.<sup>100</sup> Demonstrarei, mais adiante, como Rawls transforma essa concepção geral, papel amplo ou justiça de fundo em uma ideia de reciprocidade aplicável a uma “família de concepções de justiça”. Antes dos princípios é a ideia de reciprocidade que formata o “pano de fundo de nosso mundo social”.<sup>101</sup>

Para Rawls, o fundamental é distinguir o que são desigualdades justas ou injustas, partindo de uma base inicial da igualdade devida a todos os cidadãos. A sociedade bem-

<sup>95</sup> JF, § 7.4 e 7.6, p. 22 e 24.

<sup>96</sup> PL, § 3, p. 302.

<sup>97</sup> FORST, Rainer. **Justificação e crítica**: perspectivas de uma teoria crítica da política. Trad. Denilson L. Werle. São Paulo: Unesp, 2018, p. 57-61.

<sup>98</sup> PL, I, § 1, p. 5-6 e VIII, § 7, p. 327.

<sup>99</sup> TJ, § 46-7, p. 303-4.

<sup>100</sup> JF, § 16.2, p. 56, § 18.1, p. 61 e § 42.4, p. 140.

<sup>101</sup> PL, I, § 7.3, p. 43; cf. JF, § 33.5, p. 118 e § 57.1, p. 189.

ordenada é aquela em que todos fazem sua parte para manter uma constituição justa, a qual permite enfrentar questões de observância parcial de maneira sistemática.<sup>102</sup> Em uma sociedade bem-ordenada, a identificação dos indivíduos menos favorecidos é aceitável somente no âmbito da renda e riqueza, partindo de um igual sistema de liberdades, de iguais oportunidades educacionais e profissionais, do igual acesso aos cargos públicos, da não-discriminação, de um mínimo social de bem-estar material etc.<sup>103</sup> Não se nega que as sociedades existentes sejam determinadas por exclusões de classe, gênero, etnia, sexualidade etc.; mas de dizer que a única desigualdade aceitável, da perspectiva da justiça, é aquela de renda e riqueza – e com as restrições estabelecidas pela igualdade de oportunidades e pelo princípio da diferença.<sup>104</sup> A ideia de sociedade bem-ordenada quer dar conta do conflito radical. Para isso, a igualdade estrita é sempre a referência inicial (*benchmark*), servindo o princípio da diferença apenas para a compatibilização entre igualdade e eficiência econômica.<sup>105</sup> Uma sociedade justa rejeita qualquer “designador rígido”, exceto eficiência e distribuição de renda e riqueza.<sup>106</sup> Por isso, Rawls defende que a ausência de discussões pormenorizadas sobre discriminações de gênero, raça, sexualidade etc. pode ser uma omissão, mas não uma falha teórica.<sup>107</sup> Em uma teoria ideal,

<sup>102</sup> TJ, § 2, p. 8-9.

<sup>103</sup> As acusações de que o princípio da diferença não conteria restrições suficientes contra a desigualdade são rechaçadas por Rawls, como se pudesse ser aplicado à parte das enormes consequências distributivas já contidas nos demais componentes da concepção política de justiça. Exemplifica: os drásticos efeitos culturais de fundo e distributivos de uma formação com efetiva igualdade de tratamento, educação e carreira entre os cidadãos (TJ, § 12, p. 73; JF, § 13.5, p. 46, n. 10 e § 16.3, p. 57). Mesmo a primeira parte do primeiro princípio já anula transações de direitos e liberdades em favor de vantagens reguladas pelo princípio da diferença – como se pudesse negar a igualdade de direitos e liberdades a certos grupos sob argumento de que bloqueiam políticas necessárias ao crescimento e à eficiência econômica (JF, § 13.5, p. 46-7). Incluem-se os drásticos efeitos culturais e distributivos de um igual valor das liberdades políticas, quer dizer, uma igual oportunidade de aquisição e exercício do poder político, contido na segunda parte do primeiro princípio – que podem exigir, entre outras aplicações, fundos públicos para eleições, restrições a contribuições de campanha eleitoral, acesso paritário às mídias públicas e regulações da liberdade de expressão e imprensa (PL, VIII, § 7, p. 327; JF, § 13.5, p. 48 e § 45.2, p. 149). Os efeitos distributivos dos princípios de justiça subentendem ainda um mínimo social de bem-estar material (TJ, § 43, p. 276) – que é uma circunstância objetiva ou princípio anterior de justiça, pois torna os cidadãos capazes de conceber para si planos de vida autônomos, sendo lexicamente anterior aos demais princípios de justiça (TJ, § 22, p. 128; PL, IV, § 7.3, p. 166; JF, § 13.3, p. 44, n. 7, § 38.4, p. 130 e § 39.2, p. 132). Do ponto de vista normativo, o princípio da diferença torna superficial o mínimo social de bem-estar superficial, pois ele é muito mais exigente. Para fins práticos, o mínimo social pode ser considerado como um direito constitucional, vindicável judicialmente, diferente do princípio da diferença, cuja verificação e execução é muito mais difícil. A falta de um mínimo social torna evidente o descumprimento do princípio da diferença (JF, §§ 46.1 e 49.5, p. 151 e 162). Por fim, some-se ao igual valor das liberdades políticas o bem primário das bases sociais do autorrespeito (TJ, § 7, p. 39 e § 17, p. 107). Todos esses conceitos e pressupostos mostram que a concepção política de justiça é muito mais ampla do que o detalhamento da segunda parte do segundo princípio. Investigam-se os critérios de organização do esquema básico de cooperação social; o princípio da diferença é só um desses critérios (JF, § 20.4, p. 74). Para essa discussão, cf. DE VITA, **A justiça igualitária e seus críticos**, p. 243 ss.

<sup>104</sup> PL, VII, § 9, p. 282; JF, § 17.3, p. 59, § 18.5, p. 65, § 19.3, p. 69-70 e § 36.1, p. 123.

<sup>105</sup> JF, § 36.2, p. 123.

<sup>106</sup> JF, § 19.5, p. 72.

<sup>107</sup> Para essa acusação, cf. MILLS, Charles W. ‘Ideal theory’ as ideology. *Hypatia*, Eugene, v. 20, n. 3, 2005, p. 179; POWERS, Madison; FADEN, Ruth. **Structural injustice: power, advantage, and human rights**. New York:

o desrespeito à igual liberdade, oportunidade, acesso de membros da sociedade por simples distinção de gênero, raça, sexualidade não são aceitáveis em absoluto.<sup>108</sup>

Toda essa primazia da justiça corre mais percalços para os herdeiros da teoria crítica. Na formulação original do princípio da discussão (D) apresentada nas *Notas programáticas para a fundamentação do programa da ética do discurso*, “uma norma só pode pretender validade se todos os seus possíveis concernidos, na qualidade de participantes de um discurso prático, chegarem ao acordo de que essa norma é válida”.<sup>109</sup> A validade de uma norma pressupõe a possibilidade de ser justificada com razões e de as razões serem tidas como suficientes por qualquer um que as exigisse. Ninguém pode entrar seriamente em uma discussão prática sem pressupor acesso público, participação igual, sinceridade da participação, ausência de coação, em suma, que os participantes determinam suas atitudes e posicionamentos de “sim” ou não” apenas pela coação do melhor argumento. Esse é o sentido da contradição na rejeição dos pressupostos necessários à participação da práxis comunicativa.<sup>110</sup>

Estar aberto a todos os concernidos, publicamente e em igual direito, sem engano ou coerção, com contribuições relevantes para a questão em disputa, essas são regras tomadas intuitivamente e que os participantes de uma discussão têm que (*müssen*) aceitar, sob pena de contradição performática. Tais regras são pressupostas à práxis da troca de razões.<sup>111</sup> Mas elas não têm o caráter imediato de obrigações de ação fora de uma discussão, somente de condições internas necessárias. Elas pretendem menos que as contradições performativas de Apel, porque apenas expõem as condições que um falante competente põe em operação de modo intuitivo no uso da linguagem ordinária.<sup>112</sup> “Nisso o agente comunicativo está sob o ‘ter que’ de uma necessidade transcendental fraca, sem se confrontar nisso com o ‘ter que’ prescritivo de uma regra de ação”.<sup>113</sup> É uma necessidade transcendental “fraca”, porque a contradição performática pressupõe uma premissa empírica: o envolvimento daquele que argumenta. Ela não serve como fundamento último. O princípio da discussão obtém um procedimento para garantir a imparcialidade de normas, mas embolsa um caráter hipotético e falível, pois se escora na forma de vida na qual as pessoas resolvem problemas mediante o uso da razão voltado ao

---

Oxford University, 2019, p. 107; FARRELLY, Colin. The “focusing illusion” of Rawlsian ideal theory. In: *Debating the major questions*, p. 66 e 71-2.

<sup>108</sup> JF, § 18.6, p. 66; cf. DE VITA, A **justiça igualitária e seus críticos**, p. 245 e 258.

<sup>109</sup> Mkh, p. 76/CmA, p. 124-5.

<sup>110</sup> Mkh, p. 90-2/CmA, p. 146-9.

<sup>111</sup> Mkh, p. 101-2/CmA, p. 164-5; ED, p. 159.

<sup>112</sup> Mkh, p. 96 e 106/CmA, p. 157 e 172-3; ED, p. 132-3; cf. WELLMER, Albrecht. **Ethik und Dialog**: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, p. 107-8.

<sup>113</sup> ED, p. 191.

entendimento. O argumento transcendental mostra as condições normativas da discussão racional, sem justificar *a priori* a obrigação de interlocução com o outro, como se não houvesse alternativas.<sup>114</sup> Ele comprova “a ausência de alternativas dessas regras para a práxis argumentativa, sem que esta mesma fosse fundamentada”.<sup>115</sup>

De início, a fraqueza do argumento da contradição performática não impedia Habermas de extrair consequências morais do princípio da discussão por meio da pressuposição de um “princípio ponte” entre a razão teórica e a razão prática: a universalização da argumentação normativa (U) já operante no mundo da vida.<sup>116</sup> Uma norma só é válida quando “as consequências e os efeitos colaterais que resultam (previsivelmente) a cada vez de sua observância universal para a satisfação dos interesses de cada indivíduo podem ser aceitos por todos os concernidos...”<sup>117</sup> Ele estava convicto dessa realização da cultura moderna. Viveríamos na idade da ciência e da técnica. As sociedades do primeiro mundo teriam dissolvido as éticas substanciais. Os direitos humanos tendiam a aplicações semelhantes e menos seletivas. As intuições morais cotidianas já não careceriam de esclarecimento filosófico. A impossibilidade de afirmação de uma universalidade *a priori* não ameaçava o universalismo moral.<sup>118</sup>

Dessa postura altamente idealizada sobre a sociedade moderna, Habermas derivava diretamente normas com conteúdo universal na forma de “direitos”: (a) que é permitido a todos sujeitos capazes de ação e fala participarem na discussão (b) que é permitido a todos problematizarem qualquer afirmação, introduzir qualquer afirmação na discussão e expressar

---

<sup>114</sup> Para discussões mais detalhadas, cf. DELAMAR, **Razão e consenso**, p. 13, 28-9 e 175; DURÃO, **O argumento de Habermas**, p. 83-4; REPA, **A transformação da filosofia**, p. 165-76; VELASCO, Marina. O debate Habermas versus Apel sobre a ética do discurso: reconsideração das razões da divergência. *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 3, 2020, p. 689-91.

<sup>115</sup> Mkh, p. 105/CmA, p. 171.

<sup>116</sup> Mkh, p. 73/CmA, p. 120; cf. DUTRA, **Razão e consenso**, p. 37; PINZANI, **Habermas**, p. 128 e 132; CENCI, Angelo Vitorio. Da ética do discurso à teoria do discurso. In: **Habermas e a reconstrução**, p. 106-9.

<sup>117</sup> Mkh, p. 75-6/CmA, p. 124; cf. EA, p. 60/IO, p. 98.

<sup>118</sup> TkH-II, p. 584/TAc-II, p. 593; Mkh, p. 108 e 115/CmA, p. 175 e 187; ED, p. 26 e 185; cf. REPA, **Reconstrução e emancipação**, p. 123. Em particular, Habermas falava da religião como uma imagem de mundo que pertenceria “irrevogavelmente ao passado” (LpS, p. 166; cf. RhM, p. 52 e 107/RMh, p. 85 e 156). Sua sobrevivência seria limitada ao papel marginal de definição de vidas individuais, não da vida social e política geral. A cultura burguesa teria se tornado amplamente profana. A verbalização do antigo consenso assegurado pelos ritos teria obrigado as religiões a submeter suas crenças ao teste de racionalização (TkH-II, p. 119 e 292/TAc-II, p. 132 e 297). A crença de que as sociedades do primeiro mundo passaram por um tal processo de dissolução das éticas substanciais permitiu sua designação como “pós-convencionais” até a década de 90. As instituições jurídicas servem como avalistas da incorporação de uma estrutura de consciência pós-convencional nas estruturas normativas da sociedade (FG, p. 42 e 145-6/FV, p. 60 e 162-3). Posteriormente, Habermas torna-se mais cético em relação à consciência “pós-convencional”. Não estamos caminhando para uma identidade descolada de dogmas rígidos e baseada em princípios universais. A filosofia não poderia pretender funcionar como substituição das funções integradoras preenchidas pela religião. E os potenciais espirituais e dinâmicas sociais oferecidos pela modernidade não seriam suficientes para barrar suas tendências autodestrutivas. Assim, as religiões não seriam meros resíduos, mas forças sociais capazes de contribuir para uma solidariedade universalista. As sociedades do primeiro mundo passam a ser pensadas como “pós-seculares” (ZNR, p. 148-50; EA, p. 119-21; NDII, p. 213 e 308-10).

posicionamentos, desejos e necessidades (c) que é proibido impedir um falante, por meio de coação fora ou dentro do discurso, de fazer valer seus direitos.<sup>119</sup> Enfim, embora concebido para exprimir o sentido normativo da formação discursiva da vontade, o princípio da discussão mal se diferenciava dos princípios morais de simetria e reciprocidade aplicados às relações comunicativas. Todos devem ter oportunidades, em iguais condições, de iniciar e continuar comunicação, expressar desejos, sentimentos e intenções e afirmar, recomendar, explicar e exigir justificações. E todos devem agir de acordo com a igual oportunidade comunicativa de ordenar ou resistir a ordens, prometer e recusar, responder ou demandar responsabilidade.<sup>120</sup>

Pelo menos quatro percalços foram determinantes na passagem da *Teoria da ação comunicativa* para *Facticidade e validade* e para a primazia da justiça:

Primeiro, era preciso dar conta – como cobrou McCarthy, invocando o conceito de doutrinas abrangentes – de que sociedades complexas e plurais defrontam-se com conflitos irreconciliáveis, que obstaculizam um caminho unilateral de meios políticos e jurídicos para a implementação de direitos morais.<sup>121</sup> É o próprio Habermas quem passa a enfileirar esses conflitos: (a) questões pragmáticas, voltadas ao saber técnico, estratégico e prudencial, sobre como podemos realizar e harmonizar fins, desejos e preferências dados; (b) questões éticas, voltadas à autocompreensão de identidades, formas de vida e finalidades individuais e coletivas, sobre quem somos e queremos ser; (c) questões morais, voltadas à solução de conflitos entre orientações axiológicas a partir de princípios universais, sobre como devemos agir. A unidade da razão prática não mais poderia se deixar guiar triunfalmente pela moral, a qual definiria os limites e centralizaria as temáticas políticas, jurídicas e éticas.<sup>122</sup> Nenhum desses domínios poderia ser subordinado aos outros ou visto como cópia fenomênica de direitos humanos justificados moralmente, sem considerar a dimensão da legitimidade. O princípio da discussão não poderia ser reduzido às negociações e compromissos, nem às autocompreensões ético-políticas, nem aos entendimentos hipotéticos unânimes da argumentação moral.<sup>123</sup>

Segundo, era preciso encarar a crítica de Albrecht Wellmer à indistinção, na ética do discurso, entre as exigências de correção da ação e as de racionalização da comunicação – entre

<sup>119</sup> Mkh, p. 99/CmA, p. 162.

<sup>120</sup> Cf. BENHABIB, *Critique, norm, utopia*, p. 285; REPA, *Reconstrução e emancipação*, p. 185-8. Essa compreensão indistinta entre pontos de vista da moralidade e do direito continua explícita nas *Tanner Lectures* de 1986, para as quais a legalidade teria de extrair sua legitimidade de uma racionalidade procedimental rica em conteúdo moral (FG, p. 542/FV, p. 566) e em texto da mesma época reunido aos *Esclarecimentos sobre a ética do discurso* (ED, p. 17). Em textos mais tardios do mesmo volume, já há uma mudança de compreensão, que também é referida no prefácio de *Facticidade e validade* (FG, *Vorwort*, p. 10/FV, prefácio, p. 26).

<sup>121</sup> McCARTHY, *Ideals and illusions*, p. 189-99, cf. ED, p. 201.

<sup>122</sup> ED, p. 117-8; cf. FG, p. 140/FV, p. 157.

<sup>123</sup> ED, p. 201; FG, p. 112 ss./FV, p. 130 ss.; cf. WERLE, *Justiça e democracia*, p. 119-20 e 134.

moral e justiça.<sup>124</sup> “Deveres de racionalidade referem-se a argumentos sem considerar a pessoa; deveres morais referem-se a pessoas sem considerar seus argumentos”. A moralidade depende do reconhecimento de pessoas, independentemente de participarem ou não de discussões; a comunicação, da aceitação de regras de racionalidade, independentemente de quem são os participantes.<sup>125</sup> A obrigação de não oprimir argumentos de modo algum tem consequências individuais com vistas ao quando, com quem e sobre o que estou obrigado a argumentar.<sup>126</sup> As regras constitutivas da práxis argumentativa, ligadas a qualquer tipo de justificação, não se confundem com as normas reguladoras da ação, ligadas ao conteúdo das justificações e possivelmente vinculantes fora dessa práxis, como evitar o sofrimento desnecessário. O conteúdo normativo do princípio da discussão não poderia ter o sentido imediato de definir direitos e deveres. Ele não obriga à ação moral, apenas possibilita sua prática.<sup>127</sup>

Terceiro, era preciso tirar mais consequências políticas da ética do discurso, segundo Jean Cohen e Andrew Arato, porque a descolonização do mundo da vida não poderia ser alcançada apenas com barreiras e alarmes, criação de novas identidades e influência sobre a cultura pública. A igualdade de direitos básicos seria inconcebível sem a geração de novas instituições democráticas e a influência direta sobre os sistemas econômico e burocrático. Essa conclusão podia ser extraída da própria perspectiva dual das instituições políticas, como pertencentes concomitantemente ao mundo da vida e ao sistema. Assim, mais do que uma defesa das estruturas do mundo da vida, seria preciso uma resposta ofensiva para o questionamento das fronteiras e para controle interno dos sistemas.<sup>128</sup>

Quarto, as crises econômicas e de racionalidade do capitalismo administrado fizeram nascer o projeto neoliberal de desvincular o direito da democracia e de convertê-lo em integração funcional à economia.<sup>129</sup> Ao mesmo tempo em que o “neo” do conservadorismo passa a atacar as estruturas do Estado de bem-estar social, o “neo” do liberalismo passa a se estabilizar com formas de entendimento que bloqueiam razões do domínio da cultura moderna. O fetiche da responsabilidade individual, da eficiência e da maximização do desempenho veio acompanhado de um darwinismo social que despreza grupos fracos e se despede da solidariedade social. A marcha do individualismo mercenário empurra para um idealismo

<sup>124</sup> WELLMER, *Ethik und Dialog*, p. 67 ss.; cf. ED, p. 134-5.

<sup>125</sup> WELLMER, *Ethik und Dialog*, p. 108.

<sup>126</sup> WELLMER, *Ethik und Dialog*, p. 106.

<sup>127</sup> ED, p. 132-3; FG, p. 165/FV, p. 180-1; ZNR, p. 90.

<sup>128</sup> COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT, 1992, p. 406-7 e 471-3; cf. FG, p. 448/FV, p. 470.

<sup>129</sup> FG, p. 189, 493-4 e 517/FV, p. 205, 517 e 542-3.

reacionário. O paradigma liberal volta a concorrer por espaço com o paradigma social do direito e a penetrar, como saber de fundo, a consciência dos atores sociais, cidadãos e administrados, não menos do que de legisladores, juízes e administradores. A concorrência entre dois paradigmas deficitários exigia pensar uma nova relação entre sociedade e Estado.<sup>130</sup>

A então chamada “ética do discurso” precisava ser profundamente reformulada.<sup>131</sup> O princípio da discussão continuaria servindo como critério de racionalidade das questões práticas. A primeira interdependência entre *facticidade* e *validade* está em que regras de discussão têm necessariamente que ser seguidas no processo comunicativo. Toda discussão mediante razões, incluindo a discussão entre cidadãos que buscam regular juridicamente seus conflitos, pressupõe um uso efetivo pelos participantes de certos princípios ideais.<sup>132</sup> Agora, o princípio se torna mais abstrato e normativamente neutro em relação a dimensões distintas, como condições de possibilidade de qualquer discussão com pretensão de validade, conforme o tema. Eis a reformulação: “são válidas apenas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discussões racionais”.<sup>133</sup>

Esse despir-se de autoridade epistêmica pessoal e esse impulso de descentralização da perspectiva pessoal decorre tão só da participação no jogo da discussão mediante razões, embora outras motivações sejam necessárias para entrar e se manter nesse jogo. A relação entre universalismo e contextualismo, entre autonomia e heteronomia ressalta o procedimento, quer dizer, o processo falibilista de universalização: os sujeitos que participam de discussões são aqueles que se despem de idiossincrasias à medida que o pluralismo se torna mais e mais acentuado e os temas em debate se tornam mais e mais abrangentes.<sup>134</sup> A relação entre as dimensões pragmática, ética e moral é de uma gradual universalização, de uma gradual radicalização dos problemas: o problema pragmático de satisfação e ponderação de interesses dados (por exemplo, na escolha de uma profissão) pode se agravar ao ponto de gerar um problema ético ou clínico acerca de quem se é ou gostaria de ser (se um administrador de empresas ou teólogo) e um problema moral quando as ações conflitam com interesses e decisões existenciais de outros (se certa profissão é compatível com uma norma universal). Quanto mais radical se coloca a questão, mais ela se agudiza no problema de qual vida se gostaria de conduzir e do que devemos aos outros.<sup>135</sup> Também no âmbito coletivo, as questões políticas podem tomar

---

<sup>130</sup> Cf. FG, p. 476/FV, p. 500.

<sup>131</sup> ED, p. 101.

<sup>132</sup> FG, p. 31/FV, p. 49.

<sup>133</sup> FG, p. 138/FV, p. 155.

<sup>134</sup> EA, p. 59/IO, p. 97.

<sup>135</sup> ED, p. 103-5.

o ponto de vista pragmático, sobre as estratégias mais capazes para obter determinados fins; o ponto de vista ético, sobre o que somos e do que queremos ser enquanto cidadãos de determinada república, habitantes de determinada região, herdeiros de determinada cultura etc.; ou o ponto de vista moral, sobre se um programa é simetricamente bom para todos.<sup>136</sup> A prática política pode ser exercida com razões pragmáticas e éticas na medida em que essas não sejam apresentadas como exclusivas, mas como contribuições com pretensão de validade para o outro, quer dizer, orientadas ao entendimento com o diferente.<sup>137</sup>

Dessa forma, o princípio argumentativo de universalização das normas (U) torna-se um caso especial de um princípio de justiça anterior, menos exigente. Ele se torna um princípio moral, isto é, a forma da lei universal, obtido por abdução do princípio da discussão (D), vigente nas relações comunicativas.<sup>138</sup> É que este deixa em aberto o caminho pelo qual os atores sociais podem generalizar seus fins, desejos, interesses e alcançar um entendimento mútuo: se via negociação, se via discussões ético-políticas ou se diretamente via discussões morais, desde que reguladas por um procedimento justo.<sup>139</sup> A normatividade mais forte do princípio de universalização, que vale diretamente para relações interpessoais, está baseada em uma normatividade mais fraca, mas prioritária, do princípio da discussão, que vale para todas as relações que dependem da discussão mediante razões. Essa normatividade consiste na necessidade pós-metafísica de justificação de normas de ação em geral. A teoria moral é somente uma das formas de reconstrução reflexiva dos pressupostos da comunicação. Uma argumentação da perspectiva moral pressupõe a regulação sob o ponto de vista do princípio da discussão, ou seja, “sob o ponto de vista da justiça” (*unter Fairness-Gesichtspunkten*).<sup>140</sup>

Nesse momento, muito mais do que reafirmar a distinção entre questões éticas e morais, Habermas planta a distinção entre questões morais e de justiça. A ética do discurso enxergava a justiça como um sinônimo de correção moral.<sup>141</sup> O princípio da discussão passa a distinguir “entre a pretensão de validade normativa das regras morais e a pretensão de legitimidade de normas jurídicas, de que, em uma formação de vontade política presumivelmente razoável do legislador, não afluem de modo algum somente razões morais (e éticas)...”<sup>142</sup> O princípio corresponde à perspectiva da justiça, mais abstrata que a moral e o direito positivo. Justiça,

<sup>136</sup> FG, p. 199-200/FV, p. 215; EA, p. 254/IO, p. 364.

<sup>137</sup> EA, p. 46 e 256/IO, p. 80-1 e 366.

<sup>138</sup> FG, p. 138/FV, p. 155; EA, p. 59-60/IO, p. 97-8; WR, p. 337; ZNR, p. 87

<sup>139</sup> FG, p. 207/FV, p. 222.

<sup>140</sup> FG, p. 205/FV, p. 221 [tradução minha]; cf. SÖdp, p. 102/MePd, p. 113.

<sup>141</sup> Cf. Mkh, p. 113 e 117/CmA, p. 185 e 189.

<sup>142</sup> ED, p. 201.



moral e direito complementam-se, sem subordinação ou independência, porque são todas formas de saber prático que respondem ao consenso colocado em risco. (a) Justiça é a qualidade dos processos coletivos de formação da opinião e da decisão. Ela é a perspectiva da unidade da razão prática, pois se vira tropicamente aos processos intersubjetivos nos quais entram diferentes tipos de razões. (b) Moral é a virtude individual que toma a perspectiva da ação devida ao completamente outro. (c) Direito é um sistema e um saber das instituições formais que regulam coercitivamente o conflito com o outro.<sup>143</sup> Distinção plantada, nem sempre cultivada – é preciso reconhecer. Justiça e moralidade aparecem ainda, em muitas passagens de *Facticidade e validade* e de escritos posteriores, como campos equivalentes.<sup>144</sup> Apenas em texto mais recente, Habermas distingue a “justiça política” da “justiça moral e jurídica”.<sup>145</sup>

Para se referir às exigências práticas do princípio da discussão, Habermas sempre preferiu o termo “legitimidade”. Sem o caráter deontológico da moral, a legitimidade expressaria concomitantemente deveres morais, autocompreensões e valores compartilhados e escolhas racionais com respeito a fins coletivos.<sup>146</sup> Essa escolha lexical deve-se a ambiguidades do conceito de “legitimidade” e do caráter “procedimental” atribuído ao princípio da discussão – o que será objeto de críticas certeiras de Rawls e Forst.

De imediato, molho a ideia de justiça. Para Habermas, direito “legítimo”, “justo” e “produzido democraticamente” são a mesma coisa.<sup>147</sup> “Legitimidade significa que a pretensão vinculada à ordem política é reconhecida como correta e justa, contendo bons argumentos a seu favor”.<sup>148</sup> Já na *Teoria da ação comunicativa*, ele criticava a redução do conceito de legitimidade à crença na legalidade.<sup>149</sup> Em *Facticidade e validade*, a primazia da justiça desenvolve-se a partir da reconstrução do direito moderno com o propósito de explicá-lo como um contexto da ação comunicativa. O Estado democrático de direito é reconstruído a partir das condições institucionais necessárias para uma formação justificada da opinião e da decisão e, portanto, para o exercício concomitante da autonomia privada e política.<sup>150</sup> As condições de possibilidade para a racionalização do poder não murcham em uma legitimação procedimental,

<sup>143</sup> Cf. FG, p. 139, 189 e 276/FV, p. 155, 205 e 292; EA, p. 26/IO, p. 53-4.

<sup>144</sup> Por exemplo, cf. ED, p. 166-7; FG, p. 145, 190 e 200/FV, p. 162, 206-7 e 215; EA, p. 43/IO, p. 76-7; WR, p. 330; ZNR, p. 93.

<sup>145</sup> ST, p. 107-8/ET, p. 147-8.

<sup>146</sup> FG, p. 193-4/FV, p. 209.

<sup>147</sup> PINZANI, Habermas, p. 148; FERRARA, *Justice and judgement*, p. 41; cf. também DE BORBA, Eduardo. *Modernidade, crise e crítica: os problemas de legitimação do capitalismo tardio segundo Jürgen Habermas*. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2022, p. 17 e 41.

<sup>148</sup> RhM, p. 271/RMh, p. 380.

<sup>149</sup> TkH-I, p. 360/TAc-I, p. 348. Ainda nos termos da ética do discurso, Habermas contrastava a mera legitimidade, ao nível das normas socialmente válidas, com a “validade ideal” da autonomia (cf. MkH, p. 181/CmA, p. 268).

<sup>150</sup> FG, p. 527/FV, p. 552.

em um surgimento formalmente correto das leis, decisões judiciais e atos administrativos, pois “esse modo de legitimação não se basta por si mesmo, apenas remete à necessidade de justificação dos poderes estatais legitimadores”.<sup>151</sup> A mera legitimação do exercício do poder é uma limitação do paradigma liberal. “*Racionalização* significa mais do que a mera legitimação, porém menos do que o ato de constituição do poder”.<sup>152</sup> Essa reconstrução revela “que o direito apenas conserva sua força legitimadora na medida em que puder atuar como uma fonte de justiça”.<sup>153</sup>

A primazia da justiça assume em *Facticidade e validade* também quatro sentidos complementares, com uma distinção maior apenas no último deles: (i) normativo, (ii) organizacional; (iii) epistêmico e (iv) performático. Introduzirei esses sentidos sem os exaurir, porque eles serão questionados em vários níveis por Rawls.

(i) Uma prioridade normativa da justiça porque todo processo social comunicativo possui, em uma das alegorias favoritas de Habermas, uma “face de Janus”. As pretensões de validade dos enunciados precisam ser erguidas e aceitas aqui e agora a fim de levar a um acordo com efeitos de coordenação; mas também como pretensões de verdade, correção e autenticidade que ultrapassam o aqui e agora. As razões só valem perante um padrão de racionalidade dependente do contexto; mas instauram processos de aprendizagem capazes de transformar o contexto e os padrões habituais de racionalidade. A aceitação vinculante em certo local conduz a práxis comunicativa; porém, a incondicionalidade racional dessa práxis explode o contexto.<sup>154</sup>

Essa é a denominada “tensão interna” entre *facticidade* e *validade*. Toda interação comunicativa mediada linguisticamente pressupõe o uso efetivo, em uma discussão, de determinados princípios ideais.<sup>155</sup> A tensão intralinguística perpassa todas as interações sociais, incluindo o sistema jurídico, onde se transforma em uma tensão entre positividade e justiça do direito.<sup>156</sup> As práticas de justificação normativa garantidas juridicamente permitem a passagem de uma teoria da sociedade, que investiga a validade intersubjetiva (*Geltung*), para uma teoria de justiça, que investiga a validade intersubjetiva (*Gültigkeit*).<sup>157</sup> Então, pode-se pensar um procedimento que dê “o sentido da imparcialidade de juízos práticos” e determine se entendimentos foram alcançados por pessoas com igual liberdade comunicativa.<sup>158</sup>

<sup>151</sup> Tkh-II, p. 535-6/TAc-II, p. 547.

<sup>152</sup> FG, p. 363-4/FV, p. 383; EA, p. 289/IO, p. 414.

<sup>153</sup> FG, p. 180/FV, p. 197.

<sup>154</sup> FG, p. 37 e 55/FV, p. 54 e 72.

<sup>155</sup> FG, p. 31/FV, p. 49.

<sup>156</sup> FG, p. 54 e 109/FV, p. 71 e 127.

<sup>157</sup> FG, p. 36-7/FV, p. 54.

<sup>158</sup> FG, p. 138/FV, p. 155.

(ii) A prioridade tem um caráter organizacional, porque as interações comunicativas abrem o risco constante de dissenso pelo poder de cada um dizer “não”, o que poderia tornar a integração social mediante o uso da linguagem absolutamente improvável. As normas de justiça surgem nas circunstâncias de uma polarização já consumada entre a ação comunicativa e a ação instrumental. O risco crescente de dissensos, seja no nível pragmático, ético ou moral, precisa ser compensado com um sistema de regras jurídicas, que determina as condutas particulares devidas, resultados devidos, responsabilidade pelo descumprimento etc. O dever moral de impedir que qualquer pessoa passe fome, por exemplo, precisa ser organizado como uma forma de produção, transporte e distribuição de alimentos, o que supera em muito iniciativas altruístas. Ele depende de algo diferente da moral: arranjos institucionais. A institucionalização jurídica consiste em expectativas normativas que permitem os membros de um coletivo saber quais comportamentos podem exigir uns dos outros, quando e sob que circunstâncias devem se comportar de certa forma. A forma jurídica serve como um filtro entre a justiça e a moral, cujos deveres frequentemente não podem aspirar uma implementação por meio do direito cogente. As exigências de justiça assumem primazia organizacional dentro de uma sociedade que controla as relações interpessoais por meio da legislação, decisão e dogmática jurídica. Elas é que sustentam as exigências da cooperação em sociedades complexas e em grande escala.<sup>159</sup>

Nas sociedades democráticas modernas, o direito positivo adquire o caráter de “um *medium* profundamente ambíguo de integração social”, porque está ligado tanto às fontes da liberdade comunicativa, quanto à organização dos sistemas de mercado e burocracia. De um lado, enquanto saber especializado utilizado para resolver problemas socialmente relevantes, dos quais resultam o reconhecimento recíproco de direitos e deveres entre os cidadãos, está impregnado de discussões legítimas. De outro lado, há sempre a ameaça de instrumentalização do direito por um poder ilegítimo. Operações econômicas e administrativas são efetuadas na forma dos direitos subjetivos, que servem à estabilização de comportamentos funcionais para os sistemas. O direito positivo tem a capacidade externa de moldar poderes que intervêm a partir de fora do sistema jurídico – como veremos, poder social, econômico, midiático e administrativo – para que sejam compatíveis com as exigências de reciprocidade.<sup>160</sup>

Habermas denominou essa ambiguidade de “tensão externa” entre *facticidade* e *validade*: o direito moderno submete-se às pressões simultâneas tanto do materialismo de uma ordem jurídica que espelha uma distribuição desigual do poder social e político, quanto do

---

<sup>159</sup> FG, p. 147-9, 168 e 218/FV, p. 164-6, 185 e 233; cf. NDII, p. 296; ZNR, p. 98-9

<sup>160</sup> FG, p. 58-9 e 208-9/FV, p. 75-6 e 224.

idealismo da legitimação racional do poder econômico e administrativo pela autodeterminação política dos cidadãos.<sup>161</sup> O direito moderno pode ser visto simultaneamente como um meio de direcionamento sistêmico (um complexo de códigos) e como um saber que faz parte do mundo da vida (relacionado a interpretações normativas articuladas cientificamente e entrelaçadas com uma moral de princípios).<sup>162</sup> Em razão de sua ambiguidade constitutiva, ele funciona como uma “dobradiça” ou um “transformador” entre mundo da vida e sistemas: uma linguagem especializada aberta na mesma medida às esferas públicas e aos códigos funcionais, o que possibilita a circulação do poder comunicativo pela sociedade como um todo, para além de esferas restritas da vida.<sup>163</sup> A metáfora da “dobradiça” alude tanto ao lado firme e sistêmico (das “proposições-dobradiça” de Wittgenstein<sup>164</sup>) quanto ao lado solto e enfático da linguagem (da não-identidade de Adorno<sup>165</sup>). O direito positivo pode ser considerado tanto constitutivo do código deslinguisticado que movimenta processos reificantes e burocráticos, quanto o “*medium* pelo qual o poder comunicativo se converte em poder administrativo”.<sup>166</sup> A institucionalização jurídica das condições de comunicação torna possível um emprego efetivo de iguais liberdades comunicativas, impelindo os cidadãos a um ajuste recíproco de interesses e a um uso não unilateral da razão prática.<sup>167</sup> Assim como a trama interna da facticidade e validade imanente à linguagem, a trama externa aponta para a justiça de uma ordem de dominação, isto é, para uma “dominação democrática exercida conforme o direito”.<sup>168</sup>

(iii) Em relação à prioridade epistêmica, Habermas não tem dificuldades em concordar que a ordem política se especializou na sociedade moderna, de modo que as questões de justiça precisam proceder à parte de doutrinas religiosas, metafísicas e morais, justificando-se de modo reflexivo e sem apelo a visões densas de mundo.<sup>169</sup> Sem um respaldo religioso ou metafísico de uma doutrina amplamente aceita, o direito coercitivo só pode se estabilizar no tempo se os destinatários das normas jurídicas se enxergam como os próprios autores dessas normas. A disposição para obediência ao direito positivo deve-se tanto à delimitação da ação estratégica

---

<sup>161</sup> FG, p. 58/FV, p. 75.

<sup>162</sup> FG, p. 106/FV, p. 124; cf. TkH-II, p. 536-8/TAc-II, p. 548-50.

<sup>163</sup> FG, p. 77, 108, 217 e 429/FV, p. 95, 126, 232 e 452.

<sup>164</sup> WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, 343.

<sup>165</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 22.

<sup>166</sup> FG, p. 187/FV, p. 203.

<sup>167</sup> FG, p. 208-9/FV, p. 224-5.

<sup>168</sup> FG, p. 19/FV, p. 37; cf. FG, p. 67 e 183/FV, p. 50 e 166.

<sup>169</sup> ED, p. 206.

dos concernidos, quanto ao reconhecimento de delimitações recíprocas; tanto à coerção fática, quanto à validade racional.<sup>170</sup> “Por isso, a justiça não é um valor entre outros”.<sup>171</sup>

(iv) Uma prioridade performática, por fim, porque, para uma teoria da justiça importa organizar estruturas sociais que estimulem a “atitude performativa de um falante que quer se entender com uma segunda pessoa sobre algo no mundo”.<sup>172</sup> Processos institucionalizados de deliberação e decisão são arranjos que atuam sobre os participantes para que eles examinem temas, contribuições e informações, de modo que, idealmente, apenas razões válidas passem pelo filtro das discussões públicas. Isso torna as virtudes dos cidadãos, em grande medida, dispensáveis. “Na medida em que a razão prática é integrada às próprias formas de comunicação e procedimentos institucionalizados, ela não precisa se materializar nem exclusiva nem predominantemente na cabeça dos atores individuais e coletivos”.<sup>173</sup>

À medida que os procedimentos são justos, mesmo atores estratégicos são arrastados a discutir sobre suas finalidades éticas e sobre as circunstâncias morais de seus compromissos. A primazia da justiça não é substancial, mas sim performática: justificar ações e instituições, dentro de cada contexto, “como se” por um dever de justiça, em vez de efetivamente motivado por um dever de justiça.<sup>174</sup> A razão comunicativa não tem primazia substancial sobre a instrumental, ela apenas cria as condições para realização de interesses sem violência e reificação, ao distribuir igual poder de comunicação. “Na medida em que o processo de formação de compromissos ocorrer segundo procedimentos que assegurem a todos os interessados oportunidades iguais para influenciar reciprocamente uns aos outros... então... existe a suposição fundamentada de que os acordos obtidos sejam justos”.<sup>175</sup> Um uso intersubjetivo da razão pressupõe somente essa “atitude performativa de se deixar entrar em certas pressuposições”.<sup>176</sup> As práticas jamais poderão ser certificadas por uma vontade moral imparcial, senão por uma atitude falibilista de universalização performada pelos agentes perante um conflito. As críticas de Rawls a Habermas afetam essas primazias da justiça e precisam ser respondidas de modo segmentado, embora apontem para diferentes teorias da razão.

---

<sup>170</sup> FG, p. 52/FV, p. 69.

<sup>171</sup> FG, p. 190/FV, p. 206.

<sup>172</sup> FG, p. 35/FV, p. 52.

<sup>173</sup> FG, p. 414/FV, p. 437.

<sup>174</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 134.

<sup>175</sup> FG, p. 205-6/FV, p. 221 [traduzo *fair* como justo, em vez de “equitativo”].

<sup>176</sup> FG, p. 18/FV, p. 36 [tradução minha]; cf. ED, p. 118.

### 3.1.1 Uma primazia moral?

Assim começam as objeções de Rawls: a teoria habermasiana não consegue se desviar de uma teoria em dois estágios, que confere um conteúdo moral com primazia normativa a certos princípios em relação a sua implementação jurídica, da mesma forma que a teoria da justiça como reciprocidade.<sup>177</sup> A tese da cooriginariedade entre autonomia privada e política – isto é, que um tipo de autonomia é condição necessária para a institucionalização da outra –, já supõe liberdades cedidas de modo original e recíproco por todos os cidadãos, mesmo que tais liberdades não possam compelir imediatamente sem antes se transformar em direito vindicável. Assim, a justificação dos direitos negativos individuais e positivos de participação pela ideia da cooriginariedade não abole o estatuto moral e normativamente antecedente dessas liberdades básicas. Ainda que os direitos humanos e fundamentais só possam valer eficaz e coerentemente por meio de uma institucionalização democrática, que permita as obrigações morais se tornarem racionais e as pessoas esperarem a cooperação das demais – o que a teoria da justiça como reciprocidade não nega! –, persiste esta prioridade normativa: “esses... direitos são originários no sentido que é neles em que começamos, assim como podemos dizer que os direitos básicos cobertos pelo primeiro princípio de justiça são originários”.<sup>178</sup>

A objeção havia sido, de certo modo, antecipada. Ao falar de um princípio da discussão, em vez princípios de justiça, Habermas salienta três coisas: (i) que, mesmo que pensemos em direitos morais como parte do direito positivo, que é coercitivo e sancionado pelo Estado, eles não podem se realizar imediatamente através da consciência de um corpo de cidadãos, fora de processos comunicativos; (ii) que o conteúdo ideal do direito racional choca-se com imperativos funcionais de uma economia controlada pelo mercado e por um Estado controlado pela burocracia, de modo que os processos comunicativos jamais se limitam puramente a discussões morais; e (iii) que o domínio do político não pode ser “moralista”.<sup>179</sup>

(i) A teoria da justiça de Rawls ainda vê o poder político como “o poder dos cidadãos enquanto corpo coletivo”.<sup>180</sup> A imagem da sociedade é aquela republicana de um macrossujeito consciente de si mesmo, em vez de uma sociedade plural, descentrada e funcionalmente diferenciada. Essa imagem de um corpo coeso denota não somente o poder coercitivo da autoridade política, que submete a todos igualmente, mas também uma decisão refletida dos

<sup>177</sup> RH, p. 413.

<sup>178</sup> RH, p. 414.

