

MESTRADO DE ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO SECUNDÁRIO

A pertinência do estudo da racionalidade comunicativa por oposição à racionalidade pública enquanto configuradora do cidadão moderno.

Ladislau Ivo Ferreira Paulo

M

2025/2026



Ladislau Ivo Ferreira Paulo

A pertinência do estudo da racionalidade comunicativa por oposição à racionalidade pública enquanto configuradora do cidadão moderno.

Relatório realizado no âmbito do Mestrado em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário, orientado pela Professora Doutora Maria João Couto.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025/2026



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Sumário

Declaração de honra	7
Agradecimentos	8
Resumo.....	10
Abstract	11
Introdução.....	13
1.Considerações sobre a conceptualização da Razão Pública	18
1.1. Pressupostos teóricos da Modernidade	25
1.2. Enquadramento teórico sobre a necessidade da teoria do Contrato Social	33
1.3. A necessidade da ordenação e a instrumentalização da razão.....	40
1.4. Enquadramento teórico crítico	45
1.5. Influência Marxista	48
1.6. A necessidade da autorreflexão das ciências.....	54
2.O projeto da Modernidade ainda não foi cumprido.....	62
2.1. Distinção entre Ação Estratégica e Ação Comunicativa	64
3.Racionalidade Pública vs Racionalidade Comunicativa.....	75
3.1. O Modelo Democrático Deliberativo.....	89
3.2. Críticas ao projeto habermasiano	98
4.Regência Planificada sobre a teoria da Justiça de John Rawls.....	104
4.1. Críticas de Habermas.....	121
Considerações Finais	124
Referências Bibliográficas	126
Anexos:.....	129

Declaração de honra

Declaro que o presente relatório é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) do presente relatório, encontrando-se todas as interações (prompts e respostas) transcritas em anexo ao trabalho.

Vila Nova de Gaia, 09 de janeiro de 2026

Ladislau Ivo Ferreira Paulo

Agradecimentos

O trabalho aqui apresentado é o resultado de algum tempo dedicado a investigar este tema. Dediquei-me mais tempo do que inicialmente previa, todavia, a complexidade e o meu interesse por este tema assim o permitiram. No decorrer destes anos, em que este trabalho sempre me ocupou, não posso deixar de ter presente as pessoas que me acompanharam e que marcaram este processo.

Em primeiro lugar, agradeço à Professora Doutora Maria João Couto pelo acompanhamento na realização deste trabalho. A oportunidade de aprender com a professora é profundamente recompensadora e gratificante. Se hoje estou ainda mais envolvido com este tema, devo, indubitavelmente, ao mérito da professora.

Em segundo lugar, torna-se necessário agradecer ao núcleo de estágio que me acompanhou nas primeiras pegadas da docência, atribuindo especial atenção ao professor Nuno Pereira, meu orientador de estágio, com quem tive a oportunidade de aprender.

Agradeço também aos meus amigos e família, que sempre me acompanharam e foram parte indispensável neste processo, por estarem sempre presentes, mesmo quando eu não estava. A vossa amizade é única e extremamente preciosa. Neste sentido, gostaria de realçar os momentos de convívio que tive a oportunidade de usufruir na companhia da minha colega de estágio, Natacha.

Por último, mas não menos, importante, é necessário agradecer à pessoa que mais presente estive neste processo e que realmente acompanhou todos os passos deste trabalho. A pessoa que me viu desanimar e recuperar o ânimo, que esteve presente quando foi necessário prolongar e que sempre me apoiou na minha investigação. É das poucas pessoas a quem posso verdadeiramente dizer que sem a sua ajuda, este trabalho não estaria concluído. À minha namorada, Leonor, o meu mais sincero e profundo agradecimento.

Resumo

A teoria social crítica pretende ser alternativa reconfiguradora da sociedade moderna, enquanto proposta de emancipação do sujeito moderno. A visão invidual e isolada que caracteriza as sociedades contemporâneas apenas contribuem para agudizar o afastamento entre os indivíduos que compõem a sociedade. Num sentido discursivo, a proposta do modelo deliberativo procura convocar os indivíduos para a discussão pública livre racional intersubjetiva. A organização da sociedade justa não deve ser realizada monologicamente, mas antes, contemplando a pluralidade dos sujeitos e, consequentemente, a pluralidade de perspetivas. É neste sentido reconfigurador discursivo que Habermas critica as sociedades individualizadas e racionalizadas , propondo o modelo inclusivo deliberativo, isto é, democrático. Considero que o estudo da proposta de resposta de Habermas revela-se pertinente para o estudo dos alunos do ensino secundário pois justifica, na sua abordagem, a necessidade de incluir o outro enquanto parte interessada na discussão da organização de uma sociedade justa. A organização desta não deve ocorrer sem a participação dos cidadãos afetados por esta e, como tal, a sua presença justifica-se enquanto necessária. O contributo do outro na discussão pública e livre é essencial pois todas as partes afetadas devem ser igualmente consideradas. Atendendo à sociedade contemporânea, verifica-se um ressurgimento de discursos contra o outro, isto é, contra a diferença. Considero, pois, que a proposta habermasiana aborda precisamente esta questão, a necessidade de considerar e incluir o outro enquanto parte interessante. No meu entender, a proposta de Habermas fá-lo de um modo que as restantes teorias estudadas não o fazem. Assim, poder estudar a abordagem de Habermas é poder compreender a necessidade de considerar o outro e de estudar a necessidade de incluir a diferença, contrariando a mesmidade, contemplando a necessidade de alteridade; deste modo assegurando os valores pretendidos pelo Perfil do Aluno à Saída da Escolaridade Obrigatória.

Palavras-chave: Racionalidade Pública, Racionalidade Comunicativa, Modelo Deliberativo, Intersubjetividade.

Abstract

Critical social theory aims to be an alternative for reconfiguring modern society, as a proposal for the emancipation of the modern subject. The individualistic and isolated vision that characterizes contemporary societies only serves to exacerbate the separation between the individuals that make up society. In a discursive sense, the deliberative model seeks to summon individuals to free, rational, intersubjective public discussion. The organization of a just society should not be carried out monologically, but rather by considering the plurality of subjects and, consequently, the plurality of perspectives.

It is in this discursive reconfiguration sense that Habermas criticizes individualized and rationalized societies, proposing the inclusive deliberative—that is, democratic—model.

I therefore believe that Habermas's proposal addresses precisely this issue: the need to consider and include the other as an interesting party. In my view, Habermas's proposal does so in a way that the other theories studied do not. Thus, studying Habermas's approach means understanding the need to consider the other and to study the need to include difference, counteracting sameness, contemplating the need for otherness; in this way ensuring the values intended by the Student Profile at the End of Compulsory Education.

Keywords: Public Rationality, Communicative Rationality, Deliberative Model, Intersubjectivity.

Introdução

A presente investigação surge motivada por um objetivo de articulação com a aprendizagem filosófica dos estudantes de filosofia no ensino secundário. Tendo em consideração as áreas de competências previstas nas aprendizagens essenciais, é necessário que esta investigação vá ao encontro das áreas referenciadas. Assim, este trabalho propõe-se a justificar como o estudo da teoria da racionalidade comunicativa permite desenvolver as áreas previstas nas Aprendizagens Essenciais, bem como os princípios e valores consagrados no Perfil do Aluno À Saída da Escolaridade Obrigatória.

O estudo da teoria da racionalidade comunicativa, por oposição à racionalidade pública, pretende expor o que é considerado limitativo na proposta de Rawls, concebendo a racionalidade comunicativa como alternativa. O sujeito da posição original é monológico e esta pressuposição compromete a possibilidade de organização de uma sociedade justa, pois não implica necessariamente o reconhecimento dos outros sujeitos enquanto partes interessadas e participantes na discussão. As restrições impostas pelo véu de ignorância limitam a discussão que se pretende acordo, secundarizando o que poderia constituir como pluralidade de perspetivas, consequência da pluralidade dos sujeitos. Ao considerar estes aspetos já mencionados, a racionalidade comunicativa configura-se teoria de interesse para o estudo dos estudantes pois possibilita que estes desenvolvam, por exemplo, o princípio “A- Base Humanista”¹, pois a abordagem habermasiana caracteriza-se pelo destaque concedido à pessoa, não significando uma perspetiva subjetiva, pelo contrário, intersubjetiva, reconhecendo o lugar do outro como igual ao do sujeito. De igual modo, a crítica de Habermas a Rawls permite, um cumprimento mais efetivo do ponto “D- Inclusão”², como será demonstrado. Seguindo ainda este esquema, o estudo da racionalidade comunicativa, concedendo especial ênfase à teoria deliberativa de Habermas, possibilita ir ao encontro dos valores contemplados no Perfil

¹ Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória

² Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória

dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória, especificamente, o princípio da “Cidadania e participação”³ e o princípio da “Liberdade”⁴.

Tendo sempre como referente paradigmático a preocupação com a aprendizagem filosófica dos estudantes, o estudo da identificação das críticas de Habermas à teoria rawlsiana permite desenvolver, de modo mais eficaz, as áreas relativas ao “Raciocínio e Resolução de Problemas”⁵, “Pensamento Crítico e Pensamento Criativo”⁶ e ainda “Saber Científico, Técnico e Tecnológico”⁷.

O estudo da teoria da racionalidade comunicativa possibilita um cumprimento mais efetivo das áreas mencionadas, das quais se cumpre a formação cívica, o desenvolvimento do raciocínio crítico e ainda se providencia aos estudantes os conhecimentos necessários para domínio dos conceitos científicos, possibilitando a sua constituição enquanto sujeitos políticos, isto é, cidadãos democráticos intersubjetivos.

Assim, o presente trabalho está estruturado de modo a contextualizar e compreender os principais conceitos entre racionalidade pública e racionalidade comunicativa.

A primeira parte do trabalho procura contextualizar a pertinência da racionalidade pública. Esta surge explicitada na obra de Rawls, “Uma Teoria da Justiça” (1971). Nesta obra, Rawls apresenta a necessidade de conceber a racionalidade na sua dimensão pública enquanto possibilidade de critério legitimador de identificação dos princípios que devem organizar a sociedade justa. A fundamentação rawlsiana é explicitada no decorrer do capítulo, pois será necessário compreender para, por sua vez, compreender a crítica habermasiana. A importância que Rawls concede à racionalidade revela a influência kantiana no seu trabalho e assim, torna-se necessário realizar uma genealogia histórica da racionalidade a partir de Immanuel Kant, relacionando com a sua inserção na corrente do Esclarecimento, cujos pressupostos teóricos configuram o sujeito racional moderno. Considero ser necessário estudar a influência de Kant no célebre

³ Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória

⁴ Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória

⁵ Aprendizagens Essenciais

⁶ Aprendizagens Essenciais

⁷ Aprendizagens Essenciais

texto onde procura definir o Iluminismo. Esta primazia concedida à razão será definidora da produção intelectual posterior, este papel que a razão ocupa é exemplar do período histórico da Modernidade, cujo projeto moral é Habermas herdeiro. Assim, no capítulo seguinte, considero ser necessário compreender os pressupostos teóricos da Modernidade de modo a conseguir compreender o projeto anunciado de emancipação do sujeito moderno. Para compreender melhor a dimensão prática da necessidade da ordem, característica do espírito Moderno, convém ter presente o trabalho de Zygmunt Bauman, que encontrará na teoria do contrato social um ponto de partido. E é precisamente esse ponto o seguinte desta investigação.

Os pressupostos teóricos que justificam a preocupação com a necessidade de ordenar são já construídos com a teoria do contrato social. Neste capítulo, importa compreender os contributos dos três principais representantes da teoria contratualista, Thomas Hobbes, John Locke, e Jean- Jacques Rousseau.

Tendo presente o esquema teórico da teoria contratualista, relacionando com a necessidade de ordenar, importa compreender como esta racionalidade aplicada resulta na sua instrumentalização, verificando deste modo que o projeto emancipatório da modernidade não foi cumprido como era pretendido. De modo a conseguir compreender a importância da instrumentalização da razão, é necessário convocar os contributos de alguns pensadores que marcaram esta crítica da racionalização da sociedade, nomeadamente, a designada primeira geração da escola de Frankfurt, concedendo especial destaque a Theodor Adorno e Max Horkheimer, que influenciaram profundamente o pensamento da figura central da designada segunda geração, Jürgen Habermas. Os contributos críticos destes pensadores permitem construir o esquema inteligível que configura a corrente de pensamento designada de Teoria Crítica.

A crítica social que caracteriza o pensamento da Escola configura-se herdeira dos contributos de Karl Marx, também crítico da organização da sociedade. A crítica de Marx foi profunda no pensamento intelectual alemão, influenciando outros pensadores como Max Weber, cujos contributos interessa estudar também, para posteriormente, abarcar a terminologia habermasiana. Tendo presente as críticas que Weber e Husserl tecem ao domínio paradigmático positivista enquanto referencial para a ciência, torna-se

necessário compreender os pressupostos teóricos do “desencantamento do mundo”, de Weber. Esta argumentação influenciará Habermas, que conclui ser necessário proceder ao que designa como a necessidade da autorreflexão das ciências, procedendo a uma divisão triádica das ciências, considerando a necessidade de as diferenciar pois são também diferentes os interesses que as motivam.

A segunda parte da presente investigação, conceptualizada com os contributos já mencionados, permite realizar uma análise ao projeto da Modernidade que não foi cumprido, todavia, Habermas considera que ainda é legítimo crer na sua reconstrução. Assim, importa explicitar como Habermas pretende reconstruir o projeto de emancipação do sujeito moderno, reconfigurando-o considerando ser necessário convocar uma dimensão intersubjetiva. Esta preocupação intersubjetiva permitirá que Habermas diferencie tipos de ação social, caracterizando o que designa por ação estratégica e ação comunicativa, concedendo ainda espaço para a ação instrumental que não se configura enquanto ação social. Importa ainda salientar que a crítica habermasiana incide sobre o que considera ter sido a instrumentalização da racionalidade, isto é, o que é considerado enquanto racionalidade instrumental e não a racionalidade moderna em geral, concebendo como necessária recuperar o projeto moderno enquanto emancipatório.

A terceira e última parte contempla os principais conceitos em oposição, a racionalidade pública e a racionalidade comunicativa. Aqui, torna-se necessário compreender a teoria filosófico-política rawlsiana, concedendo especial atenção à posição original e o véu de ignorância, cujas limitações revelam ser demasiado problemáticos para aceitação. A racionalidade comunicativa, por outro lado, não se configura como excessivamente formal, possibilitando a construção de uma sociedade mais plural, tão necessário nos tempos contemporâneos.

A racionalidade comunicativa enquanto proposta de organização da sociedade justa permite desenvolver um modelo democrático discursivo, alternativo aos modelos liberais e republicanos. Neste capítulo, procede-se a uma análise comparativa entre os três tipos de democracia, apresentando as vantagens e limitações identificadas, crente da proposta discursiva enquanto alternativa.

A parte final desta investigação, procura ainda abordar algumas críticas feitas ao modelo discursivo habermasiano. Torna-se essencial compreender o que é percebido como limitação do projeto habermasiano, para conseguir, a partir das críticas, alcançar um consenso que advogue o modelo democrático discursivo.

1. Considerações sobre a conceptualização da Razão Pública

O conceito da racionalidade pública é desenvolvido por Rawls na sua obra “Uma Teoria da Justiça” (1971), com o intuito de elaborar uma abordagem através da qual a organização justa da sociedade possa ser realizada. A razão pública consiste num uso público da razão, ou seja, através da discussão pública e livre, argumentar quais os melhores princípios para organizar a sociedade. A defesa da razão pública justifica-se por esta implicar a necessidade da reflexão e argumentação tendo como propósito a identificação dos princípios para organizar de modo justo a sociedade, processo esse que não deve ser feito unilateralmente, isto é, os indivíduos que compõem a sociedade devem participar na discussão. Esta, por sua vez, deve ser racional, pública e livre, ou seja, deve contemplar, por um lado, uma argumentação fundamentada, por outro, deve compreender a possibilidade de universalização, isto é, a possibilidade de participação na discussão deve contemplar os indivíduos que compõem a sociedade, esta participação, por sua vez, não deve estar circunscrita a qualquer constrangimento. Assim, a razão pública consiste na discussão racional, ou seja, argumentativa, pública, pois não deve estar vedada a participação na discussão e livre, pois não deve, igualmente, existir constrangimentos à participação.

Deste modo, a identificação dos princípios que permitirão organizar a sociedade deve estar circunscrita à utilização da racionalidade pública. De igual modo, a identificação dos princípios, não deve estar assente em critérios considerados como insuficientes, como foi considerado por Rawls, o critério utilitarista, pois na defesa do Credo do princípio de maior felicidade agregada, é possível conceber um cenário de maior felicidade agregada que implique o desrespeito de liberdades individuais, como Rawls aponta ao Utilitarismo. Pelo contrário, a identificação dos princípios deve estar assente em critérios, tais como os conceitos de consenso sobreposto e equilíbrio refletido, que possibilitem a organização de uma sociedade justa, com a crítica que Rawls aponta ao Utilitarismo sobre o desrespeito pela liberdade individual, crítica que será explicitada adiante, o filósofo permite antever que uma sociedade justa será aquela que respeita a liberdade individual, situação que procurará defender com a sua proposta.

É necessário destacar que o papel que a razão enquanto fonte legitimadora, traduzida no seu uso público, desempenha na sua proposta é central. É a racionalidade, presente na argumentação, que permite legitimar os princípios identificados, em discussão. É a discussão, bem como o conceito de consenso sobreposto e equilíbrio refletido, por sua vez, que permitem ser o critério, para considerar que um princípio deve servir enquanto orientador da organização de uma sociedade justa. A identificação dos princípios não significa existir unanimidade na identificação destes, a consideração que Rawls atribui à discussão contempla o que designa de consenso sobreposto, conceito nuclear que irei, mais adiante, explicitar convocando também a importância do consenso em Habermas; para o filósofo norte-americano, a discussão resultaria num consenso sobreposto, isto é, indivíduos com concepções políticas diferentes, conseguiriam estar de acordo em princípios institucionais relativos à sociedade civil. Assim, através da discussão racional, os princípios identificados seriam considerados como necessários para a organização de uma sociedade justa.

Uma primeira análise ao enquadramento rawlsiano permitiria identificar de imediato as inclinações como primeiro obstáculo à identificação dos princípios. Todavia, ciente dessa dificuldade, Rawls avança com uma proposta que possibilita superar essa dificuldade, o cenário hipotético a que designa de “posição original”. Nesta situação, Rawls convida a supor que, tendo em vista a imparcialidade na identificação dos princípios, os indivíduos encontram-se numa posição anterior à posição que ocupam na sociedade, que seria a “posição original”. Contudo, ainda que nesta hipotética posição, é inegável que os indivíduos saibam informações acerca de si, como a etnia, a orientação sexual, a religião por exemplo. Então, tendo em mente este obstáculo, Rawls convida uma vez mais a supor que, durante a posição original, os indivíduos estão cobertos sob um véu que não permite saber informações acerca de si, aquilo a que designa de “véu de ignorância”; nesta situação saberiam escassas e genéricas informações sobre o mundo, como a existência de diferentes etnias, distintas orientações e religiões, por exemplo. Assim, neste enquadramento, durante a identificação dos princípios, os indivíduos poderiam acordar de maneira imparcial pois não teriam conhecimento da sua posição na sociedade, nem tampouco das características acerca de si, apenas possuiriam

um conhecimento genérico do mundo, e a discussão que resultasse seria a consequência duma discussão racional e livre; pois resultaria da argumentação e os indivíduos “isentos” das inclinações, poderiam escolher os princípios aos quais, autonomamente, se submetem, pois estes permitiram a organização de uma sociedade justa. Esta abordagem que contempla a racionalidade enquanto possibilidade de autonomia permite compreender uma das principais influências de Rawls, o filósofo alemão Immanuel Kant.

A conceção antropológica kantiana é inevitavelmente referência matricial no trabalho filosófico de Rawls, bem como no de Jürgen Habermas, como irei explicitar adiante; tal influência pode ser analisada no célebre texto “O que é o Iluminismo?”⁸. (A palavra Aufklärung pode também ser traduzida como Ilustração, ou Esclarecimento ou ainda Entendimento. As alternativas permitem compreender o que se pretende com o conceito “Iluminismo), o qual nos remete não somente para a ideia de uma luz no meio da escuridão, iluminando-a; como também convoca a oposição entre *mito* e *logos*, o primeiro referindo-se a explicações mitológicas da realidade, opondo-se ao segundo, incidindo sobre fundamentações racionais (como Habermas apresenta:

“Na tradição do iluminismo, o pensar que lhe é próprio foi compreendido simultaneamente como contra-posição e como força de contra-peso ao mito. Como contra-posição, porque contrapõe a compulsão não compulsiva (Zwanglose Zwang) do argumento melhor à vinculação autoritária de uma tradição engrenada na cadeia das gerações; como força de efeito contrário, porque deve quebrar o sortilégio dos poderes coletivos por meio de intelecções individualmente adquiridas transpostas em motivos”.⁹)

ou seja, a fundamentação da explicação seria, comparativamente, mais esclarecida, significando um melhor entendimento do mundo que nos rodeia, bem como das nossas capacidades enquanto sujeitos autónomos). A questão que serve como fio condutor do texto é imediatamente respondida na frase seguinte, a saber, a *saída da menoridade*. A

⁸ <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/resposta.pdf>

⁹ Habermas, Jürgen; O Discurso Filosófico da Modernidade, página 110

menoridade é descrita, ao longo do texto, como uma posição heterónima, passiva, uma postura de um sujeito que abdica de pensar autonomamente. A saída da menoridade é efetuar esta passagem. O sujeito deve exercer o seu espírito crítico, ser autónomo, pensar racionalmente¹⁰. Como refere Kant, é muito mais fácil existir um orientador que pense por mim, um livro que pense por mim em vez de exercer o meu espírito crítico. Todavia, a saída da menoridade, por mais difícil que se afigure é, diz-nos o filósofo, o meio pelo qual o sujeito se liberta. Libertamo-nos das amarras dos outros sujeitos, libertamo-nos dos constrangimentos que são impostos.

“Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos. Agora, porém, de todos os lados ouço gritar: não raciocines!”¹¹.

A defesa de Kant da saída da menoridade reflete a crença na possibilidade emancipadora da razão. Através do uso da razão, isto é, da crítica, da fundamentação racional de crenças, da argumentação livre, através do pensamento autónomo, o sujeito consegue “tornar-se maior”, por oposição à menoridade. Elabora uma dicotomia sobre a situação confortável da menoridade, que o é, porém, não é emancipadora e é este o ponto crucial do espírito do Entendimento, a emancipação. O uso da razão permite que o indivíduo seja livre das amarras e será este raciocínio crítico que permite a liberdade, é este pensamento crítico que “retira” o homem da sua menoridade. O enaltecimento desta justifica-se, de igual modo, pela sua universalidade, pois a fundamentação racional, por ser de cariz racional, permite a possibilidade de que todos os seres racionais possam partilhar da sua fundamentação, podendo participar na discussão pública. A reconfiguração racional kantiana, marca um ponto decisivo na história da filosofia, tendo vindo a influenciar vários autores, como além do já referido Rawls,

¹⁰ Neste sentido, importa convocar a distinção realizada por Kant entre os conceitos de razão pública e razão privada, sendo a última destinada ao uso privado do sujeito e a primeira entendida enquanto útil na vida pública; é esta que é principalmente desenvolvida tanto por Rawls como por Habermas.

