

HABERMAS NA ESTEIRA DO PENSAMENTO PÓS- METAFÍSICO II bipolarismos simplificados¹

Jovino Pizzi²

Universidade Federal de Pelotas

jovino.piz@gmail.com

A insistência em “tradições *fortes*” vem sendo uma das questões importantes dos textos recentes de Habermas. A obra *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamento pós-metafísico II. Ensaios e réplicas) apresenta, em diferentes momentos, o fluxo e o influxo de tradições inerentes à cultura ocidental. Na sua retrospectiva histórico-genealógica, o “diagnóstico do tempo” presente exige a compreensão das tradições e seus elementos constitutivos, uma herança que, de uma forma ou de outra, continua exercendo uma influência significativa na justificação dos pressupostos normativos. O vigor se manifesta na articulação do poder, confluindo em um eixo central e, assim, articula os diferentes subsistemas do mundo da vida.

Nesse sentido, a configuração de um “centro e uma periferia” (Habermas, 1989, p. 403), isto é, um eixo central e suas ramificações alimenta uma força legitimadora a comandar os distintos âmbitos da vida social. Habermas insiste em *fortes* e poderosas influências da tradição ocidental. Ou seja, a referência a constelações históricas salienta legitimações contundentes e determinantes, às vezes eminentemente metafísicas. Essas forças são determinantes no momento de consolidar as justificações, com influências decisivas nos diferentes âmbitos (ou subsistemas) do mundo da vida.

Se, por um lado, a influência de uma racionalidade ético-comunicativa assume um significado inquestionável, por outro, prospera uma legitimidade que não abandonou as influências de tradições que permanecem vivas e inspiram justificações determinantes para a vida prática. Não poucas vezes, o entrechoque entre salvação e condenação (*Heil und Unheil*) continua demarcando e estabelecendo os contornos do agir social. O bipolarismo entre agraciados *versus* increpáveis indica, pois, duas formas de especificar condição do sujeito

¹ PIZZI, Jovino. Habermas na esteira do pensamento pós-metafísico II: bipolarismos simplificados. In: COLÓQUIO HABERMAS, 14.; COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 5., 2018, Rio de Janeiro. *Anais* [...] Rio de Janeiro: Salute, 2018. Disponível em: <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2018/12/anais-2018-completo2.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2023. Artigo apresentado originalmente no 19º Colóquio Habermas (2023).

² Graduação em Filosofia e em Comunicação Social -Jornalismo; mestre em Filosofia (PUCRGs, 1992) e doutor em Ética y Democracia pela UJI (Espanha, 2002). Pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina (2015).



Esta obra está licenciada sob uma licença

Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

enquanto pertencente aos salváveis ou aos desgraçados (na verdade, demoníacos).

A bipolarização aparece como forças contrapostas, divergência que afetam as questões políticas, sociais, culturais e econômicas, entre outros aspectos. Assim, evidencia-se a característica patológica de nossos tempos, cujo padrão salienta forças diametralmente opostas. A existência de dois polos se defronta a diagnósticos que exigem alternativas capazes de superar tais patologias. Do ponto de vista político, o embate se refere ao horizonte da necrópole *versus* o mundo das acrópoles.

1 TRADIÇÕES FORTES PRODUZINDO BIPOLARIDADES

A perspectiva pós-metafísica se enfrenta ao constante revivescimento de justificativas que, de uma forma ou de outra, remetem a forças legitimadoras em constante reatualização. Essa noção está presente na obra *Nachmetaphysiches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamento pós-metafísico II. Ensaios e réplicas), traduzida ao castelhano como *Mundo de la vida, política y religión* (2015). Uma das questões importantes do texto refere-se ao poder, ou seja, da justificação do poder e sua força legitimadora.

Para Habermas, na história-evolutiva da tradição ocidental, existem *forças* de um sistema-mundo voltado à coesão social. Elas têm o poder de justificar, de “*forma intencionada*” o *nomos*, ou seja, um sistema de leis, regras e um estatuto capaz de garantir a unidade – às vezes, um tanto difusa – não apenas do aspecto organizativo e administrativo da sociedade, mas também na governabilidade e no exercício do poder. Em relação à herança contestável e irresoluta da “teologia política”, Habermas menciona algumas referências importantes, como Israel, Mesopotâmia, Grécia e Egito (2015, p. 208).