<sup>179</sup> Cf. FG, p. 61, 89 e 477/FV, p. 79, 107 e 500; EA, p. 109/IO, p. 165; ZNR, p. 104.

<sup>180</sup> PL, IV, § 1.3, p. 137; cf. JF § 12.3, p. 40, § 26.2, p. 90 e § 54.3, p. 182.

cidadãos tomada desde uma perspectiva pública comum.<sup>181</sup> É ela que permite Rawls trazer, já nas primeiras páginas do *Liberalismo político*, uma contradição dificilmente compreensível: entre os encargos de julgar que marcam o fato do pluralismo razoável e a pressuposição de que há métodos de inquirição e formas de discutir mediante razões “familiares ao senso comum”.<sup>182</sup> Senso comum já supõe gramática política comum. Na *Reafirmação*, a publicidade da concepção política de justiça inclui o “conhecimento de senso comum” e as “crenças de cidadãos medianamente razoáveis” sobre fatos gerais com base nos quais as partes na posição original selecionam os princípios de justiça.<sup>183</sup> Dessa forma, a democracia é interpretada antes como incorporação de valores políticos já compartilhados do que a construção de uma vida compartilhada. O “corpo de cidadãos” é um conceito totalizante e inadequado para refletir sobre a sociedade moderna.<sup>184</sup> Um fato fundamental é que a gramática e o senso comum esfarinharam. “A razão comunicativa distingue-se, antes de tudo, da razão prática pelo fato de não ser mais atribuída ao ator individual ou a um macrossujeito sócio-estatal”.<sup>185</sup>

Em lugar de um povo homogêneo, de uma entidade concreta, de uma assembleia de cidadãos autônomos, a soberania popular se retira para a circulação comunicativa que ocorre sem sujeito fixo. O povo não chega a formar um sujeito dotado de consciência e vontade. Ele surge sempre no plural e destituído de um corpo. Somente nessa forma fluida, dissolvida em fluxos procedimentais de formação discursiva, a opinião e a decisão dos cidadãos podem pretender vincular novamente os poderes econômico e administrativo.<sup>186</sup> Em lugar de descobrir um interesse universal subjacente, a soberania popular diz respeito à formação universalizante dos interesses.<sup>187</sup> “A soberania popular não se concentra mais em um coletivo, nem na presença fisicamente apreensível de cidadãos reunidos, nem na de representantes associados, mas se realiza na circulação de deliberações e decisões racionalmente estruturadas”.<sup>188</sup>

(ii) Embora Rawls tome como ponto de partida o fato do pluralismo razoável, sua tentativa de responder ao problema da objetividade dos juízos políticos normativos a partir de

<sup>181</sup> PL, II, § 4.1, p. 67; III, § 4, 1, p. 108 e VI, § 4, 3, p. 224.

<sup>182</sup> PL, II, § 4.1, p. 66-7 e VI, § 4, 3, p. 224; cf. JF, § 29.1, p. 101. A contradição era menos flagrante, mas já estava presente em *Uma teoria da justiça*, para qual a circunstância da justiça de que os cidadãos modernos não compartilham um ideal comum (TJ, § 22, p. 129) não criava embaraço para que, sob o véu da ignorância, tivessem visões comuns sobre “os fatos gerais sobre a sociedade humana”, “assuntos políticos e princípios de teoria econômica”, “as bases da organização social e as leis da psicologia humana” (TJ, § 24, p. 137). Para essa crítica, cf. FERRARA, *Justice and judgement*, p. 35 e 153.

<sup>183</sup> JF, § 35.1, p. 121.

<sup>184</sup> FG, p. 107/FV, p. 124.

<sup>185</sup> FG, p. 17/FV, p. 35.

<sup>186</sup> FG, p. 605 e 626/FV, p. 630 e 648.

<sup>187</sup> FG, p. 228/FV, p. 243.

<sup>188</sup> FG, p. 170/FV, p. 187.

princípios morais com prioridade sobre o eticamente bom e o politicamente expediente não dá conta de outro fato básico das sociedades contemporâneas: sua diferenciação funcional e suas formas normativamente distintas de integração social.<sup>189</sup> Por certo, valores político-morais devem ser encorajados, mas isso não autoriza fechar os olhos para a escassez desses recursos motivacionais na modernidade.<sup>190</sup> A moralidade só pode ser cobrada em parcelas pequenas, sem a pretensão de uma hierarquia fixa sobre outras formas de interação.<sup>191</sup> A racionalização dos processos de interação social não pode ser medida por “um entendimento normativamente adscrito”, mas sim por um entendimento comunicativo, direto ou indireto.<sup>192</sup>

Para Rawls, as autonomias privada e política são cooriginárias no sentido de poderes morais (com um valor intrínseco e não instrumental, irreduzíveis um ao outro, derivados de uma concepção normativa de pessoa) que dependem de uma implementação jurídica.<sup>193</sup> Para Habermas, a cooriginariedade tem um sentido mais claro e articulado: as condições necessárias para a validade de relações comunicativas institucionalizadas.<sup>194</sup> Os direitos individuais e políticos merecem reconhecimento normativo se satisfazem o princípio da discussão. Direitos humanos e soberania popular, moralidade e democracia, autonomia privada e política são pressupostos de qualquer interação comunicativa mediada pelo direito.<sup>195</sup> Em lugar da prioridade de liberdades morais básicas aparentemente paradoxais, há a prioridade das condições necessárias para o exercício da razão comunicativa – as quais podem ser tomadas, não obstante, como questões prioritárias de justiça, como sugere Kenneth Baynes.<sup>196</sup>

Ao nível da implementação jurídica, os deveres morais entram constantemente em conflito com interesses imediatos e formas de vida baseadas em concepções hierárquicas da sociedade, sobrecarregando os indivíduos. A perspectiva da justiça não poderia ignorar a ação instrumental e estratégica – que vê as normas jurídicas como fatos sociais impositivos que

<sup>189</sup> FG, p. 186 e 396/FV, p. 202 e 417; EA, p. 263-4/IO, p. 375-6.

<sup>190</sup> FG, p. 66 e 89/FV, p. 83 e 107.

<sup>191</sup> FG, p. 627/FV, p. 648-9; Od, p. 116.

<sup>192</sup> TkH-I, p. 455/TAc-I, p. 478.

<sup>193</sup> PL, VIII, § 1, p. 293 e § 2, p. 299, ainda mais explicitamente, em RH, p. 404 n. 39 e 433. Essa posição não é tão explícita em *Uma teoria da justiça*, em que Rawls prioriza, ainda preso a uma doutrina liberal abrangente, os direitos de liberdade negativos sobre os direitos de liberdade de participação (cf. TJ, § 37, p. 229-30). A *Reafirmação* argumenta que as liberdades devem ser consideradas igualmente básicas, mesmo que alguns cidadãos as tomem como instrumentais e mesmo que não sejam valores intrínsecos pelas mesmas razões. Apesar da formulação dúbia de que “as liberdades básicas podem ainda contar como básica mesmo que sejam somente meios institucionais para proteger e preservar outras liberdades básicas” (JF, § 43.3, p. 143); reafirma na sequência que as liberdades individuais, como de expressão e publicação, “não são mais absolutas do que as liberdades políticas com seu garantido igual valor” (JF, § 45. 3, p. 150).

<sup>194</sup> FG, p. 133-4 e 171/FV, p. 151-2 e 186; cf. FORST, *The right to justification*, p. 110.

<sup>195</sup> FG, p. 110-2 e 171/FV, p. 128-9 e 188.

<sup>196</sup> BAYNES, *The normative grounds*, p 68 e 143; sem a mesma ênfase, Angelo Cenci fala de um princípio “normativo-prático, não normativo-moral” (CENCI, in *Habermas e a reconstrução*, p. 126).



reduzem a margem de opções individuais, generalizam e consolidam expectativas de comportamentos e desconsideram as motivações –, sem deixar de obrigar à ação comunicativa – que vê as normas jurídicas como expectativas legítimas com presunção de racionalidade.<sup>197</sup> Uma comunidade que resolve conflitos com base na linguagem jurídica já possui a conotação idealista de uma associação de cidadãos iguais que autodetermina as regras de sua vida comum.<sup>198</sup> Mesmo interações estratégicas pressupõem uma dimensão de reconhecimento entre agentes que regulam suas relações na forma de direitos e deveres mútuos.<sup>199</sup> Na medida em que o direito preserve sua presunção de justiça, ele cria uma “disposição à obediência baseada simultaneamente na coerção factual e na validade legítima”.<sup>200</sup>

A “concepção intersubjetiva do direito”<sup>201</sup>, ou – sendo mais explícito – a teoria da justiça como intersubjetividade, concentra-se nas condições necessárias para a formação racional e comunicativa do direito objetivo. A teoria tem como objeto as relações de poder que determinam os processos de formação do direito. Elas criam as condições que asseguram a cada um a participação como igual nos processos de formação da opinião e da decisão pública.<sup>202</sup> A justiça pode ser definida, então, como a ideia de uma ordem política, jurídica e social capaz de receber assentimento de todos os concernidos a partir de procedimentos de discussão entre livres e iguais. A arbitrariedade e a opressão, enquanto negativos da justiça, como a falta das condições para a discussão entre todos os concernidos, tomados como livres e iguais.<sup>203</sup>

A diferença é que a prioridade epistêmica da justiça não vem à tona simplesmente na justificação independente de normas morais, pois o que geralmente está em disputa não são os valores da liberdade e igualdade, mas sua interpretação contextual. A prioridade epistêmica da justiça decorre da presunção de racionalidade dos resultados de um procedimento que seja capaz de dar voz e filtrar as contribuições, temas, argumentos relevantes para as decisões políticas.<sup>204</sup> A prioridade provém da justificação independente de normas, quaisquer que sejam, as quais ingressam a todo momento na esfera pública diante de conflitos.<sup>205</sup> O princípio da discussão adquire sua “independência” (*Eigenständigkeit*) por não antecipar os sentidos da validade dos enunciados normativos.<sup>206</sup> Não importa se a comunicação visa um consentimento

<sup>197</sup> FG, p. 49 e 111/FV, p. 66 e 129.

<sup>198</sup> FG, p. 24/FV, p. 41.

<sup>199</sup> FG, p. 117/FV, p. 135.

<sup>200</sup> FG, p. 44-5/FV, p. 62.

<sup>201</sup> FG, p. 513/FV, p. 538; cf. FG, p. 346/FV, p. 366.

<sup>202</sup> FG, p. 141-2/FV, p. 159.

<sup>203</sup> Cf. FORST, *The right to justification, introduction*, p. 2; FORST, *Justificação e crítica*, p. 51.

<sup>204</sup> FG, p. 188/FV, p. 204.

<sup>205</sup> FG, p. 147/FV, p. 164.

<sup>206</sup> ZNR, p. 91.

moral (*Einverständnis*), um acordo ou compromisso entre interesses (*Vereinbarung* e *Kompromiß*), ou um consenso ou conciliação de valores éticos e políticos (*Konsens*).<sup>207</sup> O princípio da discussão opera nessa tensão entre concretismo contextual e argumentação abstrata. Ele pode ser aplicado tanto no conflito entre normas com conteúdo moral ou ético; tanto no direito internacional, quanto no constitucional, infraconstitucional ou autogerido.<sup>208</sup>

(iii) A distinção entre princípio da discussão e princípios morais evita a moralização da política persistente no *Liberalismo político*. Esta obra ressalta a necessidade de uma concepção de justiça que conserve uma “estabilidade pelas razões corretas”.<sup>209</sup> A concepção política de justiça pode compor e se misturar de múltiplas maneiras com as doutrinas abrangentes, mas não pode ser considerada consequência delas.<sup>210</sup> Os valores democráticos “não são bonecos manipulados por trás das cenas por doutrinas abrangentes”.<sup>211</sup> Até esse ponto, Habermas consigna que o Estado democrático de direito é uma ordem política justificada por princípios aceitáveis pelas mesmas razões e que uma orientação ao entendimento mútuo teria conotações enganadoras se não fosse acompanhada de um princípio de justiça capaz de identificar os compromissos maculados pela opressão.<sup>212</sup> Segundo Rawls, contudo, mais do que de razões corretas, a estabilidade da concepção de justiça depende de uma motivação dos cidadãos pelas razões corretas. Do contrário, argumenta ele, a concepção política de justiça se enrugaria em um arranjo contingente de forças sociais, um *modus vivendi*, cujo problema é ser instável e dependente do cálculo das forças sociais a respeito da possibilidade de favorecer suas próprias doutrinas abrangentes.<sup>213</sup> O ajuste das doutrinas abrangentes aos deveres da justiça não poderia conceder à força bruta, nem ser achatado em um compromisso circunstancial.<sup>214</sup>

A estabilidade da sociedade bem-ordenada exige cidadãos capazes não somente de propor e endossar princípios para regular a cooperação social acertados na posição original, mas também de ser movidos por esses princípios, por um desejo de concepção de justiça.<sup>215</sup> Embora o senso de justiça seja inicialmente definido como “a habilidade de julgar coisas justas ou injustas e de defender esses julgamentos com razões”<sup>216</sup>; ele é ampliado a uma “capacidade de entender, aplicar e ser movido normalmente por um desejo efetivo de agir pelos (e não

<sup>207</sup> WERLE, *Justiça e democracia*, p. 164; cf. FG, p. 194 e 223-4/FV, p. 210 e 238.

<sup>208</sup> EA, p. 64/IO, p. 103.

<sup>209</sup> PL, *Intro. paperback edition*, xxxvii-xxxix; cf. RH, p. 392.

<sup>210</sup> PL, IV, § 5.1, p. 155.

<sup>211</sup> IPRr, § 2.3, p. 454.

<sup>212</sup> FG, p. 205/FV, p. 220; cf. NDII, p. 161-2.

<sup>213</sup> PL, IV, § 6.3, p. 161; IPRr, § 3.1, p. 459.

<sup>214</sup> PL, IV, § 8.3, p. 171.

<sup>215</sup> PL, II, § 1.4, p. 54.

<sup>216</sup> TJ, § 9, p. 46.

meramente de acordo com os) princípios de justiça...”<sup>217</sup> O senso de justiça é, mais do que a capacidade de afirmar sinceramente e ser afetado por razões, a capacidade de ser motivado por razões.<sup>218</sup> A “razoabilidade” designa, para o cidadão democrático, a possibilidade “desejo de se engajar em uma cooperação justa enquanto tal”.<sup>219</sup> Mais do que doutrinas abrangentes e disposições razoáveis, os cidadãos precisam ter personalidades razoáveis. A concepção política precisa ser afirmada sob razões morais. A justiça assume essa primazia substancial. Uma ideia de justiça incapaz de mover o indivíduo por suas próprias forças seria, segundo Rawls, simplesmente “uma ideia curiosa”.<sup>220</sup> Ele sustenta uma teoria “não-humana” da sensibilidade moral: a concepção de uma razão desejante.<sup>221</sup> E depende, por isso, de uma teoria da psicologia moral que mostre como “princípios morais podem engajar nossos afetos”, de maneira que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada sejam movidos por sua concepção de justiça.<sup>222</sup> Os princípios rawlsianos de justiça são tão geométricos, quanto psicológicos e afetivos.

A *Teoria da ação comunicativa* ainda se empapa com essa concepção de razões como motivações, o que traz ambiguidades ao conceito que intitula a obra.<sup>223</sup> Se menciona, de um lado, a motivação pela cooperação social presente no mundo da vida<sup>224</sup>; de outro, conceitua as pretensões de validade contidas nos argumentos como voltadas ao “entendimento mútuo racionalmente motivado”.<sup>225</sup> Se as ações estratégicas e comunicativas são articuladas, de um lado, como aspectos de uma mesma ação, coerentes com sucesso ou entendimento mútuo<sup>226</sup>; de outro, a diferenciação é determinada pela finalidade almejada pelos agentes.<sup>227</sup> Se conceitua as ações, de um lado, como “manifestações simbólicas com que o ator... estabelece uma relação com, pelo menos, um mundo (mas sempre *também* com o mundo objetivo)”<sup>228</sup>; de outro, não

<sup>217</sup> PL, VIII, § 3, p. 302.

<sup>218</sup> PL, III, § 6.2, p. 118.

<sup>219</sup> PL, II, § 1.2, p. 51.

<sup>220</sup> PL, II, § 1.1, p.51 n. 3.

<sup>221</sup> PL, II, § 7.4, p. 84

<sup>222</sup> TJ, § 72, p. 476. As obras posteriores de Rawls conservam essa necessidade de relacionar a teoria da justiça com uma psicologia moral que permita supor uma sociedade bem-ordenada estável (cf. JF, § 33.3, p. 117).

<sup>223</sup> Antes disso, em *Conhecimento e interesse*, Habermas também carecia de uma concepção de racionalidade ao mesmo tempo orientadora e motivadora, mesmo que já vislumbrasse que não há motivações puras. O *interesse* pelo *conhecimento* combinaria um caráter inteligível (da discussão e aprendizado dos investigadores) com um caráter empírico (da reprodução e desenvolvimento da espécie) a partir da categoria da autorreflexão (EI, p. 172-3/CI, p. 217-8). Ainda assim, as motivações racionais não poderiam ser concebidas como “impulsos que se impõem pelas costas, mas intenções subjetivamente orientadoras...” (EI, p. 311/CI, p. 380). A teoria habermasiana do conhecimento compromete-se com a doutrina idealista dos interesses da razão (EI, p. 261/CI, p. 321; cf. DURÃO, **O argumento de Habermas**, p. 156-9). Nesses termos, a razão se orientaria segundo o “sentimento de necessidade da razão de si própria” (KANT, Was heißt: sich im Denken orientieren?, A269).

<sup>224</sup> Tkh-I, p. 33 e 128/TAc-I, p. 62 e 158.

<sup>225</sup> Tkh-I, p. 49, 71 e 114/TAc-I, p. 78, 100 e 145.

<sup>226</sup> Tkh-I, p. 385-6/TAc-I, p. 409; Tkh-II, p. 193/TAc-II, p. 201.

<sup>227</sup> Tkh-I, p. 151/TAc-I, p. 180-1; Tkh-II, p. 194/TAc-II, p. 203.

<sup>228</sup> Tkh-I, p. 144/TAc-I, p. 174; cf. VTkh, p. 420.

diferencia as ações comunicativas e estratégicas a partir das perspectivas de mundo, mas das motivações. Nas interações comunicativas, os participantes perseguiriam convencimentos intersubjetivos “e apenas estes”, quer dizer, “sem reservas”, enquanto nas interações estratégicas ao menos um dos participantes desejaria efeitos e influência externa.<sup>229</sup> A razão tem um sentido reflexivo e determinante.<sup>230</sup> Logo, os aspectos intersubjetivos e subjetivos da ação embolotam-se. A distinção entre ações comunicativas e estratégicas perde toda textura.

Todas essas ambiguidades decorrem, em última análise, da tese forte da *Teoria da ação comunicativa* de que o funcionamento básico da reprodução e coesão social são as ações comunicativas, orientadas ao entendimento mútuo – enquanto ações fundamentalmente distintas da ação instrumental. Para Habermas, seria possível “distinguir estritamente” a confiança racional no entendimento justificado com o outro da influência empírica sobre outro por estímulos ou dissuasão.<sup>231</sup> Daí a insistência na “intenção comunicativa” dos falantes, na “força motivadora do melhor argumento”, no “vínculo racionalmente motivado” e em outras formulações semelhantes.<sup>232</sup> Ele aferra as intenções de êxito e entendimento a tipos antagônicos de interação social e vê o uso estratégico da linguagem (aspecto perlocucionário) agarrado “parasitariamente” ao uso comunicativo “original” (aspecto ilocucionário).<sup>233</sup>

Segundo o raciocínio, o uso estratégico seria parasitário do comunicativo por pressupor que a intenção do enunciado permaneça latente e que ao menos um dos participantes a tome como orientada somente ao entendimento.<sup>234</sup> Em um exemplo, só tenho sucesso em obter um empréstimo de dinheiro quando não revelo o propósito espúrio de o utilizar ilicitamente. Para a tese forte da *Teoria da ação comunicativa*, as situações mais banais tornam-se mais graves do que usos violentos da linguagem. É grave, para uma teoria “utilizável sociologicamente”<sup>235</sup>, excluir negociações, barganhas e ameaças legítimas, que são abertamente motivadas ao êxito, como um pedido de empréstimo lícito, um imperativo simples ou a invocação de um direito, dos usos originários da linguagem.<sup>236</sup> Nesses casos não há como dizer *a priori* que o uso comunicativo da linguagem é original e o estratégico derivado. E dizer *a posteriori* parece

<sup>229</sup> TkH-I, p. 395-6/TAc-I, p. 418-9.

<sup>230</sup> VTkH, p. 433.

<sup>231</sup> TkH-II, p. 398 e 417/TAc-II, p. 410 e 429.

<sup>232</sup> TkH-I, p. 69, 167, 376, 387/TAc-I, p. 98, 199, 400, 410; TkH-II, p. 28 e 107/TAc-II, p. 44 e 119.

<sup>233</sup> TkH-I, p. 388 ss./TAc-I, p. 411 ss.

<sup>234</sup> TkH-I, p. 396/TAc-I, p. 418-9; ND, p. 132-3. No uso manifestamente instrumental, a linguagem é coordenada por meios extralinguísticos, de modo que a interação independe da simulação de entendimento (COOKE, **Language and reason**, p. 23-4).

<sup>235</sup> TkH-I, p. 440/TAc-I, p. 462 [tradução minha].

<sup>236</sup> APEL, Karl-Otto. Openly strategic uses of language: a transcendental-pragmatic perspective. In: DEWS, Peter (Ed.). **Habermas: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 278 e 282-3.

implausível, como criticam Apel, McCarthy, Benhabib, entre outros.<sup>237</sup> A primazia da motivação do melhor argumento deu razão aos que criticaram uma concepção racionalista e implausível da ação e linguagem, descolada das pulsões, desejos e carências materiais.<sup>238</sup> Não há diferença categorial. As ações orientadas ao êxito são parasitárias somente no sentido de usos fracos da ação comunicativa e mais vulneráveis à perda da energia ilocucionária.<sup>239</sup>

Ambos os filósofos deixam transparecer leituras da doutrina kantiana dos interesses da razão, segundo a qual a razão prática não somente julga, mas propõe.<sup>240</sup> Um “interesse puro” na autorrealização da razão – depurado das doutrinas abrangentes, impulsos, paixões, em suma, de interesses “patológicos” – seria necessário à estabilidade de uma ordem social justa. Essa pergunta pela motivação dos cidadãos é excessivamente moralizante.

A dimensão normativa se inscreve na linguagem, desde que admitida a tensão imanente entre facticidade e validade. A disjunção entre ação comunicativa e estratégica diz respeito a atitudes ou orientações no mundo, não a motivações – corrigem os *Esclarecimentos à ética do discurso*.<sup>241</sup> A aceitação de um enunciado apoia-se na aceitabilidade de suas razões e na exposição ao risco de desvalorização por razões melhores, o que inclui razões estratégicas.<sup>242</sup> Os usos da linguagem podem ser concomitantemente instrumentais e comunicativos. As relações sociais no Estado democrático de direito não levam em conta a capacidade das pessoas de ligarem sua vontade a ideias normativas, mas sim sua capacidade de dar razões e julgar sobre a validade de uma norma e de agir em conformidade com essa norma.<sup>243</sup> A variação é performática. Apenas com o aprofundamento da ideia de intersubjetividade, o princípio da discussão abandona o ancoramento motivacional plenamente racional – em vez de, ao mesmo tempo, econômico, jurídico, ético, afetivo etc.<sup>244</sup> Desde então, Habermas passa a criticar as abordagens que recorrem à condução racional da vontade.<sup>245</sup>

Tiro fôlego do fôlego, pois esse contrapasso kantiano é determinante para uma teoria crítica da injustiça. Inúmeros fatores (em geral, desconhecidos) entram nas decisões assinaladas pela vontade. Da perspectiva externa, empírica ou causal é sempre possível acusar outros

<sup>237</sup> APEL, in *A critical reader*, p. 275 e 287-9; MCCARTHY, Thomas. Rationality and relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics. In: *Critical debates*, p. 63-5; BENHABIB, **Critique, norm, and utopia**, p. 290.

<sup>238</sup> Cf., por exemplo, BENHABIB, **Critique, norm, and utopia**, p. 241-2; COOK, **The search for a rational society**, p. 37.

<sup>239</sup> Cf. FG, p. 205/FV, p. 220; SÖdP, p. 73/MePd, p. 87.

<sup>240</sup> Cf. KANT, *Grundlegung*, B122, p. 97; *Id.*, *Kritik der praktischen Vernunft*, A140-2, p. 200-1.

<sup>241</sup> ED, p. 188.

<sup>242</sup> FG, p. 53-4/FV, 70-1.

<sup>243</sup> FG, p. 145-8/FV, p. 162-5; EA, p. 27 e 63/IO, p. 54 e 101.

<sup>244</sup> ED, p. 114; FG, p. 19 e 148-9/FV, p. 37 e 164-6; NDII, p. 57.

<sup>245</sup> Cf. FG, p. 19/FV, p. 37; EA, p. 24/IO, p. 50.

mecanismos psicológicos, emocionais, religiosos, para explicar uma ação. Dessa perspectiva, um cidadão que se esforça por argumentar em uma questão divisiva pode ser facilmente tachado de patológico ou irrazoável. Salvo para fins de foro interno, não é possível discernir o cidadão que age motivado pela concepção de justiça (justificação moral) daquele que age motivado por uma doutrina abrangente razoável (justificação contextual) e daquele que age por um impulso moral socializado (sem justificação). Todos se alimentam da farinha do desejo.

De certo, como para Kant, as obrigações só adquirem validade incondicional e categórica por serem dedutíveis de uma vontade liberada de fixações contextuais. O que Rawls justifica com sucesso é uma concepção de justiça independente, fundada na razão prática e no artifício representativo da posição original, cujo conteúdo não é afetado pelo balanço de interesses existentes.<sup>246</sup> O argumento da contradição performática toma seu lugar para demonstrar as condições necessárias e universais em qualquer discussão da perspectiva interna daquele que se engaja na comunicação. O que Habermas pondera é que a vontade jamais se desvincula dos seus motivos empíricos: “a autovinculação permanece presa a razões pragmáticas e éticas vinculadas à constelação de interesses dada e a orientações por valores dependentes do contexto”.<sup>247</sup> A finalidade de entendimento mútuo é um conteúdo que não podemos negar sem autocontradição performática, mas sem que isso carregue a força de uma motivação suficiente.<sup>248</sup> A motivação do entendimento mútuo vale *a priori* da perspectiva interna de quem interage no debate, não para descrição de tipos de ação externa da perspectiva do teórico que reconstrói essas práticas.<sup>249</sup> Não é possível separar completamente a intenção de entendimento dos processos comunicativos, de um lado, das intenções estratégicas dos

---

<sup>246</sup> PL, IV, § 2.1, p. 142.

<sup>247</sup> EA, p. 48/IO, p. 82; *cf.* FG, p. 202/FV, p. 218.

<sup>248</sup> ED, p. 135.

<sup>249</sup> HABERMAS, in **Communicative action essays**, p. 223; *cf.* DUTRA, **Razão e consenso**, p. 27. Para Kant, os interesses da razão estão além dos limites do cognoscível: “...nenhum ser humano poderia estar consciente com certeza de ter exercido seu dever totalmente sem interesse próprio: porque isso pertence à experiência interna...” E ele vai mais longe: “para esta consciência de seu estado de alma seria preciso uma representação inteiramente clara de todas as representações laterais e considerações, mediante a imaginação, hábito e inclinação, que acompanham o conceito de dever, representação que em nenhum caso se pode exigir”. Mesmo do ponto de vista da experiência interna, exigir uma representação clara dos estados mentais sobrecarregaria a consciência moral do indivíduo. Daí concluir que o dever desinteressado “pode ser exigido... tanto quanto está em seu poder (*Vermögen*); pois é mesmo nesta pureza que se depara com o verdadeiro valor da moralidade” (KANT, *Über den Gemeinspruch*, A222-3, p. 138). Ele parece querer dizer: a ação só pode ser julgada moral da perspectiva de um juízo interno e sincero do sujeito sobre seu poder de agir em certo contexto, sem que ele jamais saiba se foi motivado racionalmente. Somente da perspectiva do poder de agir de modo diferente a partir da universalização de uma regra e, portanto, de uma mediação entre o mundo subjetivo e o mundo social, é possível distinguir uma ação racional da mera falácia da racionalização de motivos irracionais (*Vernünfteln*).

processos materiais, de outro. Uma criancinha balbucia pelo prazer de produzir ruídos. Essa é também uma das razões pelas quais os adultos discursam. E existem muitas outras.<sup>250</sup>

Por certo, boas razões afetam a vontade e juízos morais dizem o que fazer. A orientação universalista ainda requer um “discernimento” (*Einsicht*) moral.<sup>251</sup> Habermas não arrisca uma teoria neo-humeana da ação. Mas a fraqueza da vontade está sempre mostrando que o discernimento do correto não basta para formar uma motivação. “Deveres *amarram* a vontade dos endereçados, mas não a *dobram*. Eles indicam à vontade uma direção, orientam-na, mas não a acionam como impulsos... não dispõem sobre a força pulsional sem exclusão de motivos empíricos”.<sup>252</sup> Não há transferência segura do discernimento moral para a ação. A razão prática paga o preço de ter que se impor no mundo. “Não há nenhuma relação interna ao discurso entre razão e vontade, entre a reflexão prática e a aceitação dos resultados”.<sup>253</sup> A motivação racional limita-se ao “resíduo de facticidade” dos argumentos.<sup>254</sup> Moral e justiça têm uma relação meramente complementar, não constitutiva, como para Rawls. A razão prática não poderia se arrogar um vínculo existencial e criador de uma identidade racional e, logo, de fundamentação última, como insistem Apel e Forst.<sup>255</sup> Razões não determinam imediatamente motivações.<sup>256</sup>

A partir da reformulação do princípio da discussão, Habermas percebe que a correia de transmissão entre razão e vontade não era uma capacidade moral ou uma personalidade razoável, mas a esfera pública. Não um constituinte subjetivo da razão prática, mas uma esfera pública livre e igualitária é que teria a capacidade de selecionar os problemas para confrontação de perspectivas.<sup>257</sup> A possibilidade de rejeitar a validade de uma pretensão com base em razões

---

<sup>250</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. Conversações sobre Freud. In: \_\_\_\_\_. **Estética, psicologia e religião: palestras e conversações.** Cyril Barret (Org.). Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 85.

<sup>251</sup> Mkh, p. 174/CmA, p. 259; cf. APEL, **Transformation**, p. 393 e 406.

<sup>252</sup> ED, p. 144.

<sup>253</sup> FG, p. 201-2/FV, p. 217-8; algo que os defensores da teoria não-humeana da motivação reconhecem, cf. KORSGAARD, Christine M. Skepticism about practical reason. In: \_\_\_\_\_. **Creating the kingdom of ends.** Cambridge: Cambridge University, 1996, p. 320-4.

<sup>254</sup> FG, p. 278/FV, p. 293.

<sup>255</sup> ED, p. 187; cf. APEL, **Transformation**, p. 399-405. É importante que Forst enfatize que o primeiro impulso de justiça não é querer algo ou mais de algo, mas não querer ser dominado, coagido, ignorado – como exigência de uma justificação (FORST, **Justificação e crítica**, p. 185-6). Porém, ao contrário de Habermas, mantém-se fiel à concepção de uma razão desejante. A capacidade de justificar normas racionalmente, ou “autonomia de primeira ordem”, careceria da capacidade de agir motivado por um dever de justificação, a “autonomia de segunda ordem”. A discussão prática precisaria se traduzir em um dever moral de justificação discursiva (*Ibid.*, p. 35-7; cf. FORST, Rainer. The discourse theory of morality: “Discourse ethics—notes on a program of philosophical justification” (1983). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Ed.). **The Habermas Handbook.** New York: Columbia University, 2009, p. 392-3). Fazer depender a moral de certa doutrina abrangente ou arranjo institucional seria o mesmo que perder a “autonomia da moralidade”. Não bastaria uma justificação independente, um dever (*Sollen*), ela precisaria de uma força independente, um querer (*Wollen*). Ele entente necessária a motivação incondicional para além de todo contexto (FORST, **The right to justification**, p. 75-7).

<sup>256</sup> EA, p. 51/IO, p. 86-7.

<sup>257</sup> ED, p. 118.

voltadas à verdade, correção ou autenticidade é a característica definitiva da ação comunicativa.<sup>258</sup> Esse foi um segundo motivo para Habermas enfraquecer a imagem da situação ideal de fala, que pretextava atualizar a doutrina dos interesses da razão.<sup>259</sup>

Há três momentos em que a motivação moral pode ser importante para o princípio da discussão: entrada, observância e conclusão. E, em nenhum deles, é um requisito necessário. Entra-se em uma discussão por causa da farinha do desprezo: uma injustiça, humilhação, injúria, ou outra motivação normativa com validade social. Proferimentos morais, atitudes críticas e autocríticas surgem quando a coordenação social fracassa. O sentimento de injustiça vem antes da vontade de justiça. Tampouco o princípio da discussão requer uma motivação moral para sua observância durante a justificação, porque ela não poderia se basear na boa vontade dos indivíduos. Depois dos coices recebidos pela “ética do discurso”, as motivações são inseridas em uma teoria da racionalização do poder, nas quais práticas discursivas adentram esferas públicas cada vez mais abrangentes a fim de performar identidades compatíveis com uma moral racional.<sup>260</sup> Por último, a motivação não é pressuposta para se adotar a conduta que resultou de uma discussão, porque a obrigatoriedade das razões “adere muito mais aos objetos específicos dos discursos práticos”.<sup>261</sup> Em favor das boas razões nas ações comunicativas incidem também sanções psicológicas, sociais e jurídicas.<sup>262</sup> O que importa é a primazia performática: que o sujeito conduza suas ações no sentido dos melhores argumentos.

Um regime constitucional democrático é rebaixado a um *modus vivendi* quando ameaçado pelas doutrinas irrazoáveis, não por doutrinas razoáveis desejadas eticamente ou por interesse.<sup>263</sup> Mesmo na posição original, ou seja, na posição idealizada em que as pessoas são forçadas pelas contrições de argumentação a se enxergarem como livres e iguais, as partes são simplesmente racionais – e não razoáveis.<sup>264</sup> Nela os participantes são “racionalmente autônomos”, não “plenamente autônomos”, porque os constrangimentos da razoabilidade são impostos “desde fora”, pelo artifício do véu da ignorância, sem supor a plena cooperação.<sup>265</sup> Para a motivação basta o desejo de um plano de vida, ou “bem como racionalidade” – o qual é metrificado por uma lista de bens primários, isto é, meios para qualquer propósito (liberdades,

<sup>258</sup> COOKE, *Language and reason*, p. 94

<sup>259</sup> Cf. EI, Nachwort, p. 417/CI, pós-fácio de 1973, p. 498; Tkh-II, p. 147 e 218-9/TAc-II, p. 159 e 225-6.

<sup>260</sup> FG, p. 146 e 210/FV, p. 163 e 225.

<sup>261</sup> EA, p. 63/IO, p. 102; cf. ED, p. 110.

<sup>262</sup> NDII, p. 157.

<sup>263</sup> Explicitamente nesse sentido, cf. RH, p. 392; IPRr, § 7.3, p. 489.

<sup>264</sup> PL, III, § 3.3, p. 104 e VIII, § 6, p. 316.

<sup>265</sup> PL, VIII, § 4, p. 306.



oportunidades, renda, riqueza e autorrespeito).<sup>266</sup> Se a razão instrumental e o poder moral de conceber um plano de vida também ponderam e escolhem entre fins valiosos, não há por que confundir a razão prática com uma concepção de justiça racionalmente motivada. Basta se sentir obrigado pela livre representação dos princípios, isto é, um senso de justiça. Esse *modus vivendi* razoável é denominada por Rawls de “estabilidade das razões” – que acaba distinguindo da estabilidade obtida “pelas razões corretas” e que incluía uma motivação de justiça.<sup>267</sup>

A bifurcação das concepções de justiça está, enfim, que, para Habermas, os princípios não são razões morais, baseadas em certas concepções normativas de pessoa e sociedade, mas orientações normativas para os cidadãos que intencionam regular seus conflitos por meio do direito positivo, as quais são reconstruídas a partir dessa própria práxis. A primazia da justiça diz respeito à fundação de instituições e procedimentos que permitam a participação autônoma e a tradução de valores pragmáticos, éticos ou morais em normas aceitáveis por todos os concernidos. A ênfase colocada no procedimento evita a determinação direta de conteúdos e motivações por direitos universais, em vez de um conteúdo geral alcançado a partir de processos discursivos. O princípio da discussão não é um princípio moral universal, mas um princípio político de universalização. Não é moral, mas guarda um “conteúdo normativo”.<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> PL, V, § 2.2, p. 178; JF, § 43.2, p. 141. Os bens primários especificariam as necessidades ao argumentar sobre questões de justiça: liberdade, oportunidade, renda, riqueza e bases sociais do autorrespeito. Não seriam desejos, gostos, aspirações, todos moldados pelas doutrinas abrangentes, mas motivações esperadas em uma concepção normativa de pessoa livre e igual. Os bens primários não se confundiriam com necessidades naturais, bem-estar psicológico ou valores de uma concepção específica de vida boa. Nem com os prospectos econômicos de uma vida boa. Eles seriam um quinhão polivalente e necessário para um ser humano responsável por seus próprios fins (TJ, § 60, p. 396-7; PL, V, § 4.1-2, p. 188-9; VIII, § 4, p. 308; JF, § 13.4, p. 45 e § 56.2, p. 188). Em *Uma teoria da justiça*, a psicologia esperada era a do indivíduo com um plano de vida altamente racionalizado, com uma visão clara e organizada de vida boa (TJ, § 63, p. 408). Isso é temperado no *Liberalismo político*, que já não presume um plano de vida racionalista, mas simplesmente o poder de refletir, revisar e executar um plano de vida boa, sendo os bens primários as condições necessárias ao seu exercício (PL, I, § 3.3, p. 19). Cumpre mencionar que o conceito de bens primários talvez não seja o mais apropriado para evidenciar a preocupação com a igualdade de oportunidades, por equipará-los a coisas, sendo preferível o conceito de “capabilidades” (e.g., de atingir exigências nutricionais, de se mover livremente, de autorrespeito etc., que são sensíveis às diferenças entre as pessoas), como aperfeiçoam Amartya Sen e Martha Nussbaum (SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. **Beyond utilitarianism**. Cambridge: Cambridge University, 1982, *introduction*, p. 19-20; NUSSBAUM, Martha. **Creating capabilities: the human development approach**. Cambridge: Belknap, 2011, p. 24). A resposta de Rawls a essa proposta é a mesma que será explorada por Habermas e Forst: que “os dois princípios de justiça incorporam o conceito de justiça procedimental puramente de fundo e não de justiça alocativa”, porque nessa matéria “temos na melhor das hipóteses apenas diretrizes para deliberação”, quer dizer, não há como fazer uma teoria geral sobre a distribuição de necessidades básicas, bens primários ou capacidades (JF, § 51.4-6, p. 170-4). A abordagem das capacidades sujeita-se às mesmas dificuldades da lista de bens primários (cf. FORST, **Kontexte der Gerechtigkeit**, p. 221).

<sup>267</sup> JF, § 31.4, p. 110. Nesse sentido, a teorização sobre a justiça tem um “papel educacional” não para catequizar com uma concepção de justiça, mas para a criação de hábitos de cidadãos cooperativos, politicamente autônomos e deliberativos (cf. TJ, § 18, p. 515-6, PL, V, § 6.3, p. 199; JF, § 16.2, p. 56; § 35.3, p. 122; § 44.2, p. 146-7).

<sup>268</sup> PDM, p. 390; ED, p. 133 e 191; ZNR, p. 88-9 e 94.

### 3.1.2 Um conteúdo normativo insuficiente?

Ainda que superada a questão da imprescindibilidade do conteúdo moral dos princípios de justiça, a reconstrução habermasiana não consegue, segundo Rawls, assimilar e subsumir todo o conteúdo moral necessário. Os direitos humanos carecem de uma justificação mais independente e de um conteúdo normativo mais amplo, que proteja não só a liberdade de escolha dos indivíduos enquanto autores de normas jurídicas, mas também como portadores de identidades e valores não associados à autonomia política; que resguarde os indivíduos exclusivamente destinatários do direito. A justificação de Habermas para as liberdades individuais seria plausível somente para adeptos do humanismo cívico, para quem a realização pessoal depende de uma vida e de uma participação política ativa.<sup>269</sup> Ao submeter os direitos ao processo democrático, contraporá direitos constitucionais e direitos humanos.<sup>270</sup>

Há situações em que as pessoas sentem que uma reconciliação obtida discursivamente em procedimentos democráticos seria obtida “às suas custas”, complementa Benhabib, em razão de um arranjo existente de poder ou da natureza do conflito. Mesmo sem violência implicada, pode ser moralmente justificável recusar a participação em um diálogo por faltar as pré-condições materiais e simbólicas de reconhecimento como parceiro de discussão. A disposição muito rápida de obter compromissos nessas situações faz perigar o universalismo.<sup>271</sup>

A urdidura entre moralidade, política e direito usa o fio do princípio da discussão, que “se encontra em um nível de abstração que, apesar desse teor normativo, ainda é neutro perante a moral e o direito; isto é, ele se refere a normas de ação em geral”.<sup>272</sup> O que esse movimento de abstração salienta é que as autonomias política e privada tornam-se condições mutuamente necessárias à discussão. Uma somente pode ser justificada e reivindicada a partir de um exercício da outra. As liberdades subjetivas (categorizadas por Habermas, basicamente, em liberdades individuais, coletivas e devido processo legal<sup>273</sup>) são condições possibilitadoras e não limitadoras do exercício da autonomia política.<sup>274</sup> Se os sujeitos querem direitos subjetivos enquanto destinatários privados, devem se reconhecer como seus autores políticos. Se querem coordenar sua vida enquanto autores políticos, devem reconhecer direitos subjetivos enquanto

<sup>269</sup> RH, p. 420; cf. JF, § 43.3, p. 142; entre nós, cf. HECK, José N. Jürgen Habermas, o espaço público e a vontade geral. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis M. de; DUTRA, Delamar V (Org.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009, p. 298-302.

<sup>270</sup> PINZANI, **Habermas**, p. 149.

<sup>271</sup> BENHABIB, **Critique, norm, and utopia**, p. 321.

<sup>272</sup> FG, p. 138/FV, p. 155.

<sup>273</sup> FG, p. 155-6/FV, p. 172.

<sup>274</sup> FG, p. 162/FV, p. 178.

destinatários privados do direito positivo: “...no exercício de sua autonomia política, os cidadãos não podem atentar contra o sistema de direitos que, a princípio, constitui essa autonomia”.<sup>275</sup> Para uma discussão, direitos individuais e políticos têm que vir juntos.

