

O AMOUR DE SOI TRADUZIDO COMO VONTADE DAS MINORIAS a segregação democrática no Brasil

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas
jovino.piz@gmail.com

Resumo

A democracia é, atualmente, um dos temas em destaque. Entre modelos teóricos, práticas e debates acadêmicos, persiste um descrédito, pois os resultados evidenciam que apenas uma minoria consegue garantir seu bem-estar. Então, se não há mudanças econômicas e sociais, para que serve a democracia a não ser manter os privilégios de uma minoria? A adesão à teoria do agir comunicativo seria, pois, uma possibilidade para enfrentar o ceticismo dos niilistas, fundamentalistas e neoconservadores. O foco de análise remete ao desacoplamento entre sistema e mundo da vida. A disjunção separa e divide os diferentes subsistemas para, deste modo, justificar a hegemonia dos aspectos econômico-financeiros. O resultado desse processo desagrega, não apenas estratos sociais, mas também culturas e estilos de vida. Ao salientar um único modelo, os demais são classificados como inferiores. Do ponto de vista filosófico, a tese da vontade da maioria serviu de alento para consolidar a vontade da minoria. No caso, a designação roussouniana do *amour de soi* serve, atualmente, como inspiração para justificar o solipsismo individualista. O autointeresse coaduna o realismo político com as necessidades de sobrevivência e de alimentar-se. Com isso, as motivações das escolhas racionais se vêm enfrentadas ao dilema de buscar a autorrealização em detrimento aos compromissos sociais e coletivos. Como alternativa, menciona-se a necessidade de uma espiritualidade capaz de garantir a polifonia das vozes capaz de religar as intersubjetividades dos distintos grupos e subsistemas.

Palavras-Chave: *Amour de soi*. Autointeresse. Desacoplamento. Vontade da minoria

Abstract

Democracy is currently a hot topic. Among theoretical models, practices and academic debates, it remains discredited because the results show that only a minority is able to guarantee its well-being. So, if there are no economic and social changes, what is the point of democracy except to maintain the privileges of a minority? Adherence to the theory of communicative action would therefore be a way of confronting the skepticism of nihilists, fundamentalists and neoconservatives. The focus of analysis goes back to the disconnection between the system and the world of life. The disjunction separates and divides the different subsystems in order to justify the hegemony of economic and financial aspects. The result of this process breaks down not only social strata, but also cultures and lifestyles. By highlighting a single model, the others are classified as inferior. From a philosophical point of view, the thesis of the will of the majority has served to consolidate the will of the minority. In this case, the Roussounian designation of *amour de soi* currently serves as an inspiration to justify individualistic solipsism. Self-interest combines political realism with the need to survive and feed oneself. As a result, the motivations behind rational choices are faced with the dilemma of seeking self-realization to the detriment of social and collective commitments. As an alternative, there is a need for a spirituality capable of guaranteeing the polyphony of voices capable of reconnecting the intersubjectivities of different groups and subsystems.

Kwywords: *Amour de soi*. Self-interest. Decoupling. Will of the minority.



Esta obra está licenciada sob uma licença

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

I.

Para que serve a democracia? Essa é uma pergunta com muitas e diferentes respostas. Com certeza, algumas delas serão controversas ou, inclusive, contraditórias.

Sem dúvidas, as considerações remetem a aspectos teóricos e a sua aplicabilidade prática. Às vezes, diz Habermas (2023), o tema faz parte de intermináveis debates acadêmicos “a favor ou contra”; outras vezes, a questão se apresenta como simples *marketing* de partidos políticos ou de associações e grupos que utilizam o vocábulo como simples demagogia. No entanto, a tendência atual da democracia resumiu-se à “vontade” de minorias, seja ela de agrupações partidárias e autocráticas, de caráter étnico-racial ou de gênero, de fundamentalistas ou sectários religiosos ou, inclusive, como instrumento de gestão nas mãos de grupos econômicos e financeiros.

Seja qual for o caso, a análise remete às patologias da democracia, isto é, ao possível descaminho da própria democracia. Então, quando se trata de aplicação, existem noções de democracia que “parecem ser contra” a própria democracia. Em razão disso, o texto se limita a realçar o déficit ou, então, o encurralamento atual da democracia através da “vontade” da minoria. No caso, quando se trata de “controle nas mãos de poucos” (Lanier, 2018, p. 40), poder-se-ia, então, fazer referência à ditadura da minoria. Na verdade, nas condições atuais, o modelo rousseauiano¹ sofre os percalços da sua própria concepção. Isto é, a suposta “vontade geral” de um corpo social representa simplesmente a maximização da vontade de uma minoria, cujos resultados já foram propalados pelo evangelista Mateus, através da disposição a respeito dos talentos. Essa alusão remete ao tipo de meritocracia individualista, destacando que as pessoas talentosas não apenas receberam um tipo de “dom” inato, mas que “souberam” explorar esses talentos na busca de ampliar os próprios talentos no sentido de adquirir e acumular ainda mais bens. Em um modelo capitalista desenvolvimentista e financeiro, as escolhas estratégicas do *Amour de soi* servem, portanto como motivação para a normatividade “natural” a respeito da posse e do uso da propriedade de caráter individualista.

Em relação ao Brasil, os períodos da ditadura e do pós-ditadura sustentam um projeto de concentração oligopolista e individualista da riqueza. Embora a reabertura tenha significado um período democrático representativo, reiteradamente otimista, os percentuais de

¹ O contratualismo de Rousseau salienta o foco da formação da vontade moralmente plausível. Ou seja, as “motivações estratégico-rationais” do agir humano obrigam, ao indivíduo, a perseguir “com muita eficiência” os objetivos sociais e as inclinações e necessidades individuais. A bifurcação exige, então, atender a “necessidade de se alimentar e de se vestir” (White, 1995, p. 25), ao tempo que deve cumprir com as exigências jurídico-constitucionais do contrato social.

pobreza e riqueza se mantêm há décadas. Por sua vez, o projeto de colonização nacional – promovido pelos governos militares, com o fim de desenvolver as diferentes Regiões do país – significou, na verdade, a implementação de políticas nefastas para considerável parte da população, principalmente de pequenas comunidades de povos originários e quilombolas, dizimando a maioria das pequenas propriedades rurais. Ao mesmo tempo, houve um amontoamento de gente nas periferias das grandes cidades.

Em tal contexto, a forma como a Constituição de 1988 foi “vendida”, propalada ou reiteradamente mencionada por juristas, políticos e cidadãos, e até mesmo pela imprensa, conduziu à maioria da população brasileira a acreditar nos prenúncios esperançadores. Porém, os armistícios de grupos, organizações e classes poderosas fez com que a redemocratização fosse perdendo sua noção de *social* para, pouco a pouco, ir transformando Brasil na república com diferentes matizes fundamentalistas. Por certo, o poder se concentra nas mãos de grandes grupos latifundiários e imobiliários, alguns servidores públicos (militares ou não), rentistas e consorciados com o capitalismo financeiro (nacionais ou internacionais). Esses grupos conformam a elite extremamente neoconservadora e sem qualquer sentido de solidariedade social. A sustentação dessa minoria ocorre através do desacoplamento entre a vontade das minorias frente às necessidades da grande maioria da população.

Evidentemente, a pergunta inicial é deveras desafiadora: *Para que serve a democracia?* As respostas congregam diversos aspectos, inclusive uma determinada espiritualidade. O problema persiste quando, realmente, parece não haver respostas. A possível alternativa remete à teoria do agir comunicativo e sua espiritualidade. Mas isso é um estudo a ser feito, pois tanto na sua constituição interna, como no concernente às interações da vida cotidiana, há um tipo de espiritualidade concernente à intersubjetividade comunicativa.² Ou seja, o conviver presume a conexão entre sujeito coautores, cuja reciprocidade se traduz no ligar-se e religar-se ao conviver na hospitalidade. Por isso, o desacoplamento e suas repercussões desastrosas para a grande maioria da população brasileira. A disjunção representa ser, portanto, o *modus operandi* do sistema econômico e social, étnico-racial e

² O ponto inicial dessa constatação, isto é, na proposição de uma espiritualidade entre sujeitos coautores está em Georg Herbert Mead (1863-1931). Classificado como psicólogo e filósofo social, ele é frequentemente mencionado por Habermas em suas obras. O título de uma das obras importantes de Mead já apresenta, no título o vocábulo espírito. Nesse livro – *Espírito, persona y sociedad* (1999) – Mead afirma que “o espírito é a presença de símbolos significantes na conduta”. Em outras palavras, trata-se da capacidade do sujeito em afirmar-se como “sujeito” diante dos demais, pois o indivíduo se individualiza na socialização. Ao transformar-se em pessoa, o sujeito toma “consciência de”, isto é, se converte em presença. Essa experiência de reciprocidade, ou seja, a “experiência humana” confere ao sujeito um “caráter” especial, isto é, o “espírito” relacionado ao interesse de uns pelos outros, um “acontecimento especial” em compartilhar uma dimensão incomensurável ou, então, reconhecer os aspectos imponderáveis.

cultural que favorece apenas uma minoria, ao tempo que despoja e desqualifica um contingente enorme de populações, grupos e estilos de vida.

II.