De acordo com Habermas, justificação através “das imagens de mundo metafísicas e religiosas” não se limitam a culturas e sociedades do período antigo, mas estão presentes também no modelo específico da Idade Média. Como afirma Habermas:

Por um lado, o poder político gerenciava a política religiosa para assegurar o consentimento das instituições e dos grupos religiosos; por outro, as convicções religiosas, a causa de sua referência individual de salvação, mantiveram um momento de indisponibilidade: a crença na legitimidade sem qualquer *abertura* de transformação. Este precário equilíbrio pode ser rastreado até o início da Idade Média europeia, nas relações entre o imperador e o papa (2015, p. 209).

Para Habermas, este modelo apresenta vínculos potentes e *fortes*, com efeitos na vida prática. A política e a religião assumem um protagonismo destacado, “uma vinculação de

efeitos legitimadores” sem qualquer possibilidade de mudança. A fusão entre política e religião assegura um poder extraordinário ao soberano. Esta concepção concebe uma imagem de si mesma a partir de uma “lei sagrada”. A conjuminância de poderes foi criando uma conformação homogênea em torno a um *nomos*, garantidor e legitimador do poder, representada na figura do soberano, a representação simbólica da magistralidade de seu poder e, portanto, inerente à inviolabilidade de sua legitimidade e valimento.

Para Habermas, nesse modelo,

a autoridade política devia alimentar-se da força legitimadora de uma lei sagrada para ser aceita como justa. Deste modo, o direito e o poder administrador de justiça do rei se caracterizam por sua aura sagrada, herança dos relatos míticos que as dinastias dominantes *amalgamaram* com o divino. Ao mesmo tempo, as práticas rituais tradicionais se transformaram em ritos políticos, isto é, em formas de auto-representação coletiva de uma soberania política exercida de forma administrativa (2015, p. 208).

Ao tratar-se de uma figura com emanção do sagrado, ou seja, uma autoridade com impulso divino, as representações mundo-vivenciais conformam uma polaridade ambivalente. Como enfatiza Habermas, existe uma “alimentação” entre a autoridade e a lei sagrada, de modo que a justiça transpareça esse poder divino, inerentes à figura do soberano, cujas cerimônias, ritualizações e símbolos da vida cotidiana reluzem o simbolismo dessa sacralidade. Essa forma organizativa e administrativa se apresenta como um produto homogêneo, pois se reproduz nos subsistemas funcionais autopoieticos. Em outras palavras, esse sistema-mundo se rege “através de sua própria lógica” (Habermas, 2015, p. 205), transformando a figura do soberano em um código que comanda e administra a estrutura da sociedade e a vida das pessoas.

O fato de coadunar narrativas míticas e religiosas garante, então, a legitimidade do poder do soberano, subtraindo qualquer tentativa de mudança. A homogeneidade se transfigura no poder do soberano, persistindo como absoluto, cujas forças centrífugas absorvem o conjunto das relações humanas. Em outras palavras, o centro do poder aglutina qualquer movimento, um eixo convergente e ponto de referência para todas as decisões.

As consequências, afirma Habermas, realçam dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a legitimação vinculada ao nível metafísico, completamente independente das circunstancialidades do mundo da vida, ou seja, a autonomia do soberano permanece totalmente descolada e desarraigada do contexto social e vivencial dos sujeitos. Ao tratar-se de um horizonte alheio da realidade mundana, as formas e estilos de vida passam a ser simples cópias do espectro idealizado. Na verdade, o pertencente ou relativo ao mundo é

reflexo peculiar das narrativas mítico-religiosas. Quando não se encaixa no protótipo idealizado, passa a ser qualificado como mau, daninho ou demoníaco.

Para Habermas, essa divisão conforma uma justificação e encontra sua força legitimadora sempre que ela possuir uma raiz própria, *independente da política*, nas ideias de salvação e condenação (*Heil und Unheil*) e as práticas de consideração com os poderes redentores e conjuradores do mal (2015, p. 207).

Neste sentido, *Heil und Unheil (salvation and evil)* passam a conformar dois opostos a interferir na identidade coletiva. Os símbolos e ritos servem para indicar quais ações são específicas de abençoamento e quais condizem com a condenação. A quem não se enquadra no modelo, recai increpações como terroristas, demoníacos e, no caso de brasileiros, comunistas. Essa designação aufere ao monarca um poder conugando o político e o divino, de forma a estabelecer os limites e a deliberações entre uma e a outra polaridade.