Ao contrário do que acusa Rawls, a cooriginariedade entre autonomia pública e privada não pressupõe uma doutrina de humanismo cívico, nem de um engajamento político constante. Ambos estão contidos na ideia de direito racional explorada, desde o início, em *Facticidade e validade*. A reconstrução do direito racional serve para explicar o lugar fundamental dos direitos subjetivos em uma ordem justa. As liberdades subjetivas “garantem uma autonomia privada que também pode ser descrita como a liberação das obrigações da liberdade comunicativa”. A autorização da ação estratégica e de uma esfera de arbítrio individual liberada da comunicação é a contraparte da compreensão do direito também como um sistema, baseado em leis que delimitam escolhas.<sup>276</sup> A autonomia privada inclui essa possibilidade de se retirar do espaço de razões para uma posição de mera observação, influência estratégica ou autorrealização expressiva. Ela se estende “a ponto de o sujeito de direito não precisar prestar contas ou dar respostas, nem apresentar argumentos publicamente aceitáveis para seus planos de ação”.<sup>277</sup> Os direitos humanos e a soberania popular “formam, não por acaso, as únicas ideias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno”.<sup>278</sup> Na qualidade de normas constitucionais, eles “desfrutam de uma validade positiva; mas como direitos que cabem a toda pessoa na condição de ser humano também se atribui a eles uma validade sobrepositiva”.<sup>279</sup>

A questão para Habermas é que liberdades básicas e a autonomia privada não podem ser naturalizadas, porque podem abrigar arbitrariedades. Sua configuração não prescinde da autonomia pública.<sup>280</sup> Direitos fundamentais individuais, políticos e sociais podem ser justificados de uma perspectiva moral. Eles podem compartilhar com os direitos humanos uma validade universal que se refere aos seres humanos enquanto tais. Esse modo de justificar não os transforma em normas morais, pois sua validade ainda depende de uma ordem político-jurídica.<sup>281</sup> A autonomia comunicativa cinde-se em uma autonomia privada do destinatário do direito e uma autonomia pública do legislador, todas se pressupondo conceitualmente, na

---

<sup>275</sup> FG, p. 221/FV, p. 236.

<sup>276</sup> FG, p. 152/FV, p. 168-9.

<sup>277</sup> FG, p. 153/FV, p. 169-70; cf. NU, p. 38/NO, p. 75.

<sup>278</sup> FG, p. 129/FV, p. 146.

<sup>279</sup> EA, p. 221/EA, p. 319; cf. EA, p. 237/IO, p. 341.

<sup>280</sup> FG, p. 514/FV, p. 539-40.

<sup>281</sup> EA, p. 223 s./IO, p. 321.

medida em que os princípios morais devam tomar uma forma específica no *medium* do direito positivo e coercitivo.<sup>282</sup> Não se trata mais de normas morais, mas de normas de justiça.

Ao contrário do que acusa Benhabib, o princípio da discussão não comete a falácia racionalista de desconsiderar as contingências sobre o início e fim das discussões.<sup>283</sup> “Alguém só detém a possibilidade de tomar posição, com um ‘sim’ ou com um ‘não’, frente a pretensões de validade suscetíveis à crítica se o outro estiver disposto a fundamentar, caso necessário, a pretensão levantada com seu ato de fala”.<sup>284</sup> A autonomia comunicativa e a possibilidade de dizer “não” diante de relações arbitrárias inclui a avaliação de prudência de cada grupo e cada participante em conflitos práticos sobre se é apropriado moral ou estrategicamente se engajar argumentativamente, ou se é melhor ou mais correto abandonar a arena pública, fazer um protesto, romper com as negociações, entrar em uma greve etc. Em caso de conflito, a ação comunicativa não impede de interromper a comunicação e escolher suspender ou postergar o conflito não resolvido.<sup>285</sup> “Liberdades de ação subjetiva justificam a saída da ação comunicativa e a recusa das obrigações ilocucionárias; elas fundamentam uma privacidade que nos exige do peso da liberdade comunicativa reciprocamente assumida e exigida”.<sup>286</sup>

Em verdade, as teorias da justiça tanto de Rawls quanto de Habermas constroem princípios para orientação da justificação pública, não direitos, mesmo que esses princípios justifiquem determinados direitos.<sup>287</sup> Nem todos podem falar ao mesmo tempo e sobre temas

---

<sup>282</sup> EA, p. 127/IO, p. 189.

<sup>283</sup> BENHABIB, *Critique, norm, and utopia*, p. 321-2.

<sup>284</sup> FG, p. 152/FV, p. 169.

<sup>285</sup> FG, p. 44/FV, p. 61; cf. ThP, *Einleitung zur Neuauflage*, p. 43/TPr, *Intro. à nova edição*, p. 77.

<sup>286</sup> FG, p. 153/FV, p. 170.

<sup>287</sup> Nesse aspecto, o risco de moralização da política agrava-se muito na teoria de Forst. Ele concorda com a crítica de Habermas de que o princípio de justificação de distribuições possíveis é anterior e mais fundamental do que princípios distributivos específicos; mas não menos com a crítica de Rawls sobre a primazia do conteúdo moral dos direitos humanos e fundamentais. Daí defender um direito e um dever moral de justificação com diferentes níveis de generalidade, conforme o contexto temático, que não recaia na separação estrita entre justificação pública e não-pública. “Assim como a justificação político-moral não precisa ser evitada, os dois níveis não precisam ser estritamente separados e reificados” (FORST, *The right to justification*, p. 110). O que se ganha com um retorno à doutrina dos direitos morais? Em extensão, justificação e substância dos direitos humanos, defende Forst: (a) uma extensão maior do que a das pessoas concernidas por instituições jurídicas; (b) uma justificação prioritária em relação aos procedimentos de criação de normas jurídicas; (c) uma implicação substantiva imediata de um direito às condições formais e materiais de participação em diferentes contextos de justificação (*Ibid.*, p. 113). Decerto, é um ganho explicitar o objeto das relações pessoais e culturais, não necessariamente político-institucionais, para fazer uma crítica às relações que violam a reciprocidade. Essa crítica será retomada na acusação à Habermas de falso procedimentalismo. No entanto, a teoria do direito de justificação acaba indo muito além das teorias da justiça como reciprocidade e intersubjetividade, ao propor um dever moral capaz de regular todas as ações individuais que concernem outras pessoas. A construção monista entre direito e moral impede de pensar que os direitos humanos servem igualmente para se desobrigar do dever de justificação (NDII, p. 297-8). Disso advém a necessidade de distinguir o campo da moral, que obriga todas as pessoas, em todos os contextos, do campo da justiça, que obriga em contextos organizados juridicamente, como objetara Wellmer. O direito de justificação gera uma descontextualização da ordem política e social, porque seus vários contextos (constituição, leis, decisões

diferentes. “Nenhuma liberdade básica é absoluta – explica Rawls – porque essas liberdades podem conflitar em casos particulares e sua pretensão precisa necessariamente ser ajustada para se caber em um esquema coerente de liberdades”.<sup>288</sup> A prioridade é de um “esquema coerente de liberdades” que carece de regulação institucional. Seu critério é o desenvolvimento das duas autonomias ou poderes morais – que definem as restrições injustas das liberdades básicas.<sup>289</sup>

De modo semelhante, para Habermas, a obrigação fundamentada pela pragmática universal “não pode ser transferida imediatamente da discussão para a ação e não pode ser traduzida em uma força deontológica de direitos e deveres morais, reguladora da ação”.<sup>290</sup> Sem dúvida, quando aplicado à forma jurídica, ele permite derivar “direitos” de (a) liberdade subjetiva de ação, (b) liberdade de associação, (c) proteção judiciária, (d) oportunidade de participação (*Teilnahme*) política e (e) iguais condições sociais, técnicas e ecológicas para participação (*Teilhabe*) nos direitos às liberdades privada e pública dos direitos anteriores.<sup>291</sup> Mas tais “direitos” não passam ainda de “princípios pelos quais o legislador constitucional se orienta”, em outros termos, de um “sistema de direitos”, cuja saturação como direitos fundamentais particulares depende da prática autônoma dos membros da comunidade jurídica.<sup>292</sup> A justiça não depende diretamente de determinado direito subjetivo a grupos menos

---

administrativas e judiciais, trocas econômicas, planos de vida etc.), cada qual empregando razões específicas, e incluindo motivações estratégicas, precisam sempre ceder lugar à moral, onde está o critério que irá orientar eventual contestação. Se reciprocidade e universalidade devem ser usadas sempre que possam servir para rejeitar uma norma que concerne outra pessoa, elas sempre deverão ser usadas, porque sempre podem servir, dada sua abrangência, para impedir a definição de uma norma. Forst fala de um “direito a razões adequadas” e de um “direito de veto” às normas não justificadas moralmente, não somente aos mais desfavorecidos pelo arranjo institucionais que os prejudicam, mas a qualquer pessoa afetada direta ou indiretamente: “...o direito básico de justificação garante a cada pessoa um direito de veto, que lhe assegura que suas demandas moralmente justificáveis (à liberdade de locomoção, à segurança, à participação ou acesso a instituições sociais) não sejam ignoradas”. Uma regra ética, como o modo de vida tradicional e integrado à floresta de certos povos tradicionais, pode ser vetada pela invocação de um direito individual como o direito de ir e vir? Ignora-se com essa formulação que mesmo os direitos humanos precisam ser regulados e tem uma área de validade delimitada. No exemplo, o direito de ir e vir não mais é do que um direito de locomoção no território nacional com seus bens contra obstáculos estatais não previstos em lei específica. Se o critério moral deve sempre ter primazia, todas as outras manifestações normativas assumem um papel secundário. As especificidades políticas, jurídicas e éticas, porque insuscetíveis de justificação universal, podem ser sempre vetadas por razões morais aparentemente mais universais. Do modo como concebido, o direito de justificação nivela a ordem política, jurídica e social à moral como um monte de areia. A teoria do direito de justificação não faz um balanço melhor entre moralidade, discussão e direito que as teorias antecessoras, porque desconsidera o papel constitutivo das instituições políticas para os direitos subjetivos.

<sup>288</sup> JF, § 30.1, p. 104. Porque as liberdades conflitam, a prioridade do primeiro princípio deixa de ser “da mais extensa liberdade básica compatível com a liberdade similar para outros”, como havia formulada *Uma teoria da justiça* (TJ, § 11, p. 60), para pertencer a um “esquema plenamente adequado de iguais liberdades básicas que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos”, na *Reafirmação* (JF, § 13.1, p. 42).

<sup>289</sup> JF, § 32.1-5, p. 111-3; cf. PL, VIII, § 9, p. 334. Embora haja formulações incoerentes de que a concepção de justiça como reciprocidade “fixa, de uma vez por todas, o conteúdo de direitos básicos e liberdades, retira essas garantias da agenda política e as coloca além do cálculo do interesse social” (JF, § 58.3, p. 194).

<sup>290</sup> ZNR, p. 90.

<sup>291</sup> FG, p. 155-6 e 168/FV, p. 172-3 e 185; cf. EA, p. 251/IO, p. 360.

<sup>292</sup> FG, p. 159-61/FV, p. 176-7.

favorecidos, mas da possibilidade de participarem de modo igual e efetivo nas discussões públicas definidoras dos seus direitos subjetivos – de igualdade ou de diferença, bem como sua configuração.<sup>293</sup> As restrições de liberdades básicas são, muitas vezes, necessárias para iguais liberdades subjetivas para todos ou para a eliminação de privilégios.<sup>294</sup>

Nisso surge uma outra tensão interna entre *facticidade* e *validade*, que é aquela imanente ao poder político realizado pelo direito: a tensão na restrição de direitos e liberdades.<sup>295</sup> Os capítulos de direitos fundamentais presentes nas constituições históricas são modos contextualmente distintos de se interpretar esses mesmos princípios. Os sistemas de direitos não podem reclamar para si validade moral ou jusnaturalista superior à autonomia política dos cidadãos. “Nada é dado anteriormente à práxis de autodeterminação dos cidadãos, a não ser, por um lado, o princípio do discurso, instalado nas próprias condições de socialização comunicativa, e, por outro, o *medium* do direito”.<sup>296</sup> Para orientar essa tensão entre restrição e violação de direitos, o critério de Habermas é o mesmo de Rawls: o ganho de autonomia. As autonomias privada e pública informam sobre os pressupostos materiais da igualdade formal e permitem medir quando o direito opera de forma discriminatória ou paternalista.<sup>297</sup>

A vantagem de falar em princípios aplicáveis às instituições, em vez de diretamente sobre relações interpessoais, é que seu conteúdo semântico não os aferra à forma de um direito subjetivo individual. Não há por que rejeitar direitos humanos à locomoção, integridade, moradia etc., mas os modos de regular e aplicar esses direitos são controversos. Essas discussões demandam a reinserção da justificação moral no campo de procedimentos políticos e jurídicos, cuja função é, justamente, reduzir os problemas de conhecimento, coordenação e controle do poder. Uma ação orientada pelos direitos humanos não é suficiente para a correção moral, pois a aplicação desses direitos está baseada em construções linguísticas que carecem de procedimentos democráticos que lhes deem configurações e interpretações contextuais.

### 3.1.3 O falso procedimentalismo habermasiano

A exigência normativamente mais fraca de um procedimento legítimo, que preserva um equilíbrio entre autonomia individual e política, seria demasiado restrita, continua Rawls,

<sup>293</sup> FG, p. 512-3/FV, p. 537-8.

<sup>294</sup> FG, p. 484/FV, p. 507; cf. BAYNES, Habermas, p. 138.

<sup>295</sup> FG, p. 167-71/FV, p. 184-8.

<sup>296</sup> FG, p. 161-2/FV, p. 178; cf. FG, p. 185/FV, p. 201.

<sup>297</sup> FG, p. 503-6/FV, p. 527-9.

porque não chegaria a tocar as estruturas básicas da sociedade, apenas procedimentos de governo democrático.<sup>298</sup> Habermas malogra em dispensar a exigência forte de um resultado justo: “justiça procedimental e substantiva estão conectadas e não separadas... a justiça de um procedimento sempre depende (deixando de lado o caso especial dos jogos de azar) da justiça de seu resultado provável, ou seja, da justiça substantiva”.<sup>299</sup> A normatividade na política não pode ser um procedimento perfeito como o clássico modelo da divisão do bolo por quem ganhará o último pedaço (com critérios substantivos e garantia de resultado correto), nem um procedimento puro como tirar cara ou coroa (sem critérios substantivos), mas, sim, um procedimento imperfeito (com critérios substantivos, mas sem garantia de resultado correto).<sup>300</sup>

Esse é talvez o principal obstáculo para se pensar uma teoria crítica da injustiça com Habermas: um cripto-socialismo que impede enxergar mais do que neutralidade procedimental, valores procedimentais e legitimidade da criação do direito, em vez das bases econômicas da justiça e da autodeterminação democrática. Ele não aposta em um acordo hipotético e ideal, mas em processos históricos de entendimentos reais.<sup>301</sup> E procedimentos reais frequentemente provocam injustiças graves. Como saber se um entendimento obtido concretamente via procedimentos democráticos seria aceitável por cidadãos livres e iguais? Desigualdades, ideologias, alienações etc., não há como conceber uma teoria da justiça sem considerar alguns pontos fixos substanciais. Ainda parece noite no dia claro do princípio da discussão.

Ao falar em uma teoria “procedimental”, Habermas quer sobretudo evitar o compromisso (i) com uma teoria completa da justiça e (ii) com o paradigma da justiça distributiva. Mas ela não consegue evitar (iii) pressupostos e resultados substanciais.

(i) Antes de tudo, o paradigma procedimental exprime o caráter incompleto da teoria, o qual impede o esgotamento cognitivo da justiça política e o fechamento do direito em um saber técnico especializado.<sup>302</sup> Não há uma organização democrática específica, seja representativa, identitária ou elitista, que possa ser deduzida *a priori* do princípio da discussão.<sup>303</sup> Nem todo direito e dever de justiça precisa ser dele deduzido, pois uma gama de razões morais, ético-políticas e pragmáticas tem que compor os procedimentos de justificação política. Ele não elimina, por exemplo, as normas jurídicas dos paradigmas liberal e social. A unidade da razão

---

<sup>298</sup> PL, IV, § 6.1, p. 159.

<sup>299</sup> RH, p. 421.

<sup>300</sup> TJ, § 14, p. 85-86.

<sup>301</sup> BAYNES, *The normative grounds*, p. 114.

<sup>302</sup> FG, p. 529-30/FV, p. 555; *cf.* SILVA, Felipe Gonçalves. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, 2011, p. 325-8.

<sup>303</sup> RhM, p. 279/RMh, p. 392-3.

é guardada por meio da possibilidade de submeter pretensões à crítica justificada.<sup>304</sup> Nesse sentido, o princípio da discussão certamente não é substantivo. Um princípio só poderia ser dito “substancialmente universal” se pudesse representar um entendimento mútuo sobre todas as espécies de argumentos práticos, éticos e morais.<sup>305</sup> Não está em nosso poder constituir uma teoria “completa”. Existem lacunas, sombras, omissões no princípio da discussão, enquanto princípio de racionalização, inconfundível com o universalismo moral. A constituição é o “projeto de uma sociedade justa”, mesmo que seja compreendido dinamicamente como um “projeto inacabado”.<sup>306</sup> Diferentemente de Rawls, portanto, a teoria da justiça não precisa atribuir um conteúdo pré-determinado (uma “concepção”<sup>307</sup>) às ideias de sociedade como sistema de mútua cooperação e de sociedade bem-ordenada; nem um conteúdo pré-determinado aos princípios de justiça distributiva.

(ii) O paradigma procedimental busca se distanciar da redução da justiça ao paradigma distributivo do Estado social. A justiça teria como objeto, antes do que a igualdade de oportunidades, bens e direitos, a igualdade de poder de conceber e estabelecer livremente as regras de cooperação.<sup>308</sup> A “legitimidade” contempla tanto a liberdade negativa de se retirar dos discursos públicos e as condições materiais de participação em discursos públicos, quanto um “princípio da democracia”, segundo o qual “só podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de receber o assentimento de todos os parceiros do direito em um processo discursivo de produção normativa, articulado ele próprio juridicamente”.<sup>309</sup> A democracia é justificada pelo entrecruzamento do princípio da discussão com a necessidade de estabilização de expectativas de comportamento por meio da forma jurídica.<sup>310</sup> A democracia não é uma entre as possíveis formas de Estado de direito, mas a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar.<sup>311</sup> Ela implica não somente a participação popular em processos estatais de decisão, como também a participação de grupos em processos de criação e autogestão do direito.<sup>312</sup>

Na ideia de legitimidade democrática há uma concepção familiar à teoria da justiça como reciprocidade. Nela se reconhecem os mesmos objetivos de Rawls: tornar o poder político independente tanto da concentração privada de poder econômico e social, quanto do poder

---

<sup>304</sup> FG, p. 494/FV, p. 517-8.

<sup>305</sup> FG, p. 192/FV, p. 208.

<sup>306</sup> FG, p. 464/FV, p. 486-7.

<sup>307</sup> PL, *Intro. paperback edition*, xxxv n.2; JF, § 7.2., p. 19.

<sup>308</sup> FG, p. 504/FV, p. 528.

<sup>309</sup> FG, p. 141/FV, p. 159.

<sup>310</sup> FG, p. 154-5 e 169/FV, p. 171 e 86.

<sup>311</sup> PINZANI, **Habermas**, p. 147.

<sup>312</sup> FG, p. 496-7/FV, p. 519-21.



burocrático estatal, com vista a “avançar as condições da democracia deliberativa e montar o palco para o exercício da razão pública...”<sup>313</sup> A teoria da justiça tematiza, em primeiro plano, os procedimentos pelos quais as políticas são elaboradas, as leis são editadas e a constituição é emendada, além de direitos e liberdades sem os quais não há exercício legítimo do poder político. Esses procedimentos e princípios são, nos termos de Rawls, as “essências” da constituição.<sup>314</sup> A constituição é “o sistema mais elevado de regras sociais para fazer regras”.<sup>315</sup>

A preocupação com a desigualdade na sociedade não se limita ao sofrimento, fome, doenças de uma parte da população – escreve Rawls – porque também busca evitar que uma parte da sociedade domine o resto por meio de estruturas econômicas e políticas, assim como desencorajar atitudes das pessoas como portadoras de *status* inferior ou superior umas às outras.<sup>316</sup> “Um sistema de livre mercado tem que ser estabelecido dentro de um quadro de instituições políticas e legais que ajuste a tendência de longo prazo das forças econômicas de tal modo que previna concentrações excessivas de propriedade e riqueza, especialmente aquelas suscetíveis de levar à dominação política”.<sup>317</sup> É conhecida a recusa à interpretação da teoria da justiça como um modelo alocativo para distribuição de bens, em vez de como um modelo de “justiça procedimental pura de fundo”, que considera os cidadãos como membros de uma cooperação “para produzir os recursos sociais aos quais suas reivindicações são feitas” e a sociedade como um “sistema de cooperação” que se estende no tempo, entre gerações.<sup>318</sup>

A imagem de justiça rawlsiana está fundada – ensina Forst –, muito antes do que na definição de quem recebe o quê, no poder e no modo de decidir sobre as estruturas e relações de produção e distribuição. Se pretendo discutir a distribuição dos recursos, a primeira providência é ser incluído entre os que determinam como os recursos serão distribuídos. A concepção de justiça como reciprocidade não pode ser equiparada a uma grande máquina de distribuição imparcial dos bens produzidos e programada por uma métrica justa, como uma grande mãe que se pergunta como dividir o bolo entre os filhos. Essa imagem da justiça obscurece como esses bens da distribuição são produzidos; quem determina as estruturas de produção e distribuição; e como clamores de justiça entram em procedimentos de justificação. O centro da ideia de justiça não está nos bens que se determina serem distribuído, mas quem

---

<sup>313</sup> JF, § 45.3, p. 149-50.

<sup>314</sup> PL, VI, § 5, p. 227.

<sup>315</sup> TJ, § 36, p. 222.

<sup>316</sup> JF, § 39.1, p. 130-1.

<sup>317</sup> JF, § 13.2, p. 44.

<sup>318</sup> JF, § 14.2-3, p. 50-1.

tem o poder de determinar a produção e a distribuição dos bens. A ideia correta da justiça é procedimental: que todos possam determinar como o bolo será produzido e distribuído.<sup>319</sup>

(iii) Os princípios de justiça só podem ser um procedimento imperfeito, como o devido processo legal, sem a garantia de resultados corretos.<sup>320</sup> O aspecto procedimental do princípio da discussão não garante a correção dos resultados, apenas a presunção de resultados justos. Não há predeterminação do que conta como boa razão, pois essa pode depender de uma tradição, contexto ou sociedade específica. Ainda assim, é uma presunção justificada de justiça, na medida em que o poder comunicativo esteja igualmente distribuído, o que força as discussões a mobilizar tópicos e pretensões relevantes, promover uma avaliação das contribuições e conduzir reações racionalmente motivadas de afirmação ou negação.<sup>321</sup> Satisfazer o princípio da discussão oferece o melhor indício epistêmico de que os resultados normativos são racionalmente aceitáveis – pela abertura à falibilidade, a futuros contra-argumentos, a experiências e aprendizados.<sup>322</sup> O princípio da discussão constitui as regras que garantem um jogo confeccionado à criação de opiniões razoáveis, no qual os atores poderosos se veem obrigados a contribuir somente com temas, fatos e argumentos relevantes.<sup>323</sup> Há um critério mais geral: a “garantia” da possibilidade de dizer “não”, de desafiar justificações e de mútua obrigação comunicativa.<sup>324</sup> A racionalidade é garantida pela obrigação de defender o que se diz com razões, em caso de negação. A pena pela falha é a de irracionalidade, não de imoralidade.<sup>325</sup>

Disso se extrai que a linguagem “procedimental” é empregada, muito mais do que para uma teoria da legitimação formal do poder, para uma teoria da racionalização do poder. Na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas escrevia que “procedimental” significa a justificação por “condições formais que um acordo tem de [muss] satisfazer se ele deve [soll] ter força

<sup>319</sup> FORST, **Justificação e crítica**, p. 42-7; cf. FORST, **The right to justification**, p. 198-200.

<sup>320</sup> TJ, § 14, p. 85-86. É importante destacar que questões institucionais correlatas à justiça, por exemplo, se devemos destacar um tribunal constitucional, um órgão dissociado da política majoritária, barganha e competição partidária para julgamento sobre direitos fundamentais, não prescindem de considerações empíricas e contextuais, que não admitem uma solução conceitual (FG, p. 297/FV, p. 312; COHEN, Joshua. For a democratic society. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 118; DE VITA, Álvaro. **Por que uma teoria ideal da justiça?** E outros ensaios rawlsianos. Leandro Martins Zanitelli e Franklin Marques Dutra (Org.). Belo Horizonte: Conhecimento, 2023, p. 26). Algo análogo pode ser dito sobre a visão tecnicista de Habermas sobre o poder executivo (cf. FERRARA, **Justice and judgement**, p. 57-8 e 64). As decisões disputadas dos poderes constituídos não são vinculantes como princípios políticos gerais. Elas podem ser questionadas e clamar por uma política deliberativa mais ampla entre os cidadãos (JF, § 44.2-3, p. 146-7). Nem a justiça como intersubjetividade, nem a justiça como reciprocidade forçam uma conclusão única sobre a formatação dos fóruns dos princípios de justiça.

<sup>321</sup> FG, p. 205-6/FV, p. 221; cf. Ach, p. 148.

<sup>322</sup> Cf. LAFONT, Cristina. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. **Philosophy & social criticism**, Boston, v. 29, n. 2, 2003, p. 165-6 e 175-6.

<sup>323</sup> Ach, p. 177.

<sup>324</sup> Cf. TkH-I, p. 406/TAc-I, p. 429.

<sup>325</sup> COOKE, **Language and reason**, p. 12-13, 58 e 66.

legitimadora, e isso significa: ser racional”.<sup>326</sup> Essa definição permanece em *Facticidade e validade*: as “condições procedimentais que conferem força legitimadora à formação institucionalizada da opinião e da vontade... são especificamente as condições sob as quais o processo político pode sustentar a suposição de produzir resultados racionais”.<sup>327</sup> Às vezes Habermas promete até um procedimento perfeito “que exclui de *per se* todos os interesses não passíveis de universalização e que só permite regulações que garantam a todos iguais liberdades subjetivas”.<sup>328</sup> Portanto, o paradigma procedimental do direito faz parte de uma utopia da racionalização do poder por meio dos processos de justificação pública e popular em que estão envolvidos juízos sobre as circunstâncias e resultados dos procedimentos.

Ao contrário do que Habermas pretendeu, contudo, não há como separar estritamente justiça procedimental e substantiva, dado que certos valores são básicos para o procedimento, como liberdade comunicativa, igualdade, publicidade, assim como certos direitos, como de educação, associação, voto. Uma crítica da sociedade não poderia deixar de considerar as condições materiais para o uso da razão, que tornem as discussões independentes de posições sociais e econômicas. A desigualdade pode tornar o procedimento injusto em si mesmo, como pela inconsistência na aplicação das leis ou desproporção de oportunidades de influência. Não há escuta efetiva quando visões e interesses são impedidos, a despeito de direitos formais, de influenciar os resultados dos processos decisórios.<sup>329</sup> As desigualdades materiais podem condicionar a justiça de procedimentos.<sup>330</sup> Além do pressuposto da autonomia comunicativa, o procedimento tem de ser formatado a partir de juízos substanciais sobre seus resultados, por exemplo, se não está havendo redução de direitos políticos de certos grupos por argumentos de eficiência econômica.<sup>331</sup> A distinção entre justiça substancial e procedimental está borrada.<sup>332</sup>

A visão de que uma teoria normativa deve ser “procedimental” convida à má compreensão, esclarece Forst, porque somente o critério de justificação pode ser dito procedimental, não suas pressuposições, nem seus resultados.<sup>333</sup> A substancialidade do princípio da discussão descortina-se em (a) direitos sociais; (b) bens; e (c) planos de vida.

---

<sup>326</sup> TkH-I, p. 358/TAc-I, p. 382.

<sup>327</sup> FG, p. 332/FV, p. 350

<sup>328</sup> FG, p. 132/FV, p. 149.

<sup>329</sup> COHEN, Joshua. Pluralism and proceduralism. *Chicago-Kent law review*, Chicago, v. 69, n. 3, 1994, p. 602.

<sup>330</sup> PL, V, § 5.2, p. 191; JF, § 39.1, p. 131; *cf.* ALÌ, Nunzio. What can we still learn from the Rawls-Habermas debate? A paradigm of political philosophy for liberal democracies. *Voluntas*, Santa Maria, v. 13, n. 1, 2022, p. 24.

<sup>331</sup> JF, § 13.4, p. 47; *cf.* EA, p. 251/IO, p. 360.

<sup>332</sup> RH, p. 423-9; *cf.* COHEN, Pluralism and proceduralism, p. 604-6.

<sup>333</sup> FORST, *The right to justification*, p. 119; *cf.* também BAYNES, Habermas, p. 152.

(a) Habermas escreve que um sistema de direitos subjetivos estabelece os termos precisos para a gênese politicamente autônoma do direito.<sup>334</sup> E inclui os “direitos fundamentais à provisão de condições de vida asseguradas social, técnica e ecologicamente na medida em que isso for necessário, de acordo com as respectivas situações dadas, para o aproveitamento em igualdade de oportunidades dos direitos”. Por certo, é preciso reconhecer uma assimetria entre os direitos negativos ou de omissão, que podem ser exigidos de todos de maneira igual, e os direitos positivos ou de ação, que não podem ser atribuídos a todos de maneira igual. Se alguém tortura outrem, fica claro quem violou e o que foi violado; se alguém não fornece alimento a um faminto, remédio a um doente, instrução a uma criança não está claro se houve violação. Ainda assim, os direitos sociais não estão fora das condições necessárias à justiça, porque são “implicações lógicas” dos demais direitos.<sup>335</sup> Para Habermas, há uma razão “lógica” para defender políticas públicas para a satisfação das necessidades dos indivíduos.

Aludindo a Rawls, ele escreve que os direitos subjetivos precisam ter igual valor para os cidadãos.<sup>336</sup> “A autonomia privada também é posta em risco por posições de poder econômico e social, sendo dependente do modo como e da medida em que os sujeitos podem efetivamente exercer seus direitos de comunicação e participação na qualidade de cidadãos de um Estado democrático”.<sup>337</sup> Com efeito, direitos sociais determinam a participação (*Teilhabe*) na formação comunicativa do poder.<sup>338</sup> Tanto eles são necessários para legitimar a formação do poder político, quanto processos políticos são necessários para os interpretar.<sup>339</sup> Não é justo deixar que as pessoas tomem decisões danosas por causa de ignorância, engano ou falta de informação, mas essa é uma razão para remover obstáculos epistêmicos para decisões bem-informadas, não para decidir sobre suas necessidades sem sua participação.<sup>340</sup> A efetivação de direitos depende de usos contextuais da razão e da tensão imanente à democracia. Assim justificados, os direitos sociais preservam o caráter reivindicatório, reflexivo e não paternalista.

---

<sup>334</sup> FG, p. 134/FV, p. 152.

<sup>335</sup> FG, p. 156/FV, p. 173.

<sup>336</sup> SÖdP, p. 92/MePd, p. 104.

<sup>337</sup> FG, p. 320/FV, p. 336.

<sup>338</sup> FORST, **The right to justification**, p. 195.

<sup>339</sup> Cf. OLSON, Kevin. Democratic inequalities: the problem of equal citizenship in Habermas’s democratic theory. **Constellations**, Oxford, v. 5, n. 2, 1998, p. 220-3. Embora o intérprete reclame da circularidade da justificação dos direitos sociais, não se trata de uma circularidade viciosa, mas de um processo falibilista de universalização. Ele sente falta de uma fundamentação última de direitos universais para acessar “as necessidades dos marginalizados largamente sem sua iniciativa ou *input*”, na forma de “capabilidades políticas entre as formas preferidas de agência a serem promovidas pelo Estado...” (*Ibid.*, p. 225 e 231). Todavia, isso significa não reconhecer a autonomia comunicativa das pessoas, visto que “essa proposta demanda para aqueles que são autônomos discernir as necessidades daqueles que não são” (*Ibid.*, p. 225).

<sup>340</sup> Cf. PINZANI, Alessandro. Who needs needs? Defining a contested concept. **Lessico di Etica Pubblica**, Cuneo, n. 1, 2022, p. 96 e 102.

(b) Uma concepção política de justiça tampouco poderia ser indiferente ou neutra em relação aos bens da vida. A concepção procedimental não prega a neutralidade de efeitos ou consequências. É preciso manter uma possibilidade de rebater e revogar os resultados de um procedimento existente que estejam minando suas bases e estabilidade democráticas.<sup>341</sup> Em especial, Habermas enfrenta a ideologia da concepção de um “poder neutro” do Estado em relação aos poderes sociais.<sup>342</sup> Nisso há uma confluência com o objetivo de Rawls de definir quais são as doutrinas abrangentes e concepções de bem razoáveis, o que significa dizer, quais são permissíveis em uma democracia. Não é incorreto ou injusto excluir certas visões de mundo e modos de vida incompatíveis com os princípios de justiça, como concepções de bem associadas à intolerância e à opressão, como em muitas religiões.<sup>343</sup> A neutralidade é de justificação. Não se favorecem doutrinas abrangentes particulares “em seu próprio nome”, senão com uma justificação independente e procedimental.<sup>344</sup> Exatamente para evitar essas ambiguidades e confusões, Rawls evita o termo “neutralidade” do direito, preferindo que a concepção política de justiça pretenda ser o foco de um “consenso sobreposto”.<sup>345</sup>

(c) A justiça procedimental tem consequências radicais nos planos de vida. Pense-se no aumento das posições de poder de populações marginalizadas, como indígenas, imigrantes, presidiários, para que ganhem representação relevante em órgãos de decisão nacional ou internacional.<sup>346</sup> Algumas pessoas gastam e arriscam muito em divergir, a menos que haja estruturas para assegurar sua recusa, protesto e justificação. Essa garantia já lhes confere algum poder.<sup>347</sup> Direitos de participação, associação e expressão são tanto elementos procedimentais quanto liberdades substanciais contra aculturação, trabalho desregulado, tratamento cruel.<sup>348</sup> O procedimento que confere a cada um o igual poder de clamar, desafiar e oferecer justificações é constituído e constituidor de direitos, oportunidades e valores. Substancial ou procedimental, essa “simplesmente não é uma distinção profunda”, conclui Joshua Cohen.<sup>349</sup>

---

<sup>341</sup> NU, p. 254/NO, p. 358.

<sup>342</sup> FG, p. 216/FV, p. 231.

<sup>343</sup> PL, V, § 5.3-4, p. 193-4 e § 6, 2, p. 197; JF, § 43.2, p. 141-2 e § 471.1, p. 153; no mesmo sentido, cf. OKIN, Susan Moller. Political liberalism, justice, and gender. *Ethics*, Chicago, n. 105, 1994, p. 30-1.

<sup>344</sup> PL, V, § 5.4, p. 195

<sup>345</sup> PL, V, § 5.1-3, p. 191-2; JF, § 47.2, p. 154.

<sup>346</sup> Cf. FG, p. 531/FV, p. 556

<sup>347</sup> Cf. O’NEILL, Onora. *Constructions of reasons: explorations of Kant’s practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1989, p. 218; LU, Catherine. Responsibility, structural injustice, and structural transformation. *Ethics & global politics*, London, v. 11, n. 1, 2018, p. 52.

<sup>348</sup> Cf. COHEN, Pluralism and proceduralism, p. 614.

<sup>349</sup> COHEN, Pluralism and proceduralism, p. 617. Polemizando contra a caracterização instrumental da democracia deliberativa, Thomas Christiano concorda que os procedimentos só podem ser justificados a partir da igualdade intrínseca de participação e do reconhecimento dos participantes como fontes de justificação, assim como da

Atrás do “procedimento” não pode se acocorar coisa alguma. Tudo o que está lá dentro tem que sair. E, em sua tréplica, Habermas sai com as mãos para cima. Um “tal procedimento não está livre de implicações normativas, como é enfatizado por Rawls, pois está irmanado com o conceito de autonomia, que une ‘razão’ e ‘vontade livre’”.<sup>350</sup> Seus interlocutores têm razão em remexer na teoria procedimental da justiça, que não pode passar sem critérios com conteúdo normativo, como se ela fosse de um jogo de azar. As regras do jogo de deliberação racional dependem do pressuposto da autonomia comunicativa, assim como de certos resultados materiais, para que ele continue existindo no tempo. E não prospera a insistência de Habermas de que sua teoria seria estritamente procedimental, baseada em “uma razão completamente procedimentalizada”, relacionada com os espaços de formação da comunicação, sem afetar seu conteúdo.<sup>351</sup> Embora o caráter procedimental da teoria da justiça habermasiana expresse corretamente a prioridade de uma racionalização do poder para a distribuição justa de bens, sugere equivocadamente a renúncia das condições materiais para as discussões.

A “legitimidade” do direito não pode contrariar o princípio da discussão, enquanto princípio de racionalização com implicações substantivas e distributivas. Assim como a ideia de justiça não pode se limitar ao sopro de vento do procedimentalismo habermasiano, é preciso arejar o substancialismo das concepções normativas de estilo rawlsiano.<sup>352</sup> Uma ordem jurídica é legítima quando ela assegura de modo igual a autonomia de todos os cidadãos. A teoria da justiça como intersubjetividade tem uma única condição subjetiva que é a ideia de autonomia: o reconhecimento de que todas as pessoas afetadas por uma norma são capazes de fornecer e avaliar razões sobre a validade de uma norma contestada ou carente de interpretação (liberdade comunicativa) com vistas ao entendimento mútuo e a ação política comum (poder comunicativo).<sup>353</sup> No agir comunicativo, não está pressuposta a sujeição de necessidades e desejos a normas da razão prática, mas a possibilidade de tomar posição frente a ações, proferimentos e pretensões de um outro e, assim, a possibilidade de interpretação e transformação das necessidades e desejos dentro de uma discussão. A justiça não tem outra autoridade do que a atribuída por meio de processos políticos de dar e receber razões. As classificações acerca das desvantagens de grupos desfavorecidos precisam ser deixadas em aberto, porque aquilo que parece promover a igualdade de um grupo pode favorecer uma

---

instrumentalidade para resultados bons ou corretos, jamais de maneira exclusivamente procedimental (CHRISTIANO, Thomas. The significance of public deliberation. In: BOHMAN, James; REGH, William (Ed.). **Deliberative democracy**: essays on reason and politics. Cambridge: MIT, 1997, p. 253, 263 e 273).

<sup>350</sup> ED, p. 173; EA, p. 125/IO, p. 186.

<sup>351</sup> EA, p. 251/IO, p. 359.

<sup>352</sup> EA, p. 77/IO, p. 123.

<sup>353</sup> FG, p. 537/FV, p. 562; cf. FG, p. 169/FV, p. 186.

determinada categoria já privilegiada desse grupo, em detrimento das demais, porque as desigualdades se correlacionam de forma complexa e não evidente com prejuízos de outros tipos (ligados à origem social, idade, etnia, orientação sexual etc.). Em geral, as concepções de justiça não são cegas ao contexto, mas à percepção adequada dos contextos.<sup>354</sup> A injustiça é errada, então, porque impede ou reprime a participação paritária em processos de formação da opinião e da decisão coletiva, por meio dos quais os próprios concernidos esclarecem quais são os aspectos relevantes e capazes de generalização entre igualdade e desigualdade, similitude e diferença, em interpretações concorrentes sobre classe, gênero, raça, sexualidade etc.<sup>355</sup>

### 3.2 PENSAMENTO NÃO-METAFÍSICO OU PÓS-METAFÍSICO?

Na abordagem que Rawls denomina equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça são justificados concomitantemente a partir de sua inscrição na eticidade das democracias liberais contemporâneas. Esse modelo de justificação serve como cláusula falibilista, não-metafísica e não-fundacionista dentro do construtivismo político.<sup>356</sup> Por isso, Rawls parte de alguns “pontos fixos” morais – como que a escravidão é injusta, que a perseguição religiosa, a discriminação, a intolerância não são admissíveis etc.<sup>357</sup> Tais pontos são, ao mesmo tempo, fixos e provisórios. Fixos, porque devem ser sustentados por qualquer concepção razoável de justiça. Provisórios,

<sup>354</sup> FG, p. 510/FV, p. 534.

<sup>355</sup> FG, p. 506-7/FV, p. 530-1. A comparação com a teoria da injustiça de Nancy Fraser é ilustrativa. Ela define a injustiça como a falta de “paridade de participação” que impede alguns membros da sociedade de interagirem como pares e de agirem como membros plenos seja pela distribuição desigual de bens (riqueza, renda, trabalho, tempo de lazer etc.), seja pela depreciação de certas categorias e características das pessoas por padrões culturais (étnica, gênero, sexualidade etc.), seja pela privação da possibilidade de igual influência política dos atores sociais (regras eleitorais, mídias de massa etc.). A injustiça possui dimensões, muitas vezes interseccionadas, de desigualdade de distribuição, reconhecimento e representação, como no caso da miséria, em que forças econômicas internacionais convergem com hierarquias nacionais para excluir contingentes populacionais da influência sobre as políticas econômicas que os excluem e empobrecem. A justiça é, correspondentemente, a paridade de participação econômica, cultural e procedimental (FRASER, Nancy. *Injustice at intersecting scales: on ‘social exclusion’ and the ‘global poor’*. *European journal of social theory*, Sussex, v. 13, n. 3, 2015, p. 365-6). A perplexidade gerada por essa exigência substancial mais abrangente de paridade é que qualquer inclusão parcial de algum grupo em algum recurso material, cultural ou político seria considerada injusta. Por isso, Fraser precisa dar prioridade, mesmo que não explícita, à falta de paridade de participação política, isto é, à “chance de participar de todo em contestações autorizadas sobre a justiça”, como uma espécie de meta-injustiça. “Em tais casos, aqueles constituídos como não-membros são incorretamente excluídos do universo daqueles titularizados a considerações dentro de políticas em questões de distribuição, reconhecimento e representação política ordinária” (*Ibid.*, p. 367). A prioridade da participação política permite dar conta das diferenças entre os grupos sociais, umas que devem ser abolidas, como classes e gêneros no mercado de trabalho, outras universalizadas, como a proteção ambiental dos indígenas, outras somente celebradas ou desfrutadas, como as etnias e culturas (FRASER, Nancy. *Cultura, economia política e diferença: sobre Justice and the politics of difference*, de Iris Young. In: \_\_\_\_\_. **Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”**. Trad. Ana Cláudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 240).

<sup>356</sup> WERLE, **Justiça e democracia**, p. 59; cf. TJ, § 87, p. 578-9; JF, § 9.2, p. 27.