Não é de hoje que, no Brasil – e na grande parte dos países latino-americanos –, as políticas estatais conceberam um enfoque desenvolvimentista. A partir dos anos 50 do século passado, esse foi o modelo subsidiado, conjugando políticas públicas e iniciativa privada. A ditadura militar e o período pós-ditadura perseguem o mesmo arquétipo de desenvolvimento para a Região. Sem dúvidas, a Constituição brasileira de 1988 foi um divisor de águas para o país, mas sem qualquer mudança no percentual concernente aos estratos das áreas social, econômica, étnico-racial e cultural. Ou seja, o olhar retrospectivo indica que os percentuais de ricos e pobres permanecem no mesmo patamar.

Como já foi salientado, a estrutura da sociedade se sustenta no *desacoplamento* (*Entkoppelung*) entre os distintos grupos e estratos sociais. Para Habermas, *Entkoppelung* reflete a separação entre sistema e mundo da vida. Então, quando se fala em Capitalismo – seja avançado, financeiro ou qualquer outro tipo – a perspectiva de seu *modus operandi* se reflete na divisão social e econômica, o que significa, em outras palavras, em separar estilos de vida e níveis de consumo de forma muito diferenciados.

No caso, considera-se o desacoplamento, isto é, a disjunção entre estamentos sociais, econômicos e, inclusive, étnico-raciais, advinda não apenas frente à divisão relacionada à renda familiar, mas também entre estilos de vida e suas repercussões na vida cotidiana das pessoas. A divisão social e econômica separa, atualmente, famílias que ganham até um salário mínimo por mês – e se trata da grande maioria –, enquanto uma minoria de famílias percebe um salário mínimo – ou mais – por dia. Sem dúvidas, os estratos sociais, econômicos e étnico-raciais dessa grande maioria representam ser 70% das famílias brasileiras.³

Por isso, a análise crítica remete ao termo *Entkoppelung*, reticente na obra habermasiana *Teoria do Agir Comunicativo*.⁴ A segmentação social vai criando separações, diferenciações e, inclusive, uma polarização entre os distintos tipos de mecanismos que coordenam o agir. Ou seja, o mecanismo de controle sistêmico (dinheiro e poder) separam e, portanto, promove a disjunção entre a gestão do sistema e os espaços da convivência social. A

³ Atualmente, existem muitas fontes que poderão oferecer detalhes dos percentuais e da renda, conforme os diferentes estratos sociais e econômicos da sociedade brasileira e latino-americana.

⁴ Essa obra será mencionada como TAC (o que significa a simplificação de Teoria do Agir Comunicativo, independente da versão).

prioridade no mecanismo sistêmico vai reprimindo as demais esferas da vida social (Habermas, 1988 II, p. 261). Assim, as implicações do desacoplamento concernem a modelos políticos e econômicos de desenvolvimento que separa ou, inclusive, desliga e rechaça as preocupações e necessidades fundamentais dos distintos grupos ou estamentos sociais. Todavia, antes de aprofundar os reflexos do desacoplamento, faz-se necessário identificar o significado habermasiano de *Entkoppelung von System und Lebenswelt*.

Na obra TAC, Habermas dedica um considerável espaço para o tema do *Entkoppelung von System und Lebenswelt*. Na tradução de Flávio Beno Siebeneichler, o vocábulo aparece como “disjunção” (2012, p. 276). Habermas procura explicar, através da obra como tal, é o processo de racionalização moderna e sua tendência evolutiva em vistas ao desacoplamento progressivo entre “sistema e mundo da vida” (1988, I, p. 196). Para o pensador alemão, esse processo de “racionalização unilateral” caracteriza as sociedades como “conjuntos de ação *systematicamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente*” (Habermas, 1988 II, p. 215). Do ponto de vista marxista, o sistema de racionalização é explicado através da *mais valia*, um processo que aliena parte do trabalho e realoca os dividendos nas mãos dos donos dos meios de produção.

Depois de Marx, não seria a ditadura do proletariado o baluarte das lutas sociais, mas os desequilíbrios entre os subsistemas. A priorização do aspecto econômico-financeiro vai minimizando os demais âmbitos da vida prática. No caso, a ausência de vínculos entre os distintos subsistemas gera também uma disparidade entre grupos, classes e estamentos sociais. Ao definir a economia como área régia para os demais horizontes da vida prática, o processo de desacoplamento separa e isola cada um dos subsistemas. Há, pois, um sesgo hegemônico no econômico, de modo que o cultural, étnico-racial etc., são transformados em subsistemas subservientes. No fundo, cada subsistema aparenta ter vida própria, mas, na prática, a hegemonia da área econômico-financeira coloniza as demais esferas da vida social. Sem dúvidas, a complexidade dessa questão demanda um aprofundamento maior e, por isso, não se trata apenas da alienação em si ou de um fetichismo como tal.

Diante disso, cabe ressaltar que, no conjunto da obra de Habermas, a proposta não apresenta como sendo um “sistema comunicativo”, como entende Nythamar Oliveira, no WordPress da apresentação do XX Colóquio Habermas.⁵ Aliás, o professor Nythamar menciona aspectos que Habermas não escreve na TAC, como por exemplo o termo “fetichismo”. No WordPress do XX Colóquio (2024) aparece a afirmação de que a TAC:

⁵ <https://coloquiohabermas.wordpress.com/>, acesso em 27 de nov. de 2024.

[...] reflete vários estudos seminais e reflexões anteriores sobre a alienação, o fetichismo do mercado e a reificação num sentido que já antecipa a sua proposta normativa de resgate de um sistema comunicativo, ato capaz de evitar a mera instrumentalização e tecnificação do mundo social e de suas relações de produção, reduzindo-os a algo independente e totalmente indiferente à vontade e às reivindicações normativas dos atores sociais. O prognóstico habermasiano é consistente com a denúncia atual do paradoxo crucial que acomete o desenvolvimento dos sistemas [...].

Como foi destacado, o ponto central de Habermas diz respeito a *Entkoppelung von System und Lebenswelt*, anunciado já na introdução da TAC. Todavia, a palavra *Fetischismus* sequer aparece. Por isso, a noção fundamental da TAC (em seus dois volumes) é desacoplamento, sinônimo de dissociação. No inglês, *decoupling* ou *uncoupling*, traduzido ao espanhol por *desacoplamiento*.

Além do mais, Nythamar esquece que Habermas refuta categoricamente “o behaviorismo linguístico”, pois a competência linguística não se restringe à “complexidade sintática da linguagem” (Habermas, 2023, p. 190). Na verdade, não se trata de simples ensaio e erro, prêmio e castigo, mas no desenvolvimento da interação através da linguagem e das representações. Enfim, um processo de socialização (Mead, 1999), no qual os atores vão alternando papéis e consolidando a individuação através da interação com os demais. Como exemplo, Habermas salienta que as crianças, aprendem a socializar-se na interação com os demais, ainda que de forma incompleta ou parcial, independentemente da estrutura gramatical ou do sistema do idioma em si. Então, “nossa capacidade linguística” depende de diversos aspectos da fala, os quais conformam a cultura e o desenvolvimento individual do sujeito na interação com os demais e com o contexto (Habermas, 2023, p. 192).

Por isso, um dos aspectos fundamentais da TAC refere-se ao papel da filosofia – ou da razão, se alguém desejar –, salientando, por um lado, a questão sociológica da teoria crítica e, por outro, o abandono da teoria do conhecimento. Como salienta Habermas, há aspectos correlacionados que não se resumem ao conhecimento como tal, mas na interrelação no desenvolvimento da competência comunicativa individual com os “saberes” do contexto das interações sociais.⁶ Por isso, Habermas vai encontrar na metodologia reconstrutiva (Cf. Pizzi, 2005) seu escopo para uma fundamentação normativa do social, isto é, das relações intersubjetivas entre sujeitos coautores. Além do mais, é importante salientar que – cito Nythamar – a “proposta normativa de resgate de um sistema comunicativo” é – digo eu –

⁶ A relação comunicativa supõe também saberes que fazem parte de movimentos físicos do corpo, acenos, reverências ou gestos manifestados intencionalmente. Por exemplo, o gesto de colocar o dedo sobre os lábios (pssst), indica que, ao entrar em um recinto, deveria observar-se silêncio, com o intuito de não “atrapalhar uma pessoa que descansa em um quarto ao lado” (Habermas, 2023, p. 196).

deveras impreciso ou inadequado, o que significa, em outras palavras, esquecer o próprio núcleo da teoria do agir comunicativo.

III.

Na minha percepção, o núcleo da teoria habermasiana aponta para as suspeitas em torno da filosofia da consciência, ponto crucial para o abandono da teoria do conhecimento (Pizzi, 2005). O motivo é claro. Para Habermas, a “razão encarnada no conhecimento” (TAC I, 1988, p. 15) se exime da discussão a respeito dos interesses do conhecimento. Esse é um dos motivos de seu afastamento com a primeira geração da Teoria Crítica. Ao enfrentar-se com o contexto das universidades alemãs do pós-guerra, seu propósito consistiu em “encontrar um novo compromisso entre as denominadas motivações revolucionárias” (Wilson, 2006, p. 256). Na verdade, o contexto filosófico posterior a 1945 apresenta novos desafios e, por isso, a mudança social já não condiz com a superação do capitalismo através de revoluções do tipo soviético. Ou seja, faz-se necessário repensar os processos de transformação social. Com isso, Habermas não apenas se distancia do escopo dos autores principais da primeira geração, como também reformula o papel da filosofia e, assim, encontra as bases da teoria do agir comunicativo com ênfase no giro linguístico.