¹¹ <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/resposta.pdf>

também Jürgen Habermas, que semelhante ao filósofo norte-americano, irá recuperar o conceito de razão pública, conferindo-lhe uma dimensão comunicativa.

A reconfiguração racional kantiana enaltece a figura do ser racional autónomo, coloca-o diante do mundo, e, ao fazê-lo, ajuda a construir uma visão subjetiva do mundo. É necessário ter presente a concepção antropológica de Kant. De acordo com esta perspectiva, o sujeito racional torna-se livre quando formula uma máxima que, podendo ser universalizada tendo em consideração os critérios para se tornar imperativo categórico, e não hipotético, se converte em lei moral. Como afirma o próprio Kant: “Temos que poder querer que a máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral”.¹² A ação é moral quando respeita a lei moral e é nesta relação de obediência consentida que Kant entende que o ser humano realiza-se enquanto ser autónomo, isto é, ser livre; pois o ser racional deliberadamente, autonomamente, obedece à lei que o próprio formula. A condição pela qual o sujeito racional manifesta a sua autonomia revela o carácter subjetivo da sua antropologia perante a natureza.

A posição subjetiva perante o mundo é já delineada, em traços solipsistas, com o filósofo René Descartes na sua obra “Meditações Sobre Filosofia Primeira (1641). Na procura de uma crença básica fiável, ignorando completamente o papel da sensibilidade na consideração gnosiológica, Descartes reconhece a falibilidade dos sentidos, a possibilidade de erro do sonho, equaciona inclusive o cenário do génio maligno. Os vários cenários que Descartes propõe enquanto possibilidade de oposição à garantia de uma crença segura, permitem-lhe reconstruir a posição cética que não reconhece segurança epistémica ao mundo real exterior; enfatizando, por oposição, a segurança do sujeito racional. É, no decorrer das suas investigações, com o *cogito*, que alcança a primeira certeza, através da qual propõe a construção de conhecimento seguro, verdadeiro. No momento da descoberta do *cogito*, Descartes reconhece não estar seguro de crença alguma que não essa mesma, a existência do cogito. Nada sabe acerca do mundo real exterior, todavia, está certo da existência da sua mente, da existência de

¹² Kant, Immanuel; Fundamentação da Metafísica dos Costumes; página 66

si; a postura cartesiana, no momento da dúvida, revela-se solipsista, pois a existência do sujeito é a única certeza cartesiana; permitindo assistir a uma oposição entre *res cogitans* e *res extensa*; dicotomia que influenciará os pressupostos teóricos do Iluminismo e, conseqüentemente, da Modernidade.

“Com Kant, entretanto a filosofia da consciência tinha adquirido uma forma que franqueou um outro caminho para o que ficara por pensar no conceito de individualidade. Descartes, com a relação do sujeito cognitivo consigo mesmo, tinha aberto o campo dos fenômenos da consciência e equiparado esta consciência de si próprio, por seu lado, ao *Ego cogito*. Desde então, o conceito da individualidade, na medida em que significava mais que singularidade, ficou associado ao Eu enquanto fonte espontânea do conhecer e do agir”.¹³

A postura cartesiana marca incontornavelmente o esquema de inteligibilidade ocidental na Era Moderna entre o sujeito e o mundo, uma relação de oposição entre a *res cogitans*- *res extensa*; assumida numa relação dialética sujeito-objeto, onde o último apresenta-se como possibilidade de ser conhecido, transformado pelo primeiro. A dicotomia sujeito-objeto, que serve de paradigma para a atividade epistemológica, permite traçar o esquema teórico no qual se enquadra a prática científica. Tendo presente este esquema, o mundo exterior configura-se enquanto objeto a ser conhecido, a ser investigado, trabalhado, alterado, dominado; consoante as necessidades antropocêntricas, isto é, a crença na racionalidade enquanto emancipação traduz-se, na prática, na aplicação da racionalidade no mundo exterior, tendo como propósito a crença de identificação de progresso com emancipação.

A relação entre o sujeito e o objeto (mundo), passa a ser marcada por esta abordagem racional e unilateral. São estes traços que ajudam a desenhar, com Descartes, Kant, Hegel, os pressupostos teóricos duma época da história ocidental que marcará a filosofia nesse mesmo século bem como no posterior. A figura de Hegel não surge desenquadrada dos contributos dos filósofos previamente mencionados. Na verdade,

¹³ Habermas, Jürgen; Fundamentação Linguística da Sociologia, página 220

com uma das críticas feitas a Kant, relativamente à oposição entre sujeito-objeto; Hegel, com a sua proposta dialética, estabelece que o sujeito deve superar essa dicotomia e não adotar meramente um lugar passivo, mas sim transformar a própria natureza, naquilo que constituiria a síntese, na dialética triádica, enquanto superação desta relação dicotômica. Transformar a natureza é um exemplo por excelência daquilo que constitui o espírito iluminista.

“Hegel situava-se numa posição contrária à da filosofia kantiana a propósito da teoria instrumentalista, isto é, da teoria do “órganon” (Organontheorie) do conhecimento que considera a função crítica do conhecimento como uma verificação dos meios cognitivos partindo de um modelo de conhecimento que acentua ou a atividade do sujeito cognoscente ou a recetividade do processo cognoscitivo. O conhecimento aparece, assim, em Kant, mediado ou através de um *instrumento*, com a ajuda do qual formamos os objetos, ou através de um meio (Medium) com o qual a luz do mundo penetra no sujeito. Hegel, pretendendo transcender, dialeticamente, Kant, pôs em evidência os pressupostos não explícitos do seu transcendentalismo”.¹⁴

Em suma, o teor emancipador da própria corrente iluminista; o foco na razão, permite construir os pressupostos teóricos para o período que estará na origem de, por um lado, a promessa de um projeto moral racional para a humanidade, por outro, daquilo que será designado como “instrumentalização” da razão, a Modernidade.

¹⁴ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 180

1.1. Pressupostos teóricos da Modernidade

Não é fácil indicar quando “começou” a Modernidade. Referimo-nos a um período da história ocidental e tal implica contextualizar, enquadrar nos acontecimentos que causaram e dos quais esta foi causa, de modo a conseguir situar na história este período, ressaltando ainda o facto de não haver consenso no balizar temporal da Modernidade.

“Max Weber situa o começo da modernidade no preciso momento em que “os virtuosos religiosos se combinaram numa seita ascética”. Duas consequências terão derivado desse acontecimento: o desencantamento do mundo e a mudança do caminho da salvação que, da “fuga contemplativa do mundo”, passou para o “trabalho neste mundo”.¹⁵

Max Weber concebe o começo da modernidade como o acontecimento que propiciou o que designa como “desencantamento do mundo”, ou seja, o processo de transição em que o sujeito racional conferiu espaço para a racionalidade e a ciência, enquanto explicativas dos fenómenos do mundo, em detrimento de explicações mitológicas; neste âmbito o sujeito moderno surge com a oposição entre *logos* e *mito*, onde o primeiro contempla a racionalidade que caracteriza a Era Moderna, e o segundo contempla explicações (mágicas) simbólicas e identitárias; isto é, explicações que conferiam sentido e identidade ao sujeito pré-moderno. Será esta transição que Weber identifica como o “começo” da Modernidade. Husserl, contudo, irá noutro sentido.

“Ao contrário de Weber, Husserl não descobre a causa da evolução perversa da modernidade na racionalização cultural que pôs fim à visão mágica do mundo e da vida. Antes se regozija com a rejeição renascentista dos padrões religiosos de pensamento e de conduta da Idade Média, sublinhando a positividade histórica do “retorno revolucionário” aos modos de existência da humanidade antiga”.¹⁶

Husserl empreende uma abordagem distinta de Weber. Este não apresenta concretamente um “início” da Modernidade, optando por uma leitura com a qual se

¹⁵ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: modernidade e emancipação; página 71-72

¹⁶ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: modernidade e emancipação; página 73

“regozija”, na qual compreende a oposição entre *logos* e *mito*, entendendo como uma possibilidade positiva este “recuperar” da racionalidade face à predominância das explicações mitológicas.

Independentemente das posturas apresentadas, apesar da dificuldade da tarefa, irei recorrer à “definição” de Zygmunt Bauman que apresenta, em “Modernidade e Ambivalência” (1991), uma proposta de início da Modernidade que irei subscrever.

“Podemos pensar a modernidade como um tempo em que *se reflete* a ordem (...) Por uma questão de conveniência (a exata data de nascimento, repitamos, está fadada a permanecer discutível (...)) podemos concordar com Stephen L. Collins que, no seu recente estudo, tomou a visão de Hobbes como a marca de nascença da consciência da ordem, quer dizer- na nossa aceção- da consciência moderna, isto é, da modernidade. (“A consciência”, diz Collins, “surge como a qualidade de perceber ordem nas coisas.”).¹⁷ “A ordem é o contrário do caos; este é o contrário daquela.”¹⁸

Stephen L. Collins marca o nascimento da consciência da ordem e, conseqüentemente, o nascimento da modernidade, com a “visão de Hobbes”, por este refletir sobre a consciência da ordem. A ordem é o oposto do caos, ou seja, ordenar, significa cancelar o caos previamente existente. Tendo presente o esquema dialético da modernidade, a ordem identifica-se com o sujeito racional moderno, oposto ao objeto, entendido como a desordem (caos) presente no mundo exterior. Assim, a ordem surge como necessidade de possibilidade de emancipação do sujeito racional.

Em Hobbes, a consciência da necessidade da ordem é desenvolvida na obra “Leviatã” (1651); é com a necessidade da ordem, que surge a proposta de formação de instituições enquanto garante da ordem. Deste modo, esta obra permite desenhar o enquadramento teórico da teoria do contrato social, posteriormente recuperada por Rawls.

¹⁷ Bauman, Zygmunt; Modernidade e Ambivalência; página 12-13

¹⁸ Bauman, Zygmunt; Modernidade e Ambivalência; página 12

A preocupação com a necessidade da ordenação ocupa um lugar essencial na compreensão do período histórico da modernidade, traduzido particularmente na produção científica. Esta, fortemente caracterizada pelo enaltecimento do sujeito racional, destaca o papel que a racionalidade ocupa enquanto fonte segura de conhecimento e, simultaneamente, enquanto prática que reflete a influência da consciência da necessidade da ordem. A ordenação do mundo assume a dimensão prática de aplicar ordem ao caos e tal traduz-se por caracterizar a prática científica enquanto atividade teórica que contemple a regularidade e previsibilidade dos fenómenos do mundo exterior, ou seja, o sujeito racional moderno pretende continuamente o controlo ordenado dos fenómenos do mundo real exterior.

Na tentativa de ordenar o mundo, torna-se primeiro necessário compreendê-lo e neste sentido, compreender o mundo significa compreender os fenómenos do mundo procurando ser capaz de explicá-los racionalmente, isto é, a prática científica moderna procura colocar em oposição aos fundamentos mitológicos, fundamentos racionais, enquanto propostas de explicação dos fenómenos do mundo exterior. A importância da compreensão e consequente capacidade de explicação racional dos fenómenos do mundo exterior, possibilita o domínio técnico do mundo natural. Assim, atuando no esquema conceptual dialético moderno, o mundo enquanto objeto, configura-se enquanto realidade a ser conhecida e transformada em prol do progresso humano. A explicação dos fenómenos já não pretende ser mitológica nem religiosa, mas racional; esta racionalidade aplicada, de modo a ser rigorosa, leia-se ordenada, deve igualmente ser metódica, ou seja, atuar tendo como procedimento a aplicação do método científico. Justifica-se, assim, a necessidade da existência do método enquanto instrumento de atividade científica. Tendo por base o esquema conceptual apresentado, surge um movimento intelectual na história da filosofia ocidental cujas repercussões caracterizarão profundamente o século XX, nomeadamente, o Positivismo.

Esta corrente é inaugurada por Auguste Comte, em inícios do século XIX, enquanto movimento que procura definir os fundamentos da atividade científica. Das várias obras do autor, destaca-se a seguinte “Curso de Filosofia Positiva” (1830), onde Comte desenha alguns dos princípios do Positivismo enquanto corrente. Esta consiste no

estudo da realidade procurando apresentar os fundamentos que explicam os fenómenos da realidade. Esta procura, por sua vez, implica a necessidade do método científico, essencial na prática científica. Este método serve enquanto critério para determinar se algo pode ser estudado ou não, significando que algo que não possa ser submetido ao método científico, não deve ser considerado ciência. Este método caracteriza-se, essencialmente, na observação do fenómeno, procurando explicá-lo, reproduzindo experiências em ambiente controlado, de modo a conseguir explicar o fenómeno, podendo traduzir em lei científica. Defende Comte:

“Do que dissemos decorre que o traço fundamental da filosofia positiva é considerar todos os fenómenos como sujeitos a leis naturais invariáveis, sendo o fim de todos os nossos esforços a sua descoberta precisa e a sua redução ao menor número possível, e considerando como absolutamente inacessível e vazio de sentido a procura daquilo a que se chama as causas, sejam primeiras ou finais. É inútil insistir muito num princípio que se tornou tão familiar a todos os que estudaram, com alguma profundidade, as ciências de observação. Com efeito, todos nós sabemos que, nas nossas explicações positivas, mesmo nas mais perfeitas, não temos a pretensão de expor as causas geradoras dos fenómenos, dado que nesse caso não faríamos senão adiar a dificuldade, mas apenas de analisar com exatidão as circunstâncias da sua produção e de as ligar umas às outras por normais relações de sucessão e similitude”.¹⁹

Como se pode verificar pelo excerto acima apresentado, o Positivismo procura explicar os fenómenos da realidade, exceto, as causas primeiras e últimas. Tal decorre pelo facto de não ser possível submeter estas ao método, estas devem ser postas de parte, não podendo ser consideradas ciência. Reconhecendo a dificuldade de ultrapassar o Trilema de Agripa, sem poder colocar em prática o método, Comte considerará que a procura das causas primeiras não deve ser considerada ciência, pois esta deve “apenas” explicar

¹⁹ Almeida, Aires; Filosofia e ciências da natureza: Alguns elementos históricos

os fenómenos do mundo. Esta consideração polémica de Comte, permite-lhe desenhar um aspeto importante do seu pensamento designado por “lei dos três estádios”:

“Esta lei consiste em que cada uma das nossas principais concepções, cada ramo dos nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato, o estado científico ou positivo. Noutros termos, o espírito humano, dada a sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma das suas pesquisas, três métodos de filosofar, de características essencialmente diferentes e mesmo radicalmente opostos: primeiro o método teológico, depois o método metafísico e, por fim, o método positivo. Donde decorre a existência de três tipos de filosofia ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenómenos que mutuamente se excluem: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira o seu estado fixo e definitivo; a segunda destina-se unicamente a servir de transição”.²⁰

Comte identifica três estádios de desenvolvimento pelos quais atravessa o intelecto humano. O primeiro estádio, é identificado como estádio teológico e neste, o homem procura uma explicação sobrenatural para os fenómenos naturais, ou seja, a intervenção destes agentes seria a explicação das causas primeiras e últimas. Todavia, o percurso do intelecto humano não se encerra neste estado. Guia-nos Comte para o segundo estado, identificado como estado metafísico. Este configura-se como necessário enquanto estado de transição entre o primeiro e o terceiro. Neste, em muito semelhante ao primeiro, a explicação dos fenómenos, já não radica na ação de agentes sobrenaturais, mas sim através de entidades abstratas, que permitiriam explicar as causas primeiras e últimas. Todavia, como o próprio afirma, este estado é transitório e após este, o intelecto humano alcança, por fim, o estado positivo. Neste, o homem compreende que não é possível obter noções absolutas, logo, abandona a procura das

²⁰ Almeida, Aires; Filosofia e ciências da natureza: Alguns elementos históricos

causas primeiras e últimas, e empreende o espírito a procurar explicar de modo racional, metódico, a explicação dos fenómenos. Como o próprio Comte indica:

“No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente as suas pesquisas para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os fenómenos que o atingem, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, concebe os fenómenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja arbitrária intervenção explicaria todas as aparentes anomalias do universo. No estado metafísico, que no fundo não é mais que uma modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidas como capazes de engendrar por si mesmas todos os fenómenos observados, cuja explicação consiste então em referir para cada um a entidade correspondente. Por último, no estado positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a procurar a origem e o destino do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenómenos, para se dedicar apenas à descoberta, pelo uso bem combinado do raciocínio e da observação, das suas leis efetivas, isto é, das suas relações invariáveis de sucessão e similitude. A explicação dos factos, reduzida então aos seus termos reais, não é mais, a partir daqui, do que a ligação que se estabelece entre os diversos fenómenos particulares e alguns factos gerais cujo número tende, com os progressos da ciência, a diminuir cada vez mais”.²¹

A apresentação de Comte acerca daquilo que designa de “lei dos três estádios” é impactante na sistematização da corrente positivista, contudo, não é isenta de críticas; sendo uma das mais comuns a crítica ao abandono da procura da explicação da origem do universo, por exemplo. Contemporaneamente, não é verdade que a ciência tenha desistido dessa procura, por mais difícil que se afigure a tarefa. Não obstante, não deixa

²¹ Almeida, Aires; Filosofia e ciências da natureza: Alguns elementos históricos

de ser relevante, apesar das limitações, a proposta de Comte acerca do positivismo, pois esta redefinir-se-á, enquanto Positivismo Lógico.

O Positivismo enquanto corrente incorpora o espírito científico; isto é, assenta na crença de que o progresso permite melhorar a qualidade de vida, ou seja, o domínio da natureza justifica-se pela necessidade de melhorar o modo de vida do sujeito moderno. Esta perspetiva reflete uma das principais características da atividade científica moderna, a ciência aliada à técnica, isto é, os avanços científicos permitem um avanço técnico que útil na vida dos homens.

Na procura de compreender o mundo, para o poder transformar, a corrente não permanece inalterável, ou seja, absorve os contributos de vários pensadores que se debruçaram sobre o modo como o homem se relaciona com o mundo. Neste sentido, importa destacar uma das principais obras da história da filosofia ocidental, a obra “*Tractatus Logico-Philosophicus*”; de Ludwig Wittgenstein. Neste livro, Wittgenstein reflete sobre a relação entre o pensamento, a linguagem e o mundo, especialmente sobre como a linguagem é a expressão do pensamento e como este molda a relação com o mundo, destacando a importância da necessidade da lógica, enquanto instrumento que permite delimitar a relação entre a linguagem e o mundo. Este trabalho terá um desempenho profundo no movimento positivista, reconfigurando-o, enquanto “*Positivismo Lógico*”; portanto, a corrente mantém a raiz do positivismo de Comte, contudo, recorre à lógica para conseguir determinar quais proposição podem ser consideradas científicas e quais não podem. Em suma, as proposições que não podem ser logicamente analisadas, devem ser excluídas do campo científico. Esta postura permitirá excluir qualquer consideração sobre metafísica, por exemplo; inclusive considerando a disciplina como “sem sentido”. Este movimento encontrará maior expressão num grupo de intelectuais designado de “*Círculo de Viena*”, integrando intelectuais como Rudolf Carnap, Willard Van Orman Quine e ainda Alfred Jules Ayer. Este último terá também um papel essencial no desenvolvimento do Positivismo Lógico, com a sua obra “*Linguagem, Verdade e Lógica*”, onde introduz o critério da verificabilidade, que estabelece que uma proposição deve poder ser verificada empiricamente, caso contrário, a proposição deve ser considerada sem sentido. Tanto

os representantes do “Círculo de Viena”, como os representantes do Positivismo de Comte, empreenderam o espírito científico à luz da dialética “sujeito-objeto”, contemplando o mundo enquanto objeto, que se apresenta ao sujeito para ser conhecido e conhecer significa ordenar, transformar, dominar tecnicamente, pois tal intervenção deve ser traduzida numa melhoria da qualidade de vida do sujeito moderno, que vê nesta prática a realização do espírito da Modernidade, a emancipação.

Quando Bauman procura identificar o “surgimento” da Modernidade, procura um acontecimento que marque um ponto de viragem no pensamento ocidental e é no pensamento filosófico-político hobbesiano que Bauman marca esse início de viragem. A obra de Thomas Hobbes, “Leviatã”, aborda a questão da fundamentação da sociedade civil e, ao fazê-lo, inaugura uma nova abordagem na filosofia política, com a teoria do contrato social. Influenciando outros autores, encontramos contributos de John Locke, com “Dois Tratados do Governo Civil (1689)” e Jean-Jacques Rousseau com “O Contrato Social (1762)”, para enumerar algumas das mais marcantes obras. Estes trabalhos, ainda que distintamente, influenciaram o pensamento filosófico-político de Rawls, que recuperará a abordagem contratualista na elaboração da sua teoria de organização duma sociedade justa.

1.2. Enquadramento teórico sobre a necessidade da teoria do Contrato Social

A teoria do contrato social consiste na procura de uma fundamentação da necessidade da existência de um soberano, isto é, explicitar racionalmente a justificação da relação que os sujeitos estabelecem, consentidamente, entre si, conferindo autoridade legítima para que um homem ou assembleia de homens possa exercer poder sobre outros sujeitos tendo como propósito a sua proteção.

“A única forma de constituir um poder comum, capaz de defender a comunidade das invasões dos estrangeiros e das injúrias dos próprios comuneiros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio trabalho e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representantes deles próprios, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que os representa praticar ou vier a realizar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns”.²²

De acordo com Hobbes, a organização da sociedade civil, isto é, o resultado do “pacto”²³ enquanto garante do poder comum, justifica-se pela necessidade de segurança necessária para o desenvolvimento do homem, tanto de “estrangeiros” como “dos próprios comuneiros”; não existe garantia de eterna coexistência pacífica entre os indivíduos enquanto sujeitos isolados, pois existe sempre a possibilidade de conflito:

“Torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra. Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. A guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de

²² Hobbes, Thomas; *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*; página 130.

²³ *Ibidem*.

lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”.²⁴

No decorrer da obra, Hobbes convida-nos a supor a existência daquilo a que chamará “estado de natureza”, uma condição teoreticamente hipotética anterior à sociedade civil, onde todos os homens viveriam em igualdade, sem a existência de leis, onde nenhum homem teria mais direitos do que outro, usufruindo todos dos chamados direitos naturais: direito à vida e direito à liberdade; todavia, sem a existência de instituições que os assegurem. Afirma Hobbes que neste cenário, os homens regem-se meramente motivados pelas suas paixões, pelos seus desejos, não sendo necessária qualquer consideração pelos outros. Caso o meu interesse colida com o de outro, deve imperar o meu, pois naturalmente, pretendo satisfazer o meu desejo. Este cenário teoreticamente hipotético convida-nos a conceber como “consequência lógica” o surgimento da sociedade civil, isto é, o resultado da organização dos indivíduos tendo como propósito a manutenção da segurança, pois no estado de natureza não era garantida.