<sup>357</sup> TJ, § 4, 19-20; PL, I, § 1, p. 8; JF, § 25.2, p. 87

porque precisam ser complementados e precisam se adequar aos outros pontos. A perspectiva do equilíbrio reflexivo significa essa ida e vinda entre “pontos fixos” para a formulação dos princípios de justiça. Ela matiza a abordagem construtivista. Não se pretende um modelo fundacional, quer dizer, de passagem racional do estado antidemocrático ao democrático, ou do capitalismo ao socialismo, senão como uma concepção coerente de valores, de autocompreensões e de modos de autorrealização que se cristalizaram em instituições, práticas e membros de sociedades democráticas instituídas. A teoria da justiça deve equilibrar reflexivamente os elementos da ideia de cidadania democrática. A perspectiva do equilíbrio reflexivo pretende mostrar a plausibilidade e o enraizamento da concepção de justiça como reciprocidade na eticidade das democracias contemporâneas.<sup>358</sup>

A estratégia jamais foi abandonar a base racional, confundindo-a com crenças familiares, que podem alimentar qualquer filho ideológico. Nem tornar a teoria da justiça uma teoria da legitimação política, como um acordo circunstancial e pragmático focada em intuições, valores e instituições existentes – como interpretam muitos, inclusive Habermas.<sup>359</sup> A estratégia foi mostrar como os princípios de justiça, conquistados racionalmente por meio do artifício da posição original, podem realisticamente ser objeto de uma estabilidade social, um equilíbrio com outras intuições oferecidas pelas doutrinas abrangentes razoáveis, isto é, de um consenso sobreposto. As “tensões do comprometimento” (*strains of commitment*) com a razão pública impõem a pergunta se é permitido esperar que os cidadãos honrem os princípios

<sup>358</sup> PL, I, § 2, p. 13-4 e § 4, p. 28.

<sup>359</sup> Cf. FG, p. 82/FV, p. 100; EA, p. 65-6, 81/IO, p. 108 e 128. O *Liberalismo político* ressalta esse modo de justificação, o que abriu o flanco para más compreensões. É notável que Habermas assumia em texto de 1999 uma postura muito mais disruptiva que os primeiros comentários de 1992 e 1995. Já não fala em diferenças restritas a uma “disputa em família” dentro da tarefa filosófica de desenhar um procedimento de teste das formas de vida plurais, mas se esforça, de um modo um tanto atrapalhado, em distinguir seu “republicanismo kantiano” do liberalismo político (EA, p. 126/IO, p. 188). Mesmo que sempre tivesse, por boas ou más razões, criticado o desenho contratualista de *Uma teoria da Justiça* (cf. FG, p. 80/FV, p. 98; EA, p. 67 ss./IO, p. 110 ss.) havia um alinhamento com seu propósito normativo e epistêmico, que deixa de enxergar no *Liberalismo político*. Não será possível desembaralhar todas as incompreensões da obra de Rawls nesse trabalho. Mas convém esclarecer a mudança de postura entre os comentários de Habermas, a qual se deveu ao que ele entendeu como concessão demasiada ao contextualismo. É como se aquele estivesse abandonando a pretensão de universalidade e recaído em uma teoria sobre um *modus vivendi*, um equilíbrio entre forças, um compromisso entre doutrinas existentes, na expressão do próprio Rawls, em uma teoria “política no sentido errado” (PL, *Intro. paperback edition*, xlv; I, § 6, 4, p. 40; JF, § 56.1, p. 188). Essa interpretação não tem base textual, queixa-se o filósofo (PL, I, § 1, p. 7). Se houvesse apelo somente a ideias da cultura democrática ocidental e estadunidense ou a uma doutrina liberal abrangente, a teoria seria etnocêntrica, historicamente específica e instável – distorções evitadas pelas perspectivas da posição original e da estabilidade pelas razões corretas, presentes desde o início do *Liberalismo político* (PL, *Intro. paperback edition*, xxxvii-xxxix e I, § 4, p. 23; RH, p. 392; para respostas a tais leituras, cf. WEITHMAN, Paul. Legitimacy and the project of political liberalism. In: BROOKS, Thom; NUSSBAUM, Martha (Ed.). **Rawls's Political Liberalism**. New York: Columbia University, p. 73-112; FORST, Rainer. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**, Chicago, n. 128, 2017). Depois de amadurecer a leitura, a partir dos anos 2000, Habermas insiste na ambiguidade entre a justificação moral universalista e a justificação ética baseada em uma cultura específica, mas reconhece que não haveria dissensos fundamentais com o *Liberalismo político* (NDII, p. 278-80 e 300).



acordados na posição original e que a concepção de justiça se estabilize socialmente ao longo de gerações.<sup>360</sup> Embora a concepção de justiça seja defensável por direito próprio, precisa ser endossada pelos cidadãos que podem defender esse regime.<sup>361</sup> A perspectiva do equilíbrio reflexivo é, sim, um “equilíbrio”, uma compatibilidade dos princípios de justiça com outras intuições fundamentais de cidadãos razoáveis, mas associado à “reflexividade”, à consciência desses princípios e das premissas das quais foram derivados.<sup>362</sup> O consenso sobreposto refere-se à possibilidade de que todos os cidadãos compartilhem uma concepção de justiça, que “não é consequência dos valores não políticos”, mesmo que a relacionem ou a derivem de doutrinas abrangentes ou concepções particulares de vida boa.<sup>363</sup> A articulação entre “o político” e “a política”, entre a pretensão universalista da justiça e o quadro contextualizado das ações e programas políticos depende de ressaltar “todos níveis de generalidade” da razão pública.<sup>364</sup>

Tentando manter a elegância, há três níveis de justificação da concepção política de justiça, segundo o critério da inclusão cada vez maior de valores não-políticos. A “justificação *pro tanto*” relaciona-se exclusivamente com valores políticos, de modo independente, sem atentar para o contexto.<sup>365</sup> Já a “justificação completa” é realizada quando os indivíduos e grupos contextualizam a concepção política de justiça em uma determinada doutrina abrangente (ética, religiosa, filosófica etc.), ou seja, incluindo ou mesclando valores não-políticos.<sup>366</sup> Nesse nível, é preciso “aplicar inteligentemente os (dois) princípios de justiça, tomando decisões racionais e não parciais, que favoreçam nossos próprios interesses ou os interesses daquilo a que estamos ligados, tais como nossos amigos, religião, nossa posição social ou partido político”.<sup>367</sup> Por sua vez, a “justificação pública” é descrita como o resultado geral desse processo, quando os cidadãos podem observar um consenso sobreposto entre diferentes doutrinas abrangentes razoáveis.<sup>368</sup> A concepção de justiça é bem-sucedida no teste do equilíbrio reflexivo se são alcançados “juízos bem-ponderados”, que equilibram diferentes níveis de generalidade de aplicação dos princípios e de intersubjetividade da argumentação, conforme o véu de ignorância inicial perde espessura e aumenta a quantidade de informação.<sup>369</sup>

---

<sup>360</sup> JF, § 29.3, p. 103.

<sup>361</sup> JF, § 11.6, p. 37.

<sup>362</sup> TJ, p. 20.

<sup>363</sup> PL, IV, § 5.1, p. 155. Rawls reconhece ter alterado substancialmente esse conceito, porque, em *Uma teoria da justiça*, o consenso sobreposto é de diferentes concepções, mas com juízos semelhantes (TJ, § 24, p. 139).

<sup>364</sup> PL, I, § 4.6, p. 28; JF, § 9.2, p. 28; cf. WERLE, **Justiça e democracia**, p. 59-60.

<sup>365</sup> RH, p. 389.

<sup>366</sup> RH, p. 386-7.

<sup>367</sup> RH, p. 397-8.

<sup>368</sup> RH, p. 387.

<sup>369</sup> RH, p. 384 n. 16; cf. JF, § 10.3, p. 30-1.

A “dança dos véus” de ignorância pretende mostrar que os princípios de justiça podem receber aceitação efetiva em cada nível de formulação e aplicação, sem deixarem de estar justificados em um procedimento de aceitabilidade racional. É uma tentativa de reconciliar a justiça com a pluralidade de doutrinas existentes na sociedade de maneira estável. O equilíbrio reflexivo é uma credencial empírica dos princípios e uma cláusula de acomodação para sua aplicação aos casos particulares. A segunda rodada de críticas de Rawls contra Habermas questiona precisamente o realismo de uma teoria que propõe, critica e rejeita muitos compromissos religiosos, filosóficos e metafísicos profundos. A teoria da justiça como intersubjetividade não daria conta do pluralismo da sociedade contemporânea.

### 3.2.1 Um conteúdo metafísico?

Assim continuam as críticas de Rawls: o projeto de superar a filosofia do sujeito transcendental por meio de uma teoria da comunicação ainda estaria imbuído de uma finalidade metafísica, em dois sentidos importantes. Em primeiro lugar, Habermas tematiza o “grandeúdo” da razão, competindo com outras doutrinas da verdade, moralidade e estética, o que não dá conta do fato do pluralismo razoável e da indeterminação necessária ao modo como cada uma das doutrinas abrangentes se adapta às exigências da justiça política. A diversidade de doutrinas filosóficas é um aspecto permanente da cultura em sociedades onde são assegurados direitos e liberdades básicas. A filosofia pós-metafísica afigura-se, para Rawls, como uma filosofia antimetafísica, porque questiona certas relações entre razão e mundo e propõe uma doutrina abrangente. Não seria suficientemente tolerante com doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes. Em segundo lugar, Habermas pretende ir além das culturas políticas liberais e democráticas, confiando em uma razão universal imanente às práticas comunicativas.<sup>370</sup> É o que resume a seguinte passagem: a “doutrina própria de Habermas é, creio, uma de lógica no sentido amplo e hegeliano: uma análise filosófica das pressuposições do discurso racional (da razão teórica e prática) que... apresenta uma descrição do que há – seres humanos envolvidos em ação comunicativa em seu mundo da vida”.<sup>371</sup>

Para responder, é necessário precisar a definição de “doutrinas abrangentes”, que demarca os espaços metafísico e não-metafísico. Há, ao menos, três argumentos para rejeitar esse firmamento rawlsiano: (i) o esvaziamento do conteúdo cognitivo da filosofia política; (ii)

<sup>370</sup> RH, p. 376-8 e 432, no mesmo sentido, cf. McCARTHY, *Ideals and illusions*, p. 190-1.

<sup>371</sup> RH, p. 378-9.

o fracasso da estratégia de esquivar-se de conceitos politicamente controversos; (iii) uma alteração interna à obra, a partir da *Reafirmação*, no conceito de “doutrina abrangente”.

(i) Inicialmente, Rawls define as doutrinas abrangentes tanto (a) pelo campo amplo de assuntos, que se estendem para o que consideramos valioso para a vida humana em relações não-públicas, quanto (b) pela pretensão de verdade da doutrina. Não há “verdades” fora do procedimento construtivista.<sup>372</sup> Pensa “em metafísica como sendo, ao menos, uma descrição geral do que há, inclusive afirmações muito gerais e fundamentais – por exemplo, as afirmações ‘cada evento tem uma causa’ e ‘todos os eventos ocorrem no espaço e tempo’...”.<sup>373</sup>

A oposição entre justificação “independente” e “abrangente” é expandida ao ponto de declarar a filosofia política independente de todos outros saberes especializados.<sup>374</sup> A definição de metafísica de Rawls atinge toda tentativa de conhecimento geral sobre o mundo natural ou humano.<sup>375</sup> Não somente as teorias científicas, que contém descrições gerais sobre a realidade, mas também as teorias sociais, que dependem de afirmações amplas sobre a sociedade. Se Habermas concorda que o ponto de vista sobre as instituições sociais e políticas capaz de escapar à metafísica não é científico, ele jamais chamaria toda visão científica de metafísica. A teoria ideal separa-se da não-ideal por não assumir dados empíricos, o que reifica ambos os domínios. A estratégia minimalista ou de “esquiva” do liberalismo político não poderia fazer tal distinção entre política e metafísica, sob pena de a razão prática ser desconectada da razão teórica, consumindo seu conteúdo cognitivo. A concepção de justiça forma um “bloco rawlsiano”<sup>376</sup> que cinde a razão prática da teórica. Todo conteúdo de verdade é transferido para as doutrinas abrangentes. A teoria da justiça perde toda sua pretensão de realismo.<sup>377</sup>

As ideias fundamentais das quais parte Rawls, como a ideia de sociedade como sistemas de cooperação ao longo do tempo, da qual são deduzidas as ideias de pessoa moral e sociedade bem-ordenada, bem como as condições objetivas e subjetivas da justiça, quer dizer, todos esses elementos que moldam a posição original, já exigem assunções gerais sobre a sociedade e as culturas democráticas. Para delinear as condições objetivas e subjetivas da justiça, parte de (ao menos) seis “fatos” sociais: (a) o pluralismo razoável decorrente dos encargos de julgar<sup>378</sup>; (b)

<sup>372</sup> PL, III, § 8.3, p. 128-9.

<sup>373</sup> RH, p. 379 n. 8.

<sup>374</sup> NDII, p. 287.

<sup>375</sup> FORST, *The right to justification*, p. 91-2.

<sup>376</sup> Cf. ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 376.

<sup>377</sup> ED, p. 126-131; EA, p. 102 e 124/IO, p. 156 e 186.

<sup>378</sup> PL, I, § 6.1, p. 36; JF, § 59.1, p. 197.

a opressão implicada na eliminação do pluralismo razoável<sup>379</sup>; (c) a escassez moderada<sup>380</sup>; (d) a aquisição do senso de justiça em uma sociedade bem-ordenada<sup>381</sup>; (e) o consenso sobreposto<sup>382</sup>; sem falar no misterioso, porque incompatível com os encargos de julgar, (f) conhecimento geral sobre a sociedade e a psicologia humana presentes no senso comum e em teorias científicas não controversas<sup>383</sup>. Tais fatos são crenças “verdadeiras e suficientemente gerais”, que delimitam as circunstâncias do problema da justiça.<sup>384</sup> O véu da ignorância admite esses fatos como razões e neles baseia a seleção dos princípios de justiça.<sup>385</sup> Nessa tarefa de contabilizar as considerações que podem ser invocadas, “o melhor que podemos fazer é dizer que essas são as considerações mais importantes e confiar que aquelas não examinadas não frustrariam o balanço dessas razões”.<sup>386</sup> Visivelmente, os fatos sociais e históricos contemplam uma ampla descrição sobre a sociedade moderna e a cultura constitucional e democrática.

A linguagem dos “fatos” levanta ceticismo, porém, porque há fatos contrários à justiça política, como guerra, fascismo, racismo etc. A estratégia de normalizar estados de coisas tem o perigo de dogmatização de situações sem os quais não se poderia pensar na injustiça. Às vezes o consenso sobreposto e a razão pública são chamados de fatos, embora sejam mais bem descritos como perspectivas.<sup>387</sup> Os pontos fixos do equilíbrio reflexivo também são chamados às vezes de “fatos” possibilitadores da justiça política, o que denota sua dupla dimensão como juízos cognitivos e normativos.<sup>388</sup> Depois de a razão teórica ser esvaziada e associada à metafísica, a falta de conteúdo cognitivo é compensada com a absorção de “fatos” pela razão prática. Em vez deles, Rawls deveria insistir na linguagem mais coerente das “condições”, “circunstâncias” ou “problemas” da justiça, a partir de uma genealogia do mundo moderno.<sup>389</sup>

O contrário do ideal não é o real, mas o não-ideal.<sup>390</sup> Os métodos construtivo e reconstrutivo não são contrapostos, como já sugere sua cognação. Por isso, há quem prefira

---

<sup>379</sup> PL, I, § 6, p. 37; JF, § 11.3, p. 34; cf. EDMUNDSON, William A. **John Rawls: reticent socialist**. Cambridge: Cambridge University, 2017, p. 60 ss.

<sup>380</sup> JF, §§ 24.1 e 59.1, p. 84 e 197.

<sup>381</sup> PL, IV, § 2.1, p. 141; JF, § 59.2, p. 197.

<sup>382</sup> PL, IV, § 7.1, p. 164; RH, p. 387 n. 20.

<sup>383</sup> PL, II, § 4.1, p. 66; JF, § 26.1, p. 89.

<sup>384</sup> TJ, § 26, p. 158.

<sup>385</sup> PL, II, § 4.3, p. 70.

<sup>386</sup> JF, § 40.2, p. 133-4.

<sup>387</sup> Cf. PL, IV, § 7.1, p. 164; RH, p. 387 n. 20; RAWLS, John. **The law of peoples**. Cambridge: Harvard University, 1999, § 18.1, p. 125.

<sup>388</sup> PL, III, § 7.3-4, p. 122-4.

<sup>389</sup> Cf. JF, § 59.1, p. 197.

<sup>390</sup> Cf. ED, p. 160; FG, p. 392/FV, p. 414.

chamar o esforço rawlsiano de reconstrutivo – como faz Habermas.<sup>391</sup> Ambos os métodos reconstróem saberes pré-teóricos implícitos a práticas factuais, os quais não podem falsificar – como são a ação cotidiana voltada ao entendimento mútuo no caso de Habermas e a prática da constituinte democrática no caso de Rawls.<sup>392</sup> Tornam explícitas regras práticas existentes, que não estão esgotadas, nem estão prontas, o que requer um momento construtivo. Ambos entendem as normas como conceitualmente vinculadas a acordos racionais – o que leva Baynes a defender o caráter construtivista do esforço habermasiano.<sup>393</sup> Na tensão interna entre direito e razão comunicativa, “o momento da construção se manifesta ainda com mais força”.<sup>394</sup>

De fato, o construtivismo não-metafísico e o reconstrutivismo pós-metafísico estão igualmente embebidos em uma teoria da razão e entendem a correção de enunciados práticos em analogia à verdade dos enunciados assertóricos. A justiça é análoga à verdade (a) pela exigência, perante estranhos, pessoas de outros tipos e origens, de alargamento e inclusão de diferentes perspectivas para interpretação, avaliação e argumentação e (b) pela superioridade epistêmica das visões de mundo falibilistas sobre as dogmáticas. O que divisa os tipos de pretensão é que a aceitabilidade dos padrões reconstruídos constitui a justiça, embora apenas indique a verdade. Daí dirigir-se Habermas a Rawls: “o sentido construtivista da formação de um juízo moral pensado segundo o modelo da autolegislação não pode ser perdido, mas ele também não pode destruir o sentido epistêmico da fundamentação moral”.<sup>395</sup>

(ii) A teoria da justiça como reciprocidade trabalha com certas intuições latentes nas culturas democráticas modernas, compostas pelas tradições de interpretação constitucional, pelos principais escritos políticos históricos e pela tradição filosófica moderna.<sup>396</sup> As ideias fundamentais de pessoa racional e razoável e de sociedade bem-ordenada não são construídas ou justificadas, senão articuladas por uma reflexão sob as condições de um equilíbrio reflexivo.<sup>397</sup> “As concepções de sociedade e de pessoa como ideias da razão não são, certamente, construídas, assim como os princípios da razão prática não são construídos. Mas podemos pensar neles como reunidos ou conectados”.<sup>398</sup> Essas concepções não chegam a ser

<sup>391</sup> Mkh, p. 89/CmA, p. 144; ED, p. 125-6 e 204; cf. WERLE, in: **Habermas e a reconstrução**, p. 179; KELLY, *Sociological not political*, p. 6-7.

<sup>392</sup> Cf. TkH-I, p. 199/TAc-I, p. 230-1; NDII, p. 288 n. 24.

<sup>393</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 93 e 105-8.

<sup>394</sup> FG, p. 194/FV, p. 210.

<sup>395</sup> EA, p. 55/IO, p. 92; cf. ED, p. 206-8; WR, p. 328-31

<sup>396</sup> RH, § 1, p. 376.

<sup>397</sup> PL, *Introduction*, xiv, xx e I, § 3, 1, p. 15 e III, § 4, 1, p. 107-8; cf. FORST, **Kontexte der Gerechtigkeit**, p. 72; FERRARA, **Justice and judgement**, p. 23; WERLE, in **Habermas e a reconstrução**, p. 180-1.

<sup>398</sup> PL, III, § 4.1, p. 108.

racionalmente reconstruídas – como gostaria Forst<sup>399</sup> – mas são normativamente reconstruídas – como faz Honneth<sup>400</sup>. Após a reconstrução das ideias fundamentais da cultura liberal democrática, o dispositivo da posição original é modelado, de modo que ele também não é construído, mas apresentado (*laid out*). A posição original seria a melhor descrição das condições formais da razão prática política, ajudando a adquirir uma visão limpa e organizada do que a justiça requer a partir dessas concepções. Depois da reconstrução e da modelagem do dispositivo de representação, os princípios de justiça são geometricamente construídos.<sup>401</sup>

Assim, apesar de o construtivismo axiomatizar ideias fundamentais, a partir das quais os princípios de justiça são deduzidos, a fonte normativa dessas ideias é a plausibilidade do seu conteúdo moral. Para ser estável, a razoabilidade precisa se estender não somente às virtudes dos cidadãos de justificar e obedecer a princípios de justiça, mas também às suas convicções e doutrinas abrangentes. Um consenso sobreposto depende que a cultura se molde à concepção política de justiça.<sup>402</sup> Em uma cultura democrática, o razoável aplica-se “a pessoas, suas decisões e ações, assim como a princípios e padrões, doutrinas abrangentes e muito mais”.<sup>403</sup>

Contudo, as ideias fundamentais podem ser questionadas. As doutrinas abrangentes estão aí, estendem-se por gerações, de modo que não podem se furtar à reflexão. As imagens e visões de mundo precisam se tornar razoáveis. A estratégia de esquiva somente seria factível se as doutrinas abrangentes já fossem razoáveis.<sup>404</sup> Para que um encaixe com as ideias fundamentais seja possível, elas devem se transformar por dentro e ser interpretada a partir da perspectiva da razão pública.<sup>405</sup> Portanto, embora os padrões de razoabilidade sejam justificados de modo independente, eles impõem limites importantes às imagens e visões “metafísicas” dos cidadãos, o que atira o filósofo em controvérsias terríveis. A pressão social e política impede a esquiva de debates profundos sobre o mundo natural, social e subjetivo.<sup>406</sup> Vivemos em uma época em que há especial necessidade de justificar o racional e o razoável.

Sem poder se esquivar de argumentar em favor das ideias fundamentais e fatos sociais, Rawls faz ainda uma série de distinções filosóficas entre moral e político, autonomia racional ou completa, correto e bem, verdadeiro e razoável etc., que o colocam no olho do furacão de

<sup>399</sup> Cf. FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit*, p. 286.

<sup>400</sup> Cf. HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, p. 23 ss.

<sup>401</sup> PL, I, § 4, p. 26 e III, § 3.3, p. 103-4.

<sup>402</sup> RH, p. 387.

<sup>403</sup> JF, § 23.3, p. 82.

<sup>404</sup> EA, p. 11/IO, p. 167.

<sup>405</sup> RASMUSSEN, David M. Defending reasonability: the centrality of reasonability in the later Rawls. *Philosophy & social criticism*, Boston, v. 30, n. 5-6, 2004, p. 532.

<sup>406</sup> EA, p. 103/IO, p. 158.

discussões que extrapolam muito a teoria política e, por isso, precisam contar com o falibilismo da razão. Só seria possível “deixar a filosofia como está” se também as concepções filosóficas já forem razoáveis.<sup>407</sup> A teoria da justiça como reciprocidade não consegue evitar a abertura de inúmeras frentes de controvérsia, assim como a teoria da justiça como intersubjetividade.<sup>408</sup>

Por isso, o reconstrutivismo nada axiomatiza. Não basta interpretar o pluralismo razoável como uma ideia fundamental ou como um fato da modernidade. As instituições estatais devem ser estruturadas para garantir a pluralidade de visões de mundo, não porque ela está dada, nem porque é boa para todos os cidadãos, mas porque é um pré-requisito para o próprio uso da razão comunicativa.<sup>409</sup> Ela é uma condição necessária para qualquer decisão bem-informada e correta. As disputas acerca das formas de vida que competem entre si precisam se submeter tanto ao dissenso sensato entre os participantes, quanto à reserva falibilista.<sup>410</sup> Cidadãos religiosos têm o dever de reconhecer a existência e legitimidade de outras crenças, o monopólio do conhecimento natural pela ciência moderna e os princípios normativos da ordem democrática-liberal. Cidadãos seculares, a fé como fonte de solidariedade social, a racionalidade não limitada à referência ao mundo objetivo e as possibilidades cognitivas das verdades religiosas sobre fenômenos existenciais.<sup>411</sup> Não pode haver uma hierarquização entre argumentação moral, científica e ético-política, entre doutrinas abrangentes e concepção política de justiça. O princípio da discussão abraça os diferentes níveis de validade (verdade, correção, autenticidade) que adentram as questões de justiça.

(iii) A definição original de “doutrina abrangente” do *Liberalismo político* incluía não somente sistemas articulados e fechados de todos ou a maioria dos valores da vida humana (doutrinas “inteiramente” abrangentes), mas também vagas associações de partes desses valores, incluindo valores não políticos (doutrinas “parcialmente” abrangentes). Rawls fala de “visões” abrangentes (*comprehensive, whole* ou *overall views*), as quais nem sempre são articuladas, mas maleáveis e mais facilmente objeto de um consenso sobreposto.<sup>412</sup> A concepção de justiça como reciprocidade é descrita, em contraste, como “completa”, pois (a) especifica ideias fundamentais, princípios, uma imagem da justiça, diretrizes de investigação que permitam responder a todas, ou quase todas, questões envolvendo a justiça básica e as

---

<sup>407</sup> EA, p. 96-7/IO, p. 149-50.

<sup>408</sup> Cf. NDII, p. 288.

<sup>409</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 153.

<sup>410</sup> EA, p. 124/IO, p. 186.

<sup>411</sup> ZNR, p. 149-50; NDII, p. 254; cf. COOKE, **Language and reason**, p. 38.

<sup>412</sup> PL, I, § 6.3, p. 38; II, § 3.1, p. 59, IV, § 1.6, p. 140; JF, §11.2, p. 33; §55.5, p. 187; § 58.1, p. 193.

essências constitucionais<sup>413</sup>; e (b) desenvolve uma passagem histórica plausível de um *modus vivendi* para um consenso sobreposto e inclui um pluralismo sobre as concepções de vida boa<sup>414</sup>. A “completude” da concepção diferencia-a dos princípios de justiça, que são igualmente “gerais”, mas poderiam ser aceitos por outras perspectivas e outras concepções.<sup>415</sup>

Entretanto, não há como arrolar quais são todos os valores políticos e quais são todas as estruturas básicas, porque esses conceitos não estão inscritos em nenhum rol taxativo. E como decantar valores gerais aplicáveis às estruturas básicas da sociedade das vagas articulações de valores da vida humana, incluindo valores não políticos? Esse amálgama vem claramente à tona no tema sensível do currículo educacional, quando Rawls prescreve a obrigação do Estado de preparar os futuros cidadãos, entre outras coisas, para “ser economicamente independentes e membros autossustentáveis da sociedade”.<sup>416</sup> Há concepções recíprocas de justiça que incluem outros valores pessoais, familiares, empresariais.<sup>417</sup> A pretensão de desenvolver uma teoria completa da justiça política torna muito pouco convincente a distinção entre metafísico e não-metafísico invocada contra Habermas.<sup>418</sup> Quando confrontado com a dificuldade de distinguir o que seria propriamente uma “doutrina metafísica”, Rawls prefere a estratégia de esquivar.<sup>419</sup>

Por que teorias que absorvem verdades e valores gerais deveriam, questiona Habermas, mesmo com a ressalva de falibilidade, ser tachadas de metafísicas? A contraposição correta não é entre política e metafísica no sentido largo, que inclui a razão teórica, mas no sentido estrito de fundamentos últimos. Mover-se no pensamento “pós-metafísico” significa defender o falibilismo contra fundamentações últimas. Esse conceito surgiu como uma saída à dicotomia rawlsiana entre “justificação independente” e “doutrinas abrangentes”.<sup>420</sup> O garrote antimetafísico é usado contra as ideias totalizantes de ser, natureza, história, sem delas se esquivar.<sup>421</sup>

No mesmo sentido, a definição original de “doutrina abrangente” exposta no *Liberalismo político* será reduzida na *Reafirmação* para aquela anteriormente considerada “inteiramente” abrangente – e que seria mais bem denominada e traduzida como doutrina “integral”, porque se aplica aos indivíduos e cobre todos ou a maioria dos valores.<sup>422</sup> Apenas

<sup>413</sup> PL, I, § 2.2, p. 13 e V, § 1.1, p. 175; IPRr, § 3.3, p. 454-5.

<sup>414</sup> PL, V, § 8, p. 207-9.

<sup>415</sup> TJ, § 1, p. 5; JF, § 2, 2.3, p. 7.

<sup>416</sup> JF, § 47.4, p. 157.

<sup>417</sup> Cf. NEUFELD; SCHOELANDT, Political liberalism, ethos justice, and gender equality, p. 80-1.

<sup>418</sup> Cf. BAYNES, Practical reason, p. 70.

<sup>419</sup> PL, I, § 5.1, p. 29.

<sup>420</sup> NDII, p. 286.

<sup>421</sup> Cf. TkH-II, p. 588/TAc-II, p. 597; ZNR, p. 142.

<sup>422</sup> JF, §5.2, p. 14; cf. JF, § 11.2, p. 33 e § 43.2, p. 141.



as doutrinas sistemáticas e que cobrem valores políticos e não políticos sem ressalvas é que criam problemas de estabilidade para a concepção política de justiça, não as “doutrinas abrangentes não irrazoáveis”.<sup>423</sup> Por isso, Rawls reconhece que a teorização habermasiana pode ser lida como “procedimental em um sentido diferente”, isto é, como uma teoria que não apela para elementos metafísicos incorporados na cultura de comunidades e tradições particulares.<sup>424</sup> Mesmo lidando com questões mais abrangentes do que as constitucionais e de justiça básica, ela não pode ser equiparada à lógica hegeliana. Não é “inteiramente” abrangente, nem uma “doutrina integral”. Sua “completude” não ameaça o pluralismo razoável.<sup>425</sup>

### 3.2.2 Um interesse prático insuficiente?

Ao atribuir à teoria habermasiana um caráter lógico, na acepção hegeliana, Rawls está igualmente sugerindo que a ética do discurso não satisfaz o interesse prático de orientar o modo de agir dos cidadãos com vistas à configuração das instituições sociais. Uma “teoria puramente procedimental, que não contenha princípios estruturais para uma ordem social justa não seria de qualquer uso em nosso mundo, onde a finalidade política é eliminar a injustiça e guiar mudanças em direção a uma estrutura básica justa”. A resistência, a revolta e mesmo a ação revolucionária são plenamente justificadas quando possuem perspectiva de sucesso contra uma sociedade regulada por princípios que favorecem interesses de classe estreitos.<sup>426</sup> Agora, sem uma teoria ideal, o desejo de mudança das teorias não-ideais fica sem um alvo prático.<sup>427</sup>

A resposta de Habermas a essa objeção exige alguns refinamentos: as distinções entre (i) justificação e aplicação; (ii) ideia e ideal; (iii) justiça e solidariedade.

(i) Nem a teoria crítica, nem a teoria da justiça são “filosofia moral aplicada”.<sup>428</sup> Discurso justo é o racionalmente aceitável por todos. Discurso eficiente é o que fascina a audiência, torna comum uma opinião e rompe uma deliberação complexa quase como um encantamento. A aplicação de princípios de justiça exige articular discursos razoáveis e

<sup>423</sup> JF, §§ 11.2, 57.3 e 58.2, p. 33, 191 e 193; *cf.* PL, IV, § 1.5, p. 140.

<sup>424</sup> RH, p. 432.

<sup>425</sup> NDII, p. 286; FORST, *The right to justification*, p. 92.

<sup>426</sup> TJ, §§ 53 e 55, p. 353 e 367-8.

<sup>427</sup> PL, VIII, § 9, p. 285; *cf.* HECK, José N. Razão prática: uma questão de palavras? A controvérsia Habermas/Kant sobre moral e direito. *Kant e-prints*. Campinas, s. 2, v. 1, n.1, jan.-jun. 2006, p. 28-9.

<sup>428</sup> JF, § 5.2, p. 14.

efetivos, porque o conteúdo dos princípios é ainda muito abstrato e sua concretização depende da associação e interpenetração com visões mais abrangentes.<sup>429</sup>

A formulação de princípios de justiça pretende guiar o juízo e a argumentação pública dos cidadãos em uma democracia. Tais princípios não abstraem da necessidade de contínua interpretação, debate e ação política pelos cidadãos. Pelo contrário, sua indeterminação é necessária para permitir a reflexão e revisão das estruturas existentes. Por exemplo, a fração do produto social que deve ser dedicada às ciências, artes e filosofias depende de uma discussão sobre o incremento de benefícios em saúde e preservação do meio ambiente, sobre o sentido que a sociedade civil tem de si mesma, sobre a história e as tradições de uma cultura pública política.<sup>430</sup> A aplicação do princípio da diferença depende de uma decisão acerca de quanto economizar para as futuras gerações e qual a taxa de economia particular.<sup>431</sup> Mesmo em uma sociedade em que hipoteticamente todos cumprissem o direito positivado, ajustes nas estruturas básicas seriam continuamente necessários.<sup>432</sup> O ideal do constitucionalismo democrático é, concorda Rawls em sua réplica a Habermas, “um projeto inacabado”, porque depende sempre do juízo sobre a persistência de normas constitucionais e legais injustas.<sup>433</sup> A sociedade é um esquema de cooperação em progressão no tempo, sem início ou fim específico.<sup>434</sup>

Nenhuma construção de princípios de justiça poderia pretender juízos determinantes, que subsomem uma lei previamente dada a casos particulares, em vez de juízos reflexionantes, que instigam a pensar uma lei em conformidade com fins, a partir da comparação e conexão de representações particulares.<sup>435</sup> A teoria normativa não é um algoritmo cuja aplicação nos dispense de pensar e argumentar em cada caso, ensina Onora O’Neill: “Ética aplicada não é uma questão de deduzir decisões de princípios. Isso requer juízo e premissas adicionais, porque regras não são algoritmos, porque a subsunção de casos sob regras não é uma operação mecânica...”<sup>436</sup> Nos termos adotados por Habermas, a justificação de normas não esgota a

---

<sup>429</sup> RH, p. 400-1.

<sup>430</sup> JF, § 46.2, p. 152.

<sup>431</sup> COHEN, in **Cambridge companion to Rawls**, p. 100 e 124-7; cf. TJ § 2º, p. 8.

<sup>432</sup> PL, VII, § 9, p. 284-5.

<sup>433</sup> JF, § 15.3, p. 54.

<sup>434</sup> RH, p. 401-402; cf. FG, p. 464/FV, p. 486-7; SÖdp, p. 93/MePd, p. 105.

<sup>435</sup> FERRARA, **Justice and judgement**, p. 4.

<sup>436</sup> O’NEILL, Onora. Abstraction, idealization and ideology in Ethics. **Royal institute of philosophy lecture series**, Keele, v. 22, 1987, p. 62. No artigo, O’Neill argumenta pela distinção entre abstração e idealização. A abstração é uma operação implícita e inevitável em qualquer uso da linguagem, porque consiste em destacar certos aspectos e pretensões de outros. A mais detalhada descrição não abole a indeterminação da linguagem. A rejeição à abstração é, portanto, ilusória. Indo além da abstração, a idealização ou assume predicados falsos sobre o objeto em discussão, ou privilegia determinadas características, agentes ou modos de vida particulares, que são retratados como racionais e universais. Ela acusa Rawls de uma idealização do ser humano, ao costurar um véu de ignorância

aplicação dessas normas. Apenas a perspectiva do princípio permanece invariável, não a compreensão de sua aplicação em cada situação, que precisa vir acompanhada da ida e vinda hermenêutica entre o contexto e a norma.<sup>437</sup> Não há tal coisa como um algoritmo da justiça.

Dito isso, refino a questão: quanto contribui a teoria crítica de Habermas para não apenas justificar suas assunções normativas, mas também distinguir casos certos dos opressivos e dar orientação a casos polêmicos? Essa dúvida paira mesmo entre os interlocutores mais simpáticos.<sup>438</sup> A teoria habermasiana sujeita-se ao problema quando interpretada como se propusesse uma teoria consensual da justiça, em vez de uma teoria crítica da injustiça.

Anteriormente, ficou pensado como que pedra pensada que a orientação performática para o entendimento mútuo não pode ser hipostasiada. O entendimento mútuo pode barrar demandas e discussões de forma arbitrária. A contradição e o consenso têm que vir juntos na prática comunicativa.<sup>439</sup> Sem o direito e a coragem para a negação recíproca, não se desenvolve o potencial epistêmico da linguagem e o aprendizado com o outro.<sup>440</sup> A ação comunicativa vai de mão em mão com o aumento da autonomia, individualização e possibilidade de dissenso, que aumenta com a reflexividade dos participantes.<sup>441</sup> Onde há pretensão, há conflito. O “entendimento comunicativamente obtido” nada mais é do que o “dissenso comunicativamente regulado”<sup>442</sup> ou “desacordo razoável”<sup>443</sup>. Não se cogita de uma sociedade sem conflitos,

---

no qual os interesses e desejos das pessoas são representados como se fossem independentes da sociedade (O’NEILL, **Constructions of reasons**, p. 212). No mesmo sentido, Charles Mills diferencia o ideal-como-modelo-descritivo daquele ideal-como-modelo-idealizado, associando esse último a uma ideologia reacionária. E os ideias-como-conceitos-normativos rawlsianos estariam contaminados pelas mesmas ideologias (MILLS, ‘Ideal theory’ as ideology, p. 171-2 e 176-7). Porém, para teorias com pretensões críticas, as ideias de autonomia, igualdade etc. não seriam, por si mesmas, problemáticas nem suprimíveis, rebate Lisa Schwartzman (SCHWARTZMAN, Lisa H. Abstraction, idealization, and oppression. **Metaphilosophy**, Oxford, v. 37, n. 5, 2006, p. 573). Dizer que alguém não satisfaz certo critério de racionalidade não significa que esse ideal seja falso, nem que exclui pessoas de modo arbitrário. Nem todo tipo alternativo de racionalidade, modo de vida, agência etc., devem ser preservados em uma sociedade justa – como os de uma pessoa que internalizou a opressão e teve reduzido o autorrespeito ao ponto de se submeter a outra pessoa ou grupo. Para evitar essas distorções, a crítica social depende de uma idealização de como a sociedade poderia ser diferente (*Ibid.*, p. 579). Essa orientação requer uma distinção extra: entre idealização e opressão, ou idealização e ideologia (*Ibid.*, p. 574 e 577). Para além desses sentidos do ideal, o interesse prático da filosofia política requer distinções que O’Neill, Mills e Schwartzman não oferecem.

<sup>437</sup> ED, p. 137-42; FG, p. 266-8/FV, p. 281-2.

<sup>438</sup> Enfileiro: McCarthy aponta que a falta de um princípio orientador para acessar os pesos das razões articuladas em diferentes linguagens avaliativas de necessidades, interesses e regras, borra a diferença entre argumentação e retórica, entre discurso racional e efetivo (McCARTHY, **Ideals and illusions**, p. 194). Rouanet teme que, pela falta de critérios aplicáveis, a teoria da discussão possa deslocar-se para uma teoria conservadora para facilitar condições de diálogo deformadas (ROUANET, **Teoria crítica e psicanálise**, p. 313). Wellmer reclama da inaplicabilidade de um princípio que manda considerar igualmente todos interesses e consequências afetados por uma norma (WELLMER, **Ethik und Dialog**, p. 63 ss.). Jay faz coro sobre as dificuldades de aplicar um critério que persiste sempre contrafactual (JAY, **Reason after it’s eclipse**, p. 155).

<sup>439</sup> NDII, p. 168; SÖdP, p. 25/MePd, p. 42.

<sup>440</sup> SÖdP, p. 73/MePd, p. 86.

<sup>441</sup> FG, p. 43-4/FV, p. 61; cf. COOKE, **Language and reason**, p. 47-9 e 111.

<sup>442</sup> TkH-II, p. 393/TAc-II, p. 404.

<sup>443</sup> ED, p. 207; EA, p. 262/IO, p. 374.

oposições, intrigas, mas de uma na qual “os conflitos apareceriam sob seu nome próprio, não seriam mais escondidos por convicções que não podem resistir a um exame discursivo”.<sup>444</sup>

A teoria habermasiana pode ser mais bem compreendida como uma teoria crítica da injustiça porque diz respeito ao poder de cobrar por justificações sólidas e aplicações adequadas dos participantes das relações sociais. Sua ênfase está na possibilidade do dissenso, quer dizer, na possibilidade de recusa, rearticulação e renegociação de instituições, normas e ações que se mostrem injustificadas. Sem furtar palavras, o contraste analítico entre teorias da justiça e da injustiça será objeto da conclusão do capítulo. Por ora, basta responder que uma teoria que confere amplo espaço à incompletude e indeterminação, sem antecipar uma sociedade justa ou fornecer um acesso a arranjos alternativos entre regimes políticos e econômicos, ainda permite juízos fortes sobre as instituições: a injustiça na participação política desigual de trabalhadores, mulheres, negros, indígenas, na desigualdade de oportunidades, na miséria material.<sup>445</sup>

(ii) Quão voltadas à práxis estão as teorias críticas da sociedade? O desafio joga luz sobre três tarefas atribuídas por Rawls à filosofia política: (a) a tarefa “prática” de focar o conflito entre liberdade e igualdade em vista de um acordo ou redução racional das divergências; (b) a tarefa de “orientação” dos cidadãos para distinguir propostas razoáveis das irrazoáveis por meio de princípios determinados; e (c) a tarefa de ofertar uma imagem de sociedade bem-ordenada, abstrata, mas plausível em suas assunções fundamentais – uma “utopia realista”.<sup>446</sup> A teoria da justiça como reciprocidade compartilha com Kant a concepção de filosofia como “apologia” da possibilidade de um regime constitucional justo.<sup>447</sup> Habermas concorda que direitos humanos e fundamentais “formam uma utopia realista, na medida em que não mais iludem com as imagens coloridas socio-utopicamente de uma felicidade coletiva, mas ancoram a pretensão de uma sociedade correta nas próprias instituições do Estado constitucional”.<sup>448</sup> Porém, mais do que formular princípios para orientação das discussões políticas, o caráter prático das teorias da justiça incluiriam mostrar “como seria” uma sociedade justa. Outros intérpretes e interlocutores sentem falta dessa “fantasia institucional”<sup>449</sup> ou de “uma agenda nítida de reformas democráticas e sociais”<sup>450</sup> na teoria crítica.

<sup>444</sup> Tkh-II, p. 219/TAc-II, p. 226.

<sup>445</sup> Cf. SEN, Amartya. **The idea of justice**. Cambridge: Belknap, 2009, p. 103.

<sup>446</sup> JF, §§ 1.2 e 1.4, p. 3-4; cf. RAWLS, **History of political philosophy**, p. 10-1.

<sup>447</sup> PL, III, § 2.2, p. 101.

<sup>448</sup> NDII, p. 307.

<sup>449</sup> SCHEUERMAN, William E. Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *Between Facts and Norms*. In: DEWS, Peter (Ed.). **Habermas: a critical reader**. Blackwell, 1999, p. 171-2.

<sup>450</sup> DE VITA, **Por que uma teoria ideal?**, p. 215.