De fato, a filosofia enquanto ligada a uma teoria do conhecimento não consegue dar sentido à “diversidade de fenômenos”, justificção que não deve ser buscada através de uma relação entre sujeito e objeto e, além disso, na “divindade situada alhures”, isto é, fora do mundo, ou alheia a ele (TAC I, 1988, p. 15). Nesse sentido, o pensamento pós-metafísico de Habermas não é uma querela “a favor ou contra” uma determinada teoria filosófica ou científica, tampouco ao dogmatismo de uma tendência ou outra. Por isso, não há uma área ou subsistema hegemônico, priorizando a unilateralidade de uma linha, movimento ou escola. Acima de tudo, trata-se de clarificar, de forma racional, diz Habermas, “nossa compreensão de nós mesmos e do mundo” (Habermas, 2023, p. 14). Por isso, não se trata na continuidade unilateral da questão sujeito-objeto, muito menos da dimensão forânea e, portanto, a partir de imagens externas ao mundo, mas na intersubjetividade entre sujeitos coautores e, portanto, diretamente implicados com os mundos da vida.

Para Habermas, a análise sistemática da filosofia da consciência pode “tornar visível o potencial” filosófico dos processos comunicativos. Destarte, as obras como *Ciência y técnica como ‘ideología’* e *Conhecimento e interesse* revelam a inconsistência, ou seja, a impossibilidade para a normatividade moral desde uma teoria do conhecimento. No caso, a

ideia de fetichização seria parte de um conceito de racionalidade presente na consciência monológica entre sujeito e objeto. Essa é, sem dúvidas, uma afirmação controversa. No entanto, não há dúvidas de que o viés da filosofia da consciência se atém aos contornos de um progresso fático restrito às ciências reflexivas, ao tempo que procura o sentido na “consciência” solipsista do sujeito individualizado. No caso, os vínculos refletem a unilateralidade de uma relação delimitada pelo binômio sujeito-objeto.

Essa questão fez parte da minha tese de doutorado, publicada como livro (2005). Atualmente, Habermas ainda se mantém convicto diante do fato de que a filosofia do sujeito cognoscitivo “reflexiona sobre as condições” do conhecimento objetivador, isto é, em forma de um sujeito que observa os fenômenos e os apresenta descritivamente (Habermas, 2023, p. 28). Então, ao assumir as categorias do agir comunicativo e na relevância do *Lebenswelt* como pano de fundo, a alternativa habermasiana modifica o escopo da primeira geração da teoria crítica. Existe, pois, um significativo afastamento. Na verdade, Habermas não apenas rompe com as premissas reformistas e do radicalismo frente aos “acontecimentos particulares da história” e dos movimentos específicos (de modo especial, universitários). De acordo com Hall Thomas Wilson, Habermas se separa “dos princípios analíticos” tanto em relação ao “radicalismo *stricto sensu* como da Teoria Crítica da primeira geração” (2006, p. 256).⁷

8

IV.

Na segunda parte do livro TAC (volume dois), Habermas resume suas convicções a respeito da teoria crítica. Ou seja, ele faz um tipo de retrospectiva a respeito dos principais representantes da primeira geração. Nesse sentido, cabe ressaltar que Gérard Raulet (2009) afirma haver, na filosofia alemã, um antes e um depois de 1945. Ou seja, o contexto muda radicalmente, e uma das grandes preocupações era como enfrentar, lidar e superar, internamente, as impactantes fraturas “civilizatória concernentes aos crimes massivos do nacional-socialismo” (Habermas, 2022, p. 63).

Em relação à Teoria Crítica, Habermas, na sua retrospectiva, se reporta aos principais fundadores da Escola de Frankfurt, mas com um olhar renovado. A mudança não se limita aos autores, mas ao novo contexto pós 1945. A questão não envolve especificamente o regresso à

⁷Na obra *Conciencia moral y acción comunicativa* (1994), Habermas propõe um espécie de “diálogo entre partidários do cognitivismo e do ceticismo” em sete etapas (item III, p. 98 ss). Entre outras coisas, o objetivo trata de salientar a necessidade de uma metodologia reconstrutiva, evitando as seduções dos céticos e, no caso, também as dos niilistas, ao tempo que propõe uma readequação do modelo kantiano-cognitivista. Em relação ao ceticismo, Habermas ataca o tipo de argumentação vinculado à contradição performativa.

Alemanha de alguns dos principais fundadores. Por isso, quando trata das “tarefas” de uma teoria crítica, Habermas expõe sua interpretação através de duas linhas investigativas:

Pollok e Horkheimer se inclinavam a pensar que o regime nacional-socialista, de forma igual ao soviético, configuravam *regimes de capitalismo estatal* em que a propriedade dos meios de produção mantinha apenas um carácter formal, conquanto o processo econômico global havia passado do mercado às burocracias planificadoras.

Neumann e Kirchheimer objetavam a tese de que, o Estado autoritário, somente representava os contornos autoritários de um capitalismo monopolista que continua incólume, no qual o mecanismo do mercado continua sendo tão determinante como antes (Habermas, 1988 II, p. 535-536).

Como é possível perceber, esses autores apontam Marx como autor central das análises (Wilson, 2006, p. 244). Por isso, na interpretação de Habermas, as duas linhas estão em sintonia com as “formas de integração das sociedades pós-liberais”, caracterizada pelas relações entre economia e Estado, onde a gestão monopolista do poder “não é considerado como centro de poder”, ou seja, não se trata de uma forma de dominação “administrativa controlada em termos centralistas” (Habermas, 1988 II, p. 536). O monopólio do poder centralizado supõe, no caso, o domínio de uma classe minoritária que, ao usurpar o mando, exerce o mandato e age despoticamente.

Existe, pois, uma analogia entre as sociedades capitalistas avançadas e a crise gerada pelo turbilhão do “remoinho da racionalização capitalista” (Habermas, 2023, p. 36). Nesse processo, as elites da economia, do partido e da gestão administrativa vão se reproduzindo e se consolidando “sobre a base de um sistema econômico de capitalismo privado” (Habermas, 1988 II, p. 536). Como é possível perceber, o diagnóstico da crise indica que há um patrocínio da “vontade” da elite, isto é, de uma minoria. Deste modo, tanto nas sociedades capitalistas quanto nos regimes totalitários ou de democracia de massas, prolifera uma racionalidade estratégica. Ela administra tecnocraticamente a sociedade, de modo que a minoria vai galgando posições, controlando espaços e influenciando nas decisões, em vistas a assegurar-se do poder e na priorização das vantagens econômicas. Dessa forma, a minoria vai concentrando cada vez mais poder e riqueza.

De acordo com a retrospectiva de Habermas, Erich Fromm representa uma terceira linha. Em Fromm, ele salienta o desenvolvimento do indivíduo, e seus padrões de vida, enquanto estudados a partir da família. Ela seria a “agência de socialização” dos indivíduos, pois ela consolida e adapta os sujeitos aos “imperativos funcionais de um sistema composto por uma economia monopolista e um Estado autoritário” (Habermas, 1988 II, p. 537). Nesse

sentido, a família promove o desenvolvimento do *Ego* a partir dos substratos pulsionais que impedem a “resistência contra a coisificação da consciência.”

Então, mesmo reconhecendo as contribuições desses autores, Habermas não encontra uma alternativa que lhe satisfaça. Ou seja, se a teoria do conhecimento é deveras limitada, essas análises permitem identificar o descompasso de uma sociedade monopolista. Ou seja, inclusive Löwenthal e Marcuse se limitam a examinar a arte e a filosofia da época burguesa, refletindo-se em Benjamin e Adorno, todos eles como representantes da vanguarda literária e musical (1988 II, p. 539).

V.

As tratativas de Habermas se voltam, então, ao giro linguístico. Trata-se de um passo fundamental, com o objetivo de erradicar “as confusões categoriais a que, no final de contas, a filosofia da história deve sua existência” (1988 II, p. 540). De acordo com Habermas, a Teoria Crítica serve como um “exemplo instrutivo” para entender a massificação social, produto de um sistema monopolista do capitalismo tardio que, de uma forma ou de outra, deforma e gera desequilíbrios no mundo da vida. Na versão de Haidt, o desequilíbrio da massificação produz epidemias “sociogênicas” (2024, p. 190-191), produzidas por fatores ligados às relações entre as pessoas (seja virtuais ou “reais”). Os “transtornos sociogênicos” afetam o convívio, a confiança mútua, o humor, a personalidade individual e, além da superficialidade dos vínculos, gera, sobremaneira, um “distanciamento” social sem precedentes.