“Se dois homens desejam a mesma coisa, portanto, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos. No caminho para seu fim- que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite-, esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.”²⁵

Este cenário é descrito como um estado de “todos contra todos”, onde os homens estão em constante competição, em constante luta, em constante conflito. É precisamente no meio deste conflito, de modo a resolvê-lo, que surge a ideia de existir algo, ou alguém (homens ou assembleia de homens), capaz de propor uma solução visando a manutenção da segurança, possibilitando a realização da transição do estado de natureza para um estado civil. Argumenta Hobbes que é por reconhecer que a permanência neste estado é insustentável que os indivíduos elaboram um “pacto comum” onde abdicam da liberdade ilimitada para concederem poder a um indivíduo

²⁴ Ibidem; página 98

²⁵ Ibidem; página 96

ou entidade, que concentra em si o poder absoluto e pode resolver quaisquer divergências colocadas entre os indivíduos. Assim, se é certo que neste estado civil o indivíduo perde os moldes em que usufruía a liberdade sem restrições, é igualmente certo que neste novo estado, a segurança é assegurada pelos “homens ou assembleia de homens”. Assim, através do resultado do “pacto comum”, o poder agora atribuído, torna-se legítimo, isto é, o poder concedido pode e deve ser exercido pois tal foi o pretendido com a realização do “pacto comum”.

É importante salientar que a existência deste estado de natureza e a existência do contrato não são necessariamente factuais, isto é, não correspondem a um período da história, mas sim a conjeturas que ajudam a explicar a existência da sociedade civil e o estado anterior a esta (a designação de “estado de natureza” pode ser lida como por oposição ao estado artificial, o civil). Se é certo que para Hobbes, a reflexão antropológica é de cariz pessimista, isto é, o estado civil surge como um meio de resolução dos conflitos indissociáveis ao estado de natureza, anárquico e caótico, de modo a garantir segurança e ordem; tal não ocorre nas abordagens de Locke nem de Rousseau. A visão que estes autores partilham da passagem do estado de natureza para o estado civil difere bastante de Hobbes, encontrando maior concordância entre as suas perspetivas.

Tendo presente a abordagem de Locke, no estado de natureza, o homem não vive num estado de “todos contra todos”, não habita numa situação caótica de completa anarquia, ou seja, não concebe, contrariamente ao seu conterrâneo, um estado de natureza necessariamente violento. Todavia, habita num estado onde goza de plenas liberdades. Na verdade, o estado de natureza, em Locke, é relativamente pacífico, antitético da anarquia hobbesiana. A coexistência é possível no estado de natureza lockeano, não obstante, não significa que não exista a possibilidade de conflitos, nomeadamente, quando um homem reclama algo como propriedade sua e precisa de a salvaguardar.

“Para compreender bem o poder político, e derivá-lo da sua origem, devemos considerar em que estado se encontram por natureza os homens, o qual é um estado de perfeita liberdade para ordenar as suas ações, dispor das suas posses

e pessoas, como bem lhes aprouver, dentro dos limites da lei natural, sem ter de pedir licença, nem depender da vontade de qualquer outro homem. É também um estado de igualdade em que todo o poder e jurisdição são recíprocos, não tendo um homem mais do que o outro”.²⁶

Este excerto permite compreender como Locke concebe os homens enquanto iguais habitando um estado de perfeita liberdade. Tendo presente estes pressupostos, poder-se-ia supor que o estado de natureza seria caracterizado por um estado de violência. Todavia, Locke argumenta no sentido contrário:

“Embora se trate de um estado de liberdade, não é contudo um estado de licenciosidade. Apesar de o homem nesse estado gozar de uma liberdade incontável para dispor da sua pessoa e do que possui, não goza da liberdade para se destruir a si mesmo, nem nenhuma criatura que esteja na sua posse, a menos que um fim mais nobre do que a sua simples preservação o exija. O estado de natureza é governado por uma lei natural a que todos estão sujeitos. A razão, que é essa lei, ensina a humanidade inteira que a consultar que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar outro na sua vida, na sua saúde, na sua liberdade, nem nas suas posses”.²⁷

Locke sustenta-se na “lei natural” enquanto razão através da qual os homens compreendem que, uma vez que são iguais e independentes, não deveriam lesar os outros homens, nem na vida, liberdade ou mesmo na posse. Isto é, apesar da “perfeita liberdade”, tal não se traduz num estado anárquico violento. Não obstante, Locke não concebe ingenuamente um ser humano inócuo, isto é, compreende a existência de possibilidade de violência:

“Para que se possa impedir que alguns violem os direitos dos outros homens e se prejudiquem mutuamente, e para que se observe a lei natural, que ordena a paz e a preservação da humanidade, a execução da lei natural, nesse estado, é colocada nas mãos de todos e de cada um. Daí resulta que todos os homens têm

²⁶ Locke, John; Dois Tratados do Governo Civil página 233

²⁷ Locke, John; Dois Tratados do Governo Civil; página 235

o direito de punir os transgressores da lei natural, tanto quanto for necessário para prevenir a sua violação. (...) Assim, no estado de natureza um homem adquire poder sobre outro, mas não se trata de um poder absoluto ou arbitrário para lidar com um criminoso, quando está à sua mercê, segundo o ardor das paixões ou a extravagância ilimitada da sua vontade. Trata-se antes de lhe retribuir, de acordo com os ditames da razão serena e da consciência, o que for proporcional à sua transgressão, isto é, o que for suficiente para garantir a reparação e a prevenção. Porquanto estas são as únicas duas razões pelas quais um homem pode legitimamente fazer mal a outro, que é o que nós chamamos “castigo””.²⁸

Locke compreende a necessidade de violência quando legitimada. Isto é, por um lado, compreende que alguns homens não vivam consoante a “lei natural”, situação que pode significar lesar a saúde ou propriedade dos outros homens. Perante essa situação, Locke compreende que, no estado de natureza, o homem pode executar a “lei natural”, ou seja, pode recorrer legitimamente ao uso da violência enquanto garante de “reparação” e “prevenção”. Assim, tendo presente os pressupostos teóricos lockeanos, o estado de natureza deve ser concebido enquanto um estado onde exista relativa segurança, porém, a violência, em certas circunstâncias, é legítima enquanto punição.

É importante compreender o que significa, aqui, o conceito de “propriedade”, pois é essencial na teoria lockeana, aliás, o filósofo entende-o, juntamente com o direito à vida e à liberdade, como os três direitos fundamentais do homem. Para Locke, quando o sujeito aplica o trabalho a algo, o resultado do esforço aplicado implica que pertence a quem o aplicou. Por exemplo, um campo vazio é comum, isto é, de todos os homens no estado de natureza, todavia, a partir do momento em que um homem decide trabalhá-lo e esse esforço traduz-se em resultados, é apenas justo reconhecer que a colheita pertença não a todos, mas àquele que aplicou o seu trabalho, o seu esforço, para receber, agora, a recompensa. A partir do momento em que o homem trabalhou a terra, esta passou a ser sua propriedade, pois é verdade que a terra não trabalhada sempre

²⁸ Locke, John; Dois Tratados do Governo Civil; página 236

existiu, comum a todos, mas foi apenas o homem que a trabalhou, logo, é legítimo, para Locke, que a terra, trabalhada, se torne sua propriedade, de modo que este possa obter a colheita.

Contudo, a lógica argumentativa não significa por si só que todos os indivíduos respeitem a propriedade do sujeito e não a danifiquem. No estado de natureza, por não haver leis nem instituições, não existe nenhuma garantia de que o homem consiga proteger a sua propriedade. É consciente deste risco que surge a necessidade de conceber uma instituição capaz de garantir essa proteção. É, então, com a necessidade de proteger a sua propriedade que o homem abdica de algumas liberdades para transferi-las a esta instituição, que não deve ser absoluta, para conseguir garantir o seu direito à propriedade. É assim que Locke justifica a necessidade da organização civil. Existem, pelo menos, dois grandes aspetos diferenciadores entre a passagem do estado de natureza para o estado civil, entre Hobbes e Locke. Por um lado, em Locke, a principal preocupação que motiva a transição não é um estado de medo anárquico, como ocorre em Hobbes. A preocupação prende-se com a salvaguarda do direito à propriedade, garantida pelo estado civil. Por outro, se é verdade que em Hobbes o soberano é absoluto e incontestável, em Locke, tal não acontece. O estado formado deve respeitar as vontades e liberdades dos indivíduos, pois caso tal não se verifique, os indivíduos estão legitimados para o poder mudar, um aspeto que confere um papel mais ativo da parte dos sujeitos, na conceção lockeana.

Igualmente distinto da abordagem de Hobbes e partilhando alguns pontos com Locke, importa também compreender os traços gerais da perspectiva de Rousseau, apresentada na obra “O Contrato Social”. Aqui, o filósofo apresenta também a sua proposta da fundamentação da sociedade civil. Rousseau não diverge profundamente da abordagem de Locke. De igual modo, concebe também um estado de natureza, onde os homens coexistiam com relativo pacifismo, sem a existência de instituições civis nem leis que regessem o comportamento humano. E, tal como Locke, não concebe o estado de natureza como um estado conflituoso e violento, à imagem de Hobbes. No estado de natureza, o homem usufrui de direitos naturais, contudo, não dispõe de mecanismos, que não seja a força, para se proteger, logo, a passagem do estado natureza para o

estado civil fundamenta-se na necessidade de assegurar instituições que protegem os indivíduos, bem como a propriedade destes. Perde, por um lado, a liberdade ilimitada, contudo, ganha a proteção institucional da sua propriedade.

De facto, Rousseau argumenta inclusive que é pela construção da sociedade civil que o homem garante a sua liberdade pois no estado natureza, a sua ação existe enquanto resposta aos seus desejos, não sendo mais do que um escravo destes; é quando decide submeter-se ao contrato social que se torna verdadeiramente livre. Em suma, independentemente da conceção do estado natureza ser caracterizado como mais conflituoso ou não, o certo é que a vida em sociedade civil revela-se como melhor. Tal não significa que o indivíduo obtém mais direitos, Hobbes argumenta inclusive que o homem perde os direitos que possuía não adquirindo mais no estado civil (Hobbes entende que a organização civil deve ser tendo por base um regime absolutista); contudo significa que existe uma qualidade de vida melhor, pois existem instituições que providenciam mecanismos de proteção e de resolução de conflitos, o que permite evitar uma situação de confronto constante, constituindo assim uma melhor forma de viver. Deste modo, justifica-se a existência da sociedade civil por ser melhor que a sua inexistência; sendo que ainda não está respondida a questão sobre como deve estar organizada uma sociedade justa. Essa questão encontra, como já foi mencionado, em Rawls uma proposta de resposta; que Habermas considera insuficiente. Apesar das insuficiências, é inegável a necessidade do “contrato social” evidenciando a influência destes autores na formulação da sua teoria filosófico-política.

A teoria do contrato social, inaugurada por Thomas Hobbes, constitui um ponto marcante na história da filosofia, pois encontramos uma tentativa de fundamentação da necessidade das instituições civis. A proposta de resposta de Hobbes é inauguradora duma nova época na história da civilização ocidental, centrado na necessidade da ordem, pois esta significa ordenar e tal significa separar o que é necessário do acessório, separar o que é benéfico do nocivo, separar o que é progresso do que não é, inaugurando, deste modo, na perspetiva de Bauman, como foi já apresentado, a Modernidade.

1.3. A necessidade da ordenação e a instrumentalização da razão

A Modernidade, como já foi apresentado, enquanto período histórico, fica marcada pela crença emancipadora da atividade racional, refletida, por exemplo, na atividade científica, como já apresentado acima. Neste período, torna-se inegável a influência do trabalho desenvolvido pelos filósofos já mencionados, que permitiram, com os seus contributos, reconfigurar a prática científica, que adquire agora um objetivo emancipador; isto é, o progresso científico não significa apenas mais conhecimento, deve também significar uma melhoria na qualidade de vida; objetivo que será procurado tendo como ponto de partida aquilo que pode ser entendido como a necessidade da ordenação.

A necessidade da ordenação justifica-se pela necessidade de instituir ordem no caos, como a argumentação de Hobbes e de Bauman explicitaram. Esta preocupação com a necessidade de ordenar encontra tradução na produção intelectual da Modernidade; tendo presente o esquema conceptual deste período histórico, concebendo a atividade racional enquanto fonte emancipadora do sujeito racional, esta é também caracterizada pela preocupação com a necessidade da ordem. A pertinência da ordem justifica-se pela necessidade de procurar o fim do caos, pois neste estado, o progresso do sujeito racional encontra-se comprometido; logo, é o estado ordenado que possibilita as condições de emancipação do sujeito racional.

A atividade racional traduz esse propósito na relação dicotómica que estabelece com o mundo; tendo presente o esquema conceptual teórico da modernidade, a relação que o sujeito racional estabelece com o mundo enquadra-se no esquema “sujeito-objeto”; onde a natureza (por oposição ao artificial enquanto característico humano) ocupa o lugar de objeto; neste contexto o natural refere-se ao mundo no seu estado natural, isto é, não transformado pela ação humana, o conceito artificial, por sua vez, remete para o resultado da intervenção da ação humana, isto é, o que não é natural, pois é fruto da dimensão prática da racionalidade, ou seja, o estado artificial é exemplar da dimensão racional humana. O sujeito racional moderno procura conhecer o mundo e conhecê-lo significa transformá-lo, isto é, transformar o mundo consoante as necessidades

humanas. A abordagem moderna da racionalidade contempla esta enquanto garante da emancipação do sujeito racional, através do exercício do espírito crítico e, no âmbito da produção científica, transformar o mundo, a crença emancipadora na razão significa também que esta possibilita o desenvolvimento humano e, conseqüentemente, que o sujeito racional disponha de qualidade de vida superior ao estado pré-moderno. Por sua vez, transformar o mundo implica atuar neste, trabalhar o mundo e, necessariamente, desenvolvê-lo, tendo sempre enquanto paradigma referencial a crença moderna racional, isto é, a necessidade da ordenação e inevitável transformação.

Esta prática evidencia, como já explicitado, a crença emancipadora da razão; todavia, a abordagem moderna, ao contemplar a prática científica enquanto expressão da crença de possibilidade de desenvolvimento humano, possibilitou que fosse concedido um lugar paradigmático à racionalidade enquanto possibilidade de desenvolvimento humano, o que, por sua vez, reconfigurou a relação epistémica que o sujeito racional estabelece com o outro, independentemente, de este lugar ser ocupado por outro sujeito racional ou pela própria natureza. Isto é, o esquema teórico referencial da ação humana serviu-se do paradigma moderno, o que proporcionou que as relações sociais, enquanto relações inseridas no esquema dicotómico sujeito-objeto, fossem também pautadas pelo paradigma racional, ou seja, as próprias relações sociais eram realizadas tendo por base a crença de progresso humano, assente na crença da eficiência metódica da prática científica. Consequencialmente, as relações sociais reconfiguraram-se, isto é, as relações sociais, de carácter ético, paulatinamente reconfiguraram-se assumindo um carácter racional, científico, ou seja, a própria interação social entre os sujeitos transformou-se numa relação que visa o desenvolvimento humano. Bauman explicita esta característica do pensamento moderno no seguinte excerto:

“Assim, um dos mais eminentes e aclamados zoólogos de fama mundial e ganhador do Prémio Nobel de 1973, o professor Konrad Lorenz, declarava em junho de 1940: Há uma certa similaridade entre as medidas que precisam ser tomadas quando traçamos uma ampla analogia biológica entre corpos e tumores malignos, por um lado, e uma nação e os indivíduos que nela se tornaram anti-sociais devido à sua constituição deficiente, por outro lado... Qualquer tentativa

de reconstrução usando elementos que perderam a sua natureza e características próprias está fadada ao fracasso. Felizmente, a eliminação de tais elementos é mais fácil para o médico da saúde pública e menos perigosa para o organismo supra-individual do que seria tal operação cirúrgica para o organismo individual”.²⁹

Em suma, o que Bauman apresenta são as consequências do espírito iluminista, moderno, quando não considera a presença do outro como um ser que deve igualmente ser contemplado na ação social. As motivações da atividade científica não eram necessariamente nocivas. Foi em nome do progresso que as práticas foram justificadas; aquilo que deveria ter constituído possibilidade de emancipação, a razão, serviu apenas de instrumento para um fim.

Uma conclusão que pode ser retirada da argumentação de Bauman é que a aplicação da organização, isto é, da ordem, implica, necessariamente, uma procura pelo controlo sobre o outro. A argumentação de Bauman permite compreender como o objetivo pretendido com o projeto iluminista, a emancipação do sujeito racional, não se verificou. A preocupação com a necessidade de ordenar, culminando na necessidade de controlar, tendo como referente paradigmático a aplicação da razão, associada ao desenvolvimento humano, constituiu uma nova conceção das relações sociais, pois também estas foram circunscritas ao esquema teórico moderno.

Apesar de a razão ocupar o lugar de referencial paradigmático, aquilo a que se assistiu no decorrer do século XIX e XX, principalmente, foi a uma aplicação da atividade racional distorcida, isto é, a razão que foi concebida enquanto fonte de saída da menoridade, foi, progressivamente instrumentalizada, ou seja, a razão era entendida como um meio para atingir determinados fins; através do uso da razão o sujeito racional moderno era capaz de transformar o homem consoante a necessidade do seu desenvolvimento, contudo, tal prática não reflete a possibilidade emancipatória que deveria ser característica da razão moderna, mas sim constitui a sua instrumentalização. A lógica teórica moderna

²⁹ Bauman, Zygmunt; Modernidade e Ambivalência; página 37

possibilitou a constituição da razão enquanto ferramenta ao dispor da ação humana. A razão perdeu a sua dimensão objetiva, reconfigurando-se em razão subjetiva, isto é, centrada no sujeito. Um dos mais proeminentes pensadores a identificar esta subversão da razão foi Max Weber.

Weber surge como um dos principais teóricos críticos da Modernidade, por considerar que esta provocou, como apresentado acima, o “desencantamento” do mundo. A eliminação dos referenciais mitológicos e metafísicos, consequência dos resultados do Positivismo Lógico, propiciou aquilo que Weber designa como um desencantamento, isto é, a falta de referenciais propiciou uma “perda de sentido”, sentido esse que será preenchido pela lógica positivista, ou seja, pela hegemonia do paradigma científico enquanto referência da ação social. De facto, o que assistimos com o paradigma científico, é o primado da razão, todavia, esta razão é postulada enquanto um meio para fins, ou seja, enquanto instrumento para obter algo.

“Tendo como objetivo a dominação do mundo, a fim de o colocar ao serviço dos homens, esta conceção de racionalidade não teve como consequência um incremento da riqueza geral da sociedade nem uma crescente igualdade dos indivíduos na participação dessa riqueza, como aliás a Ilustração supunha. M. Weber vai ainda mais longe ao considerar ter sido ainda mais grave o facto de a Ilustração não ter sido capaz de dar um sentido novo e não ilusório à vida dos homens. De facto, o “desencantamento do mundo”, provocado pela dissolução gradual das superstições, preconceitos e erros tradicionais, através da razão, não foi capaz de substituir as tradicionais cosmovisões religiosas e dar sentido à vida, tendo esta ficado, pelo contrário, desprovida de sentido ético. Weber refere que aquilo que se tem ganho em controlo da natureza se tem perdido em sentido da vida, com a agravante de esse controlo ser valorativamente neutro e, nessa medida, poder dar lugar a uma pluralidade de valores, substituindo Deus por deuses”.³⁰

³⁰ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 180

O lugar concedido à razão enquanto possibilidade de emancipação foi sendo substituído por esta instrumentalização da razão, isto é, a prática da racionalidade foi sendo concebida enquanto meio para um fim posterior, enquanto instrumento para atingir algo. Se a razão era vista como o meio emancipador, serão as atrocidades do século XX, principalmente, que possibilitam a designação de “razão instrumental”; designando a passagem do desejo de emancipação para desejo de dominação, da busca da autonomia, para perda da mesma. A razão não é mais o meio para atingir a autonomia, a saída da menoridade. A crítica de Weber denuncia as consequências da racionalização da sociedade ao procurar aplicar o paradigma racional em “todas as esferas da ordem social”³¹. O foco excessivo concedido à razão pelo sujeito racional contribuiu para a racionalização da ação social, ou seja, assistimos a uma transição de relações sociais caracteristicamente éticas para relações sociais marcadamente racionalizadas.

“Impôs-se a administração burocrática no Estado e na empresa, desenvolveu-se a especialização, trocou-se o “cosmos da causalidade ética” pelo “cosmos da causalidade natural”, submeteu-se, enfim, tudo à lógica da objetivação e do domínio”.³²

O projeto moral da modernidade, como tem vindo a ser apresentado, visava a emancipação do sujeito racional. O lugar central atribuído à razão constituía possibilidade da saída da menoridade pelo exercício do espírito crítico, enquanto constituinte do sujeito autónomo. Todavia, na procura do exercício da racionalidade, o sujeito moderno racionalizou “todas as esferas da ordem social”, racionalizando as relações sociais, comprometendo a possibilidade de emancipação. A razão foi sendo concebida enquanto instrumento, um meio para um fim; esta reconfiguração da razão, identificada por Weber, foi, também, denunciada pelos pensadores que compõem a corrente intelectual designada de “Teoria Crítica”, da qual é herdeiro Jürgen Habermas.

³¹ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: modernidade e emancipação; página 69

³² Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: modernidade e emancipação; página 69

1.4. Enquadramento teórico crítico

A designação de “Teoria Crítica” surge, pela primeira vez, na primeira metade do século XX:

“Em 1937, Horkheimer publica na revista “Zeitschrift fur Sozialforschung”, (Jornal para a Investigação Científica), o artigo “Traditionelle und kritische Theorie”, (“Teoria Tradicional e Teoria Crítica”), no qual formula pela primeira vez a natureza e a finalidade de um novo género de teoria, a crítica da sociedade, por oposição à conceção teórica tradicional, que defendia uma distinção entre o nível do conhecimento (teoria) e o da transformação histórica (prática)”.³³

As principais diferenças entre a teoria tradicional e a teoria crítica incidem sobre a pertinência do binómio teoria/prática. A Teoria crítica pretende criticar a separação que era feita pela teoria tradicional relativamente ao binómio teoria/prática, isto é, a separação não tem fundamento, no entender crítico, pois será precisamente esta união que será essencial na realização da crítica da sociedade e posterior emancipação, isto é, a emancipação necessita duma postura crítica e esta é o resultado da união entre o conhecimento teórico aliado à transformação histórica, ou seja, a última necessita da primeira para se realizar. Importa ter presente que, o propósito da crítica é, sempre, o da emancipação, o do progresso individual e da sociedade; situação, no entender dos críticos, não realizada. Para realizar esta emancipação, o nível de conhecimento, o plano teórico, deve ter em mente a transformação histórica, o plano prático, isto é, o conhecimento adquirido deve propiciar a transformação social, caso contrário, estaremos perante duas situações: erudição pura, ou conhecimento que não permite o progresso do homem, mas pelo contrário que o subjuga, o oposto do projeto da modernidade, cuja não realização é descrita pelos filósofos da Escola de Frankfurt.