Assumindo o risco de parecer que faço uma parada, a discussão sobre o interesse prático da crítica social requer a distinção entre as “ideias” e os “ideais” da razão prática. A tradição da teoria crítica tranca as imagens de sociedade bem-ordenada e de situação ideal de fala para fins da autodeterminação humana, conquanto não a ideia de autodeterminação. Não se trata de negar a onipresença das imagens na sociedade contemporânea, nem a força da imaginação para a transformação política; mas de questionar seus limites para a finalidade de orientação do pensamento e da ação. Para isso vou resgatar rapidamente um argumento da *Analítica do sublime* e da *Dialética transcendental* acerca do papel das ideias.

A *Analítica do sublime* argumenta que as ideias (as quais estão orientadas aos fins da razão prática) estão para além dos limites da imaginação e da experiência sensível, de modo que só podem ser apresentações “puramente negativas” da razão.<sup>451</sup> É o momento da lei judaica, segundo Kant: “Talvez não haja parte mais sublime no Livro da Lei Judaica do que este mandamento: não deves criar imagem, nem qualquer alegoria daquilo que está no céu, na terra ou sob a terra”.<sup>452</sup> Para que as ideias da razão prática possam vir à tona é preciso que elas se contraponham a toda natureza (externa ou interna) que poderia as suscitar com algum prognóstico de certeza. As ideias precisam permanecer índices puramente negativos da inadequação entre a razão e um determinado objeto (uma imagem de vida ou de sociedade emancipada). Apenas assim evitamos reproduzir padrões de ações existentes sem uma prévia reflexão sobre a ação com vistas à correção. Cito novamente: “o sentimento de inadequação de nossa faculdade para alcançar uma ideia, que é uma lei para nós, é o respeito”.<sup>453</sup>

Portanto, para incitar as ideias é preciso desenvolver uma capacidade subjetiva de abandonar objetividades prévias colocadas pela natureza interna ou externa. É nisso em que ajuda a estética: o sublime se relaciona com a própria atividade de representação, e não diretamente com os objetos, obrigando o sujeito a pensar as ideias para além das representações sensíveis.<sup>454</sup> No belo, sentimos a natureza objetivamente em conformidade com fins, como resultado de uma harmonia entre as faculdades da imaginação e do entendimento; no sublime, sentimos a desarmonia entre imaginação e entendimento e uma conformidade a fins unicamente subjetiva, independentes da natureza.<sup>455</sup> As ideias da razão acompanham esse prazer negativo,

---

<sup>451</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B125.

<sup>452</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B124.

<sup>453</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B96.

<sup>454</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B116.

<sup>455</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B78, 94-9 e 101-2. As ideias da razão estão associadas ao sentimento do sublime. Ele pode ser de dois tipos. O sublime matemático é o sentimento que acompanha a representação do imensurável e do absolutamente grande, como o céu estrelado ou as progressões infinitas no tempo ou no espaço,

que Kant denomina respeito.<sup>456</sup> Negativo, primeiramente, porque é contra todo interesse empírico. Negativo, além disso, porque os limites são revelados pelas próprias faculdades sensíveis, que apontam para uma lei diferente de seu uso.<sup>457</sup> O prazer com o sublime agrada contra o interesse empírico e, com isso, prepara a estima de um ponto de vista imparcial.<sup>458</sup>

Que não se leve ao extremo de cercar as imagens com arame farpado, como uma forma de “proibição do pensar” no absoluto ou uma “automutilação da razão” – como acusava Adorno.<sup>459</sup> O sentimento do sublime não pode ser confundido com o respeito, porque ele ainda não é determinado pela razão prática, mas faz uma passagem entre estética e práxis. As ideias são apresentadas indiretamente pela sensibilidade, por meio da demonstração da inadequação da representação sensível. Nelas, imaginação e entendimento experienciam seus limites. Por isso, conclui Kant: “tomadas literalmente e observadas logicamente, as ideias não podem ser apresentadas”.<sup>460</sup> Invocando uma imagem do próprio Adorno, a ideia “recua como um arco-íris”.<sup>461</sup> A ideia de justiça não pode suspender seu curso prático, vocacionado à ação, para se deixar recolher, em uma única imagem, a totalidade que pretende constituir. Nessa linha, Kant critica os governos que concedem muito em “acessórios sensíveis”, como “em imagens e aparatos infantis” religiosos para manter os cidadãos em tutela passiva.<sup>462</sup> As imagens incitam o dogmatismo de que a razão tenha um saber original, uma fonte de autoridade por representações sensíveis. Nesse contexto, surge a melhor definição kantiana sobre o fanatismo:

---

que fazem capitular a imaginação (*Ibid.*, B97). A imaginação não consegue produzir uma representação adequada do absolutamente grande. Desse esforço dela para progredir ao infinito e da pretensão da razão de uma totalidade absoluta surge o sentimento de uma inadequação da razão com a sensibilidade e, portanto, de uma faculdade não sensível (*Ibid.*, B83-5). O sublime dinâmico é o sentimento que acompanha a representação de forças violentas e assustadoras, como a visão de uma cadeia de montanhas, de um oceano revoltado ou de uma coluna de nuvens tempestuosas, que fazem capitular a sensibilidade. Do contraste entre a ameaça desses eventos e a segurança na sua admiração, a subjetividade percebe uma capacidade não sensível capaz de se contrapor à natureza: isto é, a liberdade. Exatamente na desproporção entre a onipotência do objeto e pequenez do sujeito intervém o sentimento da dignidade humana. Na admiração segura dessa desproporção, “descobrimos em nós uma faculdade de resistência de uma espécie totalmente diferente que nos dá coragem de nos compararmos com a onipotência da natureza” (*Ibid.*, B104). Para Kant, o prazer provocado pelo sublime resulta dessa tomada de consciência da superioridade da razão sobre a imaginação (matemático) ou sobre a sensibilidade (dinâmico) (*Ibid.*, B97-8). As ideias suprassensíveis só podem ser despertadas pelo tensionamento dessas faculdades até seus limites, seja pela expansão (matemática), seja pelo poder da representação (dinâmico) (*Ibid.*, B116). Este é um sentimento ou estado de ânimo provocado por intuições *a priori* ou empíricas que conduzem à tomada de consciência de que as ideias são inatingíveis (*Ibid.*, B93-4 e 115). As ideias têm um poder superior a toda representação sensível (*Ibid.*, B124).

<sup>456</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B75-6.

<sup>457</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B117.

<sup>458</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B115-120

<sup>459</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 381. Em verdade, apenas para Adorno é problemática a possibilidade não só de representar, mas também de pensar o absoluto, o que gera uma aporia com suas ideias utópicas (cf. WELLMER, Albrecht. Adorno, die Moderne und das Erhabene. In: PRIES, Christine; WELSCH, Wolfgang (Ed.). *Ästhetik im Widerstreit: Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*. Berlin: De Gruyter, 1995, p. 46 e 58).

<sup>460</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B115.

<sup>461</sup> ADORNO, *Negative Dialektik*, p. 364.

<sup>462</sup> KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B126.

“a loucura de querer ver algo para além de todos os limites da sensibilidade”.<sup>463</sup> Apenas quando desdenhosa dos ídolos e liberta das imagens, a razão vocaciona-se a orientar a ação política.

A *Analítica do sublime* traça um paralelo com a *Dialética transcendental*.<sup>464</sup> Nesta também há uma inadequação da natureza externa ou interna (então como objeto de conhecimento) às ideias. Lá também se interdita a apresentação do absoluto. Assim como a sensibilidade e a imaginação, o entendimento também não consegue representar as ideias como positivities. Para dar conta dessa apresentação indireta ou negativa da razão, sugiro resgatar a divisão feita por Kant, na *Dialética transcendental*, entre “a ideia” e “o ideal”. Enquanto o ideal serve como uma imagem perfeita ou prototípica (*Urbild*), como o ideal rawlsiano de sociedade bem-ordenada ou, no exemplo kantiano, o ideal de homem sábio; a ideia oferece simplesmente uma regra ou orientação (*Richtmaß*), como a ideia de justiça ou a ideia de sabedoria.<sup>465</sup> Ambos perseguem a representação de uma totalidade conforme fins da razão. Mas o ideal está preso a uma representação sensível. Em uma divisão análoga, também empregada por Kant, o ideal opera uma concepção acompanhada de uma condensação (*Zusammenfassung*), enquanto síntese da imaginação; e a ideia opera apenas uma concepção (*Auffassung*).<sup>466</sup> O ideal de justiça apresenta um todo na imaginação. A ideia de justiça representa sem figurações.

A condensação dos ideais não consegue seguir a totalidade negativa das ideias. Aqueles são curtos, pobres e lacônicos se comparados à extensão e à riqueza das concepções. O que vale para a imagem utópica de sociedade bem-ordenada vale para as imagens fascistas de recomeço de uma humanidade corrompida. Seu aspecto sublime vem colado ao obscuro. As tensões são escondidas. A abordagem de uma teoria ideal afasta a atenção para o que é propriamente referido na teorização da justiça (que são as injustiças existentes), e se desloca para algo mais próximo, familiar e inofensivo (a sociedade justa). O que é mais importante na imagem de sociedade bem-ordenada, seu verdadeiro conteúdo, que é a eliminação das distinções arbitrárias entre as pessoas no tocante às vantagens decorrentes da vida social, deixa de aparecer na teoria.

Ao tomar “a sociedade bem-ordenada como um alvo para reforma e mudança”, supõe-se que os cidadãos possam, de fato, obedecer a uma única concepção de justiça motivados pelas

<sup>463</sup> KANT, *Kritik der Urteilkraft*, B125.

<sup>464</sup> KANT, *Kritik der Urteilkraft*, B100-1 e 110; *Id.*, *Kritik der reinen Vernunft*, B221-4 e 433. O sentimento do sublime é uma evidência sensível seja da antinomia da cosmologia racional, na qual o entendimento falha em sua busca de conhecer o incondicionado pelo uso da pura razão; seja da antinomia da psicologia racional, na qual o entendimento falha na sua busca de conhecer uma causalidade incondicionada das leis da natureza ou da liberdade (*cf.* FAESSEL, Michaël. *Analytik des Erhabenen* (§§ 23-29). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Kritik der Urteilkraft*: Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie, 2008, p. 111-5).

<sup>465</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B597-8.

<sup>466</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A102.

razões corretas.<sup>467</sup> As imagens utópicas são esses cárceres de invenção. As ilusões de progressão em etapas e em níveis da argumentação de Rawls assemelham-se a labirintos vertiginosos, em que os direitos sociais e o regime econômico são ideologicamente afastados das “essências constitucionais”.<sup>468</sup> Embora anuncie o igual valor das liberdades políticas e a necessidade de seu insulamento do poder econômico, Rawls afasta o regime sem classes e não capitalista dessas essências.<sup>469</sup> Não é possível excluir de antemão se uma questão envolve uma essência constitucional. Sendo a sociedade bem-ordenada homogênea no tocante à concepção de justiça, seus fundamentos são idealizados.<sup>470</sup> Ao pretender mostrar uma totalidade, a teoria ideal fica apertada. Ao fixar uma imagem inofensiva de sua realização, a sociedade bem-ordenada anula o programa de formulação de princípios de justiça.

Por definição, a justiça não se submete ao torniquete de uma imagem de sociedade bem-ordenada, nem tampouco de uma situação ideal de fala. Até os *Esclarecimentos à ética do discurso*, Habermas utiliza essa categoria para recusar o entendimento obtido em uma comunicação deformada por necessidades de uma economia classista ou cultura autoritária.<sup>471</sup> Até então acumulava reticências contra a projeção de uma forma de vida racional, um valor cognitivo fixo e uma motivação puramente racional. Ainda assim, nessa racionalização havia quase a antecipação de uma imagem do futuro.<sup>472</sup> Em *Facticidade e validade*, reconsidera essa categoria por induzir à “hipostasia inadmissível” de uma sociedade auto-organizada como um todo, sem direito ou conflito. A situação ideal de fala reconstrói uma ideia, um “como se”, ou “ficção metódica” de uma prática comunicativa emancipada.<sup>473</sup> Ela sequer constrói uma ideia de sociedade emancipada. A tensão entre facticidade e validade torna-se a categoria central.

(iii) Voltando ao eixo, a acusação de faltar interesse prático pode ser ampliada às teorias da justiça como um todo, na medida em que não orientem como se chega a um arranjo mais justo. Aos cidadãos cabe tomar o mundo social, ao menos parcialmente, como moldável, admoesta Rawls.<sup>474</sup> É consabido, contudo, que dá um passo atrás diante das consequências revolucionárias de sua teoria da justiça, limitando-se a casos de “sociedades aproximadamente

---

<sup>467</sup> JF, § 55.5, p. 187.

<sup>468</sup> PL, VIII, § 9, p. 337-8.

<sup>469</sup> TJ, § 13, p. 78; cf. EDMUNDSON, *John Rawls*, p. 3-11; THOMAS, in *Debating*, p. 114-7.

<sup>470</sup> COHEN, in *Cambridge companion to Rawls*, p. 129.

<sup>471</sup> ED, p. 19 e 161-2.

<sup>472</sup> Cf. TkH-II, p. 164 e 219-20/TAc-II, p. 174 e 225-6; BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 274-7.

<sup>473</sup> FG, p. 391-2 e 396-7/FV, p. 413-4 e 417-8.

<sup>474</sup> JF, § 33.5, p. 118.



justas”.<sup>475</sup> As tarefas prática e de orientação acabam comprimidas pela tarefa de “reconciliação” com formas históricas de instituições racionais.<sup>476</sup> A justiça precisaria ser complementada por outras virtudes morais, como o “dever natural” de auxiliar os demais a superarem injustiças.<sup>477</sup>

O que fazer diante de uma situação injusta? Por suposto, agir. Sem uma concomitante teoria do dever – queixa-se O’Neill – não há atribuição de responsabilidades diante de injustiças. A indeterminação dos princípios ameaça transformá-los em objeto de caridade, quer dizer, em deveres que não podem ser reivindicados e se sujeitam a ampla liberdade de fazer ou omitir.<sup>478</sup> Segundo ela, seriam os poderosos e organizações dominantes (grandes proprietários, empresas multinacionais, países ricos etc.) que precisariam ser convencidos de suas obrigações e que os oprimidos têm direitos como iguais. A filósofa defende não só deveres institucionais permanentes, mas também deveres localizados no tempo e espaço, sem um direito específico correspondente, e que, não obstante, são exigíveis moralmente como virtude do agente que é capaz de fazer algo.<sup>479</sup> A diferença entre má sorte e injustiça, entre uma mera necessidade e a injustiça de certa imposição define-se – nos termos de Judith Shklar – por “nossa disposição e nossa capacidade de agir ou não em nome das vítimas, de as culpar ou absolver, de ajudar, mitigar ou compensar ou simplesmente virar as costas”.<sup>480</sup> A justiça seria o senso moral de barrar atos ou omissões que vitimizam outras pessoas, sem prefixações.<sup>481</sup> Lá onde há necessidades naturais, destinos trágicos, punições divinas, não há ouvidos para a injustiça.<sup>482</sup>

A *Teoria da ação comunicativa* emprega “as solidariedades” como um conceito empírico da integração comunicativa, isto é, via normas e valores do mundo da vida.<sup>483</sup> A ética do discurso transpõe o conceito para dentro de uma teoria deontológica. A solidariedade seria cooriginária à justiça. Ambas se fundamentariam no caráter vulnerável, finito e comunicativo dos seres humanos, isto é, nos pressupostos materiais da livre discussão. Ambas seriam

---

<sup>475</sup> TJ, § 55, p. 363; cf. CHAMBERS, Simone. Justice or legitimacy, barricades or public reason? The politics of property-owning democracy. In: O’NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Ed.). **Property-owning democracy: Rawls and Beyond**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, p. 28. A mesma crítica direciona-se à discussão sobre a configuração da família em uma sociedade justa, cf. OKIN, Gender, justice and gender, p. 1542.

<sup>476</sup> JF, § 1, 1.2 e 1.4, p. 3-4; cf. RAWLS, **History of political philosophy**, p. 10-1.

<sup>477</sup> TJ, §§ 19 e 39, p. 114 e 246; PL, I, § 3.4, p. 21.

<sup>478</sup> O’NEILL, Onora. Rights, obligations and world hunger. In: POGGE, Thomas; HORTON, Keith (Ed.). **Global ethics: seminal essays**. Saint Paul: Paragon House, 2008, p. 147-8.

<sup>479</sup> O’NEILL, in **Global ethics**, p. 151-3; O’NEILL, Onora. Transnationale Gerechtigkeit. In: GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg (Hrsg.). **Philosophie der Menschenrechte**. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 226-8; p. 6 e 40; no mesmo sentido, cf. SEN, **The idea of justice**, p. 19, 24, 205-7.

<sup>480</sup> SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University, 1990, p. 2.

<sup>481</sup> SHKLAR, **The faces of injustice**, p. 6, 11-4 e 40.

<sup>482</sup> SHKLAR, **The faces of injustice**, p. 78-81.

<sup>483</sup> TkH-II, p. 205/TAc-II, p. 213. Esse uso não normativo do termo também ocorre nos dois primeiros capítulos de *Facticidade e validade* (cf. FG, p. 363, n. 11/FV, p. 383 n. 11).

derivadas das práticas humanas de justificação. A justiça exigiria uma responsabilidade para indivíduos portadores de liberdade inalienáveis e, portanto, que possivelmente formaram sua identidade em contextos de vida e tradições distintas. A ideia de justiça já implicaria a de solidariedade, ao aceitar pertencer a uma comunidade livre das amarras éticas da sua comunidade exclusiva. A solidariedade exigiria a proteção das relações de reconhecimento em que os indivíduos formaram sua identidade e, portanto, de formas de vida, comunidades e tradições alternativas. Ao fazer um decalque da justiça, Habermas já afastava a ideia de solidariedade de conteúdos paroquiais, ligados a irmandades, famílias e afetos amorosos. Questões de justiça diriam respeito ao igual tratamento de todos os indivíduos. Questões de solidariedade, ao igual tratamento de todas as formas de vida. A moral não poderia proteger um sem o outro, o indivíduo sem o bem-estar da comunidade à qual ele pertence.<sup>484</sup>

Já na época, porém, Habermas reconhecia a omissão da teoria moral deontológica quanto aos problemas de “ética política” herdados da tradição marxista.<sup>485</sup> Nesse sentido, Honneth acusa uma concepção utópica abstrata de solidariedade, desvinculada de motivações, experiências e fins coletivos.<sup>486</sup> Sem pensar nas lutas coletivas, a teoria da justiça ameaça se tornar mais uma quixotada. Ulteriormente, Habermas confessará o erro da conexão estreita entre moral, justiça e solidariedade a fim de repolitizar esses dois últimos conceitos.<sup>487</sup>

A motivação pelo dever é bem-vinda. Mas não poderemos contar com ela em conflitos irreconciliáveis. Deveres morais podem bastar para o apelo à consciência individual e ao agir ou abster responsável. Em situações de conflitos sociais e crise, nas quais as instituições e procedimentos existentes não estão maduros para a pressão do problema, as motivações são empurradas à questão da ação coletiva, da qual surge o poder comunicativo. A moral pode até esperar pelo resultado de um cumprimento individual do dever, pela autovinculação da razão, mas não por um coletivo composto pluralisticamente. Em vez de uma ação virtuosa, é mais plausível esperar e agir em favor do poder dos dominados de determinarem uma renovação das relações produtivas e distributivas. A teoria moral não está desenhada para esse tipo de ação política, de modo que não pode tornar a solidariedade um dever individual.<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> ED, p. 15-6 e 69; HABERMAS, in *Critical debates*, p. 246-8

<sup>485</sup> Mkh, p. 116/CmA, p. 188.

<sup>486</sup> HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit: Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*. In: \_\_\_\_\_. **Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 168-9.

<sup>487</sup> ST, p. 104 n. 23/ET, p. 143-4 n. 23.

<sup>488</sup> NDII, p. 132-3.

Afora os conflitos irreconciliáveis, pensar a justiça apenas com a ideia de direitos negativos e direitos sociais crescentes “permanece neutra diante dos ganhos ou das perdas de autonomia”, porque os direitos podem ser concedidos de maneira paternalista.<sup>489</sup> A inserção da justiça no domínio da moralidade prende-a à justiça particular de um doador ao recebedor, em detrimento da justiça geral, das estruturas que permitem reivindicações. A conexão moral entre justiça e solidariedade obscurece que muito do que se costuma considerar uma atitude solidária não deixa de ser resultado de uma injustiça, que introduziu tamanha desigualdade na sociedade que obriga muitas pessoas a depender de auxílio e impedem sua participação igual.<sup>490</sup> Ela fica aquém da ideia de igual poder de cobrar ações e justificações e de alterar o significado de uma má sorte, tragédia ou necessidade e, logo, do *status* de igual cidadania.<sup>491</sup> Não é justo que deveres morais determinem antecipadamente uma intervenção estatal protetiva para mulheres que normaliza e reproduz estereótipos de gênero.<sup>492</sup> Não é justo que deveres morais determinem se a fome de uma comunidade deve ser combatida distribuindo comida, renda, subsidiando produtos ou investindo em tecnologias agrícolas adaptadas. Em alguns locais, é possível que a distribuição ou o subsídio de alimentos torne menos atrativo os investimentos e aumente a dependência econômica. Noutras, a urgência impede que se esperem investimentos. Há ainda outros padrões éticos associados à segurança alimentar, como qualidade da comida, presença de agrotóxicos, bem-estar animal, cujas exigências variam localmente – como mostra a política bolsonarista de fornecer sardinha e linguiça para os yanomamis.<sup>493</sup> A insaturação dos deveres morais não pode ser resolvida sem que os concernidos tenham voz e influência na configuração das políticas de bem-estar. Assim, a questão não está exatamente em quem, ou o que se deve distribuir, mas no poder de determinar a redistribuição – lembrando o que Rawls cunhou de “veto” dos menos beneficiados no argumento da posição original<sup>494</sup> e o que Habermas renomeou de “poder de veto” de grupos sociais em questões relativas à justiça<sup>495</sup>.

Assim como a incomensurabilidade entre as formas de vida, o risco de paternalismo conduz a outra ideia da justiça e a outra ideia de solidariedade, agora focada na formação do

---

<sup>489</sup> FG, p. 103-4/FV, p. 121-2.

<sup>490</sup> FORST, **Justificação e crítica**, p. 39; FORST, Rainer. **Normativität und Macht: zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen**. Berlin: Suhrkamp, 2015, p. 216-7.

<sup>491</sup> FG, p. 104/FV, p. 122.

<sup>492</sup> FG, p. 501-3/FV, p. 525-7; EA, p. 244/IO, p. 351.

<sup>493</sup> Cf. WETERMAN, Daniel. Governo Bolsonaro ignora hábitos de yanomamis e gasta R\$ 4,4 milhões com sardinha e linguiça. **Estadão**, São Paulo, 15 de maio de 2023. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/governo-bolsonaro-ignora-habitos-de-yanomamis-e-gasta-r-44-milhoes-com-sardinha-e-linguica>>. Acesso em 15/05/2023.

<sup>494</sup> PL, VII, § 9, p. 282.

<sup>495</sup> NU, p. 154/NO, p. 228.

poder de definição da produção e distribuição dos bens. A teoria da solidariedade espelha, na obra de Habermas, a teoria da justiça. A ideia de solidariedade acompanha a transformação de uma concepção moral, derivada do dever de igual tratamento a todos os seres vivos, em uma concepção política voltada à motivação para a ação comunicativa comum. A solidariedade não poderia exigir, como na primeira formulação, que “cada um seja responsável por um estranho que formou sua identidade em um contexto de vida completamente diferente...”<sup>496</sup> A ajuda solidária não é uma ação individual desinteressada, mas uma ação coletiva com um interesse na reciprocidade. De modo algum – corrige Habermas posteriormente –, “subjaz aos apelos pela solidariedade uma confusão da política com a moral...Retemos: ‘moral’ e ‘direito’ se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; solidariedade, ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar na integridade de uma forma de vida política comum”.<sup>497</sup>

Ao contrário da interpretação anterior, justiça e solidariedade não mais se dividem em duas metades da moral, uma fria, outra quente. Uma individual, outra comunitária. Em vez de um dever de proteger formas de vida diferentes, a solidariedade passa a ser apresentada como a origem do poder comunicativo e a motivação para lutas sociais contra injustiças. Não é necessário uma eticidade que corrija o recorte individualista da justiça, mas sua realização estava mal encaminhada sem as lutas sociais.<sup>498</sup> Assim, Habermas atribui à solidariedade um “caráter ofensivo” de pressão para resgate da legitimidade das ordens políticas atropeladas pelos imperativos sistêmicos: “ainda é uma questão de solidariedade, e não de direito, saber com quanta desigualdade querem viver os cidadãos de uma nação próspera”.<sup>499</sup>

Por certo, a solidariedade só pode ser experimentada no contexto de formas de vida particulares, sejam naturais, herdadas ou criticamente apropriadas. A luta política começa com disputas pela interpretação dos interesses e contribuições específicas do grupo. Embora tenha gênese na estabilização de uma identidade de grupo, a ideia de solidariedade não pode se basear na autocompreensão exclusiva de uma eticidade, porque tem que responder a uma pretensão justificada de segurança desses vínculos em uma sociedade de grande escala, complexa e plural.<sup>500</sup> No lugar das identidades de grupo, entra a categoria do “outro”, que não é mais definida pela pertença ou não, porque é as duas coisas de uma vez: o mais próximo e o mais

<sup>496</sup> EA, p. 43/IO, p. 76-7; cf. EA, p. 19/IO, p. 44.

<sup>497</sup> ST, p. 100-4/ET, p. 139-43.

<sup>498</sup> EA, p. 243/IO, p. 349; no mesmo sentido, embora defenda a primazia da moral, cf. FORST, Rainer. **Die noumenale Republik: kritischer Konstruktivismus nach Kant**. Berlin: Suhrkamp, 2021, p. 115-6.

<sup>499</sup> ST, p. 105-6/ET, p. 144-6.

<sup>500</sup> EA, p. 24-5/IO, p. 51; ST, p. 105-7/ET, p. 144-7.

distante da identidade.<sup>501</sup> Ao mesmo tempo em que Habermas desconecta conceitualmente solidariedade e deveres morais, insiste na conexão estreita com o nível da justiça política, para além da identificação individual com um grupo. As ideias de justiça e solidariedade continuam os pressupostos da livre discussão.<sup>502</sup> Por isso, a solidariedade é reafirmada como um poder estruturante da sociedade ao lado dos poderes concorrentes do dinheiro e da burocracia. Ela é um poder que se materializa não somente em instituições de justiça (direitos subjetivos, espaços deliberativos etc.) e em instituições de solidariedade (saúde, seguridade etc.), mas também na participação em lutas solidárias a múltiplos grupos sociais contra injustiças.<sup>503</sup>

Na interpretação habermasiana, as “lutas por reconhecimento” são cobranças pela responsabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*) de oferecer, receber e se orientar publicamente pelas melhores justificações.<sup>504</sup> Apenas quando se podem aduzir razões para o outro satisfazer necessidades e desejos entra-se no âmbito do reconhecimento, isto é, das expectativas legítimas de comportamento. Ainda que não tenhamos, em termos individuais, um dever positivo de justificar todas as nossas ações e proposições para os demais – como no reconhecimento moral formulado por Apel e Forst<sup>505</sup> – temos o dever de contribuir para transformar instituições não racionalmente justificadas. Nas formas injustas de relação de vida, os participantes não são reconhecidos como agentes responsáveis, não orientam sua ação em justificações sujeitas ao erro, crítica e aprendizado.<sup>506</sup> As relações justas de vida são “processos de autocertificação” que protegem os interesses e contextos de experiência dos membros da sociedade de repressões e distorções da comunicação.<sup>507</sup> A justiça requer esse reconhecimento dos indivíduos como “fonte autocertificadora de pretensões de validade”, concorda Rawls, porque os direitos de participação, associação e expressão conferem um sentimento de autorrespeito, sem o qual nada parece valer a pena em assuntos privados ou públicos.<sup>508</sup> As relações comunicativas baseiam-se no reconhecimento recíproco dos indivíduos enquanto fontes de pretensões de validade em diferentes esferas da vida – como membros de grupos sociais, cidadãos e seres humanos.<sup>509</sup>

Nessa interpretação, o reconhecimento não garante as condições de uma integração bem-sucedida, intacta e autorrealizada, apenas de uma integração justa. Os direitos que surgem

<sup>501</sup> RhM, p. 96/RMh, p. 140.

<sup>502</sup> ST, p. 107-8/ET, p. 147-8.

<sup>503</sup> NR, p. 199-200/RR, p. 291-2; FG, p. 187/FV, p. 203.

<sup>504</sup> RhM, p. 34/RMh, p. 62-3; TkH-II, p. 224/TAc-II, p. 231; Mkh, p. 116/CmA, p. 188; FG, p. 36 e 382/FV, p. 53 e 404; cf. BAYNES, **Habermas**, p. 85 [tradução minha].

<sup>505</sup> APEL, **Transformation**, p. 400; FORST, **Kontexte der Gerechtigkeit**, p. 433-4.

<sup>506</sup> TkH-II, p. 394/TAc-II, p. 406.

<sup>507</sup> FG, p. 224/FV, p. 238.

<sup>508</sup> PL, I, § 5.3, p. 32; VIII, § 6, p. 318; cf. COHEN, in **Cambridge companion to Rawls**, p. 109-10.

<sup>509</sup> ED, p. 146 e 152.

da união autônoma só possuem o sentido de estabelecer relações de respeito.<sup>510</sup> O direito ao reconhecimento de cada um para os contextos em que forma sua identidade não lhes confere importância ou excelência. “Sob as condições de uma cultura que se tornou reflexiva, só podem se preservar aquelas tradições e formas de vida que vinculam os seus membros, de modo que se submetam a seu exame crítico e deixem às gerações futuras a opção de aprender de outras tradições ou para se converterem a outra cultura e migrar para outras paragens”.<sup>511</sup>

A justiça é uma ideia-reboque que permite puxar movimentos classistas e culturais para frente, para o reconhecimento de sua mútua autonomia comunicativa. A ideia de solidariedade continua dependendo da extensão dos juízos práticos para além das relações interpessoais imediatas, para relações com formas de vidas estranhas e mesmo com outras criaturas. Elas cobram tanto um tratamento justo, pela inclusão jurídica de direitos básicos de formas de vida específicos, sem assimilação, quanto uma expansão criativa das culturas para uma autocompreensão alargada.<sup>512</sup> As redes de comunicação internacionais e as instituições de justiça supranacionais favorecem essa ampliação da solidariedade para além das fronteiras das culturas nacionais, no sentido de uma “solidariedade entre estranhos”.<sup>513</sup> Até mesmo animais não-humanos têm a capacidade de se direcionar ao comportamento humano e expressar sofrimento como se empregassem línguas estrangeiras, o que justifica deveres de justiça baseados em pressupostos da comunicação análogos às interações interpessoais.<sup>514</sup> Do boi não se perde o berro. E é justamente o berro que a ideia de solidariedade quer interpretar.

### 3.2.3 O uso público da razão

Um último ponto levantado por Rawls é se há motivo para esperar que pessoas com carências, interesses e orientações de valor incompatíveis atingirão um entendimento por meio de discursos que mesclam todos os tipos de considerações? Quais delas devem ser levadas em conta em um debate constitucional ou legislativo? Sem atribuir pesos às considerações, “os meios da discussão racional terão chegado ao fim”.<sup>515</sup> A teoria da justiça como reciprocidade tem a vantagem de limitar as considerações relevantes a bens primários e a razões consistentes

<sup>510</sup> RhM, p. 107/RMh, p. 157; FG, p. 306/FV, p. 321.

<sup>511</sup> EA, p. 258-9/IO, p. 369-70.

<sup>512</sup> EA, p. 267-8/IO, p. 381; NDII, p. 132-3; HABERMAS, Jürgen. Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, v. 67, n. 5, 2019, p. 741-2.

<sup>513</sup> Ach, p. 106; Od, p. 115-7.

<sup>514</sup> ED, p. 225-6.

<sup>515</sup> TJ, § 8, p. 41.

com o reconhecimento dos outros cidadãos enquanto iguais, oferecendo limites e ordens de preferência para as razões admissíveis nos discursos públicos. Enquanto isso, a teoria habermasiana arrisca perder a dimensão da aceitabilidade racional no torvelinho das discussões e deliberações e tornar instáveis os fundamentos de uma sociedade justa.<sup>516</sup> Com que bases, questiona também McCarthy, estarão cidadãos com valores incompatíveis aptos a alcançar um consenso sobre o bem comum? Como recompor uma consciência fragmentada em esferas culturais autônomas na promessa de reconciliação não-regressiva de razões diferenciadas?<sup>517</sup>

Depois de esmiuçada, a discussão entre Habermas e Rawls reagrupa-se em dois conceitos de razão prática e, logo, em duas articulações próprias entre ideal e real. Cada qual apresenta uma articulação própria entre realismo e normatividade. “Uma vez que estamos usando nossa razão e a razão não é transparente para si mesma, podemos descrever mal nossa razão, assim como qualquer outra coisa”.<sup>518</sup> Para finalizar, pretendo mostrar (i) que a partir das críticas de Habermas, um momento de legitimação deliberativa é incorporado à concepção de justiça como reciprocidade – embora seja mantida uma distinção rígida entre razões públicas e não-públicas; (ii) e que, a partir das leituras de Rawls, uma teoria da justiça é incorporada à ideia de legitimação democrática – embora sem a pretensão de ser a única teoria da justiça razoavelmente aceitável dentro de uma democracia politicamente liberal, nem uma teoria “completa” supostamente capaz de dar conta de todas as questões de justiça básica.

(i) A ideia de razão pública tem um caráter tão central, quanto ambíguo na obra de Rawls. O “público” da razão é definido segundo sujeito, objeto e mediação: (a) a audiência de todos os cidadãos compreendidos como livres e iguais; (b) o objeto das estruturas básicas da sociedade e (c) o conhecimento amplo das diretrizes de argumentação e da concepção de justiça política, que toma a posição original como “ideia mediadora”<sup>519</sup>. A “razão” do público é definida, coerentemente, pela exclusão de doutrinas abrangentes, de pretensões do domínio da cultura e de outras formas de expressão e argumentação sem amparo em valores políticos.<sup>520</sup> A ambiguidade da razão pública orbita essa tarefa mediadora do artifício da posição original.

De um lado, Rawls define a razão pública no *Liberalismo político* como “a justificação dos cidadãos no fórum público sobre essências constitucionais e questões de justiça básica”.<sup>521</sup>

<sup>516</sup> RH, p. 430-1; cf. WERLE, in **Habermas e a reconstrução**, p. 186; FINLAYSON, **The Habermas-Rawls debate**, p. 178-9.

<sup>517</sup> McCARTHY, in *Critical debates*, p. 76-7; McCARTHY, Thomas. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. **Ethics**, Chicago, v. 105, n. 1, 1994, p. 55.

<sup>518</sup> PL, III, § 1.4, p. 97.

<sup>519</sup> PL, I § 4.4, p. 26.

<sup>520</sup> PL, VI, p. 212-3; IPRr, § 1.1, p. 442-3; JF § 26.1-2, p. 89-90.

<sup>521</sup> PL, § 1, p. 10.

Em réplica a Habermas, reforça essa descrição como a esfera pública de questões constitucionais e de justiça básica: não somente como a justificação de legisladores, agentes do executivo (presidentes, por exemplo) e juízes (especialmente os da suprema corte), além dos candidatos em eleições políticas, líderes de partido e outros que trabalham em suas campanhas; mas também dos cidadãos que trocam razões, deliberam e votam.<sup>522</sup> Ele entende que a concepção política de justiça serve como “ponto de vista compartilhado a partir do qual todos os cidadãos podem resolver suas questões concernentes às essências constitucionais”.<sup>523</sup> A posição original é um dispositivo a ser acionado “aqui e agora”, sublinha Rawls. Ela representa um modo de raciocínio no qual as partes podem se engajar sempre que discutem questões constitucionais essenciais e de justiça básica.<sup>524</sup> Na posição original, as partes podem “entrar, por assim dizer... a qualquer tempo... Simplesmente raciocinando de acordo com as restrições modeladas, citando apenas razões que a restrição permite”.<sup>525</sup> Nessa “interpretação de entrada no tempo-presente”, a posição original é acessada simplesmente ao conduzir nossa argumentação sobre os primeiros princípios da sociedade sem apelar para nossas particularidades.<sup>526</sup> As convicções particulares sobre um fato político só podem ser afirmadas sob o modo de inquirição e fundamentação legítimos.<sup>527</sup> A razão pública é um “quadro de pensamento” à luz do qual se pode discutir questões políticas fundamentais<sup>528</sup>. Trata-se de uma ideia orientadora para a linguagem e a ação dos cidadãos, exercidas intersubjetivamente, em tudo aquilo que diz respeito às instituições básicas na sociedade. Até aqui, o “para nós” rawlsiano não é a perspectiva privilegiada do filósofo, mas um “para nós” concreto e inclusivo, ainda que limitado a ideais e princípios razoáveis.<sup>529</sup> Nesses termos, a deliberação é pública.

De outro lado, a razão prática concerne “à produção de objetos de acordo com a concepção desses objetos”.<sup>530</sup> A razão pública é posicionada, coerentemente, já na primeira frase da *Ideia de razão pública revisitada* dentro de uma concepção de sociedade bem-ordenada, na qual, por definição, há uma única concepção de justiça compartilhada.<sup>531</sup> Ela é incluída na *Reafirmação* dentro do argumento da posição original. As partes da posição original agem “como representantes dos cidadãos livres e iguais”, como mandatárias e guardiãs, que

<sup>522</sup> RH, p. 382-3, n. 13.

<sup>523</sup> JF, § 11.1, p. 32.

<sup>524</sup> PL, I, § 4.4, p. 25-6; JF, § 25.2, p. 86.

<sup>525</sup> JF, §25.1-2, p. 85-7; cf. PL, I, § 4, 5, p. 27.

<sup>526</sup> PL, VII, § 6, p. 274.

<sup>527</sup> FERRARA, *Justice and judgement*, p. 24.

<sup>528</sup> IPRr, § 2.3, p. 455.

<sup>529</sup> JF, § 41.1, p. 136.

<sup>530</sup> PL, III, § 6.2, p. 117.

<sup>531</sup> PL, I, § 6.1, p. 35; IPRr, p. 440. Essa última foi escrita antes da *Reafirmação*, cf. JF, §26.2, p. 90 n. 12.



devem assegurar os interesses fundamentais daqueles que representam.<sup>532</sup> Essas partes “são pessoas artificiais, meros habitantes de nosso dispositivo de representação: elas são caracteres que têm uma parte no jogo de nosso experimento mental”.<sup>533</sup> Os sujeitos já não argumentam e agem em vista de uma concepção de justiça, apenas raciocinam sobre a sociedade como representantes, com conhecimentos limitados aos mesmos fatos e informações gerais, a fim de construir princípios que especificam essa concepção.<sup>534</sup> O resultado do acordo na posição original “deve necessariamente ser determinado por um raciocínio analítico”<sup>535</sup>, direcionado “à razão de cada cidadão”<sup>536</sup>. Em palavras fortes: “a concepção de justiça política não pode ser votada, assim como não o podem os axiomas, os princípios e as regras de inferência da matemática e da lógica”.<sup>537</sup> A razão pública é, nesses termos, uma perspectiva que pode ser adotada, sim, por cada cidadão e, sim, a qualquer momento em que reflete sobre as instituições básicas; contudo, monologicamente, como parte de um argumento transcendental sobre “as próprias condições que fazem a cooperação social justa possível”.<sup>538</sup> Nessa outra faceta, o “para nós” rawlsiano torna-se a autocompreensão filosófica da “sociedade bem-ordenada”. Não de uma nação, de uma época ou geração, nem mesmo de um indivíduo, mas do cidadão enquanto livre e igual. A cognição torna-se pública, em detrimento da deliberação pública.

A restrição da deliberação pública em favor da cognição pública provoca um impasse na conexão dos argumentos racionais com os efetivos na resolução de questões controversas. No *Liberalismo político*, as doutrinas abrangentes eram admitidas publicamente apenas em circunstância não-ideais para “fortalecer o ideal de razão pública nele mesmo”.<sup>539</sup>

Por isso, Habermas vai objetar que a articulação entre juízos racionais e efetivos ainda não implica um uso da razão dos cidadãos uns com os outros, uma deliberação comum, mas somente um encaixe, uma tradução das diferentes concepções em princípios de justiça realizadas de modo não-público em sindicatos, universidade, igrejas etc.<sup>540</sup> A razão pública desdobra-se em momentos estritamente distintos: a descoberta dos princípios da justiça e a aplicação desses princípios. As linhas gerais de inquirição e métodos de raciocínio compõem a razão pública, enquanto a liberdade de fala e pensamento compõem a razão livre.<sup>541</sup> Um é um

<sup>532</sup> PL, I, §4.3, p. 24; JF, § 24.2, p. 84 e § 51.2, p. 170.

<sup>533</sup> JF, § 23.4, p. 83; cf. PL, I, § 4.6, p. 28.

<sup>534</sup> PL, III, § 6.2, p. 117; JF, §25.2, p. 86-7.

<sup>535</sup> JF, § 55.3, p. 186.

<sup>536</sup> PL, VII, § 6, p. 273-4.

<sup>537</sup> RH, p. 388, n. 22.

<sup>538</sup> PL, IV, § 5.3, p. 157.

<sup>539</sup> PL, VI, §8.1, p. 247

<sup>540</sup> EA, p. 88-90/IO, p. 137-40; NDII, p. 155; cf. WERLE, *Justiça e democracia*, p. 65; JF, § 26.4, p. 92.

<sup>541</sup> Cf. PL, IV, § 1.5, p. 139; JF, § 26.3, p. 91-2.

ponto de vista monológico de elaboração dos princípios; outro um ponto de vista dialógico preocupado em sua efetividade. As partes na posição original não discutem seus interesses, nem discutem a “lista” de bens primários que está em jogo, apenas escolhem os princípios de justiça conforme uma escolha racional sob condições de incerteza (sem evidência objetiva para estimativa de probabilidades do resultado) com a regra de maximização das piores posições (que são enfocadas em razão do resultado possível sob condição de incerteza). Mesmo a ideia de consenso sobreposto resulta de um controle que todos fazem simultaneamente sobre como a concepção de justiça sugerida pode se adaptar à sua imagem de mundo; mas que cada indivíduo ou associação civil faz simultaneamente para si mesmo.<sup>542</sup> Isso significa que os discursos reais dos cidadãos podem interpretar os princípios de justiça, não os criar. A ambiguidade entre a perspectiva analítica do filósofo e a perspectiva efetiva dos cidadãos é resolvida colocando uma etapa após outra: a deliberação pública depois da cognição pública.<sup>543</sup>

As dificuldades da razão pública são as mesmas do imperativo categórico.<sup>544</sup> Malgrado reconhecer que a cultura pública democrática é ambígua e contém uma variedade não só de

<sup>542</sup> EA, p. 114/IO, p. 172.

<sup>543</sup> Cf. JF, §§ 26.1-3, p. 89-91.