Para Habermas, o colapso da solidariedade advém das “deformações do mundo da vida que apenas adotam a forma de uma *coisificação das relações comunicativas* nas sociedades capitalistas” (1988 II, p. 546). Nesse sentido, a espiral da tecnocracia designa, atualmente, o controle social a partir dos instrumentos massivos. Ou seja, os mecanismos tecnocráticos indicam que poucos matemáticos, economistas e alguns políticos comandam as decisões. Ao considerar isso como um diagnóstico, a possibilidade de superação salienta, então, os três componentes dos mundos de vida, isto é, as três referências aos *Lebenswelt* (Pizzi, 2005, p. 105). No âmbito da fundamentação, a proposta condiz com a metodologia reconstrutiva (Pizzi, 2005, p. 47 ss).

Por isso, o fio condutor, isto é, o lugar de enunciação da reflexão crítica se situa no horizonte da tradição da “filosofia europeia” (Jay, 1986, p. 68). Como foi salientado, existe um antes e um depois de 1945. Portanto, o contexto supõe momentos distintos e, por isso, as reformulações na perspectiva ideológico-política e também frente ao capitalismo como tal.

Em outras palavras, existem modificações tanto no contexto europeu como também no capitalismo ocidental e mundial.

Embora as particularidades nacionais e, de modo especial à cultura política de cada país europeu, o debate se enfrenta ao tipo de racionalização de uma sociedade quebrantada pelas guerras e com efeitos muito além da Europa. A crítica passa, então, a fixar os olhos nos rumos da cultura ocidental, cujo processo de mundialização é avassalador. Nesse ínterim, outros regimes autoritários ou fascistas começam a aparecer,⁸ e todos eles materializaram “o ordenamento político de ditaduras de partido único” (Habermas, 1988 II, p. 543). Assim, a experiência do fracasso europeu fez com que a teoria crítica frankfurtiana desse lugar a renovadas novas teorias e, em razão disso, necessita redefinir suas pretensões de emancipação.

Sendo assim, partir dos anos 50, novas questões e outros atores começam a ganhar terreno. O eurocentrismo ou a euro-modernidade já não se limitam à Europa. Em seus últimos textos, Marcuse, no seu diálogo com Habermas e outros pensadores (2018), afirma que as mudanças permitem falar de uma “nova fase de repressão intensificada nos países capitalistas avançados”. Ou seja, não se trata de aplicar a crítica a um contexto específico, pois a problemática não atinge somente os “países capitalistas, mas sobremaneira as regiões do Terceiro Mundo.” Ao apresentar sua perspectiva “radical” Marcuse afirma que, atualmente, a sociedade em geral assiste a uma:

[...] racionalização do irracional. Aos meios e possibilidades já existentes de amordaçamento, desmoralização e controle da população, foi-se acrescentando um novo elemento. Um elemento extraordinariamente relacionado com o nível de progresso técnico, com a computatorização, com o aperfeiçoamento técnico da recolhida de dados e da vigilância (Marcuse, 2018, p. 167).

Sem dúvidas, a afirmação de Marcuse está relacionada, entre outras coisas, com a crítica habermasiana dos anos 60, principalmente no livro *Ciencia y técnica como “ideología”*, de forma que, nas sociedades capitalistas, a “*coisificação das relações comunicativas*” reprime os “potenciais de protesta” diante dos novos conflitos que “surgem especialmente nos âmbitos da reprodução cultural, da integração social e da socialização” (Habermas, 1988 II, p. 555). A teoria da ação comunicativa representa, pois, a alternativa habermasiana para a reconstrução das pretensões de validade e, através desse procedimento,

⁸ Neste sentido, as alusões indicam as ditaduras latino-americanas ou africanas, entre outras. Então, não se trata apenas de uma questão europeia. Por isso, o apelo ao repensar criticamente, por exemplo, a doutrina de segurança nacional, bem como no significado de “planejamento estratégico” utilizado pelos ditadores militares. Na verdade, as ditaduras latino-americanas assolaram a maioria dos países da Região, com reflexos consideráveis até os dias atuais. Para entender a articulação no Cone Sul, o livro de John Dinges é uma boa referência. Cf. DINGES, J. *Os anos do Condor*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

poder enfrentar a monetarização e a burocratização de um capitalismo sem limites, gerador de patologias sociais.

VI.

Por isso, antes de qualquer precipitação, é importante salientar a metodologia reconstrutiva habermasiana (Pizzi, 2005), com o fim de situar e compreender a dinâmica da teoria do agir comunicativa no horizonte de uma pragmática da linguagem. Por isso, ao mencionar *System und Lebenswelt*, a análise remete ao vocábulo *Entkoppelung*, o que significa, em outras palavras, ao desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Na obra TAC (p. 215 da versão espanhola, 1988), Habermas deixa claro que a pragmática não pode limitar-se a “um dos três componentes estruturais” do mundo da vida. Em outras palavras, a remodelação consiste em romper com a objetividade concernente ao binômio sujeito-objeto e, então, “liberar o potencial de racionalidade” de modo a poder dar conta dos horizontes do *Lebenswelt*, isto é, dos mundos objetivo, subjetivo e social.

A discussão remete ao desacoplamento, o que significa, em outras palavras, uma diferenciação que presume a hegemonia do subsistema economicista. A dissociação entre os subsistemas aufere às questões objetivas (isto é, materiais) da economia um primado sobressaliente. Se existe realmente a dissociação, significa, então, a minimização a ponto de minguar os demais dos componentes estruturais do mundo da vida. Trata-se, pois, de salientar que o binômio sujeito-objeto se retraduz como exclusivo, a ponto de dissociar a economia de qualquer exigência moral. O efeito negativo do processo de massificação tecnocrática salienta a “racionalidade instrumental” de um sistema que coloniza os vínculos humanos.

Nesse caso, o questionamento incita a ver se esse desacoplamento é típico do sistema capitalista ou, então, se se trata apenas de uma questão antropológica. Os sintomas já são conhecidos, pois, quando se trata de escolhas racionais, a tendência parece conduzir o sujeito a privatizar suas pretensões e, assim, seguir os ditames da própria consciência. Mas como justificar essa dissociação? De que vale a teoria do agir comunicativo se, na verdade, cada sujeito assume exclusivamente suas próprias convicções?

Enquanto diagnóstico, é possível, por exemplo, indicar que a teoria da vontade geral é, na prática, o exercício ou a aplicação da vontade de uma minoria. Esse é, sem dúvidas, o grande problema da democracia atual. Em outras palavras, a sociedade burocraticamente organizada e centralizada conjuga o *homo automata e mechanicus* com o *homo consumens*, de modo a configurar um indivíduo “profundamente atraído por tudo o que é mecânico”

(Fromm, 1980, p. 62). Essa atração retrai qualquer expectativa ao ímpeto pela vida, ou seja, sua predisposição provoca o arrefecimento dos aspectos relacionados à vida social e à convivialidade. Desse modo, entende-se a recusa em estudar, por exemplo, questões relacionadas ao *habitat* relacionado aos humanos, não humanos e com a ecologia. Na verdade, esse *habitat* também sofreu o desprezo e a negligência daqueles que apenas se preocupam consigo mesmos e com seus próprios bens materiais.

VII.

Como salienta Wendy Brown (2021), o neoliberalismo permitiu a ascensão de políticas antidemocráticas. Em outras palavras, a moralidade tradicional se combina com o mercado, transformando-se em “cimento que une os conceitos de liberdade e tradição, de família e livre mercado” (Gago e Palmeiro, 2021, p. 12).

Como é possível perceber, a relação dialética entre indivíduo e a comunidade e, ao mesmo tempo, indivíduo e sociedade (Jaeggi e Celikates, 2023) aparece como facetas antagônicas. Por um lado, sua relação direta com os conceitos de liberdade, tradição, família e livre mercado e, por outro, o isolamento do indivíduo da área social e da convivência solidária. De acordo com Jaeggi e Celikates, a compreensão da sociedade, seja na apreciação de suas características como no âmbito analítico, presume aspectos *institucionais* e, ao mesmo tempo, *práticas sociais* (2023, p. 11). O problema está na separação, isto é, no desacoplamento do aspecto financeiro-material das exigências normativas. O desacoplamento exige, portanto, uma disjunção entre práticas sociais da economia, da ciência e da técnica e, inclusive, entre estilos de vida (étnico-racial, diversidade sexual, povos originários, entre outros exemplos).

Em segundo lugar, o desacoplamento proporciona a fragmentação do mundo social, processo que abre o caminho para a hegemonia de um único estilo de vida. Na verdade, há uma disjunção entre o modelo hegemônico, com características de um capitalismo neoliberal, deixando de lado e desrespeitando os estilos de vida que não compartilham com as premissas desse modelo unilateral e monolíngue. No caso brasileiro e latino-americano, essa separação marginaliza todas aquelas concepções de bem e estilos de vida que não coadunam com a hegemonia colonizadora.

Em terceiro lugar, o padrão encontra seus alicerces no autointeresse como *Amour de soi* (traduzido como amor de si). Embora não haja uma separação, o “amor de si e o amor-próprio”, quando vinculados ao bem-estar material “como a única motivação da atividade

humana”, ele pode, estrategicamente, delimitar o agir ao egocentrismo do autointeresse individual (Adam, 2006, p. 78). Ou seja, quando se trata de tomar decisões e fazer opções, o indivíduo procura assegurar, em primeiro lugar, seus interesses particulares, isto é, seus recursos e seus bens. Em suma, ele dá prioridade aos próprios talentos, na busca de ampliar sua área de domínio, considerando apenas seus interesses particulares. Como salienta o evangelista Mateus (25: 14-30), quem mais tem (a minoria) vai aumentando; mas aqueles que pouco tem (a maioria), corre o risco de perder o ínfimo – ou o quase nada – que possui.