A segunda consequência se refere à ideia de salvação, um modo de tratar o abençoamento como algo particular. Sem afastar-se da tensão entre o humano e o divino, o verticalismo monológico supõe a salvação como algo eminentemente particularista. Em outras palavras, a característica fundamental exhibe uma força impulsora “ordenada narrativamente de um advir dominado pelos poderes míticos para iniciar a procura individual de salvação [...]” (Habermas, 2015, p. 209). A referência particular de salvação exalta um humanismo individualista. O tensionamento entre religião e política consolida, portanto, um estilo de vida que, de acordo com Habermas, foi o eixo a costurar a era axial fundamentada nas narrativas mítico-religiosas e com uma tonalidade metafísica.

2 O FLUXO E O INFLUXO DAS NARRATIVAS METAFÍSICAS

A filosofia moderna colocou o referencial teológico no limbo. Em outras palavras, a laicização da sociedade garantiu a “razão” no púlpito das reivindicações humanas, auferindo-lhe a possibilidade de, inclusive, relegar a religião ao âmbito do privado. Para Claude Lefort, o século XIX representou um período em que o teológico parecia não apenas envelhecer, mas definhar completamente (1998, p. 213). Os efeitos da Revolução Francesa e das lutas religiosas na Inglaterra, por exemplo, evidenciaram uma maneira *sui generis* de política, realçando a perspectiva secularista a ponto de restringir a religião ao domínio privado (Lefort, 1998, p. 214). No entanto, o confinamento do âmbito religioso não significou sua eliminação ou a destruição de seus fundamentos, mas o surgimento de uma nova religiosidade. Assim,

restrito ao campo privado, o âmbito teológico permanece em *standby*, à espreita de oportunidades propícias para retornar e reaparecer na interface com a política.

De uma forma ou de outra, os princípios de cunho religioso continuam, ainda hoje, como elementos *fortes*. A auto-compreensão da sociedade e, principalmente, da política, mantém traços representativos da “teologia política”, mormente da tradição judaico-cristã. Apoiando-se em Claude Lefort, Habermas afirma que os discursos públicos conservam fortes resquícios da religião, um assédio que aproxima e, ao mesmo tempo, induz e oscila entre a imanência da objetividade autorreferencial e o transcendentalismo metafísico (2015, p. 207).

O debate se refere à distinção entre “a política” (*la politique*) e “o político” (*le politique*). Para Lefort, a permanência do discurso “teológico-político” prescinde da filosofia, ou seja, vai definindo a distinção entre as duas concepções de forma a consolidar a inviolabilidade do poder representado pelo soberano. Para Habermas, os “processos de mando e o exercício do poder” implica na diferenciação entre a “secularização do Estado” e a “secularização da sociedade” (2015, p. 216). Com isso, abre-se o debate em torno a “um ressentimento soterrado contra a justificação dos princípios constitucionais *a partir da razão*” humana (Ibidem).

Desta forma, configura-se uma “liberdade” para que as comunidades religiosas se assegurem dos mesmos direitos que a “sociedade civil”. Em que pese às divergências e blindagem da coletividade frente às influências religiosas, a ressonância dos discursos religiosos se mantém *pari passu* com o realismo político. A mudança advém das “respostas insatisfatórias do laicismo” frente às demandas das comunidades religiosas. O papel do discurso religioso deixou de lado sua atitude competitiva de modo a apresentar uma versão mais colaborativa para com a política (Habermas, 2015, p. 218). Desenha-se, então, um discurso político-teológico com a imagem da prosperidade material. Desta forma a política parece diminuir sua capacidade de influenciar a coordenação do agir, limitando-se a cumprir os mandamentos dos “meios dinheiro e poder, os quais representam um fragmento da *socialização*, isentos de conteúdo normativo” (Habermas, 2015, p. 408). Para garantir seu espaço e a simpatia, as religiões assumiram uma característica “mundana”, incorporando também, aos seus dogmas, aspectos ligados aos direitos humanos (Habermas, 2015, p. 219).

Ao mesmo tempo, os sujeitos adeptos à secularização se deparam com a *consciência genealógica* de uma moral com vertentes religiosas. No nosso caso, de “conteúdos semânticos procedentes da tradição judaico-cristã” (Habermas, 2015, p. 219). No uso público da razão, a interface entre secularidade e religiosidade representa, de acordo com Habermas, um estímulo positivo. Trata-se, pois, de um potencial a impulsionar os cidadãos a atuarem de acordo com

as exigências normativas e em vistas a deliberações racionalmente motivadas.