<sup>544</sup> A autolegislação é situada por Kant na competência do sujeito que examina com o teste de universalização uma norma que poderia ser quista por todos, em vez de em um empreendimento cooperativo no qual o indivíduo participa (cf. KANT, *Grundlegung*, B74-5). Simplesmente aceitar a perspectiva do outro (como é de fato, na situação em que está, nas condições às quais se submete etc.) seria reduzir a razão a uma troca de pontos de vista e aceitar passivamente o juízo alheio, o preconceito e a heteronomia. A reflexão “compara nosso juízo não tanto com o juízo real do outro, mas antes com o juízo possível e se coloca no lugar de qualquer outro quando abstrai das limitações às quais nosso próprio juízo está contingencialmente conectado...” (KANT, *Kritik der Urteilskraft*, B157). A aproximação do diferente se dá pela abstração das contingências. A máxima do pensamento alargado, que orienta a se colocar no ponto de vista de outros, é satisfeita seguindo um juízo individual, com auxílio da faculdade de imaginar (*Ibid.*, B160-1). Qualquer um pode realizar consigo mesmo o exame moral se acha possível transformar o fundamento pelo qual se aceita algo, ou a regra que se segue do que se aceita, em um princípio universal. De maneira correspondente, o “público” da razão é definido como uma “sociedade mundial”, como um auditório potencialmente universal – não submetido, por um lado, a autoridades, constrangimentos, paroquialismos; nem, por outro, a vivências, expressões, tradições particulares (KANT, *Grundlegung*, B74-5). Todo membro de uma instituição (escola, igreja, comuna etc.) que não se direcione diretamente ao “mundo letrado” ainda faz um “uso privado” e heterônomo da razão, não constituindo um “público propriamente dito” (KANT, *Was ist Aufklärung?*, A488). Portanto, o sujeito moral acaba respondendo por todo conteúdo dos deveres, pois é a força da imaginação que faz o outro presente e que move o pensamento para o espaço do público. A autonomia exclui a heteronomia. Esse procedimento ameaça a particularidade do outro, cuja voz só pode ser ouvida, compreendida e julgada partindo da própria linguagem, história e contexto. O imperativo arrisca absolutizar especificidades do sujeito que abstrai, que se tornam rapidamente irreconhecíveis sob a forma universal (cf. HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 464). A abstração é realizada pela imaginação do sujeito moral, em lugar de uma exigência que decorre de procedimentos democráticos, movimentos sociais e lutas políticas (EA, p. 49/IO, p. 84). O uso público da razão pelo “reino dos fins” ou “mundo letrado” ainda não implica uma práxis social universalizante de discussão, deliberação e ação comum. A razão está inscrita na vontade moral dos indivíduos e deve ser garantida, como um direito, muito antes e sem a necessidade de uma autonomia política dos cidadãos (FG, p. 134/FV, p. 152; cf. ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. In: \_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ronald Beiner (Ed.). Chicago: University of Chicago, 1992, p. 44 e 75). É certo que podemos entender o cidadão e o observador como perspectivas complementares de um sujeito

doutrinas abrangentes, mas também de ideias e concepções, Rawls pretende definir de antemão uma ideia fundamental (a sociedade como sistema de mútua cooperação) e as que lhe são conexas.<sup>545</sup> Pretende definir de antemão quais valores são políticos ou não, quais informações gerais são admitidas ou não.<sup>546</sup> Ele sobrecarrega o teórico e as partes da posição original de definir todos os bens primários e os princípios substantivos de justiça que poderiam nutrir um entendimento compartilhado. Nesse procedimento interno, reduz a capacidade da razão de considerar as condições e as consequências das normas a serem justificadas.<sup>547</sup> Atrás da fachada de uma validade abstrata podem se entrincheirar interesses meramente capazes de imposição.<sup>548</sup>

Não é possível evitar um oxímoro na determinação de “uma similaridade parcial na estrutura da concepção de bem dos cidadãos”<sup>549</sup> dentro de uma teoria moral. Antes de toda discussão, o filósofo e as partes da posição original precisariam saber a lista dos bens, necessidades ou capacidades que seriam igualmente bons para todos.<sup>550</sup> Na história das democracias, muitas ideias, princípios, bens e valores já foram incorretamente interpretados como razoáveis ou irrazoáveis, primários ou secundários. Por isso, pode ser mais importante que subsista uma pluralidade de concepções e valores representados na discussão sobre as questões constitucionais e de justiça básica, que possam discutir se a aceitação de uma norma foi a consequência de bons argumentos. Uma comunicação sistematicamente distorcida pela exclusão de informações joga fora a intersubjetividade que antes havia sido ganha em relação ao imperativo categórico kantiano no procedimento de argumentação sob véu de ignorância.<sup>551</sup>

A razão pública não significa um uso público da razão, mas um uso privado da razão com fins políticos – bem sintetiza Forst. Ela é um ponto de vista compartilhável por cidadãos livres e iguais, todavia, um ponto de vista monológico, que deveria determinar o funcionamento

---

que não pode desistir de julgar por si da perspectiva universalista, responde Keienburg (KEIENBURG, Johannes. **Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft**. Göttingen: De Gruyter, 2011, p. 178). Entretanto, se entendemos a intersubjetividade como uma prática não-arbitrária de poder, torna-se um oxímoro falar de uma “teoria transcendental da intersubjetividade”. Keienburg designa de intersubjetividade a “semelhança apriorística de estruturas de pensamento de todos eus pensantes” (*Ibid.*, p. 109), confundindo uma forma de ação social com uma faculdade *a priori* (*cf. Ibid.*, p. 8, 36, 86-7 e 104-5). Por isso, não vê mais a diferença entre uma publicidade efetiva da regra e a interrogação, colocada em privado, se ela poderia se tornar pública (*cf. Ibid.*, p. 113). A perspectiva do imperativo categórico ainda é transubjetiva, em vez de intersubjetiva.

<sup>545</sup> PL, I, § 1, p. 9; IPRr, § 2.1, p. 451; JF, § 8.1-8.3, p. 25.

<sup>546</sup> JF, § 26.1, p. 89.

<sup>547</sup> LpS, p. 124-5; ED, p. 23.

<sup>548</sup> ED, p. 115.

<sup>549</sup> PL, V, § 3.3, p. 180.

<sup>550</sup> EA, p. 42, n. 40/IO, p. 75 n. 40. A predeterminação ética se agrava muito para críticos que insistem que a emancipação tem que ser acompanhada da ideia de felicidade (*cf. COOKE, Language and reason*, p. 17-18 e 163-4; SOUSA FILHO, **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**, p. 341-2).

<sup>551</sup> EA, p. 74 e 77/IO, p. 119 e 122.

dos discursos efetivos nas arenas públicas formais.<sup>552</sup> Um teste, não um processo. Para Rawls, a razão é pública enquanto audiência, objeto e cognição; mas privada enquanto deliberação.

A articulação parece invertida em um ponto crucial: a cognição deveria ser não-pública; e pública a deliberação. E, de fato, Rawls ensaia essa inversão, reconhecendo que tinha uma “visão estreita” da razão pública.<sup>553</sup> Pressionado a dar conta de fenômenos como o movimento por direitos civis dos negros liderada por Martin Luther King<sup>554</sup>, cujas razões constitucionais eram acompanhadas de razões religiosas, desenvolve a ideia de “resguardo” (*proviso*):

...as doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não, podem ser introduzidas na discussão público-política a qualquer tempo, resguardado que (*provided that*) sejam apresentadas, no devido curso, razões políticas – e não razões dadas somente por doutrinas abrangentes – suficientes para sustentar aquilo para que as doutrinas abrangentes foram introduzidas para sustentar.<sup>555</sup>

Nos debates políticos, aceitam-se doutrinas éticas, religiosa, políticas abrangentes, resguardado que sejam traduzíveis em razões públicas. A indeterminação da razão pública permite o uso de razões abrangentes razoáveis, desde que traduzidas, ao devido tempo, em valores políticos. A partir da *Ideia de razão pública revisitada*, Rawls busca diferenciar o liberalismo político de sua concepção determinada de justiça.

Após o debate com Habermas, a reciprocidade não fixa mais a razão pública em uma única concepção, que seria somente interpretada e aplicada pelos cidadãos.<sup>556</sup> No *Liberalismo político*, os cidadãos só poderiam ser autônomos na medida em que compartilhassem uma concepção de justiça.<sup>557</sup> Agora, uma “família de concepções” passa a ser admissível na razão pública desde que satisfaçam o critério da reciprocidade: (a) direitos, liberdades e oportunidades básicas; (b) uma prioridade a esses direitos, liberdades e oportunidades em especial diante de pretensões de bem geral ou valores perfeccionistas; e (c) medidas que assegurem meios de uso efetivo dessas liberdades para todos os cidadãos, adequadas a todos os propósitos.<sup>558</sup> Engajar-se com a razão pública é apelar a uma concepção razoável ao debater questões políticas fundamentais, possivelmente, mas não necessariamente à concepção de Rawls.<sup>559</sup>

As informações particulares excluídas das partes na posição original permanecem abertas para os cidadãos que refletem sobre diferentes concepções políticas de justiça aptas a

<sup>552</sup> FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit*, p. 159; cf. EA, p. 74, 77 e 114/IO, p. 119, 123 e 172.

<sup>553</sup> JF, § 26.2, p. 90, n. 12.

<sup>554</sup> IPRr, § 4.2, p. 464.

<sup>555</sup> IPRr, § 4.1, p. 462.

<sup>556</sup> Cf. PL, I, § 1, p. 9 e § 6, p. 35

<sup>557</sup> PL, III, § 1.6, p. 98.

<sup>558</sup> PL, *Intro. paperback edition*, xlvi-xlvii, li e lviii; IPRr, § 2.1, p. 450.

<sup>559</sup> IPRr, § 4.3, p. 465.

satisfazer o critério de reciprocidade. Essa guinada aprofunda o pluralismo da teoria da justiça e o caráter deliberativo da ideia de razão pública. “É importante que seja assim – reconhece Rawls – de outra forma, as pretensões de grupos ou interesses emergentes da mudança social podem ser reprimidos ou falhar em adquirir sua voz política apropriada”.<sup>560</sup> Na *Reafirmação* vai sublinhar que os princípios da concepção de justiça como reciprocidade foram escolhidos a partir de um balanço de algumas alternativas, não de uma lista completa de alternativas.<sup>561</sup> A teoria “completa” perde o sentido de teoria única possível dentro do espaço de argumentação sobre as instituições básicas da sociedade. Em compasso com a revisão da ideia de razão pública, o “princípio liberal da legitimidade” expande-se para se aplicar não somente às discussões sobre questões constitucionais, mas também aos próprios princípios de justiça.<sup>562</sup> A restrição do conceito de “doutrinas abrangentes” e a diferenciação entre a “estabilidade pelas razões corretas” e a “estabilidade de razões” também são sinais da guinada deliberativa do *Liberalismo político*. Rawls foi levado a dar maior centralidade à ideia de reciprocidade. A razão pública deixa de ser entendida como uma condição de possibilidade para a formulação de uma concepção política de justiça e torna-se uma condição para refletir e aplicar qualquer concepção política de justiça. Não haveria somente uma variedade de concepções liberais abrangentes de justiça, todas salvaguardadas pela concepção de Rawls, mas também uma variedade de concepções recíprocas, que se submetem à deliberação e à legitimidade.<sup>563</sup>

Essa revisão da ideia de razão pública fica a meio caminho, contudo. Rawls ainda pensa em uma teoria puramente ideal, situando a razão pública ao nível de uma sociedade bem-

<sup>560</sup> IPRr, § 2.1, p. 452; cf. IPRr, § 2.3, p. 455 n. 35.

<sup>561</sup> JF, § 27.1, p. 95.

<sup>562</sup> PL, *Intro. paperback edition*, xlv. No *Liberalismo político*, a ideia de reciprocidade demarcava uma família de variantes de concepções abrangentes de liberalismo, mas não de concepções políticas alternativas (PL, I, § 1, p. 6 e IV, § 7, p. 16). A legitimidade política era submetida à concepção de justiça (PL, VI, § 1.3, p. 137). Nesse sentido, Paul Weithman interpreta a exigência de legitimidade como um simples adendo ao argumento da estabilidade: para casos em que doutrinas abrangentes sobre a justiça são incompatíveis com uma aplicação dos princípios de justiça alcançada na constituição e nas leis da sociedade bem-ordenada. Normas consideradas injustas ainda poderiam ser obedecidas pelas razões corretas, pois tidas como resultado legítimo do autogoverno de cidadãos razoáveis (WEITHMAN, in **Rawls's political liberalism**, p. 100-2). A interpretação deve-se ao debate ao qual se limita: o significado da guinada política de *Uma teoria da justiça* para o *Liberalismo político*, a qual foi determinada pelo problema da estabilidade (*Ibid.*, p. 83-8; cf. JF, § 55.4, p. 186-7). A interpretação deixa no escuro por que o critério de legitimidade avançou para além da deliberação sobre a variedade de liberalismos, abrangendo a variedade de concepções políticas (cf. *Ibid.*, p. 107-8). A *Ideia de razão pública revisitada* também baseia a legitimidade na reciprocidade (IPRr, § 1.2, p. 446-7), mas a desenvolve como um critério adicional. Ela é acrescida de regras de maioria para decisão entre diferentes concepções razoáveis, analogamente ao que ocorria em relação à aplicação dos princípios de justiça: “concepções políticas de justiça razoáveis nem sempre levam à mesma conclusão; assim como cidadãos defendendo a mesma concepção nem sempre concordam em temas particulares” (IPRr, § 6.1, p. 479). Essa guinada deliberativa da razão pública aparece na *Reafirmação* como o ponto de vista de “você e eu” que estamos estabelecendo a justiça como reciprocidade como uma das concepções políticas possíveis e tentando usá-la para organizar juízos ponderados em todos os níveis de generalidade em uma visão coerente (JF, § 13.4, p. 45 n. 8). O legítimo nem sempre é justo, mas o justo precisa ser legítimo.

<sup>563</sup> IPRr, § 2.2, p. 453 e § 3.1, p. 459.

ordenada e estável pelas razões corretas, que é regulada por uma única concepção política de justiça. A articulação por encaixe entre razão e efetividade está esculpida na teorização ideal de obediência estrita à concepção de justiça. Não se retiram implicações mais profundas do reconhecimento da primazia da reciprocidade sobre o equânime. Ainda são fortes as palavras da *Reafirmação*: “Cabe aos cidadãos, individualmente, decidir por si próprios como a concepção política que lhes é comum está relacionada com suas visões mais abrangentes”.<sup>564</sup>

(ii) As fronteiras entre o domínio público e não-público, entre esfera pública formal e informal, entre tradições políticas, precisam ser mais porosas, segundo Habermas. Não há como aceitar uma reificação dessas esferas, as quais historicamente foram e podem ser legitimamente questionadas.<sup>565</sup> Não é possível restringir artificialmente as questões pragmáticas, teóricas e de felicidade, porque elas confluem o tempo todo. Nem aceitar que a razão pública exclua de antemão a promoção de concepções de vida boa quando a diversidade de culturas e de formas de vida é ameaçada pela globalização, as fundações éticas da cultura liberal são ameaçadas pelo neoliberalismo ou se discute o uso de símbolos religiosos nas escolas públicas.<sup>566</sup> A primazia é da razão comunicativa, em vez da razão prática, pois as pretensões de verdade, correção e autenticidade estão entrelaçadas na linguagem cotidiana, sendo campos que se tornaram distintos, mas igualmente primordiais.<sup>567</sup> Os limiares entre o público e o não-público estão no centro de discussões democráticas. Da mesma forma que o uso público da razão depende “de uma plataforma que precisa ser construída à luz de razões não públicas”<sup>568</sup>, ele impõe “seu poder para alterar racionalmente atitudes pré-políticas, interpretação de necessidades e orientações de valor”<sup>569</sup>. O domínio do “político” não pode ser substantivamente sobreposto, senão procedimentalmente entrelaçado com discussões pragmáticas, éticas e morais.

Assim, o critério de justiça nas sociedades complexas e plurais não é o dispositivo representativo do público, mas a forma de integração social da esfera pública. A questão desloca-se para a reconstrução das condições de possibilidade informais e formais dos entendimentos racionais, em sentido amplo. A racionalidade dos discursos nas democracias contemporâneas está menos em determinado conteúdo do que em procedimentos justos de argumentação. Em vez de uma teoria da razão pública, uma teoria do uso público da razão.<sup>570</sup>

<sup>564</sup> JF, §55.5, p. 184; *cf.* RH, p. 386.

<sup>565</sup> FG, p. 375-6/FV, p. 396-7; EA, p. 90-1/IO, p. 140-1.

<sup>566</sup> BAYNES, Habermas, p. 130; FERRARA, *Justice and judgement*, p. 65.

<sup>567</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 235; *cf.* FG, p. 17/FV, p. 35.

<sup>568</sup> EA, p. 108/IO, p. 164.

<sup>569</sup> FG, p. 375/FV, p. 396.

<sup>570</sup> WERLE, *Justiça e democracia*, p. 154 e 164.

Agora, como uma perspectiva da justiça pode almejar igual consideração em relação a todos interesses e posicionamentos atuais sem recair em irrealismo, como acusaram Rawls e McCarthy? O reconhecimento de liberdade comunicativa e de direitos subjetivos que autorizam os indivíduos a fugir das justificações escancara que a realização da justiça não depende apenas de formas jurídicas, mas de uma racionalização das opiniões e decisões coletivas e de uma “população acostumada à liberdade”.<sup>571</sup> Habermas pensa em três amortecedores do irrealismo político da discussão: (a) hermenêutico (b) pragmático e (c) jurídico.

(a) A solução hermenêutica é apelar aos saberes implícitos, não tematizados e não-problemáticos do mundo da vida, que ainda “fornecem uma cobertura através de um maciço pano de fundo consensual”.<sup>572</sup> Por certo, quanto maior o pluralismo das formas de vida, mais a rocha de padrões de retaguarda é perfurada e “mais abstrata é a forma que tem que assumir as regras e os princípios que protegem a integridade e a coexistência com iguais direitos de sujeitos e formas de vida”.<sup>573</sup> A abstração precisa recorrer a um mundo da vida não unilateralizado e capaz de unificar razões científica, prática e expressivas na prática cotidiana.<sup>574</sup> Ao descansar a *Teoria da ação comunicativa* em um mundo da vida racionalizado e em padrões da cultura liberal, Habermas dá a entender essa solução.<sup>575</sup> A mesma abordagem parece ser a adotada em *Facticidade e validade* ao reconstruir o sistema de direitos com base em “dois séculos de evolução do direito constitucional europeu”.<sup>576</sup> Ele insiste na necessidade da socialização comunicativa de uma “cultura política liberal”, sem a qual o constitucionalismo rapidamente se decompõe.<sup>577</sup> Outros textos apelam à virtude do “patriotismo constitucional”, que expressaria a impregnação dos princípios de justiça nas motivações dos cidadãos. Essa ética política conservaria sua independência diante diferentes comunidades no interior de um mesmo Estado. A referência é abertamente Rawls.<sup>578</sup> As matérias de justiça e constitucionais abrigariam apenas desacordos sobre a interpretação dos ideais políticos liberais e não desacordos fundamentais.

Um entendimento via abstração da discussão em valores democráticos fundamentais como liberdade, igualdade, tolerância etc., conduz à tematização tipicamente rawlsiana de princípios abstratos de justiça política – objeta McCarthy.<sup>579</sup> O “trabalho de abstração... é uma

<sup>571</sup> FG, p. 164-5/FV, p. 180-1.

<sup>572</sup> FG, p. 38/FV, p. 56.

<sup>573</sup> ED, p. 202; cf. NU, p. 241/NO, p. 341; FG, p. 126 e 145/FV, p. 144 e 162.

<sup>574</sup> HABERMAS, in *Critical debates*, p. 245 e 250.

<sup>575</sup> Cf. PEDERSEN, Jørgen. Justification and application: the revival of the Rawls–Habermas debate. **Philosophy of the social sciences**, Toronto, v. 42, n. 3, 2012, p. 428-9.

<sup>576</sup> FG, p. 163/FV, p. 174.

<sup>577</sup> FG, p. 165 e 434/FV, p. 181 e 457.

<sup>578</sup> EA, p. 264 e 266-7/IO, p. 375 e 379-80.

<sup>579</sup> MCCARTHY, Kantian constructivism and reconstructivism, p. 57.

forma de continuar a discussão pública quando compreensões compartilhadas de menor generalidade quebraram... quanto maior o conflito, maior o nível de abstração que precisamos ascender para... descobrir uma base pública para uma concepção política de justiça...”<sup>580</sup> A mesma dúvida assalta Baynes, para quem o procedimentalismo habermasiano parece confessar suas bases ético-políticas em virtudes liberais.<sup>581</sup>

Por “cultura política liberal”, contudo, Habermas não se refere à capacidade de coletivizar determinadas crenças, ideais ou concepção de justiça, mas à capacidade de entrar em processos de aprendizagem pelo uso de diferentes tipos de razão em diferentes tipos de cultura.<sup>582</sup> A cultura política liberal é aquela que expõe suas autoevidências ao teste da ação comunicativa e mantém aberto o processo de definições e redefinições. Ela permanece aberta para o outro, inclusive para o outro que quer permanecer um estranho.<sup>583</sup> O mundo da vida racionalizado diz respeito à diferenciação dos processos de integração social e ao aumento de sua reflexividade interna e, logo, das tensões entre facticidade e validade e possibilidades de dissenso.<sup>584</sup> De modo análogo, o “patriotismo constitucional” não designa a virtude política de uma cultura nacional, mas de uma cultura de países com origens, línguas, tradições diferentes e que, não obstante, compartilham a ideia de democracia constitucional.<sup>585</sup> Todos preparam o “caminho para um *status* de cidadão no mundo”.<sup>586</sup> Tudo que é solidamente construído sob bases hermenêuticas de uma cultura determinada está sob a ameaça de desmanchar no ar. A reconstrução de Habermas não é da história europeia, por fim, mas histórico-conceitual. Ele investiga a “gênese lógica” dos direitos no processo circular de formação legítima do direito.<sup>587</sup>

(b) A solução pragmática sugerida no *Facticidade e validade* é de uma “regulação normativa de interações estratégicas”. Os conflitos valorativos e morais devem ser deixados para processos de barganha e compromisso, desde que esse poder esteja equalizado, ou seja, que os resultados não sejam prejudicados por estruturas de poder assimétricas.<sup>588</sup> Dutra defende essa interpretação.<sup>589</sup> Ela é sugerida pela formulação recorrente do ponto de vista da justiça como a “consideração imparcial de todos os interesses afetados” ou “o que é simetricamente

---

<sup>580</sup> JF, § 23.2, p. 81.

<sup>581</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 148.

<sup>582</sup> NDII, p. 161.

<sup>583</sup> ED, p. 116; SÖdP, p. 31/MePd, p. 48.

<sup>584</sup> FG, p. 38/FV, p. 55; *cf.* TkH-II, p. 218/TAc-II, p. 225.

<sup>585</sup> FG, p. 603 e 642-3/FV, p. 626 e 663-4.

<sup>586</sup> FG, p. 659/FV, p. 680.

<sup>587</sup> FG, p. 154-5/FV, p. 171; *cf.* FG, p. 129-35/FV, p. 146-52.

<sup>588</sup> FG, p. 44, 139 e 204-5/FV, p. 61, 156 e 221-3.

<sup>589</sup> DUTRA, **Razão e consenso**, p. 221.



bom para todos” e outras semelhantes.<sup>590</sup> Se as negociações são submetidas à justiça, que confere iguais oportunidades de participação e de influência e, portanto, de afirmação de todas as necessidades concernidas, pode-se presumir “que os acordos obtidos sejam justos”.<sup>591</sup> Entre as saídas para o dissenso contam, quando não a quebra da comunicação por ação estratégica, a concertação de interesses e a desconsideração das pretensões controversas.<sup>592</sup>

Essa solução, rebate McCarthy, pode garantir uma interação estratégica justa, dentro dos moldes do modelo de democracia liberal estrito, com paridade de poder entre participantes racionais, mas não uma decisão baseada nas melhores razões, que está na base do ideal de democracia deliberativa. E os cidadãos frequentemente não estão dispostos a negociar certos valores como fazem com interesses materiais, o que joga a decisão política para procedimentos majoritários que não estão baseados no melhor argumento, nem na imparcialidade, nem no entendimento sobre o resultado.<sup>593</sup> Assim concebida, a utopia realista da racionalização do poder torna-se paradoxalmente distópica, critica Maeve Cooke. Na medida em que aumentam os conflitos e desafios entre modos de pensar e comportar, aumenta a função diretiva do mercado e da administração estatal para coordenação das ações e para alívio do entendimento mediado pela linguagem. A racionalização do mundo da vida é compensada pela racionalização sistêmica, ainda que justa. A solução pragmática transforma o potencial cidadão que participa e discute temas públicos em cliente no mercado consumidor e dos bens do Estado social.<sup>594</sup>

Na verdade, Habermas fala expressamente em uma “rede complexa de processos de entendimento e práticas de barganha”, com destaque meu. É que o princípio da discussão precisa “explorar o potencial de racionalidade de orientações em toda amplitude de possíveis aspectos de validade – e não somente sob o ponto de vista moral da universalização equitativa de interesses”.<sup>595</sup> As negociações podem até ser mais recorrentes no cotidiano político, mas são os discursos ético-políticos que contêm um maior potencial para inaugurar processos de aprendizado social e que, por isso, carecem de maior espaço na esfera pública política. Os interesses precisam ser submetidos ao teste de aceitabilidade por discursos éticos e morais na esfera pública.<sup>596</sup> Assim como a reflexividade aumenta o potencial de dissenso, ela também

<sup>590</sup> TkH-II, p. 144/TAc-II, p. 155; FG, p. 190-1 e 312/FV, p. 206-7 e 327.

<sup>591</sup> FG, p. 205-6/FV, p. 221-2 [tradução minha]

<sup>592</sup> FG, p. 37-8/FV, p. 55.

<sup>593</sup> McCARTHY, Kantian constructivism and reconstructivism, p. 55; *Id.*, **Ideals and illusions**, p. 189.

<sup>594</sup> COOKE, **Language and reason**, p. 135-6.

<sup>595</sup> ZNR, p. 101; *cf.* FG, p. 410/FV, p. 432-3.

<sup>596</sup> REPA, **Reconstrução e emancipação**, p. 217 e 223.

contribui para o reforço do mundo da vida racionalizado através da mediação entre culturas especializadas e o público, por meio do jornalismo, filosofia e crítica artística.

(c) A solução jurídica para o irrealismo político da ação comunicativa está na racionalização do poder por meio da institucionalização das discussões. As regras jurídicas regulam os riscos de dissenso embutidos na razão comunicativa. Em um sistema democrático, elas podem ser questionadas mesmo por aqueles que as cumprem formalmente, permitindo o exame crítico sem desestabilizar expectativas de comportamento.<sup>597</sup> A suposição necessária para o princípio da discussão é que a força dos melhores argumentos possa contribuir para a formatação das regras alcançadas.<sup>598</sup> Basear uma decisão na coação não-coativa do melhor argumento não significa dizer que ela está equivocada se os destinatários discordam, e que acerta se os destinatários estão convencidos. As múltiplas questões são reguladas sob o ponto de vista de que “todas as partes sejam constituídas com igual poder, permitindo que a troca de argumentos seja talhada para a persecução racional possível das próprias preferências”.<sup>599</sup> O ponto de vista da justiça refere-se aos múltiplos processos de universalização, não apenas via equalização das negociações e interpretação de valores comuns, mas sobretudo via poder de desafiar e cobrar boas justificações para legitimação de decisões. O que vale destacar é que a falibilidade das discussões práticas não elimina a validade do princípio da discussão, como uma cultura democrática fraca elimina a plausibilidade das ideias políticas fundamentais.

Então se descortina a diferença entre construtivismo não-metafísico e reconstrutivismo pós-metafísico. O construtivismo não está direcionado contra quem não aceita as ideias liberais e democráticas fundamentais.<sup>600</sup> As alternativas à concepção de justiça como reciprocidade já são radicalmente pluralistas e igualitárias, como o princípio da utilidade média (a maximização da soma do bem-estar dos membros da sociedade) e o princípio da utilidade restrita (iguais liberdades, iguais oportunidades, somadas à garantia de um mínimo social e à maximização da utilidade média).<sup>601</sup> É preciso mais, percebe Habermas. Dado que há um grande contingente de pessoas que incorpora a estrutura de pensamento autoritária, não reconhece a igual liberdade dos outros e se revolta contra as estruturas da democracia constitucional, impõe-se a tarefa de defender a modernidade contra os ataques das visões de mundo metafísicas. Não basta construir uma concepção de justiça independente das visões ético-existenciais, porque não se pode contar

---

<sup>597</sup> FG, p. 56/FV, p. 72-3.

<sup>598</sup> FG, p. 333/FV, p. 350; cf. McCARTHY, *Ideals and illusions*, p. 197.

<sup>599</sup> FG, p. 218/FV, p. 233.

<sup>600</sup> O'NEILL, Onora. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 353.

<sup>601</sup> JF, § 27.1, p. 95.

com uma integração social baseada em consensos sobre ideias fundamentais. A referência ao conteúdo moral das ideias da cultura liberal é substituída pela autorreferência da prática de justificação, mesmo em relações não pautadas por liberdade e igualdade.<sup>602</sup>

Do poder de dizer “sim” ou “não” a razões oferecidas por outros emerge a tensão para que tais razões sejam boas e aceitáveis, a qual se procedimentaliza e permite a tomada de decisões legítimas. As perspectivas prática, moral e ética devem poder adentrar as discussões públicas e, no devido tempo, ser formuladas na linguagem universalizante dos princípios e regras jurídicas, a fim de desaguar em instituições ou decisões vinculantes do sistema político-administrativo.<sup>603</sup> Por óbvio, as instituições formais não criam práticas de autodeterminação comunicativa, mas elas são capazes de preservar, regenerar, em alguns casos, estimular essas práticas.<sup>604</sup> Pense-se em comissões internas a empresas para representação dos trabalhadores, órgãos representativos reguladores da setores da economia, universidades públicas, agências de fomento etc. Existe um caráter “circular” entre os processos sociais e individuais de aprendizagem.<sup>605</sup> Existe um caráter circular no poder.<sup>606</sup> É dizer: um caráter mutuamente intensificador ou inibidor entre os processos político-jurídicos, de um lado, e as atitudes e convicções político-culturais, de outro.<sup>607</sup> O caráter “procedimental” da teoria alude aqui à complementariedade dos amortecedores hermenêutico, pragmático e jurídico da justiça.

A orientação ao entendimento mútuo torna-se, de repente, o que há de mais realista. Não é o ideal de um ou de outro. Ninguém vibra com um consenso. E a esperança de Rawls começa a parecer menos plausível. Segundo ele, compete aos cidadãos e associações da sociedade civil fazer escorregar suas doutrinas éticas, filosóficas ou religiosas à concepção política de justiça. A concepção pública de justiça tem a capacidade de “formatar essas doutrinas [abrangentes] em direção a si mesma”.<sup>608</sup> A ideia de consenso sobreposto está baseada nessa conjectura de que as pessoas reconhecem a concepção política de justiça como razoável e adaptam suas doutrinas aos direitos e valores morais.<sup>609</sup> Rawls invoca indícios históricos dessa capacidade da concepção política de justiça de transformar, lenta e progressivamente, meros *modus vivendi*

---

<sup>602</sup> EA, p. 59/IO, p. 97.

<sup>603</sup> PL, VII, § 6, p. 271.

<sup>604</sup> FG, p. 165 e 434/FV, p. 181 e 457; Od, p. 108 e 120-2; cf. ST, p. 146/ET, p. 192-3.

<sup>605</sup> RhM, p. 36/RMh, p. 66.

<sup>606</sup> FG, p. 429/FV, p. 452.

<sup>607</sup> HABERMAS, Jürgen. **Zur Verfassung Europas**. Ein Essay. Suhrkamp: Berlin, 2011 p. 76.

<sup>608</sup> RH, p. 389.

<sup>609</sup> PL, VII, § 2, p. 219. A justiça e o bem podem ser congruentes, no sentido de estarem articulados e sistematizados, como desenvolve *Uma teoria da justiça*, ou meramente instrumentais, compatíveis e não conflituosos, como fala mais realisticamente o *Liberalismo político* (PL, *Introduction*, xv-xvi; I, § 1, p. 11; IV, § 1.6, p. 140 e IV, § 8.3, p. 171).

em convicções de fundo razoáveis, isto é, um arranjo contingente de poderes em conceitos, princípios e virtudes políticas – como foi o caso da tolerância religiosa entre católicos e protestantes, a qual se baseou inicialmente em uma relação contingente de forças e depois foi incorporada ou compatibilizada com as doutrinas religiosas. Portanto, não seria irrealista, em princípio, supor que ajustes e revisões possam ter lugar ao longo do tempo, à medida em que a justiça como reciprocidade molde as diferentes doutrinas abrangentes.<sup>610</sup>

Entretanto, como uma justificação política desenvolvida inteiramente à parte de crenças éticas e metafísicas pode moldar, ser reconhecida e absorvida por essas crenças? O teste de realidade está nas doutrinas “íntegrais”, nas imagens metafísico-religiosas de mundo, que precisariam ser adaptadas à concepção política de justiça. Só uma feliz coincidência faria razões não-públicas convergirem a um conteúdo moral. Quando se trata da primazia da justiça sobre o bem não é plausível falar de uma separação fixa de esferas normativas, em vez de diferentes contextos de justificação, nos quais a comunicação é obrigada a buscar normas e valores cada vez mais universais.<sup>611</sup> A superação dos valores sociais com os quais uma concepção política pode conflitar significa tematizar a esfera pública e, não, “ir além do político”<sup>612</sup>.

A teoria habermasiana da injustiça está baseada em procedimentos formais e informais de deliberação que, por um “caminho de sucessivas abstrações” dentro das organizações da sociedade civil e do sistema político-burocrático, vão “descascando um núcleo de razões capazes de generalização”.<sup>613</sup> As visões de mundo, concepções de vida boa e interesses particulares vão sendo moldados para que possam ser aceitos por esferas públicas cada vez mais universalizáveis, mesmo que não sejam, em si mesmos, universais, o que mantêm discursos instrumentais, valorativos e morais intrinsecamente conectados, sem um conteúdo previamente determinado. As “discussões políticas são de natureza mista. Mas quanto mais se ocupam com os princípios constitucionais e com as concepções de justiça que lhes estão subjacentes, tanto mais se assemelham a discursos morais”.<sup>614</sup> A aposta do procedimentalismo democrático é que os impulsos de negação emergentes do mundo da vida se engatem às questões de justiça política a partir da cobrança por justificações normativas e da tomada da perspectiva do outro, filtrando as preferências irracionais e moralmente repugnantes. A racionalização do poder é o processo

<sup>610</sup> JF, §§ 58.2 e 59.2, p. 193 e 198; *cf.* EA, p. 106/IO, p. 161; NDII, p. 300-1

<sup>611</sup> FORST, *The right to justification*, p. 96-8.

<sup>612</sup> JF, § 11.6, p. 37.

<sup>613</sup> EA, p. 76/IO, p. 121 [tradução minha]; *cf.* TkH-II, p. 232/TAc-II, p. 238.

<sup>614</sup> EA, p. 109/IO, p. 165; *cf.* SÖdP, p. 76/MePd, p. 90.

social pelo qual as imagens de mundo se tornam mais bem informadas, inclusivas e igualitárias na medida em que sejam obrigadas a satisfazer as exigências da justificação pública.<sup>615</sup>

Um dos pontos de partida do *Liberalismo político* é a existência de conflitos de identidade irremediáveis na sociedade moderna. Há cidadãos que consideram impensável se ver distanciados de certas convicções religiosas, filosóficas e morais ou de certos afetos e lealdades.<sup>616</sup> Ao tematizar o problema da religião na esfera pública, Habermas diagnostica o mesmo fenômeno do fundamentalismo e da persistência do significado político das religiões. A maioria dos cidadãos não sustenta, por certo, doutrinas articuladas e sistemáticas, senão sincretiza vários valores religiosos, filosóficos e pessoais junto com valores políticos.<sup>617</sup> Mas subsiste o desafio dos indivíduos que não negociam suas identidades. Os convencimentos existenciais religiosos estão baseados na autoridade dogmática de verdades reveladas infalíveis e não se submetem a discussões sem essas reservas, o que as difere, por exemplo, das concepções mundanas de vida boa.<sup>618</sup> Para Habermas, o resguardo rawlsiano ainda atribuiria um ônus motivacional e psicológico excessivo no dever moral de cada cidadão, inclusive o religioso, antes mesmo de argumentar sobre questões políticas, de cindir sua personalidade e visão de mundo, a fim de traduzir suas razões em conformidade com os valores políticos.<sup>619</sup>

Por isso, Habermas vai desenvolver o que denomina “resguardo institucional”, de acordo com o qual apenas o sistema jurídico estatal deve ser eticamente neutro. Ele não deve permitir o emprego de razões religiosas no processo de positivação do direito.<sup>620</sup> Assim como o resguardo rawlsiano, este exige justificações independente e racionalmente aceitáveis aos demais, assim como a disposição de apreender o conteúdo racional das razões oferecidas pelos outros.<sup>621</sup> Disso não estão isentos os cidadãos secularistas, que devem assumir publicamente uma postura agnóstica, sem ignorar as manifestações religiosas ou as afastar de antemão como tolices. A exigência epistêmica que recai sobre cidadãos secularistas é tão grande quanto sobre cidadãos religiosos, não se sujeitando à crítica de desigualdade no ônus argumentativo.<sup>622</sup> Mas a

<sup>615</sup> Cf. FG, p. 333 e 413/FV, p. 350 e 436; BAYNES, Habermas, p. 145.

<sup>616</sup> PL, § 5.2, p. 31; JF, § 30.1, p. 105.

<sup>617</sup> NDII, p. 311.

<sup>618</sup> ZNR, p. 135; NDII, p. 294 n. 36.

<sup>619</sup> ZNR, p. 135 e 137. A mesma objeção afeta o direito de justificação de Forst (ZNR, p. 135 n. 35 e 137 n. 37).

<sup>620</sup> EA, p. 136.

<sup>621</sup> EA, p. 126-7 e 137-8; NDII, p. 112.

<sup>622</sup> EA, p. 145-6 e 150; NDII, p. 253-4 e 326. A principal acusação contra o resguardo rawlsiano foi de distribuir desigualmente o encargo de julgar conforme a razão pública entre cidadãos religiosos e seculares. Aos cidadãos religiosos seria atribuída a tarefa extra de traduzir suas visões de mundo e justificações em uma linguagem secular, quando argumentando sobre questões de justiça básica (cf. ZNR, p. 130; NDII, p. 253; FINLAYSON, *The Habermas-Rawls debate*, p. 214). Porém, o mesmo ônus recai sobre doutrinas que consideram a religião uma

interpretação institucional do resguardo tem duas vantagens. Ela reconhece a autoridade das verdades reveladas da religião, sem sobrecarregar, motivacional ou psicologicamente os participantes dos discursos políticos, porque desempenha a tarefa de filtragem, racionalização e secularização do Estado por um procedimento jurídico. Este independe do reconhecimento ou aceitação do indivíduo religioso. A necessidade de cisão entre uma identidade pública e não-pública não é pressuposta moralmente, mas sim institucionalizada.<sup>623</sup> De mais a mais, ela admite que não só a esfera pública informal, mas também a esfera pública formal do parlamento e das assembleias possam receber contribuições diretas de intuições e razões religiosas para aconselhamento e prática decisória. O resguardo institucional opera na esfera pública formal, não diretamente na esfera pública mais ampla. A exigência do resguardo institucional é que os conteúdos devam ser traduzidos em uma linguagem acessível e possam ser justificados de modo independente, suprimindo a linguagem religiosa quando do processo de positivação do direito.<sup>624</sup> A linguagem jurídica não é secularista, não desvaloriza doutrinas religiosas; mas ela é secular, porque assume uma atitude indiferente e agnóstica em relação às verdades da fé, para impedir a transformação do Estado em um órgão de execução de uma maioria religiosa.<sup>625</sup>

Ao mencionar casos práticos da cláusula de resguardo na *Ideia de razão pública revisitada* e na *Introdução* à nova edição do *Liberalismo político*, Rawls expõe sua guinada deliberativa. Ele não pressupõe que as razões públicas baseadas em valores políticos sejam apresentadas pelos interessados imediatos, senão por qualquer um que reflita e que “no devido curso” argumente razoavelmente sobre as questões colocadas.<sup>626</sup> Apenas na esfera público-política há o dever de se justificar por meio de valores políticos: diferentemente da cultura de

---

manifestação de superstição, medo, ignorância, porque a distinção é entre razões públicas e não-públicas – não importa se religiosas ou antirreligiosas. Por certo, persiste uma distribuição epistêmica desigual entre doutrinas abrangentes que incluem valores políticos convergentes com a justiça como reciprocidade (diga-se, “doutrinas abrangentes inclusivas”) e as que não incluem tais valores, que precisam ser enxertados (“doutrinas abrangentes exclusivas”), como no caso de algumas religiões (cf. IPRr, § 3.2, p. 461 n. 46, que dá o exemplo do enxerto da ideia de constitucionalismo no Islã; para a distinção, cf. FINLAYSON, *The Habermas-Rawls debate*, p. 118 e 215-6). Todavia, não está nada claro por que essa desigualdade seria injusta, em vez de um “dever de civilidade – de estar apto a explicar aos outros, nessas questões fundamentais, como os princípios e políticas pelas quais se advoga e se vota podem ser apoiados pelos valores políticos da razão pública” (PL, VI, § 2.1, p. 217; cf. JF, § 26.2, p. 90). Portanto, a cláusula de resguardo mantém o fórum político aberto às razões não-públicas, embora elas devam ser compatibilizadas com as razões públicas, sem que isso implique uma injustiça contra cidadãos religiosos e outras doutrinas exclusivas do bem (FORST, *Normativität und Macht*, p. 141-2; FINLAYSON, *The Habermas-Rawls debate*, p. 222). A ideia de razão pública propõe uma constelação justificada entre fé e saber, o que não é o mesmo que uma razão secularista, baseada em doutrinas abrangentes não religiosas (IPRr, § 2.2, p. 452). É um erro grave pensar que a separação entre igreja e Estado vise a proteção de uma cultura secular; ela protege essa cultura assim como todas as outras, igualmente todas as religiões (IPRr, § 6.1, p. 476).

<sup>623</sup> EA, p. 135; NDII, p. 155 e 253.

<sup>624</sup> EA, p. 137; NDII, p. 112 e 253.

<sup>625</sup> NDII, p. 324-6.