A reinterpretação dessa perspectiva tem como referencia a obra de Frederick Winslow Taylor e seus princípios de gestão científica (1995). A princípio do século XX, esse autor norte-americano salientou que os princípios de gestão provocam um “efeito sobre a moral” dos trabalhadores, conquanto os resultados se tornem mais eficientes na medida em que “a ambição de cada um é pessoalmente estimulada” (Taylor, 1995, p. 60). Aí, então, a pergunta: até que ponto as pessoas estão dispostas a deixar de lado seus interesses particulares?

Nessa linha, vários outros autores foram contribuindo no sentido de afiançar um tipo de empreendedorismo⁹ individualista, um modelo que se centra nas habilidades particulares de cada indivíduo. O estímulo à maximização das ambições individuais transforma os benefícios coletivos como meios para fins particulares.¹⁰ Enfim, como salienta Lanier, o sistema garante as oportunidades “aos empreendedores preencher as lacunas” do mercado, minimizando as oportunidades dos governos (2018, p. 35). Nesse sentido, o empreendedorismo se beneficia e absorve os recursos governamentais, mas o resultado e os “frutos” são sempre privados, ou seja, a maximização das capacidades individuais na busca de mais riqueza. No fundo, essa seria uma das bases da antipolítica.

VIII.

Do ponto de vista da democracia, a vinculação entre o autointeresse e o *Amour de soi* remete ao estudo a respeito das possíveis distorções entre a autorreferência monológica e a forma de conceber a vida social. A noção de “realismo político” presume não haver outra

⁹ O termo empreendedorismo está sendo amplamente difundido como sendo o *leitmotiv* das ações voltadas a iniciativas para gerar negócio e promover o lucro, embora não seja apenas isso. Todavia, muitas vezes esse afã se traduz em necro-empreendedorismo, uma vez que os resultados favorecem apenas um percentual relativamente pequeno de indivíduos, muitos dos quais são patrocinados por financiamento público considerável.

¹⁰ Nessa linha, é importante também ressaltar os debates em torno ao Colóquio Lippmann, realizado em Paris, no ano 1938. Esse evento pode ser considerado como um gérmen do neoliberalismo, quando algumas palavras são aclamadas como definidoras de uma doutrina tipo *liberalismo, individualismo e neoliberalismo*. Cf. Araya, 2016, p. 70 ss. Embora com nomes diferentes, o fim último é sempre o benefício particular.

opção a não ser o “sentido comum do que existe” (García-Marzá, 1999, p. 112). Ou seja, é suficiente verificar como “estamos vivendo” e, então, destacar que os indivíduos estão apenas preocupados em ganhar dinheiro e garantir sua posição social. No caso, não há mais nada a fazer e, por isso, não existe qualquer outra alternativa a não ser o sentido comum de ganhar dinheiro e “subir na vida”. Nesse sentido, a formação da consciência individual e social se justifica com base na maneira “como normalmente interpretamos nossos desejos e sentimentos de maneira que espelham irreflexivamente os padrões de valor predominantes da cultura que nos cerca” (White, 1995, p. 140).

Nesse sentido, a interação significa “consciência egocêntrica” diante de um “mundo da vida intersubjetivamente compartilhado”, no qual existe uma desunião que divide e encurrala o sujeito a reproduzir os padrões do entorno e, ao mesmo tempo, exige que o indivíduo deva garantir “sua sobrevivência e segurança” (Habermas, 2023, p. 220). Dessa forma, o contrato social produz “um desnível”, pois o impulso fisiocrático, salienta Habermas, faz com que o sujeito se perceba como membro de uma sociedade e lhe exige, simultaneamente, *autoalienação e autotransferência* na obrigação de uma solidariedade sistêmica. Porém, na sua fraqueza e inoperância diante da complexidade da plena realização. Enquanto indivíduo, ele deve garantir sua sobrevivência e a proteção de si mesmo e de seus próprios bens.

Por um lado, não se trata simplesmente de uma descrição do *modus vivendi* de um realismo político e social, mas, frente a cisão entre duas perspectivas de ação, o adequar-se em conformidade com o autointeresse individualista, vai relegando as necessidades concernentes ao agir social a um segundo nível. A questão ganha impulso teórico-filosófico e socioeducativo devido à teoria da escolha social. A intuição inicial é do Marquês de Condorcet e outros matemáticos franceses do século XVIII, mas somente ganhou força na metade do século XX, quando foi retomada e reformulada por Kenneth Arrow por volta de 1950 (Sen, 2011, p. 123). A teoria das escolhas racionais aprofunda, então, a cisão entre os desejos individuais e as exigências sociais.

Por outro lado, o fato de desvincular obriga ao indivíduo a hierarquizar suas prioridades. A escolha engendra, portanto, a opção metodológica, pois as “motivações básicas” constitutivas do agir humano se deparam com duas categorias distintas. Por um lado, a dimensão particularista do autointeresse e, por outro, as exigências sociais.

Nesse caso, Habermas alimenta um considerável otimismo em relação a Rousseau. Todavia, ele deixa entrever também o dilema, ou seja, a indicação de uma cisão entre os apelos de uma solidariedade social e as premências do sobreviver e em garantir sua segurança particular. O discernimento não é tão simples como parece, porque se trata de salientar um

aspecto rousseauiano do *Amour de soi* ligado ao egoísmo individualista.¹¹ O aspecto “inefável do indivíduo” advém da “força individualizante” consciência de si mesmo. A individuação é, pois, um processo particular, auferindo ao próprio sujeito a “responsabilidade” pelas escolhas. Em outras palavras, ele deve ir aprendendo a gestionar sua vida como autônomo e reconhecer-se como pertencente a uma sociedade (Habermas, 1990b, p. 167).

IX.

Entre a pressuposição teórico-hipotética e as respostas aos apelos intersubjetivos, há, por certo, “algum modelo do sujeito, isto é, alguma conceptualização mínima do que é ser humano” (White, 1995, p. 19). Independente de qualquer predisposição ou interesse privado, os sujeitos podem, evidentemente, “tecer considerações” compartilhadas com os demais. Por isso, qualquer “consideração recíproca” “constitui exatamente a condição indispensável para realizar os próprios objetivos de ação” (Honneth, 2015, p. 226). Todavia, as deficiências dessa reciprocidade têm como base uma moral puramente convencional e evangélica.

O convencionalismo se coaduna com o realismo político, uma suposição irreal ou fictícia. Além de uma concepção elitista de sociedade, o *falso realismo* “não consegue explicar um mundo em que existem enormes desequilíbrios sistemáticos na distribuição do poder, de influência e dos recursos” (García-Marzá, 1999, p. 112). Nesse sentido, os acordos parlamentares ou, inclusive, as políticas distributivas – por mais fecundas que possa ser – jamais vão equalizar os desequilíbrios sociais ou econômicos e, em decorrência, haverá sempre *quem* ou *aqueles* que conseguem mais vantagens. O motivo é sempre o mesmo: porque a grande maioria é inútil, pois as massas são intrinsecamente incompetentes.

¹¹ O *Amour de soi* pode ser traduzido como *amor a si mesmo*, *amor de si*, *autointeresse* ou, inclusive, *cuidado de si*, seu conteúdo semântico confere ao sujeito o processo de reconhecer-se a si mesmo, fato indispensável para tomar consciência enquanto sujeito de desejos, necessidades e de deveres. Por isso, e embora a diversidade de traduções, o *Amour de soi* foi o caminho para a interioridade, uma fonte fértil para o subjetivismo monológico. Por isso, a intersubjetividade linguística, no seu entrelaçamento “através das relações recíprocas” entre sujeitos coautores rompe com o denominado “rousseauianismo vulgar” (Habermas, 1990b, p. 37).

Nessa linha, existem e proliferam diferentes vozes, seja em relação ao Estado mínimo¹² (ou minimizado) ou em relação à divisão (e a independência) de poderes, ao multipartidarismo e representação, entre outros aspectos. No caso da percepção empreendedorista-neoliberal – que eu denomino de *necro*-empreendedorismo –, a atribuição concernente à cidadania aparece exclusivamente como um valor instrumental. Na verdade, ela assume um papel significativo, apenas e somente, quando o indivíduo maximiza seus dividendos. Mais uma vez, certifica-se o irrealismo ou a ficção, pois o sujeito se resume a ser *indivíduo consumidor*. Em função disso, a sociedade é um mercado na qual existem somente, e unicamente, produtores e consumidores.

Essa analogia é, sem dúvida, uma hipótese irreal. Ou seja, há, por um lado, uma teoria e, por outro, uma ficção (Habermas, 1990b, p. 241). Na prática, a metafísica do mercado presume o arrefecimento do papel do Estado e, deste modo, reforça o autointeresse individual compelido pelas necessidades naturais de vestir-se, alimentar-se e proteger seus bens. Esse seria o motor das motivações e das escolhas primordiais.¹³ Nessa linha, as políticas redistributivas e a fruição dos recursos *escassos* não podem ser oportunizados a todos. O aspecto hipotético da “mecânica do mercado” insiste ser o único caminho com possibilidades para reduzir as desigualdades naturais. Traduzindo, isso significa que a “aposta” nos bem-sucedidos, isto é, naqueles que possuem os talentos e as capacidades, vai proporcionar o “mais alto grau” de vida material para a grande maioria. Então, o esforço e a destreza de uma minoria “labutadora” poderia melhorar as condições básicas, a capitalização e a rentabilização de toda a sociedade.