As figuras centrais desta crítica, Theodor Adorno e Max Horkheimer, avançam com uma leitura social crítica, na obra “Dialética do Esclarecimento” (1947), onde expõem o

³³ Morgado, Isabel Salema; Teoria Crítica

preceito subjacente à concretização do projeto moral da modernidade e o que falhou na realização deste.

“Uma década mais tarde, Horkheimer e Adorno, no seu livro de 1947 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialética do Iluminismo), vêm identificar as causas que levaram a humanidade a reincidir na vontade de perseguir o caminho da barbárie, após o fracasso do projeto de autonomia da razão humana, tal como o pensamento ocidental, iluminista, a identificou. A razão terá falhado, dizem os autores, por não ter conseguido prever os conflitos, resolvendo-os por antecipação e de acordo com práticas racionais, a fim de evitar as mortes e os sofrimentos daí decorrentes”.³⁴

Adorno e Horkheimer identificam que o projeto emancipador da Modernidade não se realizou devido à instrumentalização da razão. Na procura da realização, através do meio que deveria permitir isso mesmo, o homem moderno cimentou a sua menoridade.

“Ao invés da razão se apresentar como motor dinamizador das “luzes”, do esclarecimento, da emancipação e do progresso do indivíduo e da sociedade onde está inserido, apresenta-se como uma “razão instrumental” que contribuindo para a ilusória imagem que o homem tem de si como senhor da natureza, acabou por transformar a civilização moderna numa época em que o autoritarismo, o dogmatismo e o positivismo se estenderam a todas as áreas de atividade humana. A autoridade e o domínio que se julga possuir sobre a natureza, os benefícios imediatos que estamos a ter das explorações das suas riquezas, o inevitável desenvolvimento tecnológico que se prende com as explorações e desenvolvimentos de meios mais eficientes para obter mais saber, poder, tempo e capacidade produtiva, fazem com que se privilegie como valor de interação social, e nas relações do homem com o mundo, o tipo de ação que se denomina de estratégica”.³⁵

³⁴ Morgado, Isabel Salema; Teoria Crítica

³⁵ Morgado, Isabel Salema; Teoria Crítica

A necessidade de domínio da natureza permitiu o estabelecimento de perspectivas autoritárias, dogmáticas, enquadradas num contexto de rigor e eficiência científica, significando progresso. Esta mentalidade permitiu o domínio tecnológico, construindo uma estrutura social ideal para os acontecimentos do século XX:

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”.³⁶

A Teoria Crítica assume, assim, este papel de denunciar esta hierarquização antropológica racional, onde o propósito (telos) da ação humana é o de dominar a natureza, esquecendo a proposta de emancipação, estandarte do Iluminismo.

As visões críticas de Adorno e Horkheimer não surgem desenraizadas dum quadro intelectual que forneceu as ferramentas intelectuais para elaborar o seu pensamento. Quando os filósofos propõem uma teoria social crítica, tendo em mente, a transformação prática social, é indissociável que faça lembrar Karl Marx, também com a sua leitura social crítica, propondo uma alternativa ao sistema capitalista. Adorno e Horkheimer, somente alertam para o que foi o resultado da instrumentalização da razão. Não obstante, importa analisar a importância da influência marxista, que ressoou na prática da Escola de Frankfurt, não sendo Habermas exceção.

A análise crítica procura recuperar a leitura que já havia sido feita por Marx, no decorrer da sua obra filosófica. É em Karl Marx, que a Escola encontra conceitos nucleares que permitirão construir os alicerces teóricos da Teoria Crítica.

³⁶ Adorno e Horkheimer; *Dialética do Esclarecimento*; página 17

1.5. Influência Marxista

A crítica marxista é uma crítica da sociedade capitalista, o que significa que critica as relações sociais capitalistas, nomeadamente a relação entre o trabalhador e o objeto do seu trabalho, que resulta na alienação deste, situação que compromete a emancipação dos trabalhadores.

“A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até à morte pela fome. A objetivação revela-se de tal maneira como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais necessários, não só à vida, mas também ao trabalho. Sim, o trabalho transforma-se em objeto, que ele só consegue adquirir com o máximo esforço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital”.³⁷

O trabalhador vende o seu trabalho para produzir e no fim da produção, nem fica com o produto produzido nem tampouco com a energia, pois esta foi gasta. As relações de produção capitalistas apenas fomentam este “afastar” do homem daquilo que ele produz, conduzindo-o a um vazio sem fim nem propósito. Afasta-se daquilo que o podia realizar, isolando-o, possibilitando a perda de autonomia e controlo, em suma, instrumentaliza-se. O trabalho, o ato de produzir, deve ser uma atividade enriquecedora para o trabalhador, pois permite que este aplique a sua capacidade racional e através desta produzir algo. Todavia, a estrutura capitalista subverteu a produção de tal modo que o trabalhador, no fim da produção, fique reduzido à sua força de trabalho, de certo modo, fica esvaziado de ser. Na verdade, nem a compensação monetária recompensa o trabalhador do seu esforço. Na realidade, esta apenas prolonga o estado de alienação, pois:

“A elevação de salários desperta no trabalhador igual anseio de enriquecer que no capitalista, mas só o pode satisfazer pelo sacrifício do seu corpo e espírito. O

³⁷ Marx, Karl; Manuscritos Económico-Filosóficos; página 112

aumento de salários implica e provoca o acúmulo de capital; assim ele aliena progressivamente o produto do trabalho do trabalhador”.³⁸

A concepção antropológica marxista não se encerra nesta leitura. Prevê a emancipação do homem através da necessidade da luta de classes, pois, tendo como referência o pensamento marxista, a alienação do homem decorre da existência da propriedade privada, isto é, a existência de desigualdades sociais, nomeadamente no que diz respeito à propriedade privada, possibilitará sempre relações de alienação; logo, estas devem ser resolvidas de modo a possibilitar o fim da alienação e, conseqüentemente, a sua emancipação. Por este motivo, torna-se necessário a manutenção de luta de classes. Marx, posterior ao Iluminismo, concebe, tal como prevê a Teoria Crítica, uma perspectiva a nível global, situação que influenciará os herdeiros do marxismo. É importante ter presente este projeto transnacional marxista, pois irá influenciar Habermas na concepção do seu projeto global. De facto, é essencial compreender como Habermas, por influência do primeiro, desenvolve um projeto distinto de Marx.

A possibilidade de um projeto filosófico-político que não se restrinja geograficamente a um só país é algo já pensado por Marx, no decorrer da sua produção. A sua crítica às estruturas capitalistas, a defesa da luta de classes, não incide somente sobre um país, mas sobre a classe como um todo, o que significa que o seu projeto filosófico-político pressupõe a sua própria universalidade. Tendo presente a influência marxista da Escola (inicialmente designada por Instituto dos Estudos Marxistas), importa compreender o que significa, no contexto do século XX, ser marxista, sem, simultaneamente, subscrever na totalidade o pensamento Marxista. Até aqui, foi estabelecido a análise que Marx faz da situação do homem seu contemporâneo. Este encontra-se alienado, naquilo que o deveria realizar e por mais que a sua condição económica possa ser melhorada, tal situação somente prolonga o seu estado de alienação, dificultando a consciencialização da sua situação e posterior crítica da mesma. É necessário ter presente que, apesar do discurso filosófico-político ser considerado, principalmente, para os trabalhadores, os proletários, na verdade o discurso de Marx propõe-se, como o seu projeto, a ser global,

³⁸ Idem; página 69

isto é, tanto o proletário como o burguês são “escravos” da sua situação e, em último caso, alienados. Seria esta alienação que colocaria as classes em constante confronto, situação designada de “luta de classes”, conceito nuclear na filosofia marxista.

A terminologia empregue não é acessória, Marx foi profundamente influenciado por Hegel, sendo, por isso, possível efetuar paralelismos com o pensamento hegeliano, nomeadamente, convocar a dialética hegeliana entre o senhor e o escravo, tanto o escravo como o senhor necessitam um do outro; e a argumentação de Hegel permite compreender como o senhor é mais dependente do escravo do que o oposto, pois o escravo trabalha a natureza com o seu trabalho, transforma o mundo com a sua ação; o senhor, contudo, necessita do escravo para ser senhor, existe em função dele, isto é, o primeiro necessita do último para existir, tornando-se, realmente, em escravo.

Ser marxista, no contexto intelectual da Escola de Frankfurt, como era o caso da primeira geração e do pensador central deste trabalho, Jürgen Habermas, pertencente à designada “segunda geração” não significa ser defensor da construção de um regime comunista, por exemplo. No caso dos pensadores mencionados, significa ser influenciado por algumas das suas ideias, como acontece com a crítica à sociedade capitalista, a análise dos conceitos da “alienação” e da “luta de classes”, e como superar esses problemas que impedem a realização do homem. Tendo presente o projeto já apresentado do Esclarecimento, a realização deste passava pela sua atividade racional autónoma, o uso do próprio entendimento, contrariamente à necessidade da luta de classes e posterior estado comunista, como Marx defendia. Para Habermas, a realização do homem não se faz através da luta de classes nem tampouco através da autonomia da razão, pois esta, como foi sendo apresentado, pode culminar numa instrumentalização da razão, que em última instância, instrumentaliza o próprio homem, submetendo-o à concretização dos seus desejos.

“Perante a dupla evolução tendencial (cientificização da técnica e tecnicização da política) que as sociedades da Europa ocidental sofreram e lhes provocou

profundas transformações³⁹, Habermas, em “Técnica e ciência como Ideologia”, sustenta que já não é possível analisar essa realidade através das categorias que o modelo de análise social de Marx utilizava. De facto, refere Habermas, o problema fundamental com que as sociedades atuais se debatem (repressão sobre a moralidade por parte da técnica e da ciência, isto é, repressão que a técnica e a ciência, funcionando como ideologia, exercem sobre a moralidade) é diferente do problema com que se debatia a sociedade do tempo de Marx, tornando necessário um outro modelo de análise social”.⁴⁰

No entender de Habermas, a abordagem de Marx não é suficiente enquanto proposta de resposta para “o problema fundamental” das sociedades atuais. A importância concedida à luta de classes, constitui uma ideia associada ao conflito entre sujeitos de classes “opostas”, continuando uma dicotomia que não possibilita emancipação do sujeito. Em sentido contrário, o projeto da modernidade não se concretiza pela “luta de classes”, mas por uma abordagem de carácter mais dialógico, mais comunicativo, que procura propor uma resolução dos problemas, não pela via do conflito, mas pela via do consenso, alcançado através do diálogo; conferindo assim uma perspetiva comunicativa, onde todos os sujeitos, independentemente da classe, são convocados a participar.

“Habermas entende que o caminho não pode ser aquele que Marx seguiu: rebater a interação comunicativa entre os homens em favor da ação produtiva que transformava a natureza. O trabalho produtivo, que implica uma dominação para se apropriar da natureza, remete para um interesse do conhecimento que é emancipatório e que advém de uma racionalidade orientada por valores (Wertrationalität). O que aconteceu, refere Habermas, é que Marx, ao reduzir o processo ético-político de comunicação ao processo técnico-económico de produção, subordinou o “governo dos homens” à “administração das coisas”, a ordem dos valores, que tem como fim a liberdade, à ordem dos factos, que tem,

³⁹ Technik und Wissenschaft als “Ideologie”; página 84.

⁴⁰ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 216.

por causa, a necessidade. Torna-se, portanto, necessário ir contra esta inversão hierárquica; é preciso submeter a infraestrutura económica à supraestrutura política, contrariando, deste modo, a atual *ideologia*, uma vez que não é a partir do domínio da natureza que se pode chegar, automaticamente, à emancipação da humanidade”.⁴¹

É importante destacar as diferenças relativamente ao pensamento da Escola de Frankfurt e à crítica social de Marx. Por um lado, a Escola recupera a análise antropológica da alienação, tendo presente que o homem alienado não se consegue emancipar. A estrutura económica que permite, e alimenta, a alienação do homem não permite a possibilidade da realização da sua autonomia racional, logo, é inevitável que os representantes da Teoria Crítica considerem ser necessária uma transformação social, pois o sistema capitalista vigente revela, como já havia denunciado Marx, ser insuficiente para um verdadeiro desenvolvimento progressista humano.

Contudo, a forma como a escola entende o que deve ser o caminho para a saída da minoridade não necessita de contemplar a necessidade da luta de classes. O projeto comunista internacional não se concretizou nem o sistema capitalista “caiu”. Torna-se necessário atualizar a leitura de Marx e foi isso que alguns pensadores que compõem a Escola, como Habermas, fizeram. De igual modo, continuam a entender a necessidade de aliar o conhecimento teórico a uma aplicação prática. Não no sentido positivista, propiciando uma situação em que o homem fica submisso à ciência e à técnica, mas sim como condição necessária para que o avanço científico, que não deve ser descurado, permita a emancipação do homem. O progresso deve constituir uma melhoria da sua vida, uma construção para uma sociedade melhor. Assim, a Escola recupera a práxis marxista, todavia, não tendo em mente a construção do projeto comunista. Se é certo que a primeira geração da Escola pretende definir o projeto da modernidade como a possibilidade de emancipação, é igualmente certo que ficaram desiludidos com o que

⁴¹ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 218.

entenderam ser o fracasso deste. Tal reação marcará, inevitavelmente, a produção intelectual da geração seguinte.

O pensamento de Adorno e Horkheimer ficou profundamente marcado por terem vivenciado os horrores do século XX, assumindo destaque a perda do seu contemporâneo, como foi o caso de Walter Benjamin; estes ficaram profundamente marcados pelo que eles entenderam como um uso insuficiente da razão. A razão foi aplicada como um instrumento, não possibilitando o projeto de emancipação, como previsto, mas atuando enquanto intermediária para a transformação da natureza. O sujeito criou mais amarras, ao servir-se da instrumentalização da razão. Perante esta instrumentalização que não conheceu limite, os filósofos acabaram por concluir que a Modernidade havia falhado, o projeto de emancipação era ilusório e foi essa instrumentalização da racionalização propiciou os acontecimentos do século XX. Terá sido o próprio projeto da Modernidade o responsável pela sua crítica, pela “perda” na crença da racionalidade enquanto emancipação.

Esta visão pessimista e descrente na concretização do projeto da Modernidade influenciou profundamente o pensador central da segunda geração, Jürgen Habermas, levando-o a ser um forte crítico de Adorno e Horkheimer por não conceberem o caráter emancipatório da racionalidade.

1.6. A necessidade da autorreflexão das ciências

Até aqui foi sendo apresentado como a prática científica configurava-se enquadrada no paradigma positivista. Tendo como referência os pressupostos teóricos da Modernidade, nomeadamente, a crença no progresso através da ciência aliada à técnica, o paradigma positivista configurou-se enquanto referencial para toda a prática científica, como a própria concepção de Comte, relativamente ao Positivismo, assim o permite concluir. Na verdade, assistimos a uma prevalência do modelo positivista relativamente às ciências, isto é, as ciências, exatas ou humanas, deveriam seguir o modelo positivista enquanto referencial de prática científica; pois, como foi já explicitado, uma ciência que não pudesse estar circunscrita ao método científico, seria considerado metafísica, ou seja, vazia de sentido.

“Habermas salienta que, posteriormente a A. Comte, o positivismo prosseguiu a sua dinâmica triunfal até ao ponto de reprimir as tradições epistemológicas anteriores e de monopolizar a interpretação que as ciências, mesmo as ciências humanas, fazem de si próprias. (...) Aquilo que é criticado é a pretensão positivista de extrapolar a partir das ciências exatas e de fazer do modelo destas ciências uma exigência epistemológica absoluta e generalizada, desprezando a especificidade das ciências sociais”⁴².

Habermas identifica como problemática esta “pretensão positivista” pois considera que o modelo positivista apresenta-se como insuficiente para funcionar enquanto interpretação única da prática científica uma vez que a existência de diferentes ciências justifica-se pela existência de diferentes interesses. Isto é, a existência da pluralidade das ciências justifica-se pela existência de diferentes interesses que legitimam a necessidade de enveredar por uma prática científica diferente; por este motivo a prática científica que procura ir ao encontro dos interesses das ciências exatas é distinta da prática científica que tem como propósito procurar dar resposta aos interesses das ciências humanas. Uma vez estabelecida esta diferença e qual a sua pertinência, revela-

⁴² Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 102

se profundamente problemático poder identificar uma abordagem de prática científica enquanto a interpretação correta, pois, naturalmente, pode não se configurar enquanto suficiente para proporcionar uma proposta de resposta a diferentes interesses. É precisamente por reconhecer este aspeto problemático que Habermas considera ser necessário que as ciências efetuem uma autorreflexão. Torna-se necessário para que seja reconstruída a base normativa do conhecimento científico, ou seja, a sua função social.⁴³

A proposta sobre a necessidade das ciências efetuarem uma autorreflexão já havia sido desenvolvida por Charles Sanders Peirce e Wilhelm Dilthey, relativamente às ciências da natureza e às ciências humanas, respetivamente. Apesar da influência que o trabalho destes filósofos desempenha em Habermas, este não subscreve completamente os projetos já apresentados, pois considera existirem certas críticas que configuram os seus projetos enquanto insuficientes. Neste sentido, avança, portanto, com a sua conceção relativamente à autorreflexão das ciências.

“As ciências da natureza, ou mais amplamente, as ciências empírico-analíticas são reguladas por um interesse técnico na previsão e no controlo dos processos objetivados”⁴⁴. As ciências empírico-analíticas são orientadas pela necessidade de transformar o mundo, implicando deste modo que o interesse que orienta estas ciências incide sobre a necessidade controlar a natureza que se apresenta ao sujeito, convocando o binómio “sujeito-objeto”. Por um lado, esta formulação permite compreender que estas ciências são interessadas pela aplicação da técnica ao serviço do sujeito moderno, sendo possível efetuar paralelismos com o âmbito da razão instrumental. Todavia, é criticando a conceção positivista que Habermas indica o critério para a autorreflexão nas ciências empírico-analíticas. Estas operam sobre o mundo externo ao sujeito, possibilitando opor o mundo subjetivo ao mundo objetivo, identificando o primeiro com o sujeito que conhece e o segundo com o mundo que é

⁴³ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 107

⁴⁴ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 114

conhecido; esta identificação não é necessariamente problemática, é inegável a necessidade das ciências empírico-analíticas e estas operam tendo como referência estes pressupostos teóricos. O aspecto problemático surge quando esta racionalidade instrumental procura servir como critério da ciência, e não de um tipo de ciência, nomeadamente as ciências empírico-analíticas. Esta abordagem orientada para fins, enquanto úteis, como esquema teórico das ciências empírico-analíticas configura-se como suficiente, o problema surge quando este esquema procura impor-se às restantes ciências, que são movidas por diferentes interesses. A autorreflexão que estas devem fazer incide no reconhecimento da sua área de aplicação, sendo particularizada e não universalizável.

“Para Habermas, a estrutura antropológica profunda, tem, a partir do ponto de vista do domínio e do controlo, constitutivamente ligada a si a orientação para a natureza. Esta relação do homem com a natureza, pela técnica, permite-lhe transformar as suas condições de vida. O objeto destas ciências é a natureza enquanto manipulável, tecnicamente, pelo homem”.⁴⁵

Até foi explicitado a conceção habermasiana relativamente às ciências empírico-analíticas e qual a sua finalidade. Uma vez que o paradigma positivista não é suficiente para servir enquanto referência para as outras ciências, resta compreender como Habermas as concebe. Neste ponto, é necessário abordar qual o papel das ciências histórico-sociais, destacando a hermenêutica, que encontra um dos principais representantes em Gadamer.

Primeiramente é necessário reconhecer que existe certa concordância entre Habermas e Gadamer.

“Ambos opõem à “relação sujeito-objeto metodicamente solipsista” do positivismo a “mediação intersubjetiva da tradição”, procurando na raiz comunicativa de todo o conhecimento válido um *princípio regulador* que faça

⁴⁵ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 117

suspender as ameaças ínsitas numa práxis científica exclusivamente vinculada à sua finalidade técnica.”⁴⁶

Tanto Habermas como Gadamer configuram-se como críticos do binómio característico do positivismo, procurando conceder prevalência à mediação intersubjetiva da tradição, enquanto proposta de alternativa. Todavia, é na conceção da tradição enquanto referente paradigmático que os filósofos estarão em desacordo. Uma vez que o paradigma positivista reconfigurou as ciências sociais circunscrevendo-as ao seu método, tal transformação implicou que o mundo social e humano fosse tratado como objeto das ciências empírico-analistas, implicando um distanciamento, de certo modo uma “exteriorização”, do sujeito relativamente à sociedade na qual se insere.

Como refere o próprio, “O engenheiro-sociólogo encarregado do funcionamento da máquina social parece, de algum modo, separado da sociedade à qual, todavia, não cessa de pertencer”.⁴⁷ Esta formulação permite compreender como é problemática a conceção metódica positivista do mundo social, pois pretende-se que o indivíduo seja capaz de, distanciado, compreender como opera a sociedade da qual não se consegue distanciar. Na verdade, propõe-se um cenário pouco exequível. É ciente desta impossibilidade que Gadamer procura uma alternativa, propondo, então, a sua abordagem hermenêutica.

“A distanciação dissolve a relação de pertença, com isso desembaraçando a ciência de toda a referência ética (...) Tal é o quadro em que se funda a pertinência de uma reabilitação dos pré-juízos, da autoridade e da tradição”.⁴⁸ A proposta de Gadamer, como se pode verificar, passa por recuperar a pertinência dos pré-juízos bem como a necessidade de reabilitar a autoridade e a tradição, originado assim uma relação triádica, estando os conceitos intimamente ligados.

A necessidade de reabilitar os pré-juízos justifica-se pela necessidade de compreender a dimensão prática destes, isto é, os pré-juízos existem enquanto juízos formados ainda

⁴⁶ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 28

⁴⁷ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 30

⁴⁸ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 30

não reconhecidos institucionalmente, ou seja, os pré-juízos são juízos formados pelos sujeitos no processo de compreensão de enunciados. A pertinência destes justifica-se pela sua inevitabilidade pois a partir do momento em que se verifica um contacto inicial com um enunciado, verifica-se a existência de um pré-juízo no que diz respeito à tentativa de compreensão do enunciado. “Não há compreensão sem juízos prévios e, especificamente, não há compreensão histórica que não tenha um primeiro fundamento nos pré-juízos do intérprete.”⁴⁹ Os pré-juízos são imediatos no processo de compreensão e o seu reconhecimento torna-se não só necessário, como indissociável do processo de comunicação. “Na convicção de Gadamer, quem queira fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem terá que reconhecer a existência de pré-juízos *legítimos*.”⁵⁰

O processo de legitimação dos pré-juízos configura-se como um ponto problemático na hermenêutica gadameriana, todavia, será na reabilitação do argumento de autoridade concedido à tradição que Gadamer encontra legitimação para os pré-juízos.