Se, por um lado, haveria um “vazio” entre os dois polos, por outro, há uma articulação sistêmica. O avivamento do discurso escatológico reclama procedimentos democratizantes e, então, se torna um aliado do discurso político para o enfrentamento das problemáticas terrenais.

Os “direitos da sociedade civil” presume, pois, uma “sensibilidade” a esse espólio religioso, ou seja, de um patrimônio capaz de um *aggiornamento*. As decisões do “Estado constitucional democrático” reconhecem essa herança que, apesar do ceticismo, sofre o assédio do referencial teológico. Na verdade, não há como fugir e nem se pode ignorar “as contribuições das comunidades religiosas e dos cidadãos religiosos” (Habermas, 2015, p. 216).

Em suma, o postulado da tradição mítico-religiosa apresentava uma configuração assíncrona, mas, com o passar do tempo, seu *aggiornamento* tornou-a operante na interação social, ou seja, uma presença concomitante com outras forças justificadoras. Isso não significa a eliminação das tensões entre os dois polos. No contexto de uma sociedade multi- e intercultural, os distintos discursos contribuem na costura um processo democrático. Nesse ínterim, as distintas narrativas refazem e reconstróem seus pontos de vista, de modo a influenciar a coordenação do agir.

3 OS EFEITOS DA BIPOLARIDADE OU O MONOLINGUISMO PAROQUIALISTA

A expressão *monolingües* indica o uso de apenas uma linguagem, salientando a impossibilidade da diversidade pública das vozes, atitude que realça e consolida o unilateralismo dogmático. Em boa medida, as justificativas restritas ao discurso teológico seriam típicas de contribuições do tipo *monolingües* (Habermas, 2015, p. 218). Em uma democracia deliberativa, a ressonância das contribuições de “cidadãos religiosos” supõe a retradução de seus pontos de vista para, então, cooperarem na consolidação de uma polifonia de vozes (Habermas, 2015, p. 218).

Para Habermas, “os cidadãos religiosos que se consideram membros leais à constituição de um Estado democrático devem aceitar a dita *cláusula de tradução* como exigência relativa à neutralidade ideológica do poder do Estado” (Habermas, 2015, p. 218). Por outro lado, corresponde, aos cidadãos laicos, o dever de um reconhecimento similar. Assim, no uso público da razão, a reciprocidade entre os cidadãos (religiosos ou seculares) se

converte em equidade no tratamento (tu a tu, na mesma medida), pois “para o processo democrático, as contribuições de uma das partes não são menos relevantes que as da outra” (Habermas, 2015, p. 218).

Todavia, em um sistema globalizado, a orientação do agir obedece às disposições de um sistema-mundo integrado *com a totalidade* (Habermas, 2015, p. 206). No horizonte do *embedded capitalism*, traduzido como “capitalismo incrustado”, os imperativos econômicos exercem um domínio cada vez mais decisivo, confinando as esferas da vida social e privada aos subsistemas atrelados às ordens centrais. Sua dinâmica supõe a divisão das esferas em subsistema relativamente independentes uns dos outros, de modo que o vínculo entre eles apenas ocorre em relação com o eixo central.

Essa configuração concebe uma estrutura com um “poder” central, sustentado por diversos subsistemas. Os diferentes satélites, embora com relativa independência, estão submetidos as determinações do eixo central. A força gravitacional impede a autonomia de qualquer um deles, subtraindo as possibilidades de independência ou de soberania. A distinção funcional realça a força do núcleo central frente aos distintos subsistemas, mas que, ao final de tudo, sustenta e nutre a integração sistêmica. Em outras palavras, “a sociedade diferenciada funcionalmente e condensada sistemicamente” se articula em forma de rede ou de constelações, com um centro gravitacional gerador de coesão e de integração.

A coesão social, desenhada em forma “malhas” de uma rede, vincula e interconecta a constelação de subsistemas sob um único comando. Nessa direção, “os subsistemas funcionais autopoieticos, que se regem através de sua lógica própria e constituem entornos uns para os outros”, há algum tempo são presumidamente considerados como independentes uns dos outros, conformando “redes subcomplexas do mundo da vida” (Habermas, 2015, p. 205).