¹² Destaca-se então o Coloquio Lippmann, realizado na França em 1938, no qual autores importantes como Nozick y Hayek receberam influência, chegando, inclusive a influenciar a geração francesa – mais precisamente, parisiense – pós anos 50 do século passado (como Sartre a partir da sua conversão ao anti-sovietismo) e, por certo, também Foucault. Nesse caso, a aproximação com a Escola de Chicago, juntamente com a perspectiva do Ordoliberalismo, salienta sua crítica a um liberalismo que parece não ser suficientemente liberal Cf. Edgardo Castro, 2018. Para Habermas, em Foucault, há uma concepção inadequada de modernidade (1990, p. 189). No contexto norte-americano, além de Taylor – já mencionado – pode-se destacar Joseph A. Schumpeter (1883-1950). Como fundador da sociedade norte-americana de Econometria, ele defende um modelo de *democracia realista*, centrada na noção de que o bem comum de todos a partir de protótipo de “uma forma de vida comum”. Todavia, como salienta Domingo García-Marzá, esse modelo é, atualmente, não coaduna, pois há uma diversidade extraordinária de formas de vida. Então, além de impossível esse modelo é, ao mesmo tempo perigoso, pois “haverá sempre uma elite que se atribua a si mesma o poder de interpretar o bem comum e, em decorrência, qualificar os demais como *sectários* ou *irracionais*” (1999, p. 101).

¹³ Em relação às motivações, Jaron Lanier (2018) menciona o caráter behaviorista de treinamento animal e humano. Todavia, atualmente, esse “movimento científico” é amplamente utilizado pelos engenheiros, matemáticos e cientistas na conformação das redes. Ou seja, “as estratégias behavioristas muitas vezes funcionavam, o que deixou todo mundo maluco.” Então, os séculos passados primaram pelo doutrinamento teológico e, no século XX, essa metodologia foi usada, por exemplo, na ideologia das massas (como o nazi-fascismo alemão). Porém, atualmente, a técnica de “prêmio e castigo” consiste em “treinar alguém usando técnicas behavioristas *sem que a pessoa nem sequer se dê conta*” (Lanier, 2018, p. 18).

Por isso, seja qual for à tradução, o *Amour de soi* aufere, ao sujeito como tal, um otimismo no poder e na capacidade humana, alimentando e reforçando as escolhas e suas próprias capacidades decisórias. Nesse sentido, a dimensão social e intersubjetiva – e, inclusive, a ecológica – exige ampliar o horizonte da autoconsciência de si mesmo e da autocertificação dos desejos particulares para, então, assumir suas necessidades e deveres enquanto sujeito vinculado e comprometido com o mundo de vida (*Lebenswelt*). Nessa direção, o dilema, como salienta Erich Fromm, coloca lado a lado a “arte de amar” com o poder destruidor, narcisista e a fixação incestuosa do “desamor” (1980, p. 7).

Este é o ponto central da análise, não apenas mais condição para a autoafirmação de si mesmo, mas como vínculo de interconexão entre o viés da subjetividade individual e o horizonte de inter-relações ligadas ao mundo da vida. Trata-se, então, de assegurar os elos e conexões “enquanto indivíduo” como sua particularidade específica, mas também com vínculos sociais irrenunciáveis (Mead, 1999, p. 288). Acima de tudo, qualquer ser humano tem dignidade, e nunca preço (como se fosse simples produtor e consumidor).

Por isso, os feixes de interesses (individuais e coletivos), de forma que o autointeresse proporcione as garantias de reconhecimento mútuo, às vezes com o único fim de assegurar a sobrevivência individual e a prosperidade empreendedorista em todos os sentidos. Daí, mais uma vez, a proposta de incrementar o neocorporativismo “como intensificação dos potenciais não estatais de gestão, como base de uma *ética convencional*, do patriotismo, da religião civil e da cultura popular” (García-Marzá, 1999, p. 138).¹⁴ Em outras palavras, trata-se de consolidar um conservadorismo, ligado a um civismo evangélico e tradicional.

Evidentemente, as reinterpretações salientam modos diferentes de compreender o ser humano e, ao mesmo tempo, as motivações. Rousseau se encarregou de aprofundar, conferindo ao indivíduo o dote natural de ser “o único juiz de suas rivalidades sociais, apesar de suas eventuais perturbações” (Adam, 2003, p. 78).

X.

Em primeiro lugar, há um aspecto antropológico inerente à noção de natureza humana, com uma raiz na fisiocracia, ou seja, uma compreensão do ser humano como pertencente a uma ordem natural. Por isso, a ambiguidade do conceito fisiocrático de natureza insiste no

¹⁴ Não poucas vezes, os partidos políticos, os sindicatos, associações de classe, entidades religiosas ou ONGs nada mais fazem a não ser a busca dos interesses de pequenos grupos. A instrumentação doutrinal é tão insidiosa, a ponto de tornarem suas motivações em dispositivos necrófilos.

ordenamento jurídico do “direito natural” e na sua aplicação em uma sociedade burguesa, através do fator comercial emancipado das demais dimensões da vida prática (Habermas, 1990a, p. 121). A fisiocracia permite, então, traduzir a *ordre naturel* em um *ordre positif*, ou seja, na configuração de um direito positivo, regido pelo Estado, garantidor das propensões naturais específicas do autointeresse. Por um lado, persiste o pressuposto antropológico bivalente do ser humano em se constituir, por natureza, como *bom* ou *mau* ou, então, ambas as presunções.¹⁵ De permeio a Hobbes e Rousseau, Fromm faz referência à analogia do lobo *versus* cordeiro, salientando “acontecimentos sociais e políticos dos últimos anos” que relevam a dupla tendência humana do amor à vida em oposição ao amor à morte.¹⁶

Em vistas ao desacoplamento dos interesses particulares da dinâmica da solidariedade social, o individualismo monolíngue insiste que “toda a forma de vida social” deva atender os impulsos, as necessidades e os direitos de cada sujeito. Nesse sentido, Honneth demonstra que a distinção rousseauiana engendra uma perspectiva instintiva, isto é, uma “forma de vida” nutrida pelos impulsos e volições e, então, a “luta pela sobrevivência” com base nesse “estado de natureza” primitivo (Honneth, 2011, p. 80). Ao mesmo tempo, esse tipo de “virtude natural” se enfrenta aos regramentos e exigências da vida social, isto é, ao “espaço público político” de uma forma de vida social.

Na interpretação de Habermas, a tendência fisiocrática realça a perspectiva de “autonomia privada” e, de forma enfática, a obrigação de “automanutenção individual” face às coerções das leis do direito positivo (1990a, p. 89). Por um lado, a “autorreferência individual” obriga ao indivíduo a buscar e conseguir a sobrevivência, mas, e por outro, ele é pressionado a cumprir com as exigências normativas inerentes à vida social. Há, portanto, uma bifurcação, isto é, processo que gera o desacoplamento entre os desejos e necessidades inerente e “naturalmente” voltados à sobrevivência e, em outra direção, a exigência decorrente da convivência hospitalar ou da hospitalidade na convivência.

Com o fim de suavizar a tensão entre as duas esferas, Rousseau combina a tendência natural com a hipótese reciprocidade de expectativas compartilhadas por outros sujeitos. A

¹⁵ Rousseau investiga a natureza humana, isto é, a forma original da existência do ser humano, frente ao fundamento legítimo da ordem social. O “andare solitário” – como é chamado Rousseau – afirma: “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como poder ser” (1983, p. 21). No fundo, o francês questiona a constituição teórica em torno ao visível e mensurado frente ao que, por natureza, é invisível.

¹⁶ A biofilia e a necrofilia fazem parte do escopo teórico de Erich Fromm. Mas gostaria também mencionar Jonathan Haidt, psicólogo social, seguidor do racionalismo cognitivo de Piaget e Lawrence Kohlberg. Para Haidt, o grande impulso de Kohlberg se relaciona à descoberta do “mundo *social*”, destacando os estágios de desenvolvimento moral (Cf. Haidt, 2020, p. 8 ss). Nesse sentido, confirma-se mais uma vez a afirmação de Habermas sobre as contribuições da psicologia para com a filosofia, como expõe na obra *Conhecimento e interesse*.

assunção de motivação “autointeressada” se sustenta, então, na ideia de que os “bens públicos” ou “coletivos”, isto é, “bens que, se forem fornecidos (para todos os propósitos práticos) deverão ser fornecidos a todos os membros de uma comunidade” (White, 1995, p. 23). As expectativas mútuas de autorrealização condizem, portanto, a impulsos externos, ou seja, a partir de uma idealização “acrescentada artificialmente” e matizada pelo Estado e no corpo de leis. A interposição de um “corpo de leis” engendra a idealização de que a promessa do bem comum torna os indivíduos cidadãos conscientes de sua capacidade de se autorrealizarem contanto que cumpram com as normas de uma convivência socialmente saudável. Ou seja, nas “relações reguladas pela interação”, o ser humano se vê obrigado a regular seu agir considerando a “externalização” das orientações do agir (Honneth, 2011, p. 84).