O argumento da autoridade pode apresentar-se como contrário a uma abordagem racional autónoma, pois parece implicar que, ao conceder autoridade a algo sobre determinado tema, existe uma recusa sobre o exercício crítico autónomo. Todavia, Gadamer concebe a autoridade de modo distinto, que na verdade, configura-se como expressão racional e autónoma.

“Gadamer propõe-se justamente a vencer estas oposições. “É certo-observa-que a autoridade é, acima de tudo, um atributo de pessoas”. Ela, porém, não se outorga: tem que ser conquistada por mérito. “Repousa no reconhecimento e, por conseguinte, num ato da razão, ela mesma, a qual, assumindo os seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais justa.”⁵¹

É tendo em consideração a conceção de Gadamer sobre a autoridade que se torna possível compreender como este relaciona os conceitos já abordados e legitima-os,

⁴⁹ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 32

⁵⁰ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 33

⁵¹ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 34

fundamentando-os. A legitimidade dos pré-juízos resulta da autoridade que é concedida pelos sujeitos à tradição. Esta interpretação da tradição enquanto autoridade não surge arbitrariamente mas sim enquanto reconhecimento prático. “Essa é a essência da autoridade que convém ao educador. Mas é-o sobretudo dessa forma de autoridade anónima e difusa que é a tradição.”⁵²

A tradição surge, assim, enquanto legitimadora dos pré-juízos e da sua compreensão que vai sendo renovada. “Há sempre um antes que, de uma forma ou de outra, nos prescreve orientações para o futuro. (...) Toda a tradição deverá, por conseguinte, ser entendida como simples reinterpretação do texto do passado.”⁵³

Gadamer apresenta, assim, os pressupostos teóricos que permitem conferir legitimidade à hermenêutica enquanto ciência normativa da ação social. Todavia, como já foi indicado, Habermas não concorda com esta argumentação. Se é certo que ambos procuram contrariar o que pode ser entendido como o “domínio” do modelo positivista, a discórdia surge com a conceção da hermenêutica.

“Habermas, por seu lado, recusa-se a aceitar que, da condição hermenêutica de pertença a uma tradição, possa deduzir-se a validade intocável dos pré-juízos que tal tradição consagra. Autoridade e conhecimento não convergem; o conhecimento não é a confirmação necessária de um reconhecimento efetivo.”⁵⁴

Habermas apresenta-se, como se pode comprovar, bastante crítico da conceção gadameriana. A defesa da tradição enquanto critério legitimador revela-se bastante problemática e é, por isso, considerada como insuficiente enquanto critério.

O principal problema que Habermas identifica na prevalência da tradição incide sobre a ausência de espaço para a necessidade da reflexão crítica. Tendo em consideração a formulação de Gadamer, os sujeitos limitam-se a reproduzir o que a tradição emitiu, não existindo, inovação precisamente porque não há reflexão; esta formulação permite conceber o sujeito moderno enquanto ser passivo e, de certo modo, mais heterónomo

⁵² Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 34

⁵³ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 35

⁵⁴ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 37

do que autónomo, situação que não constitui o sujeito racional enquanto sujeito emancipado. Apesar da defesa de Gadamer da autoridade, é certo que concede pouco espaço à reflexão e, conseqüentemente, à possibilidade de inovar; algo que não está previsto na concepção de Gadamer mas que, como Habermas identifica, é inevitável e a hermenêutica de Gadamer não consegue apresentar uma proposta de explicação.

“(...) Habermas assinala a insuficiência da compreensão hermenêutica para dar conta de casos que se inscrevem no quadro de uma comunicação sistematicamente distorcida. É o que se passa na situação de um falso consenso em que os implicados não podem só por si reconhecer a perturbação que afeta a sua comunicação. (...) A tese de Habermas é a de que é necessário, e é possível, uma compreensão explicativa que transcenda os limites da compreensão hermenêutica. O êxito de uma ciência crítica do tipo da psicanálise é um testemunho indelével dessa possibilidade. As neuroses estudadas por Freud são manifestações vitais que se exprimem em termos que não respeitam o sistema de regras próprio da linguagem pública.”⁵⁵

O trabalho realizado por Freud no estudo das neuroses, como Habermas aponta, exemplifica uma das falhas da hermenêutica de Gadamer. A compreensão circunscrita à autoridade da tradição configura-se como pouco útil perante a problemática das neuroses estudadas pela Psicanálise. O que Habermas pretende identificar é que um modelo normativo que não conceda espaço principal à reflexão, não se pode apresentar enquanto modelo normativo pois está, de certo modo encerrado sobre si mesmo e tal fechamento é, em última análise, limitativo. A compreensão hermenêutica das regras da linguagem apresenta-se como inútil neste caso, e nos respeitantes aos da Psicanálise, É por estar ciente desta limitação que Habermas promove a reconfiguração das ciências, concedendo espaço à reflexão, constituindo assim as ciências críticas, orientadas pelo interesse emancipatório:

⁵⁵ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 38

“Assim teremos: 1) as ciências empírico-analíticas, compreendendo as ciências da natureza e as ciências sociais (enquanto estas têm por escopo produzir, à semelhança das outras, um saber nomológico, como acontece na psicologia, na economia e na sociologia), são guiadas pelo interesse técnico. (...) 2) as ciências histórico-hermenêuticas, tendo por domínio as relações dos homens entre si, desenvolvem-se sob o impulso do interesse prático. A investigação, neste caso, orienta-se para a compreensão dessas relações em ordem a um entendimento intersubjetivo cada vez mais aprofundado. (...) 3) as ciências críticas, finalmente têm como guia e força propulsora do conhecimento o interesse emancipatório da razão. Tais ciências visam determinar quando os enunciados teóricos das ciências de intenção nomológica apreendem legalidades invariantes da ação social e quando, ao invés disso, não exprimem senão relações de dependência ideologicamente estabilizadas, porém- e porque falsas no seu fundamento- suscetíveis de mudança.”⁵⁶

⁵⁶ Pinto, F. Cabral; Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação; página 42

2. O projeto da Modernidade ainda não foi cumprido

O projeto da Modernidade não chegou a concretizar-se. O homem não se emancipou. Não alcançou a autonomia racional, como era pretendido, acontecendo, na verdade, oposto, pois este tornou-se instrumento da técnica e da ciência, perpetuando uma manutenção da relação epistemológica sujeito-objeto. Esta relação não passou incólume e mereceu críticas da primeira geração da Escola de Frankfurt, entendendo a contemplação artística como uma proposta de resposta perante a falha do projeto da Modernidade, “abandonando-o”. Todavia, a geração seguinte de pensadores não se reviu nesta tomada de posição. Encontramos, na figura de Jürgen Habermas, a principal referência da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt, e será este um dos principais pensadores que não acredita no fim do projeto da Modernidade. A Modernidade não falhou, apenas (ainda) não se cumpriu. Tal não significa que deva ser abandonado, mas sim atualizado, reformulado, pois ainda faz sentido ter em mente a emancipação humana. É este um dos aspetos marcantes do pensamento habermasiano, a crença na recuperação do projeto da Modernidade.

“Estas indicações sumárias apenas têm por fim demonstrar como a abordagem da teoria da comunicação reconduz a um conceito neoclássico da modernidade que, por seu lado, depende do apoio que recebe por parte de uma teoria social crítica. No entanto, as lentes da filosofia obrigam desta vez a um olhar estereoscópico sobre as ambivalências da modernidade. A análise tem de manter o seu enfoque tanto sobre os efeitos libertadores e facilitadores de uma racionalização comunicativa como sobre os efeitos de uma razão funcionalista que se tornou selvagem”.⁵⁷

Para Habermas, é verdade que o projeto da Modernidade não se cumpriu, todavia, a sua proposta não é considerar que o projeto falhou nem tampouco enveredar pela contemplação estética. Ao invés, propõe que é necessário repensar o que significa o projeto da Modernidade e como cumpri-lo. Por um lado, sabemos que o projeto

⁵⁷ Habermas, Jürgen; Fundamentação Linguística da Sociologia; página 344

contempla a emancipação do homem pelo uso autónomo da razão. Contudo, o século XX demonstrou que consequências pode isso ter. É neste contexto que Habermas pretende recuperar, reformando, o projeto. Para o fazer, começa por reconhecer a inegável importância do uso autónomo da razão na realização da sua emancipação. Contudo, os pressupostos teóricos da racionalidade devem ser revistos, pois a manutenção destes implicaria incorrer na relação epistemológica problemática sujeito-objeto, logo, o primeiro passo passa por reconhecer o impacto da ação individual nos restantes sujeitos, isto é, o reconhecimento de que o sujeito não vive isolado na sociedade e, por isso, a sua ação com potencialidade para se tornar uma ação social, deve contemplar os outros indivíduos em sociedade, deve reconhecer a existência e os interesses dos outros indivíduos.

Esta primeira, e simples, porém pertinente abordagem visa, de imediato, suspender o “solipsismo” inerente à atividade racional que pautou a ação humana no século XX. A preocupação que Habermas introduz pretende afastar, a visão dominadora subjacente à razão instrumental. A nova conceção habermasiana sobre a ação social não anula a existência da necessidade de ações que têm em vista um fim, isto é uma ação instrumental, mas o que Habermas pretende fazer é, de certo modo, recuperar a sua necessidade sem recuperar a sua terminologia e o enquadramento subjacente. Isto é, a necessidade de instrumentalizar não é necessariamente nocivo, é, aliás, necessário, contudo, foi implementado nas relações sociais descurando o lado ético das mesmas e essa subversão revelou-se problemática. É por reconhecer esta necessidade que Habermas introduz uma diferença essencial para compreender o seu pensamento crítico. Habermas contrapõe a ação instrumental, aquela motivada pela razão instrumental; com a ação social, já definida acima. Esta, por sua vez, divide-se em dois tipos de ação, a saber, ação estratégica e ação comunicativa.

2.1. Distinção entre Ação Estratégica e Ação Comunicativa

A distinção entre ação estratégica e ação comunicativa é crucial para compreender a pertinência da última sem descuidar a necessidade da primeira, uma vez que são ambas ações sociais. Até aqui, já determinamos que a ação instrumental, como o nome indica, é o tipo de ação que visa instrumentalizar a realidade em que opera, atuando numa dinâmica de sujeito-objeto. Pautou a atividade científica, incidindo igualmente sobre a ação social, no decorrer do século XX. Reduz o outro a um mero instrumento a ser utilizado pelo sujeito que instrumentaliza, que, por sua vez, também se instrumentaliza, pois torna-se objeto dos seus desejos que motivaram a ação instrumental; não constituindo a possibilidade necessária de emancipação, pelo que não deve ser considerada.

A ação estratégica, em sentido oposto, configura-se enquanto ação social, ainda que não signifique o mesmo que ação comunicativa. A ação estratégica recebe este nome por se enquadrar no âmbito de uma estratégia que o autor da ação tem em mente quando atua. Esta estratégia pode ser direcionada para outros agentes, individuais ou coletivos, e procura a realização do desejo do autor. Ou seja, é possível identificar dois pressupostos da ação estratégica que diferenciam da ação instrumental, a saber: a mudança do paradigma epistémico “sujeito-objeto” para “sujeito-sujeito”; o que significa, conseqüentemente, que a ação estratégica é destinada a sujeitos. Tenhamos presente as definições de Habermas:

“Por ação caracterizada pela racionalidade orientada para fins entendo ou uma ação instrumental, ou um comportamento que se pauta pela escolha racional, ou uma combinação de ambos. A ação instrumental rege-se por regras técnicas que assentam em saber empírico. Estas implicam em qualquer dos casos prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, quer físicos, quer sociais; estes podem revelar-se acertados ou inverdadeiros. O comportamento que se pauta pela escolha racional rege-se por estratégias que assentam no saber analítico. Estas implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas de decisão; estas frases são deduzidas ou correta ou erroneamente.

Uma ação caracterizada pela racionalidade orientada para fins realiza objetivos definidos sob determinadas condições; mas ao passo que a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados de acordo com critérios de um controlo eficaz da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma avaliação correta de possíveis alternativas de comportamento que resulta unicamente de uma dedução com recurso a valores e máximas. Por ação comunicativa, por outro lado, entendo uma interação simbolicamente mediada. Esta rege-se por normas vinculativas que definem expectativas de comportamento mútuas e têm de ser compreendidas e aceites por pelo menos dois sujeitos agentes”.⁵⁸

Como indica o pensador frankfurtiano, a ação instrumental assenta no pressuposto de controlar a realidade, enquanto que a ação estratégica implica uma “avaliação correta de possíveis alternativas de comportamento”, tendo por base valores e máximas. A ação estratégica ocorre quando interagimos com outros indivíduos e, de algum modo, correto ou incorreto, como Habermas indica, procuramos influenciar o outro tendo em mente o objetivo subjetivo.

Enquanto ação social, a ação estratégica não pode ser enquadrada nos mesmos pressupostos teóricos da ação instrumental. A última ocorre quando direcionada ao controlo, adequado ou não, da natureza. A primeira ocorre quando direcionada a outros sujeitos, sempre salientando que pode ocorrer de modo adequado ou não. Todavia, como ocorreu sob a égide do Esclarecimento, não se deve concluir que a ação instrumental sirva enquanto possibilidade de emancipação, pois isso seria incorrer no pensamento subjacente aos acontecimentos do século XX. A racionalidade deve configurar-se enquanto possibilidade de emancipação, não numa lógica de dominação, mas numa lógica que convoque o outro sujeito para a relação epistémica; não com os pressupostos da ação estratégica, mas de uma nova ação, prática do novo paradigma moral habermasiano, a ação comunicativa. Como aponta Habermas:

⁵⁸ Habermas, Jürgen; Fundamentação Linguística da Sociologia, página 38-39

“Designo por comunicativas aquelas interações em que os intervenientes coordenam os seus planos de ação de comum acordo; neste contexto, o acordo alcançado em dado momento afere-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. No caso de processos de entendimento explicitamente linguísticos, os atores, com os seus atos de fala, ao se porem de acordo uns com os outros sobre algo, fazem valer pretensões de validade, a saber, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, consoante fizerem referência a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas num grupo social) ou a algo no mundo subjetivo que é próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm um acesso privilegiado). Enquanto na ação estratégica, uma pessoa *influi* na outra de forma empírica, ou seja, com a ameaça de sanções ou com a perspectiva de gratificações, a fim de induzir a desejada continuação de uma interação, na ação comunicativa, uma pessoa *motiva racionalmente* a outra para uma ação concertada, mais concretamente, em virtude do efeito de vinculação ilocutório de proposta de um ato de fala”.⁵⁹

Como defende o filósofo, na ação comunicativa, os intervenientes, aqueles que participam na ação, coordenam as ações em comum acordo, isto é, procuram alcançar um acordo tendo por base as pretensões de validade. Estas são necessárias na ação comunicativa, sendo, na verdade, pressupostos desta. São as pretensões de validade que possibilitam a ação enquanto intersubjetiva, oposta a uma ação subjetiva, e possibilitam, de igual modo, a resolução de problemas morais tendo por base a intercompreensão. Torna-se então necessário compreender em que consistem as pretensões de validade. Estas consistem, em pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, que por sua vez correspondem ao mundo objetivo, mundo social comum e mundo subjetivo, respetivamente.

⁵⁹ Habermas, Jürgen; Ética do Discurso, página 46

Quando Habermas introduz o conceito de pretensões de validade, pretende apresentar os pressupostos teóricos nos quais deve ocorrer a comunicação, e consequentemente a ação comunicativa, a interação intersubjetiva entre dois sujeitos ou mais, enquanto proposta de estabelecimento de acordos racionais. Estas servem para demonstrar que o discurso, quando apresentado e respeitante das pretensões de validade, deve ser honesto no que diz respeito aos factos existentes no mundo externo, o discurso deve estar de acordo com as normas sociais, procurando servir de orientação para estas e o autor deve ainda ser sincero no que diz.

As pretensões de validade aparecem como critérios que permitem que haja uma discussão racional e através destas, torna-se possível criar condições para um espaço de discussão permitindo a elaboração de acordos racionais. Este espaço de discussão, ao respeitar as pretensões de validade, e a sua direta relação com os tipos de mundo identificados pelo filósofo, permite colocar todos os intervenientes em igual patamar assegurando uma compreensão pelos interesses do outro que podem ser consonantes, ou não, com os do interveniente. De qualquer modo, a comunicação que ocorre tendo por base as pretensões de validade permitirá um igual respeito pelos intervenientes e pelas suas oposições e através da discussão, agora livre, pois isenta de qualquer coação possível, e racional, será possível os intervenientes conseguirem discutir e alcançar um acordo. Por sua vez, este acordo não significa que o sujeito abandone a sua posição para subscrever a do outro, apenas significa que, após discussão, consegue compreender a posição do outro e, consequentemente, o resultado da discussão. Sem a garantia das pretensões de validade, não estão reunidas as condições necessárias para alcançar acordos e resolver problemas sociais.

“A ação comunicativa distingue-se, portanto, da estratégica pelo facto de uma coordenação da ação bem sucedida não se dever à racionalidade orientada para fins, própria das orientações da ação, mas sim à força racionalmente motivadora de realizações do entendimento, isto é, a uma racionalidade que se manifesta nas condições de um consenso alcançado pela comunicação. O entendimento linguístico funciona como mecanismo coordenador de ações, de tal forma que os participantes de uma interação chegam a um acordo sobre a validade

pretendida dos seus atos de fala, isto é, reconhecem a nível intersubjetivo pretensões de validade criticáveis. (...) O *telos* do entendimento inerente às estruturas linguísticas obriga aquele que age de forma comunicativa a uma alteração de perspetiva; esta consiste na necessidade de passar da atitude objetivante de quem atua de uma forma orientada para o êxito e pretende *causar* algo no mundo à atitude performativa de um locutor que pretende *entender-se* sobre algo com uma segunda pessoa”.⁶⁰

A separação entre ação estratégica e ação comunicativa remete sempre para o facto da ação ser orientada para fins, como é o caso da ação estratégica, que visa influenciar o outro, ou se a ação é racionalmente motivada tendo em vista um entendimento. Este, por sua vez, é alcançado linguisticamente, isto é, através da linguagem, que funciona enquanto coordenador das ações. É através da interação comunicacional que os sujeitos procuram chegar a um acordo, o que implica a necessidade das pretensões de validade. O resultado da atividade intersubjetiva pressupõe a necessidade de alteração de paradigma da atitude do sujeito. Esta reformulação paradigmática comunicacional inova por introduzir uma reconfiguração da abordagem epistémica “sujeito-objeto” para “sujeito-sujeito”, anulando a leitura dominadora presente na abordagem tradicional, colocando os dois sujeitos em igual consideração de interesses.

Assim, a saída da minoridade não pode ocorrer sem o outro sujeito. A saída da minoridade implica o reconhecimento do outro e a consideração deste na resolução de problemas. O outro não existe para ser dominado, como um mero instrumento, mas para ser considerado e convocado na transformação crítica da sociedade. As pretensões de validade permitem construir o cenário ideal de fala e esta expressão importa considerar enquanto problemática, pois foi alvo de críticas a Habermas. Não obstante, não abandonou a ideia que pretendia transmitir com o conceito. Quando Habermas introduz o conceito, designou de ideal, pois quando as condições não estão reunidas, a comunicação não é livre, não é racionalmente motivada, não podendo, na verdade, por isso, falar-se sequer de comunicação. A expressão é problemática e, por esse motivo, a

⁶⁰ Habermas, Jürgen; Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem, página 87-88

expressão já não é mais empregue. Quando Habermas avança com esta proposta ética, o que pretende na verdade é avançar com uma teoria moral discursiva, uma teoria assente na comunicação que sirva de fundamento racional para decisões morais, motivo pelo qual recebe este nome; ainda que numa fase inicial tenha sido designada de “ética do discurso”, designação que acabou por ser convencionada, sendo contudo necessário referir que não capta na totalidade, o que pretende o pensador alemão. Habermas não pretende fazer uma fundamentação ética do discurso, como a designação parece incidir. É mais correto designá-la como uma teoria discursiva da moralidade, pois Habermas pretende fundamentar as normas morais na prática discursiva, enquanto prática racional, livre, intersubjetiva.

“Os primeiros cinco textos desenvolvem e defendem uma teoria do discurso relativamente à moral que separa questões de justiça de questões atinentes ao projeto de vida pessoal. Esta centra-se na explicação das pretensões de validade morais de recorte preciso. Por isso, o nome de “ética do discurso”, que se tornou corriqueiro, não é inteiramente correto”.⁶¹

Habermas desenvolve o projeto de uma teoria social moral comunicativa paradigmática, enquanto alternativa ao projeto tradicional, procurando recuperar o projeto emancipador do Iluminismo sem incorrer nas limitações da razão enquanto instrumental. De modo a conseguir desenvolver este projeto, Habermas incorpora conceitos das suas várias influências, das quais se destaca John Langshaw Austin e John Searle com a teoria dos atos de fala (speech acts).

A teoria dos atos de fala foi essencial no desenvolvimento, e foco na linguagem, da teoria habermasiana. Como já foi mencionado, Habermas compreende que é pela comunicação que o projeto de emancipação pode ser concretizado. Uma vez que esta se faz pela linguagem, o foco da teoria social habermasiana incidirá no estudo da linguagem, o que explica a sua “linguistic turn” (viragem linguística). Isto é, partindo das conclusões de autores como Wittgenstein, Austin e Searle; Habermas empregará

⁶¹ Habermas, Jürgen; Ética do Discurso, página 21-22

terminologia dos autores referidos, incorporando e adaptando na sua própria teoria. Assim, se Habermas pretende desenvolver o seu pensamento tendo por base a linguagem, é impossível fugir aos autores referidos, daí o surgimento da teoria dos atos de fala.

A teoria dos atos de fala, inicialmente formulada por Austin, desenvolvida posteriormente por Searle, consiste na simples ideia de que “dizer algo é fazer algo”, o que significa que o simples ato de falar deve ser compreendido como uma ação que produz um efeito no mundo e, conseqüentemente, nas relações sociais. De modo geral, são identificados três tipos de atos, a saber: atos locucionários, atos ilocucionários e atos perlocucionários.