<sup>626</sup> IPRr, § 4.1, p. 462.

fundo, que inclui a política não-pública, na qual prevalece uma maior liberdade de expressão e opinião, como nas mídias de massa.<sup>627</sup> Logo, não há uma obrigação de cindir a própria personalidade. Os argumentos abrangentes sobre as estruturas básicas da sociedade não são excluídos de antemão, porque podem ser traduzidos em concepções razoáveis de justiça e adentrar as arenas formais de deliberação.<sup>628</sup> O senso de justiça inclui a capacidade de aprender a reconhecer “a validade independente” contida nas pretensões de outros.<sup>629</sup> Portanto, o dever de civilidade inclui, para Rawls, antes do que o encaixe monológico, um dever de tradução dos valores éticos e morais que vão surgindo na cultura de fundo em valores políticos, porque obrigam os cidadãos, na medida que os outros também o façam, ao devido tempo, a dar respostas razoáveis uns aos outros. Nesses termos, praticamente desaparecem as diferenças entre as cláusulas de resguardo rawlsiana e habermasiana.

### 3.3 A UTOPIA DA RACIONALIZAÇÃO DO PODER

Da linguagem chega-se à utopia. Não de modo direto, contudo. Foi preciso compreender a linguagem como o momento enfático da comunicação, em usos extrapoladores do existente. Foi preciso mostrar que as irracionalidades das crises sistêmicas dependem de interpretação política. Foi preciso, mais, distinguir as “ideias” das “ideologias” e dos “ideais”. Até aqui o terceiro capítulo parece um conjunto vertiginoso de andaimes. Suponho que o leitor ou a leitora esteja mais apavorada do que convencida. Cumpre-me então erguer o pavilhão da teoria da injustiça. Não me assentem por utópico. Uma coisa é responder mil sutilezas com uma imagem ideal, outra é pôr organização no pensamento político com a ideia necessária de justiça.<sup>630</sup>

A tradição crítica toma o ponto de partida da negatividade. Sofrimento, infelicidade, descontentamento desidealizam as expectativas normativas e lembram constantemente sua origem material e corpórea. Há três vantagens desse ponto de partida. Primeira, a abertura maior para situações concretas e contextuais de injustiça, porque não depende de uma concepção única do que seja a justiça, nem de uma fundamentação completa.<sup>631</sup> Segunda, a independência de

<sup>627</sup> IPRr, § 1.1, p. 443 e § 2.1, p. 451 n. 28.

<sup>628</sup> Cf. PL, *Intro. paperback edition*, lii n. 28; IPRr, § 6.1, p. 475-6.

<sup>629</sup> PL, II, § 1.3, p. 52.

<sup>630</sup> Cf. JF, § 55.5, p. 187-8. Embora a sociedade bem-ordenada não pretenda especificar instituições perfeitamente justas, mas princípios para uma sociedade justa, como argumenta Alvaro de Vita (**Por que uma teoria ideal?**, p. 25), há muito mais conteúdo nesse ideal do que a abstração metodológica de obediência estrita aos princípios.

<sup>631</sup> SHKLAR, **The faces of injustice**, p. 15-6; SEN, **The idea of justice**, p. 2 e 103; cf. BUFACCHI, Vittorio. *Making sense of social injustice*. In: \_\_\_\_\_. **Social injustice: essays in political philosophy**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 2-3.

uma qualidade supostamente intrínseca e universal da espécie – uma concepção de vida boa, valores, necessidades ou capacidades naturais, que pressupõem um consenso prévio sobre o caráter definidor da humanidade –, senão de qualidades reivindicadas, o que se pode chamar de visão “externalista” do ser humano.<sup>632</sup> Terceira, o reconhecimento de que injustiças presentes só podem ser verificadas com referência a experiências reiteradas, históricas, de vítimas passadas, decorrentes do capitalismo, escravidão, patriarcado, colonialismo etc.<sup>633</sup> Essas experiências dão origem a lutas por reconhecimento, contrapostas a meras identidades de grupo.

Mas há também três desvantagens desse ponto de partida. Experiências negativas nem sempre são experiências de injustiça. Primeira, o sofrimento, a infelicidade, o descontentamento podem ser interpretados como meramente individuais ou inevitáveis, sem serem acompanhados da percepção de que a coordenação social está falhando ou anunciar que algo deveria ser diferente na sociedade. A injustiça é, enquanto isso, um fenômeno estrutural. Seus efeitos diferenciais recaem sobre indivíduos porque eles pertencem a certos grupos sociais. Seus efeitos não estão distribuídos acidental, imprevisível ou isoladamente, pois estão largamente fora do controle dos indivíduos.<sup>634</sup> Uma teoria da justiça é necessária para uma “apreensão sistemática”, não fragmentada e individualizada, dos problemas sociais mais urgentes.<sup>635</sup> Segunda, as experiências negativas podem indicar uma mera pretensão de maximização do poder. Afinal, a retificação de injustiças sempre trará sofrimento aos que se beneficiam delas. E esse sofrimento é vivenciado por muitos, sob a desorientação autoritária, como uma injustiça. Assim, essa acusação pode significar exigências opostas, ao ponto de transformar a justiça em uma ideia vazia, preenchida a cada vez pelo impulso de autoconservação ou concepção mais favorável.<sup>636</sup>

---

<sup>632</sup> MIKKOLA, *The wrong of injustice*, p. 8-9; *cf.* FRICKER, Miranda. Epistemic oppression and epistemic privilege. *Canadian journal of philosophy*, Edmonton, v. 25, 1999, p. 197-200.

<sup>633</sup> YOUNG, Iris Marion. *Responsability for justice*. New York: Oxford University, 2011, p. 185; *cf.* SHKLAR, *The faces of injustice*, p. 16.

<sup>634</sup> YOUNG, *Responsability for justice*, p. 72; *cf.* POWERS; FADEN, *Structural injustice*, p. 85 e 93. É notável que, depois de contrapor justiça e fatalidade, Judith Shklar invoque um fatalismo sobre o caráter psicologicamente ruim dos seres humanos, flertando com a posição cética de que todas as leis são arbitrarias. A injustiça não seria estrutural. Não faz, pois, uma teoria política (*cf.* SHKLAR, *The faces of injustice*, p. 24-6). A teoria da injustiça epistêmica proposta por Miranda Fricker tampouco é política. Embora tematize uma importante camada da injustiça, a saber, a inacessibilidade epistêmica aos testemunhos e narrativas de grupos desfavorecidos na sociedade, distancia-se da tradição marxista e das ciências humanas. Ela parte do idealismo hermenêutico de que as condições materiais da sociedade podem ser reduzidas às formas de vida; os fatos sociais, às práticas interpretativas; as experiências objetivas sobre o mundo social, às experiências subjetivas das vítimas. Não se surpreende que defenda uma teoria altamente idealizada de virtudes epistêmicas individuais (*cf.* FRICKER, Epistemic oppression and epistemic privilege, p. 201 ss.; *Id.*, *Epistemic injustice*, p. 14-6 e 60 ss.).

<sup>635</sup> TJ, § 2, p. 9.

<sup>636</sup> BUFACCHI, in *Social injustice*, p. 6; *cf.* FRICKER, *Epistemic injustice*, p. 3. Para Amartya Sen, não é possível nem útil definir objetivamente princípios de justiça, apenas maximizar o poder de ação dos indivíduos: as capacidades socialmente valiosas. Embora proponha uma teoria política, renuncia à teorização sobre a justiça (*cf.* SEN, *The idea of justice*, p. 14-9 e 98-102). Enquanto isso, Mira Mikkola afirma desenvolver uma teoria da



Uma teoria da justiça torna-se necessária porque há desacordo sobre se uma prática é expressão da liberdade igualitária ou da arbitrariedade.<sup>637</sup> Terceira, uma narrativa sobre injustiças históricas está voltada para ações em favor dos oprimidos de hoje. Não se busca simplesmente redimir o passado, rememorando suas vítimas, mas reparar injustiças estruturais que persistem na sociedade, como classismo, racismo, machismo, etnocentrismo etc.<sup>638</sup>

As teorias da justiça como reciprocidade e como intersubjetividade podem ser contrastadas segundo essas vantagens e desvantagens. *Uma teoria da justiça* começa com uma definição negativa e estrutural da justiça: a ausência de distinções arbitrárias entre pessoas que ocupam diferentes posições sociais (no processo produtivo, reprodutivo, político etc.), no tocante a pretensões conflituosas sobre as vantagens decorrentes da vida social.<sup>639</sup> Os princípios de justiça buscam eliminar injustiças fundamentais, mesmo que sua satisfação muitas vezes não possa ser definida com exatidão.<sup>640</sup> Os princípios rawlsianos têm vantagens explícitas ao não identificar a injustiça com vagas desigualdades, redução de escolhas e capacidades, ausências de poder, como se contentam outros teóricos.<sup>641</sup> Igualdade, escolhas, poder para quê?

Algumas diferenças existentes entre grupos não são resultado de processos injustos. Desigualdades, carências, danos precisam ser injustificados para configurarem uma injustiça. É dizer: uma injustiça precisa ser justificada como algo errado. Falar em injustiça pressupõe argumentar que certos males são injustificados. E argumentar que certos males estão

---

injustiça sem “essências” do humano, a partir da desumanização, entendida como revés em algum de nossos “interesses humanos legítimos”. Em verdade, lista monologicamente os interesses básicos que considera os “mais vitais” ou “comuns de bem-estar”, que nada mais são do que uma lista de necessidades naturalmente humanas. A teoria passa ao largo da crítica da razão instrumental (cf. MIKKOLA, **The wrong of injustice**, p. 162-9 e 197).

<sup>637</sup> TJ, § 1, p. 5.

<sup>638</sup> LU, Responsibility, structural injustice, and structural transformation, p. 48. Nesse aspecto, o trabalho de Young esconde uma tensão mal resolvida entre injustiça contemporânea e passada. Ela sustenta plausivelmente a distinção conceitual entre a responsabilidade por “imputação” de malfeitos, orientada à culpabilização, punição e compensação, e a responsabilidade por “conexão social”, orientada à ação para transformação das estruturas injustas historicamente produzidas (YOUNG, **Responsibility for justice**, p. 173 e 180-1). Essas perspectivas são complementares, mas inarticuladas. De um lado, as descrições históricas conferem urgência e maior peso moral para determinadas ações políticas; de outro, Young reconhece que as descrições atendem projetos específicos, às vezes contrapostos (cf. *Ibid.*, p. 182-6). Embora defenda a responsabilidade compartilhada de agentes individuais e coletivos pelos efeitos da escravidão; não menciona o racismo, que é o fenômeno mais largamente persistente (cf. *Ibid.*, p. 171-3 e 185). A injustiça está na discriminação contra negros a despeito de nascerem livres, o que traz um princípio contemporâneo ao primeiro plano. A reparação de injustiças passadas mescla-se com a transformação de estruturas presentes que reproduzem seus efeitos. Em vez de ver injustiças como episódios históricos, é preciso reconhecer a contemporaneidade dessas estruturas, ainda que de forma modificada (cf. LU, Catherine. Redressing and addressing colonial injustice. **Ethics & global politics**, London, v. 11, n.1, 2018, p. 3-4).

<sup>639</sup> TJ, § 1-2, p. 7-8.

<sup>640</sup> JF, § 32.1-2, p. 111 e § 49.2, p. 162.

<sup>641</sup> Cf., por exemplo, YOUNG, Iris Marion. Difference as a resource for democratic communication. In: BOHMAN, James; REGH, William (Ed.). **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: MIT, 1997, p. 390; FRASER, Injustice at intersecting scales, p. 365; CUDD, **Analysing oppression**, p. 97 e 131-5; BUFACCHI, in **Social injustice**, p. 14-5.

justificados é negar uma injustiça. Logo, o ônus de justificação de uma teoria da injustiça não é muito menor do que o de uma teoria da justiça. A justiça é a eliminação das injustiças.<sup>642</sup>

A desorientação convida à teoria da justiça: “voltamo-nos à filosofia política quando nossas compreensões políticas compartilhadas são demolidas... e quando estamos dilacerados dentro de nós mesmos”.<sup>643</sup> À primeira vista, Rawls não teria dificuldade para avaliar experiências e grupos sociais concretos, afinal parte do contexto de uma sociedade marcada por disputas entre deuses e demônios, análogas às religiões, na qual pessoas contestam ou defendem desigualdades. E ousa questionar: quais dessas são justificáveis? A resposta correta deve partir do ponto de vista dos grupos menos privilegiados da sociedade, de acordo com a referência a bens primários.<sup>644</sup> A renda e a riqueza marcam apenas a forma mais simples de grupo desfavorecido, como trabalhadores sem qualificação.<sup>645</sup> Mas características naturais como raça, sexo, etnia podem estar determinando direitos ou oportunidades desiguais, de modo que essas características singularizam pontos de vista dos quais as estruturas básicas têm que ser julgadas. Eventuais desigualdades só podem ser racionalmente justificadas se forem para a vantagem e aceitáveis do ponto de vista desses grupos.<sup>646</sup> Ainda assim, a categoria de grupo social menos privilegiado precisa ser abstraída e deixada em aberto, porque não se pode assumir *a priori* que as injustiças prevalentes em um tempo e contexto (*e.g.* a violação ou ameaça à liberdade sexual de mulheres), persistirão em outro tempo e contexto (*e.g.* a diferença de oportunidades educacionais). A interseção entre os grupos pode mitigar ou intensificar as injustiças.<sup>647</sup>

No *Liberalismo político*, a gênese dessa concepção negativa e estrutural é explicitada. A modernização da sociedade confunde-se, em muitos aspectos, com sua democratização. A sociedade moderna foi marcada (a) pela reforma religiosa, que rompeu com a unidade religiosa na cristandade e levou ao pluralismo religioso, o que abriu caminho para outros pluralismos; (b) pela instituição do Estado, que criou e centralizou a burocracia; (c) pela ciência, que inaugurou uma forma de pensar o mundo externo de maneira falibilista.<sup>648</sup> A autonomia das diferentes áreas do saber incrementa os encargos de julgar e os espaços de discussão. A complexificação cobra maior clareza sobre os critérios de legitimidade. “Atrás do argumento

---

<sup>642</sup> CUDD, *Analysing oppression*, p. 23, 51 e 231; BUFACCHI, in *Social injustice*, p. 1; embora as justificações fornecidas por ambos sejam insuficientes, de modo que precisariam ser complementadas por uma teoria normativa mais robusta da injustiça (*cf.* MIKKOLA, *The wrong of injustice*, p. 191 e 214-9).

<sup>643</sup> PL, I, § 8.2, p. 44-5.

<sup>644</sup> JF, § 17.1, p. 57-8.

<sup>645</sup> TJ, §§ 13 e 16, p. 78 e 98; JF, § 18.4, p. 65.

<sup>646</sup> TJ, § 16, p. 99; JF, § 18.5, p. 65.

<sup>647</sup> POWERS; FADEN, *Structural injustice*, p. 101-7.

<sup>648</sup> PL, *Introduction*, xxii-xxiii.

pela primazia da razoabilidade sobre a razão, que pode ser inofensiva para muitos, está um ataque bastante radical à noção tradicional de razão”. Trata-se de uma noção negativa, pois leva a sério o conflito e abandona a pretensão de resolver a maioria deles com base em um consenso racional.<sup>649</sup> O aumento dos conflitos exige uma recomposição do domínio político. A abordagem rawlsiana da justiça é, pois, até certo ponto, histórica, estrutural e negativa.

Não é negativa e histórica o bastante, contudo. Ela assume a suposição de fundo de que os cidadãos já se enxergam como livres e iguais. A perspectiva não é a de quem foi negada a cidadania plena, mas a do cidadão socialmente incluído e intitulado. Essas premissas tiram muitas injustiças de vista, pois tornam os princípios de justiça suscetíveis a formas de dominação históricas e contextuais que operam nas entrelinhas da ideia moderna de igual cidadania para todos. Uma abordagem histórica e empírica é que confere plausibilidade às demandas existentes por justiça. Sem partir de uma descrição do desenvolvimento das estruturas básicas das sociedades modernas existentes, não há como saber como as injustiças são reproduzidas. Por que alguns grupos sociais não enxergam membros de outros grupos como livres e iguais e por que negam materialidade aos princípios de justiça? A análise do neoconservadorismo é um exemplo gritante de que o alvo de uma sociedade bem-ordenada se vê demasiadamente estreito para aplicar algumas medidas graves de transformação nas estruturas injustas de poder. A obtenção de uma esfera pública mais responsiva a argumentos e a boas justificações exigiria medidas como a proibição de discursos contra a liberdade política, a regulação das mídias sociais e de massa, cotas raciais e de gênero em órgãos de decisão política, comissões científicas prévias à aprovação de leis, participação dos sindicatos na regulação do ambiente de trabalho, escolha democrática de candidaturas partidárias etc.<sup>650</sup>

Em contraste, Habermas faz um diagnóstico dos impactos assimétricos dos sistemas capitalista e burocrático entre os grupos sociais. Sob a estrutura reificada das democracias formais, os membros desses grupos não assumem a perspectiva ativa de participantes, mas passiva de coisas que se deparam com organizações não submetidas ao controle democrático. A racionalidade funcionalista mediada pelo dinheiro e pelo poder burocrático extravasa até mesmo esses grupos, pois atua deslinguisticando as esferas da vida: não só economia e Estado, mas também a organização familiar, sistema escolar, organização do trabalho, redes de informação e comunicação etc. Em cada instituição escolar, laboral, jornalística, jurídica, urbanística etc. argumentos são recortados na medida de um resultado visado de antemão, sem

---

<sup>649</sup> RASMUSSEN, *Defending reasonability*, p. 530.

<sup>650</sup> Cf. FG, p. 497 e 533/FV, p. 519 e 558; EA, p. 258/IO, p. 369.

levar em conta sua solidez e validade. Enfrentando esse diagnóstico, Habermas defende a possibilidade de uma “racionalização do mundo da vida” distinta daquela sistêmica.<sup>651</sup> Esta é um processo gradual de diferenciação dos componentes do mundo da vida e sua transformação paralela em favor de posições abertas a problematizações e argumentos – pelo recalcamento de visões de mundo concentradas em favor de saberes especializados, separação e formalização de direito e moral, pedagogização da formação, expansão da autonomia individual etc.

Em *Facticidade e validade*, Habermas interpreta as revoltas de grupos desigualmente impactados pelos sistemas como impulsos de não-identidade que informam a construção do princípio da discussão. Para isso, não invoca qualidades supostamente intrínsecas dos seres humanos, mas processos sociais de formação da opinião e da vontade. “Na maior parte dos artigos de direitos fundamentais ressoa o eco de uma injustiça sofrida, a qual passa a ser negada, por assim dizer, palavra por palavra”.<sup>652</sup> A imposição de salários miseráveis aos trabalhadores, a discriminação racial contra negros, o abuso sexual de mulheres, a destruição das formas de vida tradicionais de indígenas não estão errados porque as vítimas não podem fazer o que querem ou porque estão privadas de iguais bens primários, definidos moralmente ou por uma macroconsciência, mas porque não podem evitar o que é feito com eles. Indivíduos pertencentes a grupos sociais vitimizados carecem do poder para mudar o quadro que permite males injustificados contra si. A prática cooriginária da autonomia privada e política tem a finalidade primeira de conferir aos cidadãos as condições para o exercício igual do poder comunicativo e, para isso, garante direitos subjetivos e direitos políticos e providencia a condição material para o exercício desses direitos. E esses direitos subjetivos, sociais e políticos não necessitam se incorporar em instituição estatais, ao menos não exclusivamente, senão em qualquer organização constituída juridicamente, das autogeridas até as internacionais.<sup>653</sup>

Na negação ao poder existente descobrem-se as expectativas de um mundo da vida comunicativamente estruturado, as quais devem adentrar o domínio da validade. Só é possível um processo social justificado quando se dá ao outro sujeito o poder de dizer “não” e obriga todos os concernidos à entrada em uma disputa pelas melhores razões. Sofrimento, infelicidade, descontentamento são índices de injustiças na medida em que estejam relacionados a bloqueios contra processos de aprendizagem e de racionalização do poder causados pela exclusão ou inclusão parcial de certos grupos no exercício do poder definidor das instituições sociais. A indignação contra uma ação ou situação torna-se uma experiência de injustiça quando ela

---

<sup>651</sup> Tkh-I, p. 456/TAc-I, p. 478.

<sup>652</sup> FG, p. 469/FV, p. 492.

<sup>653</sup> BRUNKHORST, **Habermas**, p. 102-3.

desafia arranjos sociais que impedem ou bloqueiam a cobrança por boas razões (voltadas ao entendimento, inclusivas, relevantes, verazes, sem coação). É a recusa ou redução da autonomia comunicativa de certos grupos sociais que reproduz a posição indigna ocupada por seus membros, graças aos seus previsíveis impactos materiais.

Nisso ganha relevo uma historicidade e negatividade inexistentes na teoria rawlsiana, pois Habermas não deposita esperança na transformação do conteúdo das opiniões e vontades em princípios e virtudes da razão pública, senão nos procedimentos de formação das opiniões e decisões. Em relação à injustiça de gênero, por exemplo, “nenhuma regulamentação, ainda que sensível ao contexto, poderá concretizar adequadamente o igual direito à configuração autônoma da vida privada se, ao mesmo tempo, não fortalecer a posição das mulheres na esfera pública política, promovendo com isso sua participação naquelas comunicações políticas em que podem ser esclarecidos os aspectos relevantes a um tratamento igualitário”.<sup>654</sup> Bens, necessidades ou capacidades só podem ser definidos a partir das experiências negativas dos participantes e de sua postura em discussões práticas.<sup>655</sup> Nenhum princípio poderá balancear adequadamente os direitos liberais e sociais se, ao mesmo tempo, não fortalecer a posição política dos grupos explorados, discriminados e subprivilegiados nas esferas em que podem ser esclarecidos os aspectos relevantes para a efetivação da igual liberdade.

Para desenhar mais nitidamente os contornos negativo, histórico e estrutural da teoria crítica de Habermas, retomo o conceito de esfera pública, que havia introduzido no primeiro capítulo e propositalmente interrompido. Ele escreve que a esfera pública é um conceito empírico, embora contenha um conteúdo normativo.<sup>656</sup> Trata-se de um conceito heurístico, como se os processos políticos se dessem pelo confronto de opiniões e abertura para afirmações e negações justificadas. Daí transparecer bloqueios e potenciais de libertação. A teoria habermasiana busca articular uma ideia imanente à esfera pública.

Os imperativos econômicos e burocráticos “colidem antes de tudo na esfera pública política”, onde a autonomia do mundo da vida se conserva.<sup>657</sup> Para o público das instituições formais, a esfera política estabelece o limite do que grandes e conflitantes setores da população consideram ser a interpretação mais plausível nos temas controversos à luz das informações disponíveis e do que aceitariam como decisões legítimas. A esfera pública política antecede as decisões da esfera formal ou desvaloriza normativamente as razões que lhe haviam sido

---

<sup>654</sup> FG, p. 514-5/FV, p. 539-40.

<sup>655</sup> EA, p. 44-5/IO, p. 78-9.

<sup>656</sup> FG, p. 451 e 625/FV, p. 473 e 647.

<sup>657</sup> TkH-II, p. 508/TAc-II, p. 521.

atribuídas. Para o público anárquico e informal, a esfera política apresenta as alternativas do que conta como uma posição razoável. À medida que os concernidos por um problema podem entender e responder às opiniões públicas com razões, isso serve como termômetro de que a esfera pública política está funcionando como mecanismo de filtragem. “O caráter deliberativo da formação da opinião e da vontade é medido, na esfera pública política, pelo resultado da qualidade discursiva das contribuições, não pelo objetivo de um consenso que, aliás, é inatingível”.<sup>658</sup> Quando todos os concernidos por um problema conseguem apresentar boas razões para aceitar ou rejeitar as posições em conflito, pode-se presumir que estão penetrando na esfera pública formal opiniões públicas e vontades justas e razoáveis.<sup>659</sup>

A ideia de intersubjetividade traz uma sofisticação à dialética entre razão e sociedade até então inexistente seja na teoria crítica, seja na teoria da justiça. Habermas distingue ao menos cinco categorias não disjuntivas de poder que sinalizam a direção de sua racionalização: (a) comunicativo; (b) social; (c) econômico; (d) midiático e (e) administrativo.

(a) O poder comunicativo é aquele que nenhum sujeito ou ator social possui realmente, porque ele surge e desaparece na exata medida em que as pessoas agem em comum.<sup>660</sup> O conceito refere-se à gênese do poder político, a partir do uso da razão na esfera pública – não ao exercício do poder por um Estado constituído, nem à luta pela disposição do Estado por diferentes forças sociais. O poder comunicativo não abrange o todo do poder político, que também inclui sua implementação jurídico-estatal e a concorrência pelo acesso ao sistema político formal. A leitura intersubjetiva do princípio da soberania popular é que todo poder político deriva do poder comunicativo dos cidadãos.<sup>661</sup> A utopia da racionalização do poder exige pensar na estrutura necessária para que os poderes social, econômico, midiático e administrativo não se desacoplem do poder comunicativo democraticamente produzido.

(b) O poder social tanto possibilita quanto limita o poder comunicativo.<sup>662</sup> Ele também é chamado de “influência” decorrente da visibilidade, proeminência, reputação etc.<sup>663</sup> A utopia da racionalização do poder não poderia ignorar que “a luta (estratégica) pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político”.<sup>664</sup> As sociedades modernas liberam uma grande quantidade de domínios da

<sup>658</sup> SÖdP, p. 26/MePd, p. 43, *cf.* FG, p. 336 e 438-9/FV, p. 354 e 460-1.

<sup>659</sup> FG, p. 438-9/FV, p. 460-1; Ach, p. 171.

<sup>660</sup> FG, p. 182/FV, p. 198.

<sup>661</sup> FG, p. 183-4 e 209-10/FV, p. 201-2 e 225.

<sup>662</sup> FG, p. 215-6/FV, p. 231.

<sup>663</sup> *Cf.*, por exemplo, FG, p. 439 e 449/FV, p. 461 e 472.

<sup>664</sup> PpP, p. 240; *cf.* FG, p. 186/FV, p. 202.

vida para dissensos e para o uso de ações estratégicas.<sup>665</sup> Os atores intervêm na esfera pública a partir de diferentes posições de uma sociedade complexa e estratificada: partidos e políticos desde o centro do sistema político; lobistas e representantes de grupos de interesses desde o sistema burocrático ou econômico; defensores, grupos de interesse, igrejas, intelectuais e ativistas desde o pano de fundo da sociedade civil. Assim, o que carece de igualização não é a influência ou poder social, mas a possibilidade de sua transformação em pressão política.

(c) O poder econômico é uma forma especial do poder social. Assim como partidos e figuras podem acumular poder social, midiático e político, o poder econômico precisa ser segmentado analiticamente, por ser dominante na sociedade moderna. A colonização da esfera pública por agentes economicamente poderosos paralisa o poder comunicativo da sociedade civil e provoca patologias.<sup>666</sup> Porém, a distribuição desigual dos meios econômicos de intervenção na esfera política não distorce necessariamente os resultados dos procedimentos democráticos – desde que todos tenham igual chance de participação nos processos deliberativos e que esses sejam transparentes, de modo que interesses e justificações tornem-se conhecidos e que os atores economicamente poderosos sejam obrigados a contribuir com base em razões aceitáveis por todos. Essa prevalência do poder comunicativo permite presumir que a opinião pública seja formada na base de informações abrangentes e razões relevantes.<sup>667</sup>

(d) O poder midiático é um poder independente e baseado na tecnologia da comunicação de massas. Ele possibilita que os poderes social e econômico sejam transformados em poder administrativo, por meio da fixação da agenda pública, da preparação e enquadramento dos temas, escolha de informações, efeitos de difusão, afetação de convicção dos membros autorizados do sistema político etc. Dada a organização e os recursos materiais, os representantes dos sistemas burocrático e econômico gozam de um acesso privilegiado às mídias de massa. Elites ocupam posição muito importante no acesso ao poder midiático, embora geralmente não tenham controle sobre como ele apresenta e interpreta suas mensagens e de como a audiência recebe e responde às mensagens. Essa autonomia das mídias de massa em relação aos poderes social, econômico e administrativo é uma pré-condição para a esfera pública democrática. O poder midiático torna-se estruturalmente injusto quando desaparece a diferenciação entre a comunicação política midiática e grupos de interesse específicos, como grandes corporações, igrejas, partidos, proprietários de conglomerados midiáticos.<sup>668</sup>

---

<sup>665</sup> FG, p. 44 e 370/FV, p. 61 e 390.

<sup>666</sup> Ach, p. 186.

<sup>667</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 145.

<sup>668</sup> FG, p. 439 e 457-8/FV, p. 461 e 480; Ach, p. 182-3.

(e) O poder administrativo ou “político” em sentido estrito é o poder de tomar decisões e implementar interesses de modo juridicamente vinculantes. A tendência de desacoplamento dos poderes social, econômico e midiático do poder comunicativo reforça as tendências endógenas de concentração administrativa do poder. O poder administrativo tendencialmente autorregulado une-se aos poderes social e econômico para impedir a circulação do poder comunicativo por canais democráticos.<sup>669</sup> Ele se torna estruturalmente injusto quando lhe falta uma esfera pública política que permita o uso equânime da razão comunicativa e promova opiniões e decisões coletivas orientados aos melhores argumentos. Seu acoplamento no poder comunicativo depende do *medium* do direito positivado democraticamente, de uma separação funcional de competências de criação, aplicação e execução do direito que evite a concentração de poder e permita a distribuição de possibilidades de acesso a diferentes espécies de razão, e de formas de participação popular nos processos de decisão administrativa. Assim evita-se o risco de uma autoprogramação não autorizada do poder burocrático.<sup>670</sup>

As categorias do poder nas sociedades modernas não antecipam resultados justos, mas servem de critério de injustiça. A injustiça tem um caráter estrutural pelo desacoplamento dos poderes social, econômico e midiático, de um lado, ou o poder administrativo, de outro, do poder comunicativo.<sup>671</sup> Elas são provocadas pela prevalência da capacidade de grupos, empresas, corporações de impor seus interesses (poderes social, econômico e midiático) e da capacidade dos detentores de cargos oficiais de tomarem decisões e implementarem interesses (poder administrativo) sobre a capacidade dos atores sociais de agirem em comum, a partir de um entendimento baseado em razões (poder comunicativo). Para Habermas, interessa pensar a infraestrutura necessária para que o poder comunicativo se liberte da imposição dos interesses privilegiados antes de se transformar em poder administrativo.<sup>672</sup>

A circulação entre poder comunicativo e poder administrativo pode ser compreendida, portanto, em dois sentidos contrários. No primeiro, injusto, as demandas de valorização do capital e centralização burocrática atacam as linguagens ordinária e especializada para bloquear ou distorcer a pressão de universalização contida nas interações comunicativas. As ações instrumentais e estratégicas, já funcionalizadas, fecham os horizontes de questionamento e validação pelos concernidos. Elas minam a racionalidade dos próprios sistemas sociais. Seu veículo blindado é a ideologia neoconservadora. No segundo, justo, o sistema político e

---

<sup>669</sup> FG, p. 399-400/FV, p. 422.

<sup>670</sup> FG, p. 231-6/FV, p. 246-51.

<sup>671</sup> FG, p. 466/FV, p. 489.

<sup>672</sup> FG, p. 187 e 431 ss./FV, p. 203 e 454 ss.



administrativo traduz demandas tematizadas originalmente na linguagem ordinária para códigos funcionais capazes de universalização. Os sistemas suprem necessidades de reprodução material que estão ancoradas no mundo da vida. Ações instrumentais e estratégicas servem, então, para aumentar a racionalidade do mundo da vida. A utopia da racionalização do poder significa erradicar os bloqueios sistemáticos, perceptíveis ou não, que impedem o aprendizado com contestações que emergem de impulsos de não-identidade do mundo da vida.<sup>673</sup>

No que a teoria habermasiana falha em historicidade e negatividade é na explicitação dos “problemas que vêm à filosofia a partir da vida pessoal e social”.<sup>674</sup> Retrospectivamente, o filósofo de Starnberg narra sua intenção de manter separados os escritos como intelectual público e como acadêmico.<sup>675</sup> Mesmo que o método reconstrutivo esteja intrinsecamente conectado à tarefa de crítica da sociedade, como demonstra Luiz Repa, ela acaba sendo “o último passo dado” nos livros, em vez do primeiro.<sup>676</sup> A reconstrução dos estágios de desenvolvimento social é abstraída da história, por não estar baseada em uma narrativa, com eventos, agentes e aspectos particulares, mas em competências racionais.<sup>677</sup> Nesses termos, a reconstrução acaba desvinculada de um “saber vinculado à ação”, que se encontre “no mesmo patamar que a consciência histórica dos coetâneos”.<sup>678</sup> As evidências empíricas são aduzidas apenas “para fins ilustrativos”.<sup>679</sup> Seus exemplos têm, às vezes, uma confessada “inocuidade política”.<sup>680</sup> A reconstrução das teorias precedentes e dos saberes implícitos deixam a compreensão dos conflitos e patologias sociais em segundo plano, como criticam Felipe Gonçalves e Rúrion Melo.<sup>681</sup> A gênese da teoria fica embrejada. Portanto, mesmo que em condições diferentes de Rawls, a abordagem habermasiana mantém uma distinção rígida entre razão teórica e razão prática.<sup>682</sup> Para não se perder em contínuos giros conceituais, a teoria crítica precisa começar com os problemas da vida social e política – em vez de problemas gerados internamente à filosofia, como se o problema do neoconservadorismo fossem os impactos de Ritter, Schmitt e Gehlen na vida intelectual alemã do final do século XX.<sup>683</sup>

<sup>673</sup> Cf. RhM, p. 34 e 40/RMh, p. 63 e 72.

<sup>674</sup> WR, p. 353.

<sup>675</sup> HABERMAS, **Five approaches**, p. 130.

<sup>676</sup> REPA, **Reconstrução e emancipação**, p. 95.

<sup>677</sup> RhM, p. 217-8 e 244-5/RMh, p. 308 e 354.

<sup>678</sup> RhM, p. 249/RMh, p. 360-1.

<sup>679</sup> TkH-I, p. 202/TAc-I, p. 233.

<sup>680</sup> RhM, p. 142 n. 39/RMh, p. 178 n. 38.

<sup>681</sup> SILVA; MELO, in **Habermas e a reconstrução**, p. 166.

<sup>682</sup> BAYNES, **Habermas**, p. 40-1.

<sup>683</sup> Cf. NU, p. 41-3/NO, p. 78-81. Pondero que mesmo teóricos críticos que dizem seguir uma abordagem negativa, antagonista e sociológica da justiça, como Emmanuel Renault, batem-se contra um discurso filosófico, e não contra

## CONCLUSÃO

A teoria crítica da injustiça faz repolhar gênese, validade e aplicação do pensamento. Ela especifica o processo histórico sob o qual se tornou objetivamente possível, reconstrói a normatividade que lhe permite criticar a opressão instalada e nomeia os destinatários que podem ter mais clareza sobre seu papel potencialmente emancipatório. As dimensões têm que caminhar juntas, sob pena de servirem ao existente. Ou se neutralizam os conteúdos transcendentais das ideias da razão, relativizando-as como meras fachadas de conflitos por poder. Ou se fetichizam determinadas ideias como fatos, seccionados de sua história e de seus portadores. Pareceu apropriado, pois, partir da interdependência de duas causalidades. Por um lado, explicar eventos históricos com referência às estruturas das imagens de mundo; por outro lado, explicar a possibilidade de imagens de mundo mais justas com referência a problemas gerados por eventos históricos. A orientação prática serve como mediação entre a gênese e a aplicação da teoria.

No primeiro capítulo, mostrei que o radicalismo de direita não é uma doença que pode ser curada, nem é um som de fundo que cessará de repente. Ele é uma forma de bloqueio à razão comunicativa, por meio de confusão, estereotipia e truques de propaganda, os quais buscam isentar os sistemas capitalista e burocrático de questionamentos que emergem do mundo da vida. Ele cria uma esfera pública paradoxal: central e sem filtros racionais. A dialética entre razão e irrazão é mediada pelas formas do entendimento mútuo. Por isso, é preciso defender, com Habermas, um entendimento mútuo baseado em imagens descentradas de mundo, abertas ao aprendizado sobre problemas sociais concretos e justificações que emergem na esfera pública, contra as imagens concentradas e infensas à orientação pelo melhor argumento.

No segundo capítulo, interroguei a tradição da teoria crítica da sociedade por respostas possíveis à desorientação política explorada pelos movimentos radicais de direita. A dialética entre razão e sociedade atualiza-se na obra de Habermas com uma teoria dual do mundo da vida e dos sistemas. Nessa renovação da crítica materialista da sociedade, a reificação consiste na submissão dos domínios da cultura, grupos sociais e personalidades aos códigos rígidos do dinheiro ou da burocracia. A violência é a instrumentalização do mundo da vida sem chance de questionamento eficaz. As ideologias correspondem à fragmentação das consciências, que

---

discursos práticos (cf. RENAULT, Emmanuel. **The experience of injustice**: a theory of recognition. Transl. Richard A. Lynch. New York: Columbia University, 2019, p. 2-7 e 34 ss.). Por maiores os esforços de sabotar a razão comunicativa com conceitos estritamente “abolicionistas”, a experiência de injustiça é compreendida da mesma forma que Habermas: a violação de uma expectativa normativa (*Ibid.*, p. 11). E esse sentimento de alienação tem que ser acompanhado de uma orientação prática e de um processo cognitivo capaz de o transformar em uma pretensão política, ou seja, em uma justificação pública (*Ibid.*, p. 13, 21 e 50-2).

bloqueiam as conexões entre as linguagens naturais e especializadas. As patologias sociais decorrem de sofrimentos associados à violação da racionalidade comunicativa. A multiplicidade das vozes da razão e o pluralismo ético clamam, em sentido contrário, por um processo de circulação do poder comunicativo por meio de um Estado democrático de direito com força para se opor às lógicas de valorização do capital e de concentração da burocracia.

No terceiro capítulo, questioneei a validade e a aplicação dessa ideia de justiça. A dialética entre razão e liberdade está na abertura para atitudes de “sim”, “não” ou “reserva” do não-idêntico (de classe, gênero, raça, etnia etc.) e na solidariedade baseada nos melhores argumentos a partir de normas democraticamente configuradas. A racionalização do poder significa erradicar os bloqueios sistemáticos ao aprendizado com as justificações que emergem do mundo da vida – a partir de lutas solidárias pelo reconhecimento da autonomia comunicativa de todos. Essa abertura e aprendizado claramente pressupõem condições materiais.

É tempo de empacotar os resultados (i) da ideia de intersubjetividade e (ii) da teoria crítica da injustiça e (iii) assimilar os obstáculos para essa interpretação da obra de Habermas.

(i) A intersubjetividade imanente à linguagem entrelaça a tessitura densa dos conceitos habermasianos. A ideia de intersubjetividade orienta o pensamento às formas do entendimento mútuo que respondem pela universalização das necessidades, opiniões e vontades dos cidadãos. Ela adquire, no percurso do filósofo, sentidos cada vez mais abrangentes:

- Uma condição necessária do conhecimento: a orientação para um problema concreto do mundo da vida e a perspectiva de resolvê-lo por meio de uma reconstrução histórica do saber em um campo ou em diferentes campos, como em *Conhecimento e interesse* (2.1.3 e 2.2.3);
- Uma condição necessária do sentido: a observância da possibilidade de erro nos diferentes usos dos signos e, logo, a necessidade de abertura à crítica de outros sujeitos, como nos textos preparatórios e complementares à *Teoria da ação comunicativa* (2.3.1);
- Uma condição necessária do significado: justificações que se orientam ao entendimento com o outro, isto é, aos melhores argumentos de uma perspectiva cognitiva, normativa ou valorativa, segundo a *Teoria da ação comunicativa* (2.3.1);
- Uma condição necessária do saber filosófico: a salvaguarda de uma racionalidade comunicativa incondicionada e a mediação entre esferas da cultura autônomas e dessas com a prática cotidiana, como em *Consciência moral e ação comunicativa* (2.4 e 3);
- Uma condição necessária da justiça: instituições jurídicas que atribuam igual poder de participação e veto aos concernidos em uma determinada questão e permitam seu

ingresso em uma relação social baseada em argumentos, como em *Facticidade e validade* (3.1);

- Uma condição necessária da política: a motivação e ação solidária para proteção e fortalecimento das fontes do poder comunicativo, como em *A inclusão do outro* (3.2.2).

(ii) A conexão entre teoria tradicional e teoria crítica fez-me perder, em um bom sentido, em problemas normativos. A negação determinada de certa ideologia ainda não traz consciência sobre as possibilidades do diferente. A teoria crítica não pode desistir de justificar seu denodo utópico. A ênfase normativa de Habermas está no dissenso razoável – na possibilidade de veto, rearticulação e renegociação das relações sociais em processos de cobrança por ações e regras bem justificadas. Para ele, a injustiça está localizada no poder desigual dos diferentes grupos para cobrar por justificações sólidas e aplicações adequadas para as regras sociais. Para caracterizar uma teoria crítica da injustiça, foram determinantes:

- O ponto de partida da negação é independente de uma concepção de justiça única e completa: como se depreende do diagnóstico sobre o neoconservadorismo (1); da abertura do princípio da discussão para tipos diferentes de razões (3.1); do abandono da figura hipostasiada da situação ideal de fala (2.3.1, 3.1.1 e 3.2.2); do critério procedimental (3.1.3).

- A independência de uma qualidade supostamente intrínseca e universal da espécie humana: a partir do recuo da motivação puramente racional (3.1.1); da transformação da “ética do discurso” em uma teoria da discussão razoável (3 e 3.2.2); e da centralidade do conceito heurístico de esfera pública (1.3 e 3.2.3).

- O caráter histórico e estrutural das injustiças: como mostraram o diagnóstico da colonização do mundo da vida (2.4); as implicações materiais da autonomia comunicativa (3.1.3); a nova interpretação da ideia de solidariedade (3.2.2).

(iii) Será isso um espelho de circo, que aumenta desproporcionalmente o tamanho de um dos muitos conceitos? Talvez. Mas diante do circo da extrema-direita, que faz de palhaço todos que ousam usar a razão, creio que se justifica uma possível distorção. Suando uma tese, as dificuldades que procurei desfazer na teoria de Habermas foram as seguintes:

- A interpretação do neoconservadorismo antes como um discurso filosófico e um movimento intelectual do que como um esquema formal de pensamento, que liberta as lógicas sistêmicas de questionamentos e coloniza a esfera pública política, sem se comprometer com teorias e conteúdos específicos (1.1 e 1.3);

- A persistência na indistinção entre justiça e moral e na separação estrita entre princípios procedimentais e substantivos, o que obscurece o pressuposto da autonomia comunicativa e as consequências materiais da “legitimidade” democrática (3.1 e 3.1.3);
- O ponto de partida na intersubjetividade tomada como condição do saber sociológico e filosófico, com suas longas digressões sobre as teorias existentes, o que achata entre milhares de páginas o sentido relacionado às experiências de injustiça e à ética política de solidariedade (3.3).