Deste modo, e no plano ideal, todos poderiam ser “proprietários e cidadãos iguais” (Habermas, 1990a, p. 95). Para consolidar essa idealização, seria necessário, então, um processo educativo dos desejos e das necessidades de cada “cidadão”, conquanto o Estado afiance o patrimônio particular de cada indivíduo, fruto dos êxitos prometidos pelo sistema e conseguidos pelo “cidadão”. Então, o abandono de “estado de natureza” deverá proporcionar os bens necessários para a sobrevivência e a autorrealização de cada indivíduo como tal. A garantia de autorrealização presume, portanto, a submissão às “leis gerais e à cooperação com a vontade geral, da qual as leis como tais emanam” (Habermas, 1990a, p. 104).

Porém, como salienta Daniel Guérin, “o povo não faz metafísica” (1974, p. 16). Em outras palavras, a vida cotidiana não comporta apenas teorias, porque, além das pretensões hipotéticas, as necessidades materiais forçam o indivíduo a lutar por conseguir sua própria sobrevivência. Os desejos e ambições centradas no *Amour de soi* se defrontam, então, às “paixões sociais”, um desdobramento que aprofunda a cisão entre o “amor de si, segundo a ordem da natureza” (Adam, 1983, p. 78), ou seja, o amor-próprio voltado ao sobreviver. Ou seja, o “autointeresse ou orientação para si mesmo, a qual ainda que enraizada no motivo da simples autopreservação física”, não pode e jamais deve renunciar “completamente da necessidade de se alimentar e de se vestir” (White, 1995, p. 25).

Embora o autointeresse e, inclusive, “a autopreservação” sejam confrontados com “outras motivações”, à primeira vista e, de forma estratégica, a escolha dará prioridade à opção por sobreviver e garantir a posse dos próprios bens (ou adquiridos). Essa garantia efetua-se na medida em que o sujeito recusa os “deveres intersubjetivos”, isto é, suas escolhas recaem na “conformação de vida individual” (Honneth, 2015, p. 160-1). No fundo, não existe outra alternativa prática, pois, de modo imediatista e contingente, o ímpeto nas possibilidades

de escolhas acaba conferindo prioridade (por direito e por dever) a alimentar-se e à sobreviver, condição indispensável para destacar-se como “bom cidadão”, o que significa, em termos de uma moral convencional, cumprir com os deveres do patriotismo constitucional e, em retribuição, receber a proteção do Estado.

Nesse caso, como destaca Guérin, não há metafísica ou idealismo, pois, em uma sociedade capitalista de rentistas (ou propensos empreendedoristas), as “maiorias” apenas conseguem sobreviver. No caso brasileiro, o recorte divide os grupos sociais em duas partes: por um lado, a grande maioria das famílias, que apenas consegue subsistir com uma renda igual ou menor que um salário mínimo *mensal*, enquanto uma pequena minoria de famílias abastadas e, por isso mesmo, superprivilegiadas continua percebendo um salário mínimo *por dia* – ou muito mais que essa quantia.

XI.

Sem dúvidas, a análise crítica das distorções socioeducativas se associa ao diagnóstico crítico dos mecanismos de controle inerentes ao *Amour de soi* e às motivações relacionadas ao agir humano. Nesse sentido, é importante destacar o pressuposto rousseauiano, no qual o sujeito se encontra frente a frente com dois apelos: “vontade geral” (do cidadão) e com a “vontade que ele tem como homem ligado a seu interesse particular” (Beyssade, 2003, p. 521). No fundo, diante das disputas e conflitos sociais, “os sujeitos cada vez mais tendem a planejar suas ações do ponto de vista de suas perspectivas de êxito [...]” (Honneth, 2015, p. 164). Trata-se, portanto, de preferências que poderão ser justificadas de forma racional (White, 1995, p. 23). As escolhas permitem ao indivíduo, como diria Rousseau, garantir a “liberdade civil” e assegurar a propriedade daquilo que o indivíduo possui ou deseja possuir, a ponto – e sobremaneira – de poder gozar também da liberdade econômica.

Nesse sentido, as decisões individuais de qualquer cidadão têm como foco garantir tudo o que necessita para a sua sobrevivência.¹⁷ No caso, a normatividade jurídica do Estado assegura as “iniciativas” dos cidadãos enquanto pertencentes a uma “sociedade comercial emancipada” (Habermas, 1990, p. 121). Suas prioridades obedecem apenas o autointeresse egoísta, maximizadores da utilidade (White, 1995, p. 23). As opções de escolha não lhe oferecem outra saída a não ser garantir seu “momento presente” e imediato – a sobrevivência

¹⁷ Mesmo assim, permanece a confrontação entre as “expectativas associadas ao papel de um cidadão de uma organização política” e *pari passu* o autointeresse justificado no *Amour de soi*. Em se tratando de uma priorização, persiste um permanente e interminável dilema, pois as escolhas concernentes ao amor por si mesmo, isto é, o autointeresse transforma-se em critério para garantir a sobrevivência individual.

– e, ao mesmo tempo, antecipar um futuro sólido, através do uso e da disposição de suas posses ou propriedades.

Como já foi destacado, as exigências de “tornar-se cidadão”, ou seja, ao fato de “sacramentar moralmente” o autointeresse como imperativo para “nossos desejos e sentimentos” espelham os “padrões de valor predominantes da cultura que nos cerca” (White, 1995, p. 140). O potencial desses padrões reforça a moral rousseauniana do tipo patriótica. A formação de uma cultura cívica reforça a estratificação social, realçando o caráter individualista da natureza humana. Por isso, o civismo considera as motivações externas como sendo despóticas. Ao enfrentar-se a um despotismo externo, ele, então, se depara como incapaz de atender a todas as demandas. Assim, esse indivíduo define as escolhas a partir de uma hierarquização entre o particular e o social. Diante da impossibilidade de garantir as duas dimensões, ele se vê obrigado a maximizar suas escolhas particulares.

Em decorrência, o indivíduo visualiza o Estado e ao corpo de leis como imposição externa, isto é, como neutralizadores de seus desejos. Então, as dimensões política e jurídica se transformam em um empecilho, isto é, aspectos que interferem na sua liberdade e, por isso, sua indiferença ou recusa diante das exigências de solidariedade social. Esta tendência parece acentuar-se, de diferentes formas, com apelos radicalistas, como aparecem nas manifestações contra a divisão de poderes, na objeção ao Estado e dos direitos sociais ou à democracia representativa etc. Esse é, portanto, o esboço para uma democracia iliberal.

XII.

Como é possível perceber, Rousseau desconfia da coerção externa. Ela transforma a natureza humana e cria as condições para que o “cidadão do Estado” esteja voltado à “pacífica cooperação” com base em uma moralidade institucionalizada (Habermas, 1990a, p. 109). Sem dúvidas, os humanos – como também os animais – são agentes programados “para se conectarem” uns aos outros, através “da sintonização e da sincronização de seus movimentos e emoções” com os demais (Haidt, 2024, p. 70).

Todavia, o atual processo de individualização monológica criou um tipo de paranoia geral, a ponto de colapsar a solidariedade social e os padrões da convivência na hospitalidade. Em relação às escolhas, o Estado assegura, a *todos* os cidadãos, os plenos direitos. Porém, o viés fisiocrático tornou normal o “sacramento político: a *liberté*, la *propriété*, la *sûreté*” (Habermas, 1990a, p. 106). No caso, fica evidente a desconfiança habermasiana em relação ao projeto rousseauniano. Porque os três direitos fundamentais do cidadão permanecem

incólumes sempre e quando o direito natural é positivado. Nesse sentido, a liberdade e a propriedade resguardam esse amor a si mesmo, como direito natural e naturalizado.¹⁸

Diante disso, o desacoplamento aprofunda a disjunção entre mundos de vida, mecanismo que impede as pessoas a compartilharem estilos de vida, concepções de justiça e de bem-viver e de solidariedade como tal. O distanciamento social revela, portanto, as evidências da desconexão e da perda da confiança mútuas. Essa desconexão transforma o mundo da vida em “um mundo cada vez mais inóspito”, pois arrefece as possibilidades da mútua de auto e heterorealização, sem, portanto, conseguir atender as “habilidades e competências sociais” (Haidt, 2024, p. 207). Enfim, a consciência de um mundo social, como lugar da convivência e da hospitalidade, acabou transformando-se em “patetismo da singularidade étnico-cultural” (Habermas, 2023, p. 63). Isso significa também o “patetismo” de uma consciência particularizada no autointeresse com base no amor por ou a si mesmo.¹⁹

Em decorrência, o tensionamento entre as dinâmicas de um mundo tecno-sócio-patológico e as vias emancipatórias refletem dois lados de mecanismos contraditórios. No campo filosófico, há muitas suposições. Por exemplo, a hipervalorização das NEST (*New and Emerging Sciences and Technologies*)²⁰ faz parte do jogo de interesses, seja de grupos econômicos como também da sociedade como um todo. Todavia, esse jogo nefasto de interesses privados vai alimentando a máquina de uma interminável *unwinnable wars*.