“Cada pronunciamento linguístico também é uma ação, um ato locucional. Na linguagem humana, porém, há sempre algo que não é expresso, isto é, a dimensão ilocucionária. Distingue, assim, atos locucionários (envolve “dizer algo”) de atos ilocucionários (faz algo no ato de dizer algo) e perlocucionários (produzem um certo efeito ao dizer algo para fazer algo)”.⁶²

A teoria dos atos de fala, ao permitir classificar em três tipos de atos principais, permite compreender como o ato de fala pode traduzir-se ou não na intenção deste e, independentemente de corresponder à intenção ou não ter, inevitavelmente, uma consequência e, assim, transformar o mundo social. Como já referido, Habermas compreende como benéfica esta distinção para o estudo da linguagem e incorpora-a na sua abordagem, enquadrada na sua pragmática universal, que por sua vez, relaciona com as pretensões de validade. Habermas reelabora a terminologia da teoria dos atos de fala e identifica três tipos de atos de fala, nomeadamente, constatativos, expressivos e regulativos. Os primeiros, remetem para enunciados que constata factos acerca do mundo, os expressivos são relativos às vivências subjetivas e por fim, os regulativos, enunciados que remetem para as ações normativamente reguladas. A estes tipos de atos de fala, Habermas corresponde um tipo de mundo já identificado. Assim, para

⁶² Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 198-199

compreender como molda a linguagem o mundo, após a classificação já estabelecida, Habermas associa os atos de fala constatativos ao mundo objetivo, os atos de fala expressivos ao mundo subjetivo e por fim, os atos de fala regulativos ao mundo social, efetuando a respetiva relação. A relação que os atos de fala estabelecem com os tipos de mundo, ocorre sob o enquadramento das pretensões de validade.

“Assim, enquanto os primeiros (constatativos) têm pretensão de verdade, verdade proposicional, na captação de mundo objetivo; os segundos (expressivos) pretendem a veracidade ao refletirem sobre uma situação subjetiva; os regulativos, por sua vez, pretendem a justeza ao adequarem-se às normas e preceitos do mundo social. (...) Assim, enquanto a verdade é um elemento importante para o desenvolvimento da capacidade cognitiva, a retidão e a veracidade são também importantes para as interações que permitem a vida em comum dos sujeitos. A interação, a coordenação das condutas individuais, características do mundo social, obrigam os sujeitos, que querem comunicar entre si, a satisfazer determinados requisitos tais como: uso de expressões linguísticas compreensíveis para os seus interlocutores; adequação às exigências de verdade, veracidade e retidão; acordo dos interlocutores sobre as garantias da pretensão de validade”.⁶³

São as pretensões de validade que funcionam enquanto critério para assegurar as condições necessárias para a comunicação enquanto paradigma moral. Habermas recorre à classificação dos enunciados consoante o tipo de ato de fala adequado de modo a corresponder ao respetivo mundo. Assim, consegue enquadrar cada ato de fala consoante a pretensão de validade exigida. Como mencionado no excerto, os atos constatativos dependem da verdade dos factos consoante o mundo objetivo, os atos expressivos remetem para a veracidade, isto é, se o sujeito é sincero na sua ação enquanto representante da sua vontade subjetiva, por sua vez, a sua ação deve ser justa

⁶³ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 202

(também pode ser lida como acertada) no sentido em que respeita as normas do mundo social.

“Em todo este processo, o falante deve escolher uma forma de expressão inteligível, de forma a que tanto ele como o ouvinte possam compreender-se um ao outro. O falante deverá ter intenção de comunicar uma proposição verdadeira- ou seja, um conteúdo proposicional, cujas pressuposições existenciais estejam satisfeitas- de forma a que o ouvinte possa partilhar o conhecimento do falante. Este último deverá assim pretender exprimir as suas intenções de uma forma verdadeira, de forma a que o ouvinte possa considerar o seu discurso credível (ou seja, digno de confiança). Por fim, o falante deverá escolher um discurso que esteja correto no que respeita às normas e valores permanentes, de forma a que o ouvinte possa aceitá-lo e que ambos possam, nesse discurso, concordar mutuamente no que toca a uma base normativa reconhecida. Além de tudo isto, a ação de comunicação só poderá permanecer intacta enquanto todos os participantes supuserem que as pretensões de validade que reciprocamente efetuam são apresentadas justificadamente”.⁶⁴

É esta tríade conceptual que constitui, por sua vez, um dos conceitos centrais, a Pragmática Universal (U). “A função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua”.⁶⁵

⁶⁴ Habermas, Jürgen; Racionalidade e Comunicação; página 12

⁶⁵ Habermas, Jürgen; Racionalidade e Comunicação; página 9

Tabela retirada da obra Racionalidade e Comunicação⁶⁶

Domínios da realidade	Modos de comunicação:	Pretensões de validade	Funções gerais do discurso
“O” mundo de natureza externa	Cognitivo: Atitude objetivante	Verdade	Representação de factos
“Nosso” mundo de sociedade	Interativo: Atitude conformativa	Acerto	Estabelecimento de relações interpessoais legítimas
“Meu” mundo de natureza interna	Expressivo: Atitude expressiva	Sinceridade	Revelação da subjetividade do falante
Linguagem	-----	Inteligibilidade	-----

Este lugar central concedido à linguagem desempenha também a ligação que Habermas realiza entre os pressupostos teóricos e a transformação crítica da sociedade, a sua junção entre teoria e prática, através da razão comunicativa (teoria e condição de possibilidade da segunda) e a ação comunicativa (prática). Por um lado, a razão comunicativa permite estabelecer os princípios necessários para a ação comunicativa. A razão comunicativa é, por oposição à razão instrumental, um tipo de razão que pretende salvaguardar o projeto moral da Modernidade. Habermas pretende, assim, apresentar uma nova conceção de razão, que não prevê a instrumentalização do outro, mas que compreende uma reconfiguração da ação humana. A razão comunicativa pretende ser

⁶⁶ Habermas, Jürgen; Racionalidade e Comunicação; página 102

uma alternativa, passando o foco para a comunicação, enquanto possibilidade de consideração igual pelos indivíduos.

Apesar de Habermas pretender recuperar o projeto moral da Modernidade e a crença na razão enquanto um meio para uma ação que não instrumental, o próprio reconhece a dificuldade de definir o conceito de “razão”. O conceito é problemático e de difícil explicitação, além de estar associado a uma carga problemática, resultado da atividade do Positivismo Lógico. Por estar ciente desta dificuldade, Habermas propõe outra abordagem, considerando que o conceito “razão” deve ser abandonado, sendo mais prático introduzir o conceito de “racionalidade”. Assim, quando Habermas apresenta os seus pressupostos teóricos, incide sobre a racionalidade comunicativa, esta será, pois, o enquadramento teórico da ação comunicativa, e assim, ficam apresentados o pressuposto teórico, racionalidade comunicativa, e o pressuposto prático, ação comunicativa.

“É, de facto, notório que a razão habermasiana se afasta de toda a conotação substancial. A razão não é mais uma “substância” objetiva ou subjetiva, mas um predicado. Para este pensador, na sequência da filosofia analítica, parece ser mais sábio tratar daquilo “que é racional” do que da razão em si. (...) Racionalidade designa, portanto, a forma como os sujeitos com capacidade de falar e de atuar utilizam o saber.”

3. Racionalidade Pública vs Racionalidade Comunicativa

O problema da organização de uma sociedade justa, para o qual existem distintas propostas de resposta, não é um problema de fácil abordagem, evidentemente. Delinear os pressupostos teóricos que devem configurar uma sociedade justa é uma tarefa complexa pois a identificação dos princípios pelos quais a sociedade deve estar organizada varia consoante o paradigma referencial a partir do qual se identifica os princípios que devem organizar uma sociedade justa. Perante o mesmo problema, podemos encontrar respostas antitéticas, como acontece quando colocamos em oposição o conceito de liberdade tendo em mente a conceptualização rawlsiana e contraposta, por exemplo à noção de Nozick. Isto é, os princípios que Rawls identifica para organizar a sociedade não são aceites por Nozick, pois partem de pressupostos teóricos distintos. Tendo em consideração o interesse de colocar em oposição os conceitos de racionalidade pública e racionalidade comunicativa, torna-se necessário compreender o processo através do qual Rawls apresenta uma proposta de resposta e quais as críticas que Habermas identifica, justificando a sua proposta de resposta perante o problema da organização de uma sociedade justa.

A proposta de resposta rawlsiana surge, como mencionado acima, enquanto alternativa por considerar outros critérios, como o critério utilitarista, insuficientes perante o problema da organização de uma sociedade justa. No entender de Rawls, o critério da utilidade permite conceber possíveis cenários onde seria legítimo permitir atos desrespeitadores da liberdade individual justificados pelo critério da utilidade.

“A característica marcante da visão utilitarista da justiça é a de que, para ela, não importa, a não ser indiretamente, o modo como a soma das satisfações é distribuída entre os sujeitos, da mesma forma que não importa, também salvo indiretamente, a forma como os sujeitos distribuem as suas satisfações no tempo. Em ambos os casos, a distribuição correta é aquela que produz a máxima satisfação. (...) Não há, pois, razão para que, em princípio, os maiores ganhos de alguns não compensem as perdas, comparativamente menores, de outros; ou,

mais importante, para que a violação da liberdade de alguns não possa ser justificada por um maior bem partilhado por muitos”.⁶⁷

A leitura de Rawls sobre o credo utilitarista identifica, enquanto problemático, o possível cenário de violação de direitos individuais em prol do “maior bem partilhado”. Reconhecendo a possibilidade deste cenário, que uma leitura do credo da utilidade permite conceber, a legitimidade do credo do utilitarismo enquanto critério suficiente para organização de uma sociedade justa configura-se problemático, de tal modo que Rawls o considera insuficiente. Na verdade, o filósofo norte-americano identifica mais um aspeto problemático que exige uma reconfiguração hierárquica sobre o justo e o bem. Tendo por base o critério utilitarista, a sociedade justa é aquela que “maximiza o bem”⁶⁸; ou seja, o bem prevalece sobre o justo, pois justa é a sociedade que contempla a maximização do bem.

“Tal como o bem-estar de uma pessoa é obtido pela série de satisfações que ela experimenta ao longo da sua vida, também o bem-estar de uma sociedade é obtido pela satisfação do conjunto de desejos dos diversos sujeitos que a compõem. Dado que o princípio determinante para cada sujeito é o de aumentar o mais possível o seu próprio bem-estar, a satisfação do seu sistema de desejos, o princípio aplicável à sociedade é o de aumentar da mesma forma o bem-estar do grupo, satisfazendo o sistema geral de desejos que se obtêm a partir dos desejos dos respetivos membros”.⁶⁹

O raciocínio que justifica a abordagem ético-política utilitarista compreende-se através de uma analogia entre o indivíduo enquanto ser isolado e a sociedade enquanto conjunto de indivíduos, isto é, o bem-estar de uma pessoa é alcançado através da satisfação que experimenta ao longo da sua vida tal como o bem-estar da sociedade é o resultado pela satisfação dos desejos dos indivíduos que compõem a sociedade. Tal abordagem é, na verdade, plausível e é compreensível que se opte por uma visão

⁶⁷ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 43

⁶⁸ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 42

⁶⁹ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 41

utilitarista da justiça. Todavia, o enquadramento teórico desta argumentação incorre num aspeto problemático, como Rawls identifica. “O utilitarismo não considera pois seriamente a pluralidade dos sujeitos.”.⁷⁰ A analogia que a argumentação utilitarista desenvolve, comparando a satisfação individual enquanto resultado das experiências individuais ao bem-estar da sociedade enquanto conjunto do bem-estar dos indivíduos, é problemática pois não compreende que os sujeitos que compõem e configuram a sociedade são distintos, plurais; isto é, possuem diferentes concepções de bem, diferentes perspetivas sobre qual a ação eticamente correta para alcançar o bem-estar pessoal. A pluralidade de sujeitos é ignorada. Por este motivo, Rawls questiona como pode uma sociedade ser justa quando privilegia a maximização do bem-estar, sem ter em consideração a constatação fáctica da pluralidade dos sujeitos.

A resposta rawlsiana implica, primeiramente, uma inversão axiológica na organização da sociedade, a sociedade justa não é a que maximiza o bem, pois tal significaria uma prevalência do bem sobre o justo e a dimensão plural dos sujeitos demonstra como é falível uma concepção monista do bem; pelo contrário, a organização justa da sociedade deve implicar uma prioridade do justo sobre o bem: “Esta prioridade do conceito de justo sobre o de bem constitui uma das características centrais da teoria da justiça como equidade”.⁷¹ A primazia deve ser concedida ao conceito de justo e tal justifica-se tendo por base as várias etapas da abordagem rawlsiana.

Rawls, de modo a identificar os princípios que devem organizar uma sociedade justa, retoma a teoria contratualista, reconfigurando-a. Rawls propõe um cenário hipotético, no qual os sujeitos que compõem a sociedade não teriam conhecimento da posição socioeconómica que ocupam na sociedade. Esta posição recebe o nome de posição original, por ser “anterior” à posição que os sujeitos efetivamente ocupam. Nesta posição, de modo a procurar garantir o máximo de imparcialidade, os sujeitos estariam “cobertos por um véu de ignorância”, isto é, um véu que não lhes permitiria saber características particulares sobre si mesmos, de modo a não influenciar a escolha justa

⁷⁰ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 44

⁷¹ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 47

dos princípios. Teriam, necessariamente, um conhecimento geral sobre o mundo, por exemplo, saberiam que existem diferentes religiões, distintas orientações sexuais, crenças políticas, contudo não possuiriam essa informação sobre si mesmas. Assim, no processo de identificação dos princípios, diminuir-se-ia o risco dos sujeitos serem tendenciosos.

“Parte-se, pois, do princípio de que as partes desconhecem certos factos concretos. Antes do mais, ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou estatuto social; também não é conhecida a fortuna ou a distribuição de talentos naturais ou capacidades, a inteligência, a força, etc. Ninguém conhece a sua concepção de bem, os pormenores do seu projeto de vida ou sequer as suas características psicológicas especiais, como a aversão ao risco ou a tendência para o otimismo ou pessimismo. Mais ainda, parto do princípio de que as partes não conhecem as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, isto é, desconhecem a sua situação política e económica e o nível de civilização e cultura que conseguiu atingir. Os sujeitos na posição original não sabem a que geração pertencem”.⁷².

Nesta posição equitativa, os sujeitos seriam capazes de identificar, livre, pública e racionalmente, os princípios justos. Nesse sentido, a primeiro princípio identificado seria aquilo que Rawls designa de princípio de liberdade, que estabelece que “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras.”.⁷³ Ocupando a posição original, sem conhecer qual a posição que ocupa na sociedade, nem tampouco sabendo informações particulares, a primeira preocupação dos indivíduos seria a de procurar garantir o mais extenso sistema de liberdades, isto é, liberdade política, religiosa, económica, entre outras; independentemente da posição ocupada, a preocupação seria a de assegurar um sistema de liberdades, pois o contrário não configuraria uma sociedade justa. Até este ponto, o raciocínio lógico seria o de assegurar

⁷² Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 121

⁷³ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 68

que não habitassem numa sociedade que violasse a liberdade individual, ou sequer que contemplasse o seu cerceamento. Todavia, é ainda possível conceber cenários que se afiguram injustos revelando que somente este princípio é insuficiente.

É exequível supor que o indivíduo dispõe de uma condição física ou mental que, de algum modo, condiciona a sua qualidade de vida. Seria pertinente questionar quão justa seria uma sociedade que contempla as dificuldades acrescidas pela situação do indivíduo ou não. Pois caso não contemple é certo que a situação, que dificulta a vida do indivíduo, estaria a ser ignorada e, deste modo, a vida do indivíduo seria, desnecessariamente mais difícil, apesar de o indivíduo não poder ser responsabilizado por isso. Ou seja, a vida dele seria mais desafiante apesar de não haver qualquer responsabilidade do indivíduo nessa situação; tendo em conta este cenário, seria legítimo questionar se uma sociedade que ignora este tipo de situações pode ser descrita como justa ou não. Uma vez que os indivíduos desconhecem a distribuição dos atributos e talentos naturais, a sua organização da sociedade deve compreender este desconhecimento.

Assim, a próxima escolha racional seria aquilo que designa como o princípio da diferença: “As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.”.⁷⁴ É importante notar que este princípio compreende “duas alíneas”, isto é, a primeira parte, que estipula que as desigualdades sejam em benefício de todos, permitindo compreender, portanto, que existe uma justificação para as desigualdades, a saber, que estas devem traduzir-se, de algum modo, em benefício de todos; a segunda parte do princípio, apresenta uma condição de igualdades para todos os indivíduos, isto é, independentemente da condição económica e social, as posições e funções existentes na sociedade organizada devem ser acessíveis a todos os indivíduos, não permitindo um critério discriminatório. De acordo com a argumentação de Rawls, na posição original

⁷⁴ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 68

sob o véu de ignorância, tendo como propósito organizar uma sociedade justa, estes seriam os princípios que seriam identificados pelos sujeitos.

“Embora a distribuição da riqueza e do rendimento não tenha de ser igual, ela deve ser feita de modo a beneficiar todos e, simultaneamente, as posições de autoridade e responsabilidade devem ser acessíveis a todos. O segundo princípio é aplicado facultando o acesso a esses lugares e, em seguida, respeitando esse limite, distribuindo as desigualdades económicas e sociais por forma a que todos com elas beneficiem”.⁷⁵

Rawls estabelece, com os princípios identificados, a matriz axiológica que deve orientar a organização justa da sociedade. Por um lado, a sociedade deve assegurar a liberdade dos indivíduos, compreendendo neste sentido, liberdade de expressão, liberdade política, liberdade religiosa entre outras e, simultaneamente, deve garantir que a existência de desigualdades sociais e económicas se traduza em benefício para a sociedade, sendo que, os cargos de autoridade e responsabilidade não devem estar vedados aos indivíduos. Portanto, a abordagem de Rawls permite conceber uma sociedade liberal que não descarta as classes mais desfavorecidas socialmente. Seguindo a linha de pensamento de Rawls, os princípios justificam-se racionalmente.

Uma vez que os indivíduos não têm conhecimento da organização da sociedade, nem tampouco da posição que ocupam ou das suas características individuais, a primeira garantia seria a de assegurar o mais completo sistema de liberdades, de modo a conseguir assegurar uma existência em liberdade. Seguidamente, uma vez que os indivíduos desconhecem a sua condição socioeconómica, é exequível conceberem a possibilidade de pertencerem a uma classe mais desfavorecida ou a uma minoria, cuja proteção estaria garantida. Assim, o próximo princípio a ser racionalmente identificado é o princípio da diferença. As desigualdades são aceites, contudo, condicionalmente, isto é, a sua existência deve traduzir-se numa situação benéfica para a sociedade, por exemplo, através de um sistema de tributação de impostos; as desigualdades sociais e

⁷⁵ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 68

económicas são legítimas, todavia, é possível supor o cenário de os mais favorecidos serem tributados de modo a que o resultado da tributação possa ser traduzido em apoios sociais para as classes mais desfavorecidas, nomeadamente, sistema de ensino e de saúde público, por exemplo. De igual modo, os indivíduos não considerariam justo serem discriminados de exercer determinado cargo devido à condição socioeconómica, logo, concluem a “segunda parte” do princípio da diferença, os cargos de autoridade e responsabilidade não devem estar vedados. Estes dois princípios seriam aqueles que, no entender de Rawls, permitiriam organizar a sociedade justa. Uma sociedade livre que compreende as desigualdades e necessidades dos mais desfavorecidos. Nesta sociedade, cada indivíduo seria livre para perseguir a sua própria concepção de bem, sempre tendo em consideração o que as normas sociais e o direito jurídico consagram.

“Consideremos o ponto de vista de alguém na posição original. Não há qualquer meio que lhe permita obter vantagens especiais para si próprio. Por outro lado, também não há justificação para que consinta em sofrer desvantagens particulares. Dado que não lhe é razoável esperar obter mais do que uma parte igual à dos outros na divisão dos bens sociais primários, e na medida em que não é racional aceitar receber uma parte menor, a melhor solução será a de reconhecer como primeiro passo um princípio da justiça que exija uma distribuição igual. Na verdade, este princípio é, dada a simetria das partes, tão óbvio que a todos deve ocorrer imediatamente. Assim, os intervenientes partem de um princípio que exige iguais liberdades básicas para todos, bem como uma igualdade equitativa de oportunidades e a divisão igual dos rendimentos e da riqueza”.⁷⁶

A justificação de Rawls para a identificação dos princípios assenta numa escolha racional evidente, nas palavras do próprio, “tão óbvio”, que a escolha e ordem dos princípios não poderia ser outra. Na procura de uma proposta de resposta perante o problema da organização de uma sociedade justa, a proposta rawlsiana assenta no acordo estabelecido entre os sujeitos na posição original, expressão da racionalidade pública.

⁷⁶ Rawls, John; “Uma Teoria da Justiça”; página 130

Seria este acordo, tendo em conta o pouco conhecimento de que dispõe, que os sujeitos argumentariam em defesa dos princípios considerados justos e o resultado dessa discussão seria o que Rawls designa como “óbvio”, um princípio que assegure a liberdade, e esta, nas suas diversas expressões (religiosa, política, expressão, etc.), e esta, de modo a não ser posta em causa, não deve nunca estar em risco; e o segundo princípio, que assegura igual acesso a cargos de autoridade e que justifica as diferenças quando estas são benéficas para a sociedade como um todo, compreendendo deste modo as classes mais desfavorecidas.

A identificação seria o processo que todos os sujeitos realizariam, pois a discussão racional entre os sujeitos, da qual resulta o acordo, permitiria compreender a necessidade e como estes princípios permitiram organizar uma sociedade justa. Assim, também, a teoria filosófico-política de Rawls distingue-se do Utilitarismo, por salvaguardar a liberdade individual, sem admitir qualquer cenário que a viole, motivo pelo qual o primeiro princípio identificado é o princípio da liberdade e também, como já afirmamos, por estar assente numa prevalência do justo sobre o bem.

Todavia, a posição defendida por Rawls não é isenta de críticas. Como foi sendo apresentado, a sua teoria de justiça sofreu várias críticas e aqui interessa, sobretudo, considerar a que é apontada por Jürgen Habermas.

A primeira crítica que Habermas faz incide sobre a conceção da posição original este cenário teórico hipotético é central na teoria filosófico-política de Rawls pois seria nesta posição de igualdades que os sujeitos identificariam os princípios de justiça. Contudo, a sua plausibilidade é criticável.

“A minha crítica, feita com intenções construtivas, inicia-se de modo imanente. Em primeiro lugar, tenho dúvidas de se o *design* da condição primitiva é apropriado em todos os sentidos para explicar e para assegurar o ponto de vista do julgamento imparcial de princípios de justiça entendidos de modo deontológico”.⁷⁷

⁷⁷ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 63

A crítica sobre a posição original aponta a dificuldade da sua exequibilidade. A posição original enquanto cenário teórico hipotético permite conceber um espaço de igualdade para os sujeitos, sendo que estes desconhecem qual o seu lugar na sociedade. A questão inicial de Habermas incide sobre a capacidade de estes sujeitos apresentarem-se enquanto sujeitos autónomos capazes de organizar uma sociedade justa.