Por isso, foi necessário recombina as lentes da gênese, validade e aplicação para trazer a teoria crítica da injustiça ao foco. Kant dizia que todo filósofo constrói sua obra sobre as ruínas de outra. Mas não se referia a ruínas no sentido de obras destruídas, abandonadas ou refutadas, no jargão dos neófitos, mas de ruínas que exigem uma reconstrução racional, para que não se esvaziem em dogmatismo ou ceticismo.<sup>684</sup> Se minha reconstrução é convincente, a obra de Habermas teve origem em meio não exclusivamente à ideologia do privatismo cívico, mas aos riscos de sua extrapolação reacionária. Não sustentou apenas a validade de uma razão complexa e de múltiplos contextos de justificação, mas de um ponto de vista da justiça, que define o significado do “político” em sociedades plurais, complexas e massificadas. Não aplicou esse ponto de vista da justiça para simplesmente defender procedimentos de atenuação comunicativa dos conflitos entre formas de vida irreconciliáveis, mas também uma luta solidária contra injustiças e um socialismo democrático. No real, essa reconstrução filosófica acaba com pouco método, nem acaba. Melhor assim. Lutar por exato dá erro contra a gente.

---

<sup>684</sup> Cf. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, B784 e B856-7. Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant acusa Platão de dogmatismo, por flutuar livremente no mundo das ideias sem atentar aos limites da razão (*Ibid.*, B9). Mais adiante, na dialética transcendental, passa a pretender compreender as ideias de Platão “melhor do que ele próprio” (*Ibid.*, B370). E explicita esse princípio: “todas as ciências, sendo concebidas de um certo interesse geral, precisam ser explicadas e definidas não segundo a descrição que lhes dá o seu autor, mas segundo a ideia que se encontra fundada na razão, a partir da unidade natural das partes que reuniu” (*Ibid.*, B862). Kant se interessa menos em saber como Platão trabalhou as ideias do que em reconstruir o cerne de sua filosofia para resolver o problema das condições de possibilidade da razão. Não é diferente a interpretação de Marx por Habermas: “reconstrução, em nosso contexto, significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs: esse é um modo normal... de se relacionar com uma teoria que, sob diversos aspectos, precisa de revisão, mas cujo potencial de estímulo (ainda) não se esgotou” (RhM, p. 9/RMh, p. 25).

## BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, Tales. Crise, alucinação e mentira: o anticomunismo do nada brasileiro. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Org.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Unicamp, 2018, p. 117-42.

ABROMEIT, John. A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a persistência do populismo autoritário nos Estados Unidos. Trad. Simone Fernandes. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 13-38, 2017.

ADORNO, Theodor W. Die Aktualität der Philosophie. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Band 1. Rolf Tiedemann (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 325-44.

\_\_\_\_\_. Reflexionen zur Klassentheorie. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 373-91.

\_\_\_\_\_. Teses sobre a necessidade. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 229-35.

\_\_\_\_\_.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [citado como DE].

\_\_\_\_\_. Antissemitismo e propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 137-52.

\_\_\_\_\_. Observações sobre “A Personalidade Autoritária” de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 2, p. 345-84, 2021.

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Trad. Virginia Helena F. da Costa, Francisco López T. Corrêa e Carlos Henrique Pissaro. São Paulo: Unesp, 2019 [citado como EPa].

\_\_\_\_\_. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 153-90.

\_\_\_\_\_. Mensagens numa garrafa. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007, p. 39-50.

\_\_\_\_\_. **Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1951.

\_\_\_\_\_.; HORKHEIMER, Max. **Temas básicos da sociologia**. 2 ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978.

\_\_\_\_\_. O que significa elaborar o passado? In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimpr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 29-50.

\_\_\_\_\_. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: LOPARIC, Željko; ARANTES, Otília B. Fiori (Sel.). **Textos escolhidos**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 215-63.

\_\_\_\_\_. Sobre a lógica das ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno**. Trad. de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1986, p. 42-61.

\_\_\_\_\_. A psicanálise revisitada. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015, p. 43-70.

\_\_\_\_\_. Kritik: In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Band 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 785-93.

\_\_\_\_\_. Democratic leadership and mass manipulation. In: GOULDNER (Ed.). **Studies in leadership: leadership and democratic action**. New York: Russel & Russel, 1965, p. 418-38.

\_\_\_\_\_. **Negative Dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

\_\_\_\_\_. Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 7 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 119-38.

\_\_\_\_\_. **Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: ein Vortrag**. Berlin: Suhrkamp, 2019.

\_\_\_\_\_. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel (Org.). **Theodor W. Adorno: Sociologia**. Trad. de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1986, p. 62-75.

\_\_\_\_\_. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: \_\_\_\_\_. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 202-29.

ALÌ, Nunzio. What can we still learn from the Rawls-Habermas debate? A paradigm of political philosophy for liberal democracies. **Voluntas**, Santa Maria, v. 13, n. 1, p. 1-28, 2022.

APEL, Karl-Otto. **Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft**. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

\_\_\_\_\_. Openly strategic uses of language: a transcendental-pragmatic perspective. In: DEWS, Peter (Ed.). **Habermas: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 272-90.

AQUINO, Thiago. Tradição histórica e reflexão crítica: notas sobre o debate entre Habermas e Gadamer. **Veritas**, Porto Alegre, v. 57, n. 3, p. 53-73, 2012.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

\_\_\_\_\_. Lectures on Kant's political philosophy. In: \_\_\_\_\_. **Lectures on Kant's political philosophy**. Ronald Beiner (Ed.). Chicago: University of Chicago, 1992, p. 7-77.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, p. 703-28, 2004.

BACKHAUS, Hans-Georg. Über den Begriff der Kritik im Marxschen Kapital und in der kritischen Theorie. In: BRUHN, Joachin; DAHLMANN, Manfred; NACHTMANN, Clemens (Hrsg.). **Kritik der Politik: Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag**. Freiburg: Ça ira, 2000, p. 13-60.

BANNWART JR., Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012, p. 65-98.

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls and Habermas**. New York: State University of New York, 1992.

\_\_\_\_\_. Practical reason, the “space of reasons,” and public reason. In: REGH, William; BOHMAN, James (Ed.). **Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory**. Essays in honor of Thomas McCarthy. Cambridge: MIT, 2001, p. 53-86.

\_\_\_\_\_. **Habermas**. London/New York: Routledge, 2016.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory**. New York: Columbia University, 1986.

BOBBIO, Norberto. L'ideologia del fascismo. **Quaderni della FIAP**, Milão, n. 14, p. 2-20, 1975.

BOHMAN, James F. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas's theory of communicative action. **Philosophy & social criticism**, Boston, v. 11, n. 4, p. 331-53, 1986.

BOITO JR., Armando. O caminho brasileiro para o fascismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 34, p. 1-23, 2021.

BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, ago. 2011.

\_\_\_\_\_. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 25; n. 3, p.13-34, nov. 2020.

BROWN, Wendy. **In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west**. New York: Columbia University, 2019.

BRUNKHORST, Hauke. Kommentar. In: MARX, Karl. **Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte**. Kommentar von Hauke Brunkhorst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, p. 133-328.

\_\_\_\_\_. **Habermas**. Stuttgart: Reclam, 2013.

BUFACCHI, Vittorio. Making sense of social injustice. In: \_\_\_\_\_. **Social injustice: essays in political philosophy**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 1-16.

CALIL, Gilberto. Olavo de Carvalho e a ascensão da extrema-direita. **Argumentum**, Vitória, v. 13, n. 2, p. 64-82, 2021.



CENCI, Angelo Vítório. Da ética do discurso à teoria do discurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012, p. 99-134.

CHAMBERS, Simone. Justice or legitimacy, barricades or public reason? The politics of property-owning democracy. In: O'NEILL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Ed.). **Property-owning democracy: Rawls and Beyond**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, p. 17-32.

CHRISTIANO, Thomas. The significance of public deliberation. In: BOHMAN, James; REGH, William (Ed.). **Deliberative democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: MIT, 1997, p. 243-78.

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

COHEN, Joshua. Pluralism and proceduralism. **Chicago-Kent law review**, Chicago, v. 69, n. 3, p. 589-618, 1994.

\_\_\_\_\_. For a democratic society. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 86-138.

CONDON, Roderick. Reframing Habermas's colonization thesis: neoliberalism as relinguistification. **European journal of social theory**, Sussex, v. 24, n. 4, p. 1-19, 2020.

COOK, Deborah. **Adorno, Habermas, and the search for a rational society**. London/New York: Routledge, 2004.

COOKE, Maeve. **Language and reason: a study of Habermas's pragmatics**. Cambridge: MIT, 1997.

\_\_\_\_\_. Pragmatics in Habermas' critical social theory. In: BUBLITZ, Wolfram; NORRICK, Neal R. (Ed.). **Foundations of pragmatics**. Walter de Gruyter: Berlin, 2011, p. 289-314.

CUDD, Ann E. **Analysing oppression**. New York: Oxford University, 2006.

DE BORBA, Eduardo. **Modernidade, crise e crítica: os problemas de legitimação do capitalismo tardio segundo Jürgen Habermas**. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2022.

DE CAUX, Luiz Philipe. Diagnóstico de tempo e transformação da crítica: Habermas e a origem da reconstrução. **Perspectiva filosófica**, Recife, v. 43, n. 1, p. 56-73, 2016.

DE VITA, Álvaro. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. **Por que uma teoria ideal da justiça?** E outros ensaios rawlsianos. Leandro Martins Zanitelli e Franklin Marques Dutra (Org.). Belo Horizonte: Conhecimento, 2023.

DÜLFFER, Jost. Bonapartism, fascism and national socialism. **Journal of contemporary history**, Essex, n. 11, p. 109-28, 1976.

DURÃO, Aylton Barbieri. **O argumento de Habermas sobre a dedução transcendental**. Florianópolis: Insular, 2016.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2 ed. rev. ampl. Florianópolis: UFSC, 2005.

EAGLETON, Terry. **Ideology**: an introduction. London/New York: Verso, 1991.

ECO, Umberto. **O pêndulo de Foucault**. Trad. Ivo Barroso. 6. ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2017.

\_\_\_\_\_. **Os limites da interpretação**. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e superinterpretação**. Trad. Martins Fontes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **O fascismo eterno**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2018.

\_\_\_\_\_. **O cemitério de Praga**. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Record, 2011.

EDMUNDSON, William A. **John Rawls**: reticent socialist. Cambridge: Cambridge University, 2017.

ELSTER, Jon. **Marx, hoje**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1989.

ESTEVES, Júlio. A ilusão transcendental. In: KLEIN, Joel T. (Org.). **Comentários às obras de Kant**: Crítica da razão pura. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 489-560.

FAESSEL, Michaël. Analytik des Erhabenen (§§ 23-29). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**: Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie, 2008, p. 99-120.

FARRELLY, Colin. The “focusing illusion” of Rawlsian ideal theory. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (Ed.). **John Rawls**: debating the major questions. New York: Oxford University, 2020, p. 61-72.

FAUSTO, Ruy. Sobre as classes. In: \_\_\_\_\_. **Marx**: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 201-86.

FEIGL, Herbert. A visão “ortodoxa” de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiæ studia**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 265-77, 2004.

FINLAYSON, James Gordon. **The Habermas-Rawls debate**. New York: Columbia University, 2019.

FLECK, Amaro. **Theodor W Adorno**: um crítico na era dourada do capitalismo. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2015.

FERRARA, Alessandro. **Justice and judgement**. London: Sage, 1999.

FORST, Rainer. **Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. **The right to justification: elements of a constructivist theory of justice.** New York: Columbia University, 2012.

\_\_\_\_\_. The discourse theory of morality: “Discourse ethics—notes on a program of philosophical justification” (1983). In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Ed.). **The Habermas Handbook.** New York: Columbia University, 2009, p. 383-93.

\_\_\_\_\_. Political liberalism: a kantian view. **Ethics**, Chicago, n. 128, p. 123-33, 2017.

\_\_\_\_\_. **Justificação e crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política.** Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Normativität und Macht: zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen.** Berlin: Suhrkamp, 2015.

\_\_\_\_\_. **Die noumenale Republik: kritischer Konstruktivismus nach Kant.** Berlin: Suhrkamp, 2021.

FRASER, Nancy. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. **New German Critique**, Ithaca, n. 35, p. 97-131, 1985.

\_\_\_\_\_. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere.** Cambridge: MIT, 1992, p. 109-42.

\_\_\_\_\_. Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. **Critical historical studies**, Chicago, v. 2, n. 2, p. 157-89, 2015.

\_\_\_\_\_. Injustice at intersecting scales: on ‘social exclusion’ and the ‘global poor’. **European journal of social theory**, Sussex, v. 13, n. 3, p. 363-71, 2015.

\_\_\_\_\_. Cultura, economia política e diferença: sobre *Justice and the politics of difference*, de Iris Young. In: \_\_\_\_\_. **Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”.** Trad. Ana Cláudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 223-40.

\_\_\_\_\_. Climates of capital: for a trans-environmental eco-socialism. **New left review**, London, n. 127, p. 94-127, 2021.

FRICKER, Miranda. Epistemic oppression and epistemic privilege. **Canadian journal of philosophy**, Edmonton, v. 25, p. 191-210, 1999.

\_\_\_\_\_. **Epistemic injustice: power and the ethics of knowing.** New York: Oxford University, 2007.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade.** 6. ed. Trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FRÜCHTL, Josef. “Grossartige Zweideutigkeit”: Kant. In: KLEIN, Richard; KREUZER, Johann; MÜLLER-DOOHM, Stefan (Hrsg.). **Adorno Handbuch: Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2011, p. 311-16.

GADAMER, Hans-Georg. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. In: \_\_\_\_\_. **Kleine Schriften**. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, p. 113-30.

\_\_\_\_\_. Replik. In: APEL, Karl-Otto [et. al.]. **Hermeneutik und Ideologiekritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 283-317.

GIANNOTTI, José Arthur. A sociabilidade travada. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 28, p. 50-66, 1990.

\_\_\_\_\_. Habermas: mão e contramão. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 38, p. 7-23, 1991.

\_\_\_\_\_. **Marx: vida e obra**. Porto Alegre: L&PM, 2000.

GIDDENS, Anthony. Labour and interaction. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Ed.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982, p. 149-61.

GORDON, Peter. E. The authoritarian personality revisited: reading Adorno in the age of Trump. In: \_\_\_\_\_.; BROWN, Wendy; PENSKY, Max. **Authoritarianism: three inquiries in critical theory**. Chicago: University of Chicago, 2018, p. 45-84.

GRAMSCI, Antonio. **Sul fascismo**. Enzo Santarelli (Ed.). Roma: Riuniti, 1973.

GRESPLAN, Jorge. **Marx e a crítica do modo de representação capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2019.

GRIFFIN, Roger. **The nature of fascism**. London: Routledge, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 [citado como SÖ].

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como MeEP].

\_\_\_\_\_. **Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971 [citado como ThP].

\_\_\_\_\_. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2011 [citado como TPr].

\_\_\_\_\_. **Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968 [citado como TWI].

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como TCI].

\_\_\_\_\_. Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“. In: APEL, Karl-Otto [et. al.]. **Hermeneutik und Ideologiekritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 45-56.

\_\_\_\_\_. Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: \_\_\_\_\_.; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: was leistet die Systemforschung?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 101-41.

\_\_\_\_\_. **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 [citado como EI].

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como CI].

\_\_\_\_\_. **Zur Logik der Sozialwissenschaften**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 [citado como LS].

\_\_\_\_\_. **Philosophisch-politische Profile**. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [citado como PpP].

\_\_\_\_\_. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 [citado como LpS].

\_\_\_\_\_. **Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 [citado como RhM].

\_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016 [citado como RMh].

\_\_\_\_\_. **Kleine politische Schriften I-IV**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [citado como KpS I-IV].

\_\_\_\_\_. **Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [citado como TkH-I].

\_\_\_\_\_. **Teoria da ação comunicativa**. Vol. 1. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022 [citado como TAc-I].

\_\_\_\_\_. **Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [citado como TkH-II].

\_\_\_\_\_. **Teoria da ação comunicativa**. Vol. 2. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022 [citado como TAc-II].

\_\_\_\_\_. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Ed.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982, p. 219-83.

\_\_\_\_\_. **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [citado como MkH].

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e ação comunicativa.** Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2023 [citado como CmA].

\_\_\_\_\_. Some conditions for revolutionizing late capitalist societies. **Canadian journal of political and social theory**, London, v. 7, n. 1-2, p. 32-42, 1983.

\_\_\_\_\_. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [citado como VTkH].

\_\_\_\_\_. **Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 [citado como PDM].

\_\_\_\_\_. **Die neue Unübersichtlichkeit: kleine politische Schriften V.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 [citado como NU].

\_\_\_\_\_. **A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V.** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015 [citado como NO].

\_\_\_\_\_. Questions and counterquestions. In: BERNSTEIN, Richard J. (Ed.). **Habermas and modernity.** Cambridge: MIT, 1985, p. 192-216.

\_\_\_\_\_. **Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [citado como ND].

\_\_\_\_\_. **Die nachholende Revolution: kleine politische Schriften VII.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 [citado como NR].

\_\_\_\_\_. **A revolução recuperadora: pequenos escritos políticos VII.** Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2021.

\_\_\_\_\_. A reply. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.). **Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action.** Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 214-64.

\_\_\_\_\_. **Erläuterung zur Diskursethik.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 [citado como ED].

\_\_\_\_\_. **Textos e contextos.** Trad. Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Unesp, 2015 [citado como TCt].

\_\_\_\_\_. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 [citado como FG].

\_\_\_\_\_. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia.** Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020 [citado como FV].

\_\_\_\_\_. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT, 1992, p. 421-61.

\_\_\_\_\_. Concluding remarks. In: CALHOUN, Cr. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT, 1992, p. 462-80.

\_\_\_\_\_. **Die Einbeziehung des Anderen**: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 [citado como EA].

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018 [citado como IO].

\_\_\_\_\_. Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal. **Die Zeit**, Hamburg, Nr. 14, 31 März 1999. Disponível em: <<https://www.zeit.de/1999/14/index>>. Acesso em: 20/03/2023.

\_\_\_\_\_. **Wahrheit und Rechtfertigung**: philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004 [citado em WR].

\_\_\_\_\_. **O Ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. Trad. Bianca Tavorari. São Paulo: Unesp, 2016 [citado como Od].

\_\_\_\_\_. **Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005 [citado como ZNR].

\_\_\_\_\_. **Ach, Europa**: kleine politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [citado como Ach].

\_\_\_\_\_. Observações sobre Conhecimento e interesse - trinta anos depois. In: \_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014, p. 499-512.

\_\_\_\_\_. **Zur Verfassung Europas**. Ein Essay. Suhrkamp: Berlin, 2011.

\_\_\_\_\_. **Nachmetaphysisches Denken II**: Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012 [citado como NDII].

\_\_\_\_\_. **Im Sog der Technokratie**: kleine politischen Schriften XII. Berlin: Suhrkamp, 2013 [citado como ST].

\_\_\_\_\_. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014 [citado como ET].

\_\_\_\_\_. **Philosophical introductions**: five approaches to communicative reason. Transl. Ciaran Cronin. Medford: Polity, 2018.

\_\_\_\_\_. Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 67, n. 5, p. 729-43, 2019.

\_\_\_\_\_. Für eine demokratische Polarisierung: wie man dem Rechtspopulismus den Boden entzieht. **Blätter für deutsche und internationale Politik**, Berlin, Nov. 2016. Disponível em: <<https://www.blaetter.de/ausgabe/2016/november>>. Acesso em: 26/11/2023.

\_\_\_\_\_. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. Berlin: Suhrkamp, 2022 [citado como SödP].

\_\_\_\_\_. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa**. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2023 [citado como MePd].

HECK, José N. Razão prática: uma questão de palavras? A controvérsia Habermas/Kant sobre moral e direito. **Kant e-prints**. Campinas, s. 2, v. 1, n.1, p. 19-30, 2006.

\_\_\_\_\_. Jürgen Habermas, o espaço público e a vontade geral. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis M. de; DUTRA, Delamar V. (Org.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: Nefipo, 2009, p. 289-307.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwanzig Bänden**. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 434-529.

HEINRICH, Michael. **An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Transl. Alexander Locascio. New York: Mohtly Review, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. C. B. Macpherson (Ed.). Harmondsworth: Pelican Books, 1968.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht: reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

\_\_\_\_\_. **The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy**. Charles W. Wright (Ed.). New York: State University of New York, 1995.

\_\_\_\_\_. The social dynamics of disrespect: situating critical theory today. In: DEWS, Peter (Ed.). **Habermas: a critical reader**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 320-37.

\_\_\_\_\_. Das Andere der Gerechtigkeit: Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: \_\_\_\_\_. **Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 133-70.

\_\_\_\_\_. A physiognomy of the capitalist forms of life: a sketch of Adorno's social theory. In: \_\_\_\_\_. **Pathologies of reason: on the legacy of critical theory**. Transl. James Ingram. New York: Columbia University, 2009, p. 54-70.



\_\_\_\_\_. Das Gewebe der Gerechtigkeit: über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: \_\_\_\_\_. **Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennugstheorie**. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 51-77.

\_\_\_\_\_. **Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

HUSSNE, Arthur. Olavismo e bolsonarismo. **Revista rosa**, São Paulo, v. 1, n. 1, 2020. Disponível em: <https://revistarosa.com/1/olavismo-e-bolsonarismo>. Acesso em: 14/09/2023.

JAY, Martin. Habermas and modernism. In: BERNSTEIN, Richard J. (Ed.). **Habermas and modernity**. Cambridge: MIT, 1985, p. 125-39.

\_\_\_\_\_. **Reason after it's eclipse: on late critical theory**. Madison: University of Wisconsin, 2016.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in der weltbürgerlicher Absicht. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 31-50.

\_\_\_\_\_. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 51-61.

\_\_\_\_\_. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 7. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, p. 7-121.

\_\_\_\_\_. Was heißt: sich im Denken orientieren? In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 5. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 276-83.

\_\_\_\_\_. Kritik der praktischen Vernunft. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 7, Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, 123-302.

\_\_\_\_\_. **Kritik der Urteilskraft**. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

\_\_\_\_\_. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 125-72.

\_\_\_\_\_. Die Metaphysik der Sitten. In: \_\_\_\_\_. **Werke in zwölf Bänden**. Band 8. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

KEIENBURG, Johannes. **Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft**. Göttingen: De Gruyter, 2011.

KELLY, Terrence. Sociological not political: Rawls and the reconstructive social sciences. **Philosophy of the social sciences**, Toronto, v. 31, n. 1, p. 3-19, 2001.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

KORSGAARD, Christine M. Skepticism about practical reason. In: \_\_\_\_\_. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge: Cambridge University, 1996, p. 311-34.

KOSELLECK, Reinhart. **Begriffsgeschichten**: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Zouk, 2019.

LAFONT, Cristina. Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics. **Philosophy & social criticism**, Boston, v. 29, n. 2, p. 163-81, 2003.

LAGO, Miguel. Como explicar a resiliência de Bolsonaro? In: STARLING, Heloisa; LAGO, Miguel; BIGNOTTO, Newton. **Linguagem da destruição**: a democracia brasileira em crise. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 19-69.

LEBRUN, Gérard. O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano. In: \_\_\_\_\_. **Sobre Kant**. Rubens R. Torres Filho (Org.). 4. Reimp. São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 23-36.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LOSURDO, Domenico. **A luta de classes**: uma história política e filosófica. Trad. Silvia de Bernardinis. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWENTHAL, Leo. Falsche Propheten. Studien zur Faschistischen Agitation. In: \_\_\_\_\_. **Falsche Propheten**: Studien zum Autoritarismus. Halmut Dubiel (Hrsg.). 2. Aufl. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2017, p. 11-159.

LU, Catherine. Responsibility, structural injustice, and structural transformation. **Ethics & global politics**, London, v. 11, n. 1, p. 42-57, 2018

\_\_\_\_\_. Redressing and addressing colonial injustice. **Ethics & global politics**, London, v. 11, n. 1, p. 1-5, 2018.

LYNCH, Christian; CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O populismo reacionário**. São Paulo: Contracorrente, 2022.

MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society. 2. ed. London/New York: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. **Counterrevolution and revolt**. Boston: Beacon, 1972.

MARX, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz, 1956, p. 201-333.

\_\_\_\_\_. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 1. Berlin: Dietz, 1956, p. 378-91.

\_\_\_\_\_. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 40. Berlin: Dietz, 1968, p. 465-590.

\_\_\_\_\_. Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 4. Berlin: Dietz, 1977, p. 63-182.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei. In: \_\_\_\_\_. **Werke**. Band 4. Berlin: Dietz, 1959, p. 459-93.

\_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz, 1969, p. 9-532.

\_\_\_\_\_. Thesen über Feuerbach. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 3. Berlin: Dietz, 1958, p. 533-5.

\_\_\_\_\_. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 8. Berlin: Dietz, 1960, p. 111-207.

\_\_\_\_\_. Lohn, Preis und Profit. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 16. Berlin: Dietz, 1962, p. 101-52.

\_\_\_\_\_. Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz, 1962.

\_\_\_\_\_. Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 42. Berlin: Dietz, 1983.

\_\_\_\_\_. Brief an Ludwig Kugelmann am 12. April 1871. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 33. Berlin: Dietz, 1966, p. 205-6.

\_\_\_\_\_. Der Bürgerkrieg in Frankreich: Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation. In: \_\_\_\_\_.; ENGELS, Friedrich. **Werke**. Band 17. Berlin: Dietz, 1962, p. 313-65.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. 5. Reimp. São Paulo: Moderna, 1993.

McCARTHY, Thomas. **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT, 1978.

\_\_\_\_\_. Rationality and relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (Ed.). **Habermas: critical debates**. London: Macmillan, 1982, p. 57-78.

\_\_\_\_\_. **Ideals and illusions: on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory**. Cambridge: MIT, 1991.

\_\_\_\_\_. Complexity and democracy: or the seductions of systems theory. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.). **Communicative action essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action**. Transl. Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: MIT, 1991, p. 119-39.

\_\_\_\_\_. Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. **Ethics**, Chicago, v. 105, n. 1, p. 44-63, 1994.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

\_\_\_\_\_. Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua nova**, São Paulo, n. 94, p. 11-39, 2015.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação**: territórios em disputa. São Paulo: Unesp, 2014.

MIKKOLA, Mari. **The wrong of injustice**: dehumanization and its role in feminist philosophy. Oxford: Oxford University, 2016.

MILLS, Charles W. 'Ideal theory' as ideology. **Hypatia**, Eugene, v. 20, n. 3, p. 165-84, 2005.

MORAES, Felipe M. A teoria de Theodor w. Adorno sobre o fascismo. **Revista PERI**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 186-207, 2023.

MUDDE, Cas. **The far right today**. Medford: Polity, 2019.

NEUFELD, Blain; SCHOELANDT, Chad Van. Political liberalism, ethos justice, and gender equality. **Law and philosophy**, New Jersey, v. 33, n. 1, p. 75-104, 2013.

NEUMANN, Franz. **Behemoth**: the structure and practice of national socialism. Chicago: Ivan R. Dee, 2009.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução – Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012, p. 13-42.

\_\_\_\_\_. **Ponto-final**: a guerra de Bolsonaro contra a democracia. São Paulo: Todavia, 2020.

\_\_\_\_\_. **Limites da democracia**: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2022.

NUNES, Rodrigo. **Do transe à vertigem**: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu, 2022.

NUSSBAUM, Martha. **Creating capabilities**: the human development approach. Cambridge: Belknap, 2011.

OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**: transformações contemporâneas do trabalho e da política. Trad. Wanda C. Brandt. São Paulo: Brasiliense, 1989.

OKIN, Susan Moller. Political liberalism, justice, and gender. **Ethics**, Chicago, n. 105, p. 23-43, 1994.

\_\_\_\_\_. Gender, justice and gender: an unfinished debate. **Fordham law review**, New York, v. 72, n. 5, p. 153-67, 2004.

OLSON, Kevin. Democratic inequalities: the problem of equal citizenship in Habermas's democratic theory. **Constellations**, Oxford, v. 5, n. 2, p. 215-33, 1998.

O'NEILL, Onora. Abstraction, idealization and ideology in Ethics. **Royal institute of philosophy lecture series**, Keele, v. 22, p. 55-69, 1987.

\_\_\_\_\_. **Constructions of reasons**: explorations of Kant's practical philosophy. Cambridge: Cambridge University, 1989.

\_\_\_\_\_. Constructivism in Rawls and Kant. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 347-67.

\_\_\_\_\_. Rights, obligations and world hunger. In: POGGE, Thomas; HORTON, Keith (Ed.). **Global ethics: seminal essays**. Saint Paul: Paragon House, 2008, p. 139-56.

\_\_\_\_\_. Transnationale Gerechtigkeit. In: GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg (Hrsg.). **Philosophie der Menschenrechte**. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 188-232.

OUTHWAITE, William. **Habermas: a critical introduction**. 2 ed. Cambridge: Polity, 2009.

PACHUKANIS, Evguiéni B. Para uma caracterização da ditadura fascista. In: \_\_\_\_\_. **Fascismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 25-56.

\_\_\_\_\_. A crise do capitalismo e as teorias fascistas do Estado. In: \_\_\_\_\_. **Fascismo**. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 63-88.

PAXTON, Robert O. **A anatomia do fascismo**. Trad. Patrícia Zimbres e Paula Zimbres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PEDERSEN, Jørgen. Justification and application: the revival of the Rawls–Habermas debate. **Philosophy of the social sciences**, Toronto, v. 42, n. 3, p. 399-432, 2012.

PEFFER, Rodney G. **Marxism, morality, and social justice**. Princeton: Princeton University, 1990.

PEIRCE, Charles Sanders. **Escritos coligidos**. Trad. Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Semiótica**. 4 ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PEREIRA, Leonardo da Hora. A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas: do pós-guerra aos dias de hoje. **Princípios**, Natal, v. 22, n. 38, p. 279-309, 2015.

PHILO. On the contemplative life or suppliants In: PHILO. **Volume IX**. G. P. Goold (Ed.). Transl. F. H. Colson. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University, 1985.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**: introdução. Porto Alegre: Artmed, 2009.

\_\_\_\_\_. Habermas on capitalism: an historic overview. **Cadernos de filosofia alemã**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-68, 2022.

\_\_\_\_\_. Who needs needs? Defining a contested concept. **Lessico di Etica Pubblica**, Cuneo, n. 1, p. 91-105, 2022.

PITKIN, Hanna Fenichel. **Wittgenstein and justice**: on the significance of Ludwig Wittgenstein for social and political thought. Berkeley: University of California, 1972.

POLLOCK, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (Ed.) **The essential Frankfurt School reader**. New York: Basil Blackwell, 1978, p. 71-94.

POULANTZAS, Nicos. **Fascismo e ditadura**. Trad. João G. P. Quintela e M. Fernanda S. Granado. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

POWERS, Madison; FADEN, Ruth. **Structural injustice**: power, advantage, and human rights. New York: Oxford University, 2019.

PRADO, Eleutério. **Desmedida do valor**: crítica da pós-grande indústria. São Paulo: Xamã, 2005.

RASMUSSEN, David M. Defending reasonability: the centrality of reasonability in the later Rawls. **Philosophy & social criticism**, Boston, v. 30, n. 5–6, p. 525-40, 2004.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Original edition. Cambridge: Harvard University, 1971 [citado como TJ].

\_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005 [citado como PL].

\_\_\_\_\_. Reply to Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005, p. 372-434 [citado como RH].

\_\_\_\_\_. The idea of public reason revisited. In: \_\_\_\_\_. **Political liberalism**. Expanded edition. New York: Columbia University, 2005, p. 435-90 [citado como IPRr].

\_\_\_\_\_. **The law of peoples**. Cambridge: Harvard University, 1999.

\_\_\_\_\_. **Justice as fairness**: a restatement. Erin Kelly (Ed.). Cambridge: Belknap, 2001 [citado como JF].

\_\_\_\_\_. **Lectures on the history of political philosophy**. Samuel Freeman (Ed.). Cambridge: Harvard University, 2007.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massa do fascismo**. Trad. Silva Dias. Porto: Escorpião, 1974.

RENAULT, Emmanuel. **The experience of injustice: a theory of recognition**. Transl. Richard A. Lynch. New York: Columbia University, 2019.

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

\_\_\_\_\_. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da Teoria da Ação Comunicativa. In: \_\_\_\_\_.; NOBRE, Marcos (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012, p. 43-64.

\_\_\_\_\_. **Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas**. São Paulo: Unesp, 2021.

RICOUER, Paul. **Hermenêutica e ideologia**. 4 ed. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

ROCHA, Camila; SOLANO, Esther; MEDEIROS, Jonas. **The Bolsonaro paradox: the public sphere and right-wing counterpublicity in contemporary Brazil**. Cham: Springer, 2021.

ROCHA, João Cezar de Castro. **Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político**. Goiânia: Caminhos, 2021.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Teoria crítica e psicanálise**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHEUERMAN, William E. Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *Between Facts and Norms*. In: DEWS, Peter (ed.). **Habermas: a critical reader**. Blackwell, 1999, p. 153-77.

SCHWARTZMAN, Lisa H. Abstraction, idealization, and oppression. **Metaphilosophy**, Oxford, v. 37, n. 5, p. 565-88, 2006.

SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. **Beyond utilitarianism**. Cambridge: Cambridge University, 1982.

\_\_\_\_\_. **The idea of justice**. Cambridge: Belknap, 2009.

SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University, 1990.

SHORT, Thomas L. **Peirce's theory of signs**. New York: Cambridge University, 2007.

SILVA, Felipe Gonçalves. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 307-30, 2011.

\_\_\_\_\_.; MELO, Rúrion. Crítica e reconstrução em Direito e Democracia. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012, p. 135-68.

SOLANO, Esther (Org.). **O ódio como política**: a reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

SOUSA FILHO, José Ivan Rodrigues de. **A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas**: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, 2021.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do “nós” e “eles”. 6. ed. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2020.

STEIN, Ernildo. Habermas, iluminismo hermenêutico. In: \_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 55-60.

STERNHELL Zeev. **The birth of fascist ideology**: from cultural rebellion to political revolution. Transl. David Maisel. New Jersey: Princeton University, 1994.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Boitempo, 2018.

STROBL, Natascha. **Radikalisierter Konservatismus**: eine Analyse. Berlin: Suhrkamp, 2021.

TEIXEIRA, Pedro A. The possibility of democratic socialism in Habermas. **European journal of social theory**, Sussex, v. 24, n. 4, p. 1-18, 2021.

THOMAS, Alan. Rawls on economic liberty and the choice of systems. In: MANDLE, Jon; ROBERTS-CADY, Sarah (Ed.). **John Rawls**: debating the major questions. New York: Oxford University, 2020, p. 109-21.

TRAVERSO, Enzo. **As novas faces do fascismo**: populismo e a extrema direita. Belo Horizonte: Âyiné, 2023.

TRINDADE, Hélió. **A tentação fascista no Brasil**: imaginário de dirigentes e militantes integralistas. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

TRIVISONNO, Alexandre Travessoni G. O rigorismo na ética de Kant e a situação ideal do discurso de Habermas: um ensaio comparativo. In: \_\_\_\_\_.; MERLE, Jean-Christophe. **A moral e o direito em Kant**: ensaios analíticos. 2 ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015, p. 89-108.

TRUSKOLASKI, Sebastian. **Adorno and the ban on images**. London: Bloomsbury, 2021.

URBINATI, Nadia. **Me the people**: how populism transforms democracy. Cambridge: Harvard University, 2019.

VELASCO, Marina. O debate Habermas versus Apel sobre a ética do discurso: reconsideração das razões da divergência. **Ethic@**, Florianópolis, v. 19, n. 3, p. 678-97, 2020.



WEITHMAN, Paul. Legitimacy and the project of political liberalism. In: BROOKS, Thom; NUSSBAUM, Martha (Ed.). **Rawls's political liberalism**. New York: Columbia University, 2015, p. 73-112.

WELLMER, Albrecht. Adorno, die Moderne und das Erhabene. In: PRIES, Christine; WELSCH, Wolfgang (Ed.). **Ästhetik im Widerstreit**: Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard. Berlin: De Gruyter, 1995, p. 45-66.

\_\_\_\_\_. **Ethik und Dialog**: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

WERLE, Denilson Luís. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera pública, 2008.

\_\_\_\_\_. Construtivismo “não metafísico” e reconstrução “pós-metafísica”: o debate Rawls-Habermas. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papyrus, 2012, p. 169-96.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophische Untersuchungen. In: \_\_\_\_\_. **Werkausgabe**. Band 1. 23 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019.

\_\_\_\_\_. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3. ed. Florianópolis/São Leopoldo: UFSC/Unisinos, 2005, p. 213-24.

\_\_\_\_\_. Conversações sobre Freud. In: \_\_\_\_\_. **Estética, psicologia e religião**: palestras e conversações. Cyril Barret (Org.). Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 73-88.

\_\_\_\_\_. **Über Gewißheit**. G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

YOUNG, Iris Marion. Difference as a resource for democratic communication. In: BOHMAN, James; REGH, William (Ed.). **Deliberative democracy**: essays on reason and politics. Cambridge: MIT, 1997, p. 383-406.

\_\_\_\_\_. **Responsability for justice**. New York: Oxford University, 2011.

#### **Notícias citadas (por ordem de publicação):**

CARVALHO, Olavo de. Império do fingimento. **Jornal da Tarde**, São Paulo, 20 de jun. de 2002. Disponível em: <<https://olavodecarvalho.org/imperio-do-fingimento/>>. Acesso em: 02/11/2023.

IMPrensa internacional repercute manifestações. **Zero Hora**, Porto Alegre, 15 de mar. de 2015, Caderno Geral. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2015/03/imprensa-internacional-repercute-manifes-tacoes-4718859.html>>. Acesso em: 20/08/2021.

CANAL UNIVERSO. Agente da KGB Yuri Bezmenov explica como o PSDB, PT implantaram o Comunismo no Brasil. **Youtube**, 23 de out. de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pxw3Lsl9DRo>>. Acesso em: 24/02/2022.

ORTELLADO, Pablo. Direita e esquerda têm abraçado teorias da conspiração. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 de fev. de 2019, Colunas e blogs. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/pablo-ortellado/>>. Acesso em: 15/02/2019.

FAUSTO, Sergio. O ponto a que chegamos. **Piauí**, Rio de Janeiro, n. 149, fev. de 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-ponto-que-chegamos/>>. Acesso em: 03/05/2022.

BRUM, Eliane. Cem dias sob o domínio dos perversos. **El País Brasil**, São Paulo, 12 de abr. de 2019, Opinião. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780\\_837463.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780_837463.html)>. Acesso em: 31/10/2019.

LAGO, Miguel. Procura-se um presidente. **Piauí**, Rio de Janeiro, n. 152, maio de 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/procura-se-um-presidente/>>. Acesso em: 01/04/2019.

LAGO, Miguel. Bolsonaro quer destruir o conservadorismo. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 30 de out. de 2019, Opinião. Disponível em: <[www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/10/bolsonaro-quer-destruir-o-conservadorismo.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/10/bolsonaro-quer-destruir-o-conservadorismo.shtml)>. Acesso em: 30/10/2019.

CARVALHO, Daniel. Eu sou a Constituição, diz Bolsonaro ao defender democracia e liberdade um dia após ato pró-golpe militar. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 20 de abr. de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/democracia-e-liberdade-acima-de-tudo-diz-bolsonaro-apos-participar-de-ato-pro-golpe.shtml>>. Acesso em: 24/02/2022.

LAGO, Miguel. Uma esfinge na presidência. **Piauí**, Rio de Janeiro, n. 163, abr. de 2020. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/uma-esfinge-na-presidencia/>>. Acesso em: 13/05/2021.

ACABEI com a Lava Jato porque não tem mais corrupção no governo, diz Bolsonaro. **CNN Brasil**, São Paulo, 07 de out. de 2020. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/acabei-com-a-lava-jato-porque-nao-tem-mais-corrupcao-no-governo-diz-bolsonaro>>. Acesso em: 02/11/2023.

STJ absolve desembargadora que atacou Marielle Franco. **Carta Capital**, São Paulo, 3 de abr. de 2021. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/justica/stj-absolve-desembargadora-que-atacou-marielle-franco>>. Acesso em: 24/02/2022.

MARCONI, Guilherme. Apoiadores de Bolsonaro fazem manifestação 'eu autorizo' em Londrina. **Folha de Londrina**, Londrina, 1 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.folhadelondrina.com.br>>. Acesso em: 27/07/2021.

MÉDICOS defendem 'tratamento precoce' e cloroquina na CPI da Pandemia. **Senado notícias**, Brasília, 18 de jun. de 2021. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/06/18/medicos-defendem-tratamento-precoce-e-cloroquina-na-cpi-da-pandemia>>. Acesso em: 03/05/2022.

DIAS, Elder. Em 2 horas com a direita “conservadora”, Olavo humilha Bolsonaro sem sofrer reação. **Jornal Opção**, Goiânia, 23 de dez. de 2021. Disponível em: <<https://www.jornalopcao.com.br/colunas-e-blogs/imprensa/em-2-horas-com-a-direita-conser-vadora-olavo-humilha-bolsonaro-sem-sofrer-reacao-370672/>>. Acesso em: 01/11/2023.

AMADO, Guilherme; LIMA, Bruna; GHIROTTI, Edoardo. Empresários bolsonaristas defendem golpe de Estado caso Lula seja eleito. **Metrópoles**, Brasília, 17 de ago. de 2022. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/colunas/guilherme-amado>>. Acesso em: 23/08/2022.

OLIVEIRA, Thaísa; MARQUES, José. Bolsonaristas tentam disfarçar ato golpista e de apoio ao presidente em Brasília. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 de nov. de 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/bolsonaristas-tentam-disfarcar-ato-golpista-e-de-apoio-ao-presidente-em-brasilia.shtml>>. Acesso em: 02/11/2022.

EM 1.459 DIAS como presidente, Bolsonaro deu 6.685 declarações falsas ou distorcidas. **Aos Fatos**, 30 de dez. de 2022. Disponível em: <[www.aosfatos.org/todas-as-declaracoes-de-bolsonaro/](http://www.aosfatos.org/todas-as-declaracoes-de-bolsonaro/)>. Acesso em: 03/04/2023

PRAZERES, Leandro. Cinco perguntas ainda sem respostas sobre a ação de bolsonaristas em Brasília. **BBC News Brasil**, São Paulo, 10 de jan. de 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64220631>>. Acesso em: 16/01/2023.

BONIN, Robson; BORGES, Laryssa; MATTOS, Marcela. Ives Gandra foi consultado para ‘verniz jurídico’ do golpe. **Veja**, São Paulo, 16 de jan. de 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/exclusivo-ives-gandra-foi-consultado-para-verniz-juridico-do-golpe>. Acesso em: 16/01/2023.

WETERMAN, Daniel. Governo Bolsonaro ignora hábitos de yanomamis e gasta R\$ 4,4 milhões com sardinha e linguça. **Estadão**, São Paulo, 15 de maio de 2023. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/politica/governo-bolsonaro-ignora-habitos-de-yanomamis-e-gasta-r-44-milho-es-com-sardinha-e-linguica>>. Acesso em 15/05/2023.

GIELOW, Igor. Datafolha: 52% acham que Brasil corre risco de virar comunista. **Folha de S. Paulo**, São Paulo 01 de jul. de 2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/07/datafolha-52-acham-que-brasil-corre-risco-de-virar-comunista.shtml>>. Acesso em: 01/07/2023.