Em boa medida, o problema concerne ao “uso” e aos efeitos sociais, individuais e na participação na tomada de decisões. Nesse sentido, não se justificaria os pactos entre corruptos e corruptores, pois reforçaria os aspectos patológicos da vontade de minorias. Então, mais que insistir no binômio “minorias e majorias”, faz-se necessário retomar o sentido de biofilia – seja na versão de Fromm, Mead, Kohlberg, Dworkin e, inclusive, da proposta psico-social de Haidt, entre outros – para ensejar uma espiritualidade inerente à teoria do agir

¹⁸ Então, a crítica ao processo socioeducativo com caráter taylorista se vincula às distorções do autointeresse estratégico como *Amour de soi*. Se, por um lado, a perspectiva rousseauiana oferece os pilares para as motivações da autoconsciência individual em um mundo social, a figura do Estado e seu corpo de leis sinalizam, por outro lado, limitações externas, tolhendo a liberdade individual.

¹⁹ Na perspectiva monolíngue, as motivações do *Amour de soi*, conquanto seja reduzido ao agir estratégico, reforçam a realização de interesses privados, *êxito* que visa objetivos vinculados à manutenção da vida e da propriedade privada. O realismo político destrutivo da “máquina Bummer” se manifesta como maximização da individuação babaca (Lanier 2018, p. 44 ss). Então, considerando o autointeresse como amor a si mesmo, o resultado só beneficia uma minoria atomizada, ou seja, tudo se resume aos “meus” da aldeia, conquanto aos demais, o menos possível. Dessa forma, a grande parte da população resume seu dia-a-dia a assegurar sua sobrevivência, às vezes sem ter aonde dormir ou ter o que vestir.

²⁰ No caso, a referência é o livro organizado por RODRÍGUES, H. et all. *Anticipación e innovación responsable*. La construcción de futuros alternativos para la ciencia y la tecnología. Madrid: Biblioteca Nueva, 2019.

comunicativo.²¹ Para Haidt, os humanos somos terminantemente biofílicos, conquanto sentimos atração por ambientes “naturais maravilhosos” (2024, p. 247).²²

Essa é, sem dúvidas, uma alternativa saudável, pois os públicos subalternos podem reencontrar sua coautoria na polifonia das vozes e a diversidade de rostos e feições de nossas gentes, enquanto socialmente reconectados. Sem dúvidas, a transformação retoma, agora, a noção de *Koppelung*, isto é, o reacoplamento como religamento. Reaparece, então, a hospitalidade e a convivência, abençoadas pela espiritualidade mundana, retraduzida não como um εἶδωλον ou desde uma perspectiva puramente escatológica. A ressignificação pretende de re-situar sua mística na convivência em um *Lebenswelt* salutar e hospitaleiro. Nesse sentido, a pulsão pelo conviver na hospitalidade justifica a vitalidade biofílica, isto é, a ecologia da vida consegue, então, sincronizar a diversidade polifônica de vozes, sejam elas de mulheres, de afro-descendentes, de grupos ligados à diversidade sexual, étnico-raciais etc. A biofilia irá, pouco a pouco, assumindo seu lugar para, então, transformar-se em afeição e ternura entre amantes da vida e da convivência prazerosa na hospitalidade.

Nesse sentido, a solidariedade mútua se transforma em compromisso social entre sujeitos coautores. A autorrealização será, então, o reflexo da heterorrealização, um caminho com duas vias complementares uma da outra. Então, a intersubjetividade não se resume às trocas mercadológicas entre agentes concebidos como produtores e consumidores. Enfim, a polifonia das vozes do mundo da vida se liga à consciência educadamente solidária, ou seja, entre dimensões subjetivas, intersubjetivas e também no âmbito das necessidades fundamentais de vestir-se, alimentar-se e ter aonde residir, isto é, das objetividades materiais mais prementes. Uma vez satisfeitas às necessidades básicas de cada sujeito, atendidos

pode ser denominada como uma necessidade intrínseca às relações sociais. Daí, então, a hospitalidade convivial ou a convivialidade na hospitalidade. A ordem dos vocábulos não altera o significado, uma vez que a biofilia presume um tipo inexorável de incomensurabilidade inexorável. Mead contrapõe a questão com a análise puramente biológica do ser humano. Mas em Habermas, além da discussão com Mead e Parsons, o tema aparece nas entrelinhas da discussão entre Israel e Atenas, fé e razão, naturalismo e religião etc. Adela Cortina, por outro lado, trata da aliança e do contrato. Essas indicações demonstram que há, no escopo da racionalidade comunicativa, uma dimensão humana incomensurável. E isso não é escatologia, muito menos uma referência ao externo e forâneo ao *Lebenswelt*.

²¹ Outra vez mais, parece importante ressaltar um tipo de espiritualidade “laica”, mas que, no meu ponto de vista, pode ser denominada como uma necessidade intrínseca às relações sociais. Daí, então, a hospitalidade convivial ou a convivialidade na hospitalidade. A ordem dos vocábulos não altera o significado, uma vez que a biofilia presume um tipo inexorável de incomensurabilidade inexorável. Mead contrapõe a questão com a análise puramente biológica do ser humano. Mas em Habermas, além da discussão com Mead e Parsons, o tema aparece nas entrelinhas da discussão entre Israel e Atenas, fé e razão, naturalismo e religião etc. Adela Cortina, por outro lado, trata da aliança e do contrato. Essas indicações demonstram que há, no escopo da racionalidade comunicativa, uma dimensão humana incomensurável. E isso não é escatologia, muito menos uma referência ao externo e forâneo ao *Lebenswelt*.

²² Haidt menciona a “atração por ambientes nos quais nossos ancestrais prosperaram, como campos com árvores e água, onde abundavam herbívoros, ou à beira do mar, com sua riqueza de recursos. [...] É por isso que crianças amam explorar florestas e levantar pedras para ver o que encontram embaixo” (2024, p. 247).

também os desejos dentro dos limites da razoabilidade, o mundo da vida como pano de fundo poderá transformar-se em lugar da convivência e da hospitalidade, assumidas mutuamente.

REFERÊNCIAS

- ADAM, M. Amor de si. *In*: CANTO-SPERBER, M. (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v. 1, p. 75-81.
- ARAYA, A. S. Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann. **Revista Hermenéutica Intercultural**. Santiago do Chile, n. 26, 2016, p. 57-91.
- BEYSSADE, J.-M. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. *In*: CANTO-SPERBER, M. (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, V. 2, p. 516-525.
- BROWN, W. **En las ruinas del neoliberalismo**. Madrid: Traficantes de Sueños, Futuro Anterior y Tinta Limón, 2021.
- CASTRO, E. ¿Un Foucault neoliberal? Em: **Revista Ilatinoamericana de filosofía**. V. VII, n. 2, 2018, p. 1-32.
- FROMM, E. **El corazón del hombre**. 7 reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- GARCÍA-MARZÁ, V. D. **Teoría de la Democracia**. Valencia: NAU libres, 1999.
- GATO, V.; PALMERIO, C. Palabras Previas. Arruinar el neoliberalismo. Em: BROWN, W. **En las ruinas del neoliberalismo**. Madrid: Traficantes de Sueños, Futuro Anterior y Tinta Limón, 2021, p. 11-18.
- GUÉRIN, D. **La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795**. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- HABERMAS, J. & Otros. **Filosofía radical**. Conversaciones con Marcuse. 2 ed., Barcelona: Gediza, 2018.
- HABERMAS, J. **Conciencia moral y acción comunicativa**. 3 ed., Barcelona: Península, 1993.
- HABERMAS, J. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.
- HABERMAS, J. **Pensamiento postmetafísico**. Madrid: Tauros, 1990b.
- HABERMAS, J. **Refugiados, migrantes e integración**. Madrid: Tecnos, 2022.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Reimpresión. Madrid: Taurus, 1988 (volumes I e II).
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HABERMAS, J. **Teoría y praxis**. 2 ed., Madrid: Tecnos, 1990a.
- HABERMAS, J. **Una historia de la filosofía**. V 1. La constelación occidental de fe y saber. Madrid: Trotta, 2023.
- HAIDT, J. **A geração ansiosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

- Haidt, J. **A mente moralista**. Por que pessoas boas são segregadas por política e religião. Rio de Janeiro: Alta Cult Editora, 2020.
- Honneth, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.
- Honneth, A. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- Jaeggi, R.; Celiares, R. **Filosofía social: una introducción**. Madrid: Alianza, 2023.
- Jay, M. **La imaginación dialéctica**. Reimp. Madrid: Taurus, 1989.
- Lanier, J. **Dez argumentos para você deletar agora suas redes sociais**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- Mead, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Madrid: Paidós, 1999.
- Pizzi, J. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- Raulet, G. **La filosofía alemana después de 1945**. Valencia: Universitat de València, 2009.
- Rousseau, J-J. **Do contrato social ou princípios do direito político**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Sen, A. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Taylor, F. W. **Princípios de administração científica**. São Paulo: Atlas, 1995.
- White, S. K. **Razão, justiça e modernidade**. A obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone, 1995.
- Wilson, 2006.