Para Habermas, ainda persistem imagens *fortes* de um agente visível e que, ao mesmo tempo, penetra violentamente nas “mentes” dos sujeitos. A estrutura bipolar alimenta uma concepção dualista sem alternativas. O poder do “centro” se apresenta como um agente com a capacidade de compelir e, ao mesmo tempo, desvincular. Seu vigor é determinante a ponto de ameaçar os “satélites” com sua desintegração. Em outras palavras, a desvirtuação coloca em perigo os subordinados, a ponto de supor sua desintegração, ou seja, o risco de fragmentá-los e destruí-los por completo. Sem qualquer autonomia individual, esse poder consegue determinar, com firmeza, as estruturas gerais e particulares, formando um sistema no qual os setores periféricos aderem e se adaptam a um centro gerador de coerções esmagadoras.

Entre o passado e o presente, o diagnóstico de nosso tempo salienta uma “força

legitimadora do poder”, a qual se alimenta na esteira de um “capitalismo incrustado”. Habermas, quanto utiliza o termo “era axial”, trata de identificar as constelações históricas da tradição Ocidental, indicando a Mesopotâmia, o Egito e a Grécia como modelos de tradições mítico-religiosas. Essa retrospectiva abre caminho para o debate e as vinculações entre o teológico e o político. Na verdade, trata-se de perceber o fluxo e o refluxo entre os dois horizontes, ora centra mais em um e momentos mais em outro. Para Habermas, atualmente, no horizonte de um capitalismo globalizado,

as capacidades da política de influenciar conscientemente na integração social estão se reduzindo perigosamente. No transcurso da globalização parecem delinear-se, cada vez com maior nitidez, os contornos de uma imagem que a teoria de sistemas desenhou acerca da modernização social (2015, p. 205).

Na verdade, a diminuição da capacidade da política em influenciar a vida das pessoas indica um revigoramento de outro modelo, no qual a tradição teológica reaparece como *força* impulsionadora. As “comunidades religiosas” reafirmam suas exigências de forma a reivindicar um reposicionamento do Estado em relação às justificações e ao uso do poder. Em outras palavras, a propensão do movimento pendular indica um “fluxo indômito” a interferir na condução das decisões, muitas vezes sem qualquer transparência (Habermas, 2016, p. 133). O perigo está no monolinguísmo paroquialista (Pizzi, 2017), ou seja, a restrição das justificativas a um provincialismo teocrático, sem abertura à pluralidade das vozes. A versão monolíngue indica a tendência a limitar interesses, atividades, pensamentos, opiniões etc. a uma esfera restrita e restritiva, sem atenção à diversidade e mais abrangentes. Por um lado, a política permanece como referência importante, mas renasce e ganha corpo a justificação com base no ponto de vista teológico.

Nessa direção, “a política, entendida como meio de autoinfluxo democrático tornou-se não apenas impossível como também supérflua” (Habermas, 2015, p. 205). O ato de influir e a inspiração encontra seu amparo em uma referência externa, alheia aos sujeitos involucrados. Por isso, minha acepção de “democracia sem sujeitos” ou democracia sob os efeitos *clickbait*, um processo ligado à virtualidade tecnocrática (Pizzi, 2018). A virtualidade se transforma em único meio para manipular os temas de interesse público, sem compromisso moral.

Com a espiral da tecnocracia, alguns políticos de profissão, economistas e tecnocratas, especializados em manipular informações (Habermas, 2016, p. 69), direcionam as decisões de acordo com os interesses de especuladores, rentistas e do mercado financeiro. Nesse rol, seria

importante acrescentar também alguns jornalistas e/ou meios de comunicação, preocupados apenas em “satisfazer, de maneira lucrativa a demanda por informação e por educação” (Habermas, 2016, p. 130).

A dependência sufocante do eixo central vai definindo o horizonte político, acentua-se o desencanto pela democracia. Não apenas isso, mas o que era considerado como antivisor ganha destaque em determinadas mídias. O *deflate* (do latim, *deflatum*) do mundo da vida (*Lebenswelt*) significa um servilismo patologizante, cada um voltado a ver se consegue uma fatiazinha do bolo (ou algumas migalhas). A deflação cria, portanto, as condições para confinar os indivíduos “a “borbulha do egoísmo racional” (Habermas, 2015, p. 206). Nessa espécie de bolha, o sujeito de isola de seu entorno, alienando-se também das exigências de uma racionalidade ético-comunicativa.

Os tempos atuais tornam claro essa espécie de paralisia social, transfigurada em patologia, culminando com homenagens a quem mata³. Se não bastasse esse exemplo, as discussões recentes sobre aborto, a diferença entre Brasil e Argentina é mais que sintomático.⁴ No nosso país, o debate se limita a ministros do Supremo Tribunal, ouvindo alguns pareceres pró e/ou contra; na Argentina, houve uma mobilização nacional e – o que é mais importante – o palco foi o parlamento (senadores e deputados).