“Os cidadãos são, por pressuposto, pessoas morais, possuidoras de um senso de justiça e da capacidade de ter uma própria concepção do bem, assim como de um interesse em que essas predisposições sejam racionalmente aperfeiçoadas. Devido ao seu design objetivamente racional, as partes são desoneradas justamente dessas características racionais das pessoas morais”.⁷⁸

Rawls concebe que, na posição original, os sujeitos sejam capazes de decidir por acordo e racionalmente os princípios da sociedade, todavia, estes sujeitos autónomos são hipotéticos e a sua exequibilidade é problemática; o sujeito é autónomo quando “vive sob as instituições de uma sociedade bem ordenada”⁷⁹, contudo, o sujeito da posição original, não vive sob essas mesmas instituições, ou seja, não é um sujeito plenamente autónomo. Uma vez que o sujeito não é autónomo, revela-se impossível que o sujeito na posição original seja capaz de decidir autonomamente, pois encontra-se “incompleto”. O facto de não viver sob instituições de uma sociedade retira-lhe a autonomia necessária para poder deliberar; o que, em última instância, significa que este sujeito que Rawls concebe não existe nem pode existir.

O que Rawls exige dos sujeitos da posição original afigura-se demasiado exigente, pois assume uma autonomia à qual os sujeitos não conseguem corresponder. Em plena posição original, os sujeitos, desconhecedores do seu lugar, racionalmente, organizam a sociedade tendo em consideração que podem pertencer a qualquer classe social. Neste sentido, é legítimo inferir que os sujeitos deliberam racionalmente e egoisticamente, isto é, a escolha dos princípios é, ou pode ser, motivada por interesses

⁷⁸ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 65

⁷⁹ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 64

egoístas. Os sujeitos na posição original podem decidir os princípios tendo em consideração, não a preocupação de organizar uma sociedade justa, mas sim a preocupação de tornar a sua existência o melhor possível.⁸⁰ Uma vez que esta possibilidade deve ser considerada é também legítimo questionar se a organização da sociedade por sujeitos egoístas será o melhor método para construir uma sociedade justa. Este mesmo método acarreta dificuldades devido à sua excessiva formalização. Após organizada a sociedade, os indivíduos devem obedecer aos acordos estabelecidos, contudo, é plausível conceber que os sujeitos queiram realizar novos acordos sobre a organização da sociedade, contudo, esta já foi organizada e é de supor que estes devam aceitar o que foi acordado. Não obstante, ainda que os sujeitos não escolhessem egoisticamente e supondo também que não queressem realizar novos acordos, a posição original é problemática por ser excessivamente formal pelo que exige dos sujeitos, como Habermas parece indicar.

“Mesmo que as partes entendam o sentido deontológico dos fundamentos de justiça pelos quais procuram, e mesmo que devam respeitar adequadamente os interesses de justiça de seus clientes, precisam estar munidas de capacidades cognitivas que vão além das capacidades com as quais têm de se dar por satisfeitos atores que, embora decidam racionalmente, são cegos à justiça”.⁸¹

Habermas, defensor duma abordagem comunicativa e dialógica, continua a crítica sobre a dimensão monológica da condição original. O sujeito na posição original deve, de acordo com outros sujeitos, organizar a sociedade de forma justa. Tal dever surge do facto de os sujeitos constituírem a sociedade e de estes possibilitarem a sua ação racional configurados cidadãos na posição original, pois são os sujeitos que terão de coexistir na sociedade que estes entenderem conceber. Assim, uma vez que a sociedade construída será resultado do acordo estabelecido, será benéfico para os sujeitos que a construam justamente.

⁸⁰ É necessário ter presente o que Rawls designa como princípio “maxmin”.

⁸¹ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 66

Todavia, uma vez que os sujeitos dispõem de conhecimento limitado, o espaço de discussão revela-se limitado, isto é, a falta de conhecimento traduz-se em falta de perspectivas e informações novas, que seria benéfico para a discussão. “Pela limitação da informação, Rawls fixa as partes da condição primitiva numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação.”⁸². Uma leitura da posição original de Rawls permite compreender a influência kantiana, nomeadamente, o imperativo categórico. Também na posição original, procura-se encontrar princípios com os quais os cidadãos concordassem. Todavia, as restrições necessárias dificultam e limitam o espaço para debate pois tornam o possível acordo limitado ao pouco que se sabe, não concebendo múltiplas perspectivas, fruto de existências e vivências particulares, pois tal conhecimento está vedado. Habermas, por sua vez, apresenta uma proposta distinta que possibilita a integração da multiplicidade de perspectivas.

“Sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzido entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva- e com isso a autocompreensão e compreensão de mundo- de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências”.⁸³

Rawls, concebendo que os sujeitos estejam restringidos devido ao âmbito do véu de ignorância, estes limitam-se não somente ao pouco conhecimento de que dispõem como também à sua visão individual, descurando múltiplas perspectivas, visões plurais que permitiram compreender outras realidades, complementares e essenciais à organização da sociedade. De certo modo, Rawls “cai” no ponto que pretende criticar do Utilitarismo, quando o acusa de não compreender a pluralidade dos sujeitos, ao

⁸² Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 71

⁸³ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 72

subscriver uma visão monológica e comum, não concede espaço para perspectivas diferentes. Esta abordagem é problemática pois, uma vez finda a organização, o véu é retirado e as vivências particulares devem estar em conformidade com as escolhas feitas, uma vez que “não pode haver maus imprevistos”.⁸⁴ O excessivo formalismo rawlsiano configura-se restritivo da pluralidade de perspectivas, e este é um dos aspetos mais visados por Habermas. A sua abordagem perante a organização de uma sociedade justa não ignora a necessidade da racionalidade pública, pelo contrário, será nesse ponto onde se verifica maior convergência entre os dois autores.

O que Habermas identifica como prejudicial à proposta de resposta prende-se com a ausência de espaço para a pluralidade de perspectivas. A sociedade não deve ser organizada tendo por base um acordo comum por sujeitos limitados; sendo o acordo fixo, tendo as vivências distintas de se adaptar aos princípios escolhidos. Pelo contrário, primeiramente, a escolha não será única e imutável. A organização justa da sociedade deve ser realizada pelos cidadãos que a compõem, sem restrições ou limitações ao seu conhecimento. Os sujeitos devem, de igual modo, procurar um acordo, todavia, este deve surgir da discussão, livre, pública e racional, mas não comum; isto é, a multiplicidade das perspectivas deve fazer parte da discussão.

A ética do discurso, também designada, mais corretamente, por teoria discursiva da moral⁸⁵, propõe uma resposta distinta da rawlsiana, que permite a integração da multiplicidade de perspectivas. A teoria discursiva da moral apresenta-se enquanto teoria normativa cujo critério ético da ação é o discurso; este, por sua vez, deve ocorrer enquadrado nas pretensões de validade. Só o discurso realizado tendo como referencial as pretensões de validade pode ser critério referencial para determinar uma norma, pois a norma que resultar da discussão será uma vontade racional. A abordagem habermasiana, mais centrada na discussão intersubjetiva, concede um lugar de igual importância, no âmbito da discussão, aos dois sujeitos, colocando as suas perspectivas em igualdade. Esta posição de igualdade permite espaço para a discussão que servirá

⁸⁴ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 72

⁸⁵ Habermas, Jürgen; “Ética do Discurso”; página 22

enquanto critério para determinar normas morais. Habermas, tal como Rawls, atribui importância ao papel da racionalidade pública, traduzida na discussão acordada; todavia, enquanto os pressupostos teóricos de Rawls implicam um formalismo demasiado exigente e pouco exequível, Habermas confere especial importância, precisamente, às múltiplas perspectivas, reflexo da pluralidade de sujeitos e tradução da necessidade de enfatizar a alteridade própria de uma sociedade democrática, por oposição ao “acordo comum”, que, de certo modo, seria reflexo da mesmidade.

A dimensão comunicativa é, em Habermas, essencial para compreender a sua teoria normativa, pois é esta que possibilita a compreensão dos outros enquanto sujeitos, reconfigurando a interação humana. Esta possibilidade, de convocar os outros sujeitos para a discussão, circunscrita aos pressupostos teóricos habermasianos, que permitirá identificar o critério enquanto legitimador da organização da sociedade. Esta não decorre de sujeitos abstraídos, mas de sujeitos conhecedores, que dialogam e por comunicarem, possibilitam o acordo consensual. O próprio Habermas assim indica:

“Diante do fórum do uso público da razão, a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se aí não mais de cidadãos fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados no interior da teoria, mas sim de cidadãos de carne e osso; a teoria precisa manter em aberto o término de um teste como esse”.⁸⁶

A discussão que Rawls propõe não pode estar limitada a sujeitos, por sua vez, limitados. Deve ser o mais abrangente possível e sempre livre de quaisquer constrangimentos. A racionalidade pública parece revelar-se como insuficiente pois não contempla necessariamente uma dimensão comunicativa, isto é, tendo presente os pressupostos teóricos rawlsianos, o espaço concedido à discussão é limitado, insuficiente, trata-se de um “acordo comum”, sem contemplar múltiplas perspectivas de indivíduos afetados pela organização da sociedade justa, mas que não são convocados para o debate. Todos aqueles que são afetados devem dispor de possibilidade de participar na discussão. A

⁸⁶ Habermas, Jürgen; “A Inclusão do Outro: estudos de teoria política”; página 75

racionalidade que Habermas apresenta configura-se como comunicativa pois concede um elemento central à comunicação. O sujeito racional e autónomo deve sempre comunicar com o outro sujeito racional e autónomo, tendo sempre como referencial a relação epistémica “sujeito-sujeito” e não “sujeito-objeto”. Argumenta Habermas que é essencial, na teoria discursiva da moral, os sujeitos reconhecerem-se e comunicarem intersubjetivamente.

O sujeito moderno não deve ser caracterizado como isolado, nem optar por um discurso monológico. A saída da menoridade falhou por, entre vários fatores, não reconhecer no “outro” um sujeito igual a si mesmo e é precisamente essa relação que a teoria comunicativa de Habermas pretende reverter. A comunicação deve sempre ocorrer com outro(s) sujeito(s), sendo que a vivência deste, refletida no seu discurso, não deve ser ignorada. A emancipação do sujeito moderno implica o exercício do raciocínio crítico, traduzido na discussão livre, pública e racional com os outros sujeitos, em suma, a emancipação implica necessariamente a alteridade e não a mesmidade, que caracterizou aquilo que foi designado como o projeto falhado da Modernidade.

3.1. O Modelo Democrático Deliberativo

A teoria social crítica habermasiana pretende, enquanto teoria normativa, estabelecer as condições necessárias para a realização da emancipação do sujeito moderno. A argumentação de Habermas, como foi sendo explicitado, destaca a necessidade da dimensão comunicativa na ação social humana. A ação social do sujeito moderno deve compreender a necessidade de incluir o outro sujeito, enquanto parte interessada, isto é, a ação social não deve ser realizada monologicamente, mas sim contemplar o lugar do outro. Deste modo, a teoria normativa habermasiana incide na importância do debate argumentativo, circunscrito às pretensões de validade, enquanto critério normativo. O diálogo intersubjetivo é essencial na coexistência social. Por conceder tamanha importância à necessidade de considerar e argumentar com os outros sujeitos que compõem a sociedade, Habermas considera que a posição original de Rawls configura-se como insuficiente por não considerar os sujeitos enquanto cidadãos autônomos, pois estes são-no, em sociedade.

Uma vez que a dimensão dialógica não deve ser secundarizada, Habermas considera que a organização de uma sociedade justa depende da existência da dimensão comunicativa na ação humana, configurando-a assim enquanto ação comunicativa. É tendo como referencial os preceitos teóricos éticos, linguísticos e sociais da teoria social de Habermas, que este é crítico da democracia liberal contemporânea. As críticas não assentam numa posição de discórdia relativamente à pertinência do princípio da liberdade, nem tampouco à necessidade da razão pública, para Habermas a última é necessária, porém concebe-a como insuficiente por descurar a dimensão comunicativa, tal como este a concebe. De igual modo, também atribui um papel essencial à necessidade do princípio da liberdade, contudo, identifica o que considera serem falhas na constituição da democracia liberal e republicana.

“A diferença decisiva consiste na compreensão do papel do processo democrático. De acordo com a concepção “liberal”, este cumpre a função de programar o Estado no interesse da sociedade, sendo que o Estado é concebido como aparelho de administração pública, e a sociedade, como sistema de troca

estruturado pela economia de mercado das pessoas privadas e do seu trabalho social. Neste sentido, a política (no sentido da formação da vontade política dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses privados da sociedade frente a um aparelho de Estado que se especializou na utilização administrativa do poder político para fins coletivos”.⁸⁷

Tendo presente a caracterização do estado liberal, este surge enquanto resultado dum confronto entre os interesses privados e o interesse público social. O poder político do estado liberal é o resultado dos interesses privados agregados, ou seja, é possível fazer uma leitura individualista deste processo. Uma vez que o poder político, legítimo para “utilização administrativa” para fins coletivos, resulta enquanto a soma de interesses, possibilita a conceção da possibilidade de não existir, neste processo democrático, uma preocupação social, isto é, uma preocupação intersubjetiva.

“De acordo com a conceção liberal, a política é essencialmente uma luta por posições que permitem dispor do poder administrativo. O processo político de formação da opinião e da vontade na esfera pública e no parlamento caracteriza-se pela concorrência entre atores coletivos que agem estrategicamente pela conservação ou aquisição de posições de poder. O êxito mede-se pela aprovação, quantificada em termos de votos de eleitores, de pessoas e programas por parte dos cidadãos. No seu voto, os eleitores exprimem as suas preferências”.⁸⁸

Os pressupostos teóricos da democracia liberal parecem permitir algo paradoxal: uma democracia individual, pois a decisão do indivíduo, traduzida no voto, exprime a sua perspectiva, que pode não considerar o outro enquanto parte interessada. Isto é, a estrutura da sociedade liberal está organizada de modo a garantir a manutenção de uma democracia individualista. Tendo presente a argumentação de Habermas, esta via individual não permite constituir a emancipação do sujeito moderno; na verdade, foi esta perspectiva individualista, isto é, isolada, que permitiu a construção do esquema teórico que caracterizou a modernidade do século XX. A ausência de espaço para a

⁸⁷ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 61

⁸⁸ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 66

consideração do outro permite que Habermas identifique a democracia liberal enquanto insuficiente, enquanto sistema democrático que contemple as condições necessárias para a emancipação do sujeito. Por este motivo, analisa e propõe outro regime contemporâneo, a democracia republicana.

“De acordo com a concepção “republicana”, a política não se dissolve numa tal função de mediação; antes é constitutiva para o processo de socialização no seu todo. A política é compreendida como forma de reflexão de um contexto vital de contornos morais. Constitui o meio em que os membros de comunidades solidárias naturais e espontâneas se apercebem da sua dependência mútua e que, na sua qualidade de cidadãos do Estado, desenvolvem e formam as relações de reconhecimento recíproco pré-existentes com vontade e consciência rumo a uma associação entre companheiros jurídicos, livres e iguais”.⁸⁹

A descrição da democracia republicana que Habermas advoga, afasta-se duma abordagem individualista, como a democracia liberal, e procura conceder um lugar central ao processo de sociabilidade, significando a existência de uma maior preocupação com a coexistência dos cidadãos e a discussão argumentativa democrática associada, isto é, o Estado republicano não se configura como a soma dos interesses privados, mas antes, surge como o resultado da associação entre cidadãos que se apercebem da sua “dependência mútua”, e desejam participar num projeto social e político comum. O Estado republicano configura-se como um estado que procura reconhecer no outro parte essencial para a coexistência social, manifestando, assim, uma preocupação ética incontornável. O poder político não resulta de interesses individuais agregados, mas de uma preocupação social comunitária.

“A legitimidade da existência do Estado não reside primariamente na proteção da igualdade dos direitos subjetivos, mas na garantia de um processo inclusivo de formação de opinião e da vontade em que cidadãos livres e iguais se põem de acordo sobre os objetivos e as normas que são do interesse comum de todos.

⁸⁹ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 62

Deste modo, ao cidadão do Estado republicano, exige-se mais do que a orientação pelo seu interesse próprio”.⁹⁰

A caracterização que Habermas faz dos Estados, tanto liberal como republicano, permite realizar uma analogia antitética entre os dois Estados, isto é, o primeiro configura-se enquanto estado marcadamente liberal, contrário ao segundo, que concede a primazia ao interesse comum de todos, resultado de um acordo inclusivo, fruto da discussão pública. Na verdade, esta formulação dos dois Estados permite, de certo modo, concluir que o Estado republicano será o Estado que interessa à teoria social habermasiana, podendo identificar a sua teoria social crítica, pois o Estado republicano atribui mais importância ao interesse comum do que ao indivíduo, evidenciando uma preocupação marcadamente social.

Contudo, Habermas não subscreve por completo a configuração do Estado republicano, nem tampouco, naturalmente, do Estado liberal, encontrando pontos criticáveis nas duas propostas de organização da sociedade.

“O modelo republicano tem vantagens e desvantagens. Vejo a vantagem no facto de se manter fiel ao sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos comunicativamente reunidos e não reconduzir os objetivos coletivos apenas a um “deal” entre interesses privados opostos. Vejo a desvantagem no facto de ser demasiado idealista e de tornar o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos do Estado orientados para o bem comum”.⁹¹

O poder político pode estar direcionado para políticas sociais, contudo, tal será enquanto as vontades particulares assim o determinarem. O individualismo é indissociável da conceção liberal do Estado, o que o permite caracterizar, de certo modo, como uma organização egocêntrica, pois o critério legitimador reside no interesse particular. O Estado republicano, em sentido posto, concede espaço a preocupações sociais comunitárias, isto é, os cidadãos que constituem a sociedade compreendem a necessidade de reconhecer a pertinência do papel do outro enquanto igual a si na

⁹⁰ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 64

⁹¹ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 67

construção justa da sociedade. A organização do Estado republicano não implica necessariamente o espírito individualista que marca a sociedade liberal, motivo pelo qual Habermas considera que o Estado republicano “mantém-se fiel ao sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos.” Todavia, a dificuldade em organizar do modo republicano a sociedade é um aspeto que não pode ser ignorado. Como Habermas aponta, o Estado republicano é “demasiado idealista”, pouco exequível, isto é, a existência de uma sociedade organizada enquanto Estado republicano, como Habermas o concebe, é pouco provável pois tal depende da “virtude dos cidadãos orientados para o bem comum”, ou seja, a exequibilidade da organização do Estado republicano está dependente da vontade e da virtude dos cidadãos, de certo modo, um cenário que difere pouco da organização da sociedade liberal.

É por estar consciente desta dificuldade que Habermas entende ser necessária uma abordagem processual, isto é, estabelecer um critério que não dependa excessivamente da vontade dos cidadãos com o bem comum independentemente dos interesses particulares.

A proposta habermasiana de uma conceção de democracia, alternativa das apresentadas, implica abordar a “formação democrática da opinião e da vontade, traduzida em votos e decisões parlamentares”.⁹²

“De acordo com a conceção liberal, este processo desenrola-se unicamente sob a forma de compromissos entre interesses. Neste contexto, as regras da formação de compromissos que, através do direito de voto universal e igual, assim como da composição representativa dos órgãos parlamentares, cujos regimentos, etc., se destinam a assegurar a equidade dos resultados, fundamentam-se nos princípios constitucionais liberais. De acordo com a conceção republicana, pelo contrário, a formação democrática da vontade deve desenrolar-se sob a forma de uma autocompreensão ética; neste contexto, a

⁹² Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 69

deliberação pode apoiar-se, em termos de conteúdo, num consenso de fundo entre os cidadãos, culturalmente convencionado, que se renova na recordação ritualizada de um ato fundador republicano”.⁹³

A distinção que Habermas estabelece, entre as duas propostas de organização democrática, permite compreender porque, no entender do filósofo alemão, estas propostas são consideradas insuficientes. A crítica que Habermas faz à concepção republicana, permite compreender como esta concepção concede especial importância à comunidade culturalmente convencionada enquanto expressão da vontade política dos cidadãos, ou seja, existe, de certo modo, um paralelismo entre a concepção liberal enquanto proposta que concede primazia ao indivíduo e a concepção republicana que concede primazia à comunidade. A concepção republicana, apesar de conceder importância à discussão e ao consenso enquanto resultado de um interesse pelo bem comum, não deixa de apresentar certos aspetos limitativos enquanto proposta de organização de uma sociedade, o que dificulta a sua aceitação.

“De acordo com a concepção republicana, a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos é o meio através do qual a sociedade se organiza como um todo politicamente constituído. A sociedade centra-se no Estado, pois na prática de autodeterminação política dos cidadãos, a comunidade toma consciência de si própria no seu todo e, através da vontade coletiva dos cidadãos, produz efeitos sobre si própria. A democracia equivale à auto-organização política da sociedade. Daí resulta uma *compreensão da política* dirigida polemicamente *contra o aparelho de Estado*”.⁹⁴

A concepção republicana da sociedade configura-se, tendo presente a argumentação de Habermas, como algo complexo pois a auto-organização política, isto é a organização que resulta da vontade coletiva traduzida na expressão da comunidade, pode permitir que haja conflito entre vontade expressa pela comunidade e aquilo que é designado como o aparelho de Estado, ou seja, é possível conceber uma relação problemática

⁹³ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 69

⁹⁴ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 70

entre a comunidade e as instituições do Estado, cenário que justifica porque motivo Habermas considera a concepção republicana como insuficiente. Ciente dos problemas associados a estas perspetivas, Habermas envereda por uma “via intermédia”.

“A teoria do discurso, que associa ao processo democrático conotações normativas mais fortes que o modelo liberal, mas mais fracas do que o modelo republicano, mais uma vez acolhe elementos de ambos os lados e combina-os de um modo novo. Em concordância com o republicanismo, coloca no centro o processo político da formação da opinião e da vontade, mas abstendo-se de encarar a constituição do Estado de direito como algo de secundário; antes compreende os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta de como podem ser institucionalizadas as exigentes pressuposições comunicativas do processo democrático”.⁹⁵

De modo a demarcar-se da concepção republicana, enquanto procura apresentar uma proposta entendida como alternativa, Habermas caracteriza a teoria do discurso como possibilidade conciliatória entre ambos os lados (tanto a concepção liberal como a concepção republicana), concebendo a teoria do discurso enquanto modelo que, igualmente à concepção republicana, concede importância ao processo político da formação da vontade e da opinião, significando que existe uma preocupação necessária em garantir uma dimensão argumentativa, isto é, a teoria do discurso deve, necessariamente, contemplar a dimensão comunicativa dos cidadãos de modo a possibilitar a sua realização política.

Contudo, não considera o “aparelho de Estado” secundário, isto é, a constituição do Estado não deve ser entendida como algo menor que a comunidade de cidadãos; de facto a necessidade de institucionalizar, de modo a garantir as pressuposições comunicativas, como o próprio indica, implica necessariamente a salvaguarda dos princípios e direitos do Estado de direito. “Tão-pouco localiza o todo num sistema de normas constitucionais que, de acordo com o modelo das relações de mercado, regulam

⁹⁵ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 71

inconscientemente o equilíbrio de poder e interesses”.⁹⁶ Por outro lado, não concebe a organização democrática da sociedade quanto um sistema de normas exista enquanto mediador do poder político e dos interesses individuais, como foi sendo apresentado, Habermas revela-se profundamente crítico do modelo liberal.