Ante essas considerações, fica evidente o monolinguísmo paroquialista, tão incrustado que a força legitimadora e as justificativas emanam de pequenos grupos, com plenos poderes para decidir sobre qualquer matéria. Se o modelo mítico-religioso configurou uma forma organizativa e administrativa da sociedade, o modelo atual não é muito diferente. Além do mais, permanece vigorando os extremos entre *salvation and evil*, ou seja, a tensão entre

³ Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/governador-contraria-policia-ao-exaltar-mae-pm-que-matou-criminoso.shtml>, acessado em 29 de maio de 2018. Esse exemplo revela um antivisor e um prejuízo com morbidez estonteante.

⁴ Em se tratando de Brasil, cabe ressaltar que foi o único país das Américas com *fortes* determinações “metafísicas e religiosas”. No caso, a presença da família real significou a implantação do modelo descrito por Habermas, ou seja, a “fusão entre política e religião” conseguiu efeitos legitimadores que ultrapassaram o século XVIII, retraduzindo-se em *nomos* espelhado na figura do “imperador”. A emanação do sagrado e da autoridade é, sem dúvidas, uma das representações importantes da figura de um soberano inviolável. No caso da educação, a incumbência da catequese e da educação, as congregações religiosas assumiram – e seguem na mesma linha – um papel fundamental na “formação das almas”. A implantação da república, no final do século XIX, não foi suficiente para dirimir suas imagens. Mesmo com a semana da Arte Moderna, nos anos 20, pouco mudou, pois, na maior parte dele, o país foi administrado por militares ou ditadores, com um teor político-religioso determinante. A proposta de uma redemocratização é muito recente para consolidar um modelo de democracia mais condizente com uma sociedade, por assim dizer, com características modernas. Em certa maneira, o período pós-ditadura se ressentiu de um debate público a respeito das questões nacionais. Ao mesmo tempo que assume uma tendência neoliberal (de um capitalismo globalizado), a concentração do poder busca legitimidade em um discurso monológico e neoconservador. Alguns aspectos dessas considerações estão em dois artigos publicados neste ano: Post-Dictaduras em América Latina. Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad (Tefros, 2018) e Esferas del reconocimiento intersubjetivo. El pensar latino-americano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad (Logeion. Filosofia da Informação, 2018).

abençoamentos e condenações a ponto de determinar e definir o justo, o bom e os estilos de vida a partir da submissão – ou não – ao centro do poder e sua inviolabilidade. E quem não compartilhar desse modelo, poderá ser considerado nada mais que um conspirador ou terrorista, enfim, um indesejado e execrável.

4 O MUNDO DA VIDA: ENTRE LEILÕES E CINZAS

A conversão do âmbito político em “código de um subsistema administrativo governado pelo poder” (Habermas, 2015, p. 205) promoveu uma deflação e a diminuição das motivações coletivas. Os ideais de uma sociedade justa e solidária foram perdendo seu significado, levando os indivíduos a um esclaustamento na borbulha do egoísmo racional (Idem, p. 206). As alternativas possíveis seguem o mesmo esquema do modelo mítico-religioso. O refrão “salvar-se ou morrer” está relacionado ao “senso depreciativo” em relação à capacidade de, como sujeitos, atuarmos no mundo.

A violência (*Gewalt*) como alternativa ou mecanismo da coordenação do agir se associa ao poder (*Macht*), atrelando dois sistemas: o econômico e o administrativo. Como centro de um sistema de vasos sanguíneos, os meios representados pelo “dinheiro e o poder” formam esse plexo funcional separados do mundo da vida (Habermas, 1989, p. 472). Na perspectiva do mercado livre, tudo pode ser leiloado, isto é, nada escapa do leiloamento. Em outras palavras, aquilo que não pode ser comercializado e colocado em liquidação, simplesmente vira cinzas.

Em razão disso, o “sistema jurídico” também se submete aos “imperativos funcionais da economia e da administração” (Habermas, 1989, p. 473). Neste caso, a legitimidade democrática não passaria de supremocracia ou da ministrocracia. Na expressão de Habermas, o modelo salienta uma

violência patógena que, inadvertidamente, penetra nos poros da prática comunicativa cotidiana e pode caracterizar-se como um poder de persuasão na medida em que o mundo da vida permaneça alienado aos imperativos de subsistemas funcionais autonomizados e, então, coisificado através dos hábitos de uma racionalidade instrumental (1989, p. 459).

Como é possível perceber, a submissão do agir aos imperativos de sistemas funcionais autonomizados inibe o agir comunicativo, levando ao enjaulamento dos sujeitos e, em decorrência, seu afastamento da convivência com os demais. No caso, é possível também falar em “bolhas informacionais” se tal referência estiver ligada ao monolinguísmo

paroquialista, classificando os “a favor” e os “contra”. Na verdade, evidencia-se a bipolarização entre imperativos funcionais do sistema e as demandas sociais. A bipolarização significa, então, *desequilíbrios* ou, então, *patologias* que separam o “sistema econômico e o político” dos fenômenos relativos ao mundo da vida (Habermas, 1989, p. 473). Mais incisivamente, o ímpeto e o “regresso da metafísica” (Habermas, 2015, p. 12), com novas roupagens, estrangula a racionalidade comunicativa. Deste modo, os subsistemas deformam o mundo da vida, de forma a anquilosar e imobilizar as forças impulsoras do agir comunicativo.

Frente a isso, Habermas aposta por uma retomada e um aprofundamento do papel do conceito de *Lebenswelt*. O cenário filosófico atual demanda por uma compreensão com os pés no chão. Em outras palavras, a racionalidade comunicativa se articula e se processa em contextos concretos do mundo da vida, pois linguagem quer dizer ação.

O mundo da vida não é decorrência de uma interpretação alheia; externa, portanto. A noção de *Lebenswelt* não derivada de um ordenamento cósmico ou de acontecimentos voltados à escatologia. Para Habermas, o *Lebenswelt* não possui um significado sublime ou indica um ordenamento modelar das coisas, muito menos representa “um *saeculum* ou uma etapa profetizante” (Habermas, 2015, p. 23). Essa teorização é típica de uma perspectiva metafísica muito mais preocupada com a dimensão de totalidade do mundo e do cosmos, típica de uma história universal com características sagradas. Na retradução atual, o cosmológico assume a figura de uma teologia da prosperidade.

Na metodologia reconstrutiva de Habermas, a representação do mundo da vida ocorre através de uma gramática vinculante, consolidada em ações linguísticas. No mundo da vida, há sujeitos implicados que tematizam as referências ao mundo e com as quais estabelecem e consolidam vínculos. No caso, poder-se-ia também relevar as conflituosidades ou, como menciona Honneth, uma gramática do conflito moral. O certo é que os sujeitos se referem a “algo como presente no mundo”, porque as tematizações dizem respeito a fenômenos ou situações “existentes no mundo” (Habermas, 2015, p. 28). Não se trata, pois, de simples “unidade imaginária da consciência” transcendental, restrita ao horizonte monológico ou, então, a partir da noção de universalidade *versus* particularidade.

O mais importante está no fato de que “o processo de comunicação” exige que as referências ao mundo evidenciem e se processem “no mesmo mundo no qual ocorrem as referências” e ao qual os sujeitos pertençam (Habermas, 2015, p. 28). O fato de realçar a imbricação entre sujeito e referência ao mundo se torna em condição *sine qua non* de uma gramática pronominal entre sujeitos coautores. Evidentemente, essa condição abre um leque de representações, aspecto ligado a uma fenomenologia concernente ao *Lebenswelt*. Todavia,

a gramática do sujeito pronominal garante a *depuração* progressiva (Habermas, 2015, p. 31) da imagem de mundo como cópia ou de simples reprodução, para dar caminho a uma noção de mundo referenciado, isto é, do mundo ao qual o sujeito realmente pertence e no qual age.

Continuando com essa distinção habermasiana, permanece, na tradição ocidental, uma peculiar conexão entre uma imagem do mundo teocêntrico com a cosmológica. Para Habermas, essa vinculação “é responsável pela polarização entre ciência e crença”. Em boa medida, o cientificismo assumiu ares de doutrina, uma espécie de discurso inviolável. Seja em relação à ciência como tal ou aos aspectos teológicos, o dualismo realça uma “atitude extramundana” frente a noção de mundo vivencial, ou seja, os contextos mundo-vivencias. Mas qual é mesmo o problema?

Nesse sentido, Habermas menciona a *objetivação bipolar* (2015, p. 45 e p. 47). A resposta está na divisão do mundo da vida em subsistema (relativamente ou supostamente) isolados e sua “subordinação” aos controles objetivados. Em contrapartida, a rede de relações inerente ao mundo da vida “continua conformando a caixa de ressonância”⁵ através da qual os sujeitos obtêm a consciência de si mesmos. Embora difusa “esta consciência pode articular-se nos círculos de comunicação das esferas públicas políticas” (Habermas, 2015, p. 206). O mundo da vida não se reflete de forma teórica e/ou idealizada. Nele, os sujeitos de descobre *dentro* de um horizonte mundo-vivencial como sujeitos coautores.

O *locus* é, portanto, ambiente e habitat, com uma perspectiva claramente representada pela noção de *acrópole* no sentido de estar. Nesse sentido, é significativa a retradução de *sein* (*to be, être*) como estar, uma versão diferente da tradução “ser”. A representação de *ser* pode simplesmente relacionar-se com o “monismo ontológico” (Habermas, 2015, p. 49). Todavia, o *estar* significa fazer parte, pertencer, encontrar-se e marcar presença ou ter a companhia de alguém. No gerúndio, o vocábulo *estar* indica ação, condição típica do sujeito que pertence a uma comunidade de interação.

A coautoria significa protagonismo dos sujeitos, direta ou indiretamente, envolvidos na interação, ou seja, em uma comunidade de comunicação na qual a pluralidade de autores ou dos agentes sejam os responsáveis na busca e na execução dos fins. Para tanto, a consciência de *estar* remete ao pertencimento e à intersubjetividade comunicativa, justificada

⁵ É pertinente destacar a nova versão de Habermas, retraduzindo *Lebenswelt* não tanto como horizonte ou pano de fundo, mas como caixa de ressonância. Deste modo, introduz-se a possibilidade de sintonizar comunidade real e comunidade ideal de comunicação com duas esferas interdependentes. Assim, a metodologia reconstrutiva consegue afastar-se do excessivo procedimentalismo para, então, assumir um transcendentalismo mitigado, cujas decisões podem – e devem – permanecer à mercê de uma revisão e reconsideração. Ao mesmo tempo, não são exigências universais que ditam o justo ou o correto, mas, através do processo de discussão, os sujeitos coautores definem normas, princípios e finalidades que orientam suas ações no espaço e no tempo. Deste modo, a “carga” de responsabilidade recai nos próprios coautores, sempre atentos a possíveis redefinições.

através do processo comunicativo no qual todos os sujeitos não são reconhecidos como falantes ou ouvintes, mas coautores.

Em vista, a reconstrução das estruturas gerais do mundo da vida faz parte de um “processo de aprendizagem”. Em outras palavras, trata-se de um procedimento “deste dentro” do próprio mundo da vida (Habermas, 2015, p. 50). O núcleo central e as constelações adjacentes têm em vista os destinatários, ou seja, os sujeitos coautores. Insistindo novamente com Habermas: o agir comunicativo vincula os planos de ação dos sujeitos somente quando torne possível as interações sociais (Habermas, 2015, p. 55). Enfim, não se trata de uma “comunicação extracotidiana” (Habermas, 2015, p. 82).

Ao considerar, então, a comunicação intramundana, a noção de *locus* aparece como um dos aspectos fundamentais do agir comunicativo. Desta forma, a justificação encontra na coautoria do sujeito o caminho metodológico para redefinir o “poder comunicativo” como coordenador do agir (Habermas, 1989, p. 418). Em outras palavras, um poder “sem influências externas” a não ser dos *implicados*. O sujeito coautor representa, pois, a referência catalizadora das interações.

REFERÊNCIAS

LEFORT, Claude. **Democracy and political theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: complementes y estudios previos**. Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **En la espiral de la tecnocracia**. Madrid: Trotta, 2016.

PIZZI, Jovino. Parochial monologism under the guise of “universal dialogue” (ISUD). *In: Topologik*. Collana di Studi internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche. N. 21, first semester 2017, p. 30-45.

PIZZI, Jovino. Democracias bajo efectos *clickbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad tecnocrática. *In: Veritas. Revista de Filosofía y Teología*. Santiago de Chile, N. 39, abril de 2018, p. 33-53.

PIZZI, Jovino. Post-Dictaduras en América Latina. Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad. *In: Revista Tefros*. V. 16, N. 1, enero-junio del 2018, p. 127-147

PIZZI, Jovino. Esferas del reconocimiento intersubjetivo. El pensar latino-americano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad. *In: Revista Logeion. Filosofia da Informação*. V. 4, N. 2, 2018, p. 17-30