“A teoria do discurso, em contrapartida, conta com a *intersubjetividade de grau superior* dos processos de entendimento mútuo que se desenrolam, por um lado, sob a forma institucionalizada de deliberações em órgãos parlamentares, assim como, por outro lado, na rede comunicativa das esferas públicas políticas”.⁹⁷

A proposta deliberativa habermasiana distingue-se, assim, das propostas apresentadas pois procura evitar conceder primazia a uma parte em detrimento da outra, isto é, contrariamente à conceção liberal, o modelo deliberativo procura atribuir importância à dimensão intersubjetiva da comunicação enquanto ação social; salvaguardando uma separação entre os indivíduos e o Estado, ainda que procurando garantir os pressupostos para a configuração de uma consciência política pública comunicativa, os pressupostos comunicativos traduzidos nas pretensões de validade. Por oposição ao modelo republicano, como foi também sendo explicitado, o modelo deliberativo procura atribuir igual importância às instituições do Estado pois serão estas o garante das pressuposições comunicativas, indispensáveis para a ação intersubjetiva política.

Julgamos, pois, que somente tendo como referencial os pressupostos teóricos habermasianos é que a democracia deliberativa se constitui, de facto, como modelo de democracia. A razão pública não é ignorada na sua formulação de um modelo de organização da sociedade, pelo contrário, a discussão pública é essencial no modelo deliberativo. O que Habermas identifica como insuficiente é a falta de espaço para a dimensão intersubjetiva da razão pública, a qual se reconfigura assim em racionalidade comunicativa. Tendo também consciência da necessidade de salvaguardar as pretensões comunicativas, é na proteção das instituições que compõem o Estado de direito que Habermas entende estar o garante da dimensão comunicativa do sujeito

⁹⁶ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 71

⁹⁷ Habermas, Jürgen; Teoria Política; página 72

intersubjetivo; este sujeito capaz da sua autorrealização, isto é, possibilitado de tornar efetiva a sua emancipação.

3.2. Críticas ao projeto habermasiano

A teoria social crítica de Habermas pretende apresentar-se enquanto proposta de realização das condições efetivas necessárias para a emancipação do sujeito moderno, enquanto sujeito racional intersubjetivo. Isto é, como foi sendo apresentado, o sujeito moderno não efetiva a sua emancipação a partir de uma perspectiva monológica, pelo contrário, esta é possível se, e só se, o outro sujeito for compreendido intersubjetivamente na dimensão da ação social humana. O sujeito moderno deve compreender (deve pois é importante ter presente o carácter normativo da teoria habermasiana) a necessidade de contemplar os outros sujeitos enquanto partes integrantes e interessadas na organização da sociedade.

O carácter universal e abrangente que a democracia deliberativa concebe é expressão desse pressuposto. Uma proposta de organização da sociedade, tendo como referente o modelo liberal, constituiria uma construção da sociedade de carácter marcadamente individualista; a sociedade seria o resultado agregado de interesses particulares. O modelo republicano, em sentido contrário, compreende o outro enquanto parte integrante, contudo, tendo em consideração os pressupostos teóricos do modelo republicano, existe espaço para uma interpretação de conflito entre a comunidade e o Estado de direito, situação que se configura problemática. É neste contexto, portanto, que Habermas apresenta o modelo da teoria do discurso, a democracia deliberativa.

Como também foi já sendo apresentado, este modelo confere um lugar central ao papel do discurso argumentativo enquanto critério legitimador da organização da sociedade. Os problemas de interesse político público não devem estar distanciados dos cidadãos que compõem a sociedade, pelo que estes são convocados a serem elementos essenciais na sua construção. Entendendo a dimensão comunicativa enquanto indispensável para a deliberação, este modelo configura-se como indissociavelmente dialógico, pois os sujeitos são convocados constantemente a participar na discussão pública, tanto por canais formais e informais. A necessidade da manutenção deste modelo permite compreender como Habermas pretende assegurar o carácter dinâmico ao modelo deliberativo, contrastando com propostas mais “fixas”, como seria a

proposta de Rawls. Todos estes pressupostos foram já apresentados e no decorrer do desenvolvimento da proposta da democracia deliberativa, Habermas conseguiu, apresentar uma proposta alternativa e inovadora, que permite encarar a organização de uma sociedade justa como uma tarefa, de certo modo infundável, mas entendida como justa.

Contudo, se é certo que a proposta habermasiana atrai pensadores que subscrevem a proposta, é igualmente certo que o modelo do discurso foi profundamente criticado, principalmente, no que diz respeito à exequibilidade do projeto. De modo a convocar o conteúdo de algumas críticas a que o projeto de Habermas esteve sujeito, irei abordar o conteúdo da crítica à possibilidade de o projeto ser exequível ou não, aqui representada através de Tugendhat.

“Para Tugendhat, assim como uma proposição empírica, para ser verdadeira, não precisa do acordo de outrem, também uma proposição moral, para ser justa e válida, não precisa do consenso das pessoas que nela estão implicadas. Para além da dificuldade em excluir o erro sobre a universalidade da proposição moral, o facto de fazer depender do consenso de todas as pessoas implicadas a validade de uma proposição moral podia levar a uma discussão sem fim ou, então, a um adiamento indefinido da discussão e da decisão. Poder-se-ia, assim, perguntar: qual das duas teorias é a mais utópica, a do rei filósofo, de Platão, ou a de todos deverem ser filósofos, de Habermas?”⁹⁸

A crítica que Tugendhat faz ao projeto habermasiano não é ignorada pelo próprio e é necessário dividir em duas partes, a primeira sobre a possibilidade de concretização do projeto, o essencial da crítica, a segunda, sobre a formulação dos pressupostos da crítica que possibilitam uma compreensão da existência de uma certa hesitação em considerar “todos filósofos”, sendo necessário questionar se a prática filosófica, aqui entendida como discussão e necessária reflexão associada ao processo de questionamento, caso fosse universalizada se seria necessariamente nociva.

⁹⁸ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 291

A primeira parte da crítica de incide sobre a necessidade de assegurar condições de possibilidade de universalização do discurso afigura-se difícil pois existe a possibilidade de enveredar por aquilo que pode ser designado como “discussão sem fim”, isto é, uma vez que é necessário que todos os sujeitos envolvidos sejam convocados a participar na discussão, tal poderia resultar numa infundável discussão, adiando e, por isso, impossibilitando a efetiva tomada de decisão, ficando apenas pela dimensão discursiva, teórica, nunca alcançando a dimensão prática efetiva.

Relativamente a esta crítica, contudo, considero ser necessário apresentar duas considerações. Primeiramente, atendendo à leitura de Tugendhat sobre a necessidade da possibilidade de universalização do discurso, não parece haver uma certa compreensão do que Habermas designa por consenso, constituindo possibilidade de transição entre a operacionalização dos pressupostos teóricos. A necessidade de assegurar a possibilidade de que todos os sujeitos sejam convocados a participar na discussão não significa necessariamente que a discussão assuma um carácter perene, a partir da qual nunca será possível retirar conteúdo normativo.

O que Habermas entende que deve resultar da discussão é aquilo que designa por consenso, isto é, a discussão não deve assumir um carácter monológico nem devem os sujeitos assumir uma postura intransigente que impossibilite a discussão. Se o objetivo da argumentação é convencer o outro, é então legítimo que haja uma certa predisposição para reconhecer a necessidade de compreender o discurso do outro e, seguindo uma orientação dialética, tendo presente a posição do sujeito, argumentando com a posição do outro, retirar da discussão uma posição que, de algum modo, compreenda os dois lados, resultando num consenso entre as posturas envolvidas. Seria este consenso que funcionaria enquanto critério normativo. Em suma, a análise da possibilidade de uma “discussão sem fim” parece configurar-se como uma leitura hiperbólica da proposta de Habermas.

Ainda sobre este ponto, considero ser necessário abordar a ideia presente na questão retórica que parece caracterizar como utópica a posição de “todos serem filósofos”. Relativamente a este ponto levantado por Tugendhat, julgo necessário abordar a

dimensão comunicativa do sujeito moderno de modo a justificar a necessidade do predicado atribuído aos sujeitos envolvidos na discussão.

Como foi sendo explicitado, a ação social humana não deve ignorar a presença do outro na construção da sociedade, pois a ação do sujeito perante o outro sendo realizada circunscrita ao binómio “sujeito-objeto” pode resultar nas consequências indissociáveis ao século XX, sendo por isso necessário atualizar a relação dialética na qual ocorre a interação intersubjetiva, circunscrevendo-a a uma relação de “sujeito-sujeito”.

Esta dimensão expressa o conteúdo normativo da ação humana. Uma vez que tal tarefa configura-se como difícil e exigente, torna-se necessário conceder espaço à discussão associada à argumentação, conferindo um papel mais ativo aos cidadãos que compõem a sociedade, pois estes devem ser convocadas e as suas perspetivas, independentemente de se configurarem como antagónicas entre si, não deve constituir um obstáculo à argumentação pois, tendo presente o propósito de extrair um conteúdo normativo, torna-se necessário que os sujeitos compreendam o lugar do outro para, após a discussão, obter um consenso. Uma vez que este processo concede um papel mais reflexivo, analítico e crítico aos cidadãos, é certo que a tarefa pode ser concebida como exigente, contudo, não permite conceber a proposta como meramente utópica. Isto é, atribuir aos cidadãos um papel de sujeitos ativos enquanto participantes, parece configurar-se como uma alternativa à procura de um critério normativo, não necessariamente utópico. Esta crítica parece, de certo modo, conceber o papel de “filósofo” como que reservado a alguns, não podendo ser universalizado, o que parece constituir-se como um certo elitismo, que seria, democraticamente, o que não se pretende com o modelo deliberativo.

Não obstante, a crítica de Tugendhat não se encerra somente nestes aspetos identificados. Este critica também as condições necessárias do discurso livre, circunscrito às pretensões de validade.

“Admitindo que há sempre uma *dimensão pragmática* ou comunicativa implícita nas proposições morais, Tugendhat não liga a validade ou a justeza de uma norma social ou jurídica a um consenso de facto. Tugendhat considera, ainda,

que o conceito de comunicação habermasiano pressupõe a imparcialidade, mas não a pode fundamentar, não sendo capaz de resolver o hiato entre as condições ideais de comunicação e as condições reais. E, para além de continuar a insistir na crítica ao conceito habermasiano de ação comunicativa, critica também a ética discursiva e, com ela relacionada, a teoria da democracia, por deixar de lado os aspetos volitivos e dar prioridade aos aspetos cognitivos”.⁹⁹

A pretensão de estabelecer o critério discursivo enquanto proposta afigura-se problemática pois, como Habermas compreende a dimensão comunicativa, o discurso deve ocorrer estando circunscrito a certas regras, isto é, tendo sempre presente os pressupostos estabelecidos pelas pretensões de validade, o discurso deve ocorrer de forma livre, os sujeitos que participam no discurso, todos os envolvidos pelo conteúdo da proposição, não devem estar de algum modo coagidos, caso contrário, não estão reunidas as condições necessárias para que haja um discurso livre do qual se possa retirar um consenso racionalmente motivado enquanto proposta de resolução. Evidentemente que a pretensão de garantir a necessidade de possibilidade de universalização do discurso a todos os sujeitos envolvidos é difícil e é, por esse motivo, um dos aspetos mais problemáticos.

É inegável reconhecer, como Tugendhat identifica, o desfasamento entre as pretensões de validade necessárias à comunicação e as condições reais da mesma. É certo que se afigura como problemático defender o consenso enquanto critério quando este é concebido como resultado de uma condição que não parece encontrar dimensão efetiva real. Todavia, a resposta de Habermas, e de quem partilha da conceção deliberativa, reside na crença da procura da salvaguarda das pretensões de validade enquanto pressupostos necessários para a existência do consenso, resultado da discussão intersubjetiva, enquanto critério normativo da ação humana.

“Mas no nosso entender o desejar alcançar o consenso, pela força racional do melhor argumento, ainda é a melhor forma de combater a imposição totalitária,

⁹⁹ Coutinho, Maria de Sousa Pereira; Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional; página 291

pela força ou pela retórica que não reconhece a possibilidade de divergência ou diversidade de posições. E não é este um ideal fundante de toda e qualquer sociedade democrática?”¹⁰⁰

¹⁰⁰ Couto, Maria João; “Comunicação: O Impróprio da Filosofia?”; *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 32 (2015); página 126

4. Regência Planificada sobre a teoria da Justiça de John Rawls

Fundamentação Científica

A presente planificação de regência insere-se no módulo II: “A Ação Humana e os Valores”; mais especificamente na unidade; “Ética, direito e política- liberdade e justiça social; igualdade e diferenças; justiça e equidade (Filosofia Política)

Esta planificação surge num contexto de aulas que têm sido dedicadas ao estudo da teoria filosófica de John Rawls. Tendo por base os objetivos previstos nas Aprendizagens Essenciais, a estruturação da unidade foi planeada tendo em vista o cumprimento do documento e a melhor abordagem para a compreensão dos conteúdos por parte dos alunos. Tendo como referência a estruturação, a presente planificação incidirá sobre o método contratualista e as suas características, isto é, a sua aplicação e legitimação.

Como foi abordado nas aulas anteriores, Rawls propõe-se a responder ao problema da organização de uma sociedade justa. Considerando a resposta utilitarista insuficiente, pois possibilita que se permita aceitar situações inaceitáveis, como identifica na sua crítica em que aborda o caráter agregacionista do utilitarismo, avança com uma proposta de resposta, procurando ultrapassar esse cenário de crítica e, na sua resposta, irá procurar conciliar os dois principais princípios nucleares que são convocados para a organização de uma sociedade justa, a liberdade e a igualdade. Tendo por base um ponto de vista histórico, é possível identificar duas correntes principais, o liberalismo e o igualitarismo, sendo que ambas as posições desempenharam a sua influência em John Rawls, destacando, contudo, a primazia da liberdade. Tendo este debate antagónico entre liberais e igualitários, Rawls procurará ser um liberal-igualitário, pois tenta conjugar, na sua teoria, o princípio da liberdade e o princípio da igualdade. Ainda que sejam os dois convocados, é necessário realçar a primazia ocupada pelo princípio da liberdade. Uma vez identificados os princípios, levanta-se agora a questão, como aplicá-los e como legitimar a sua aplicação? Isto é, como irão ser aplicados os princípios e o porquê de ser desse modo. Supondo que a aplicação dos princípios é executada através de um rei, esta legitima-se pela teoria do direito divino? Sendo ele eleito por deus

enquanto monarca, certamente seria sábio para aplicar do melhor modo possível os princípios. Assim sendo, é legítimo indagar sobre a fundamentação que permitiria a recusa deste método. Tal abordagem implica uma divisão no estudo da sua proposta.

Uma vez identificados os princípios convocados para a discussão, torna-se necessário saber como proceder à sua aplicação. Rawls não adota somente o princípio da liberdade nem somente o princípio da diferença. Enquanto liberal-igualitário, visa uma articulação entre estes princípios, e considera que esta proposta é aceitável. Mas como? Vejamos como o próprio aborda a situação:

“Considere-se de novo a ideia da cooperação social. Como se irão determinar os justos termos da cooperação? Serão simplesmente estabelecidos por uma autoridade externa, distinta das pessoas que cooperam entre si? Serão, por exemplo, estabelecidos por uma lei divina? Ou serão esses termos reconhecidos como justos pelas pessoas que cooperam, tomando como referência o seu conhecimento de uma ordem moral independente? Por exemplo, serão reconhecidos como termos exigidos pela lei natural ou pela esfera de valores conhecida por intuição racional? Ou serão esses termos estabelecidos através de uma aceitação por parte das próprias pessoas à luz daquilo que consideram a sua vantagem recíproca?”¹⁰¹

No excerto aqui apresentado, conseguimos perceber como Rawls problematiza a questão, como iremos determinar os justos termos da cooperação? E apresenta várias propostas de resposta a esta pergunta. Poder-se-ia aceitar uma lei divina, fazendo clara referência ao direito divino. Menciona também a visão mais intuicionista enquanto resposta; porém, descarta-as imediatamente. Por um lado, o intuicionismo foi rejeitado por carecer de um certo formalismo sistemático, isto é, falta unidade e método a esta perspectiva e, como tal, Rawls considera ser insuficiente. Por outro lado, também rejeita a ideia do direito divino bem como a ideia da autoridade externa precisamente por pecar no seguinte sentido: Uma vez que Rawls pretende que os termos de cooperação numa

¹⁰¹Rawls, John; O Liberalismo Político; página 49 (adaptado)

sociedade sejam justos, então estes nunca poderiam ser decididos por algo exterior aos indivíduos, e nesse sentido, não poderiam ser considerados cidadãos livres. Para Rawls, um liberal-igualitário, aceitar uma sociedade que não compreende os seus indivíduos enquanto cidadãos livres seria inconcebível. Complementarmente, analisando o excerto, compreendemos que não seria correto considerar os indivíduos enquanto iguais pois a igualdade estaria presente pois todos os indivíduos teriam interesse em cooperar na medida em que fosse vantajoso realizar a cooperação. Assim, não se verificando nem liberdade nem igualdade, Rawls conclui que estas propostas de resposta falham e como tal, não podem ser consideradas.

Retomamos, portanto, a questão principal. “Como se irão determinar os justos termos da cooperação?”. Rawls rejeita as respostas que vimos anteriormente avançando com a sua proposta. A abordagem de Rawls é, portanto, recuperar o método contratualista que já havia sido desenvolvido por filósofos como Locke, Rousseau e Kant, como o próprio refere. Efetivamente, é inegável a influência destas figuras no seu trabalho. Rawls considera que os justos termos da cooperação devem ser alcançados através de um processo negocial, um acordo, o tal contrato. Este contrato, hipotético e não real, resultaria da negociação entre as partes contratantes, isto é, os indivíduos que fariam parte da negociação e que representariam os seus interesses.

O contrato em Rawls deve ser pormenorizadamente analisado devido às suas características específicas, que iremos ver adiante. Primeiramente, uma vez que as partes que seriam afetadas pela negociação que decorre do acordo, estas devem estar presentes na elaboração do contrato, isto é, devem ser as próprias partes contratantes as envolvidas na negociação, em vez de uma referência externa. Deste modo, respeitamos a liberdade dos indivíduos e uma vez que estes são racionais, seguiriam uma linha de raciocínio que pudesse ser universalizável, isto é, pela sua racionalidade, pois os indivíduos presentes na negociação seriam racionais, poderiam eleger os princípios que seriam aceites, como o próprio indica, por pessoas livres e racionais, sem que se manifestasse parcialidade. Mas será que Rawls considera que só por a nossa liberdade estar assegurada e por sermos racionais conseguimos eliminar a nossa

parcialidade? Evidentemente que não; Rawls reconhece perfeitamente que a sociedade também é um conflito de interesses.

“Assim, embora uma sociedade seja uma tentativa de cooperação que visa obter vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada, simultaneamente, tanto por um conflito como por uma identidade de interesses. (...) Há conflito de interesses uma vez que os sujeitos não são indiferentes à forma como são distribuídos os benefícios acrescidos que resultam da sua colaboração, já que, para prosseguirem os seus objetivos, todos preferem receber parte maior dos mesmos. É necessário um conjunto de princípios que permitam optar por entre as diversas formas de ordenação social que determinam esta divisão dos benefícios, bem como obter um acordo sobre a repartição adequada dos mesmos.”¹⁰²

Como podemos verificar, Rawls reconhece perfeitamente a existência do conflito de interesses presente na sociedade e justifica a necessidade do acordo que permite estabelecer princípios que permitam ser uma resposta a este problema. Sabemos que os princípios aplicados são a liberdade e a igualdades e que estes devem ser articulados. Sabemos também que, de modo a respeitar a liberdade dos indivíduos, estes devem fazer parte da elaboração do acordo, desta negociação. E sabemos ainda que, uma vez que os indivíduos são racionais, a escolha e aplicação dos princípios deve poder ser aceite por indivíduos livres e racionais. Ou seja, a legitimação dos princípios deve ser de tal modo que simultaneamente respeite a liberdade dos indivíduos e estes consigam aceitar estes princípios, ainda que os indivíduos sejam diferentes e ocupem lugares diferentes na sociedade. E é precisamente este ponto que Rawls aborda inicialmente com o contrato. Ciente da parcialidade existente na sociedade, é necessário eliminá-la para que a legitimação dos princípios seja justa. Mas como é que se consegue isso?

Rawls formula a sua teoria afirmando que a escolha dos princípios para a organização de uma sociedade justa resulta de um contrato. Mas a verdade é que, enquanto

¹⁰² Rawls, John; Uma Teoria da Justiça; página 28 (adaptado)

indivíduo, já ocupo um lugar na sociedade. Isto é, enquanto parte contratante, presente no acordo que legitima os princípios, é inegável a minha parcialidade pois sei perfeitamente o meu lugar na sociedade. Se sou um indivíduo de uma classe economicamente favorecida, podemos até imaginar que sou milionário, inevitavelmente corro o risco de ser tendencioso na elaboração de uma sociedade justa e considerar inaceitável que indivíduos extremamente ricos, como seria o meu caso, pagassem impostos, pois isso não seria benéfico para mim. Ou seja, revela-se problemático saber a minha posição na sociedade enquanto estou a negociar quais princípios aplicar e como legitimá-los. É precisamente por este motivo que Rawls, e é este um dos pontos em que Rawls inova, nos convida a imaginar que nós não sabemos o local que ocupamos na sociedade, estamos numa posição anterior à nossa posição na sociedade, a posição original.

A posição original é um dos conceitos mais importantes e inovadores em Rawls. A posição original é a posição que ocupamos antes de ocuparmos um lugar na sociedade. É uma situação hipotética, uma experiência mental que Rawls convida a fazer, para nos situarmos numa posição que antecede a própria sociedade, uma primeira posição que ocuparíamos, daí o nome de posição original; onde estaríamos no cenário ideal para eleger os princípios sobre os quais organizaríamos a sociedade justa. Uma vez que sei a classe a que pertenço e isso pode influenciar a minha decisão, é necessário imaginar uma situação onde não sei a classe a que pertenço. A experiência mental da posição original procura eliminar as contingências específicas. Estando ainda fora da sociedade, na posição original, não é possível que as contingências, tais como a minha classe social, me influencie na determinação dos princípios sobre os quais se organizará a sociedade. Esta etapa do método contratualista de Rawls é crucial para a organização da sociedade justa.

Todavia, é certo que, ainda que eu não saiba a que classe pertenço, pois encontro-me na fase anterior à da sociedade e isso permite eliminar certa parcialidade, é igualmente certo que ainda sei determinadas coisas, determinadas características sobre mim que me podem influenciar na tomada de decisão. Ainda sei, por exemplo, que sou homem. Hipoteticamente falando, o que me impediria de eleger princípios que, quando

aplicados, se traduzissem num favorecimento a quem é homem? Ou, por exemplo, a quem partilha da minha orientação sexual? Estas questões não desaparecem na posição original. E Rawls está perfeitamente ciente disso. Então, coloca-se ainda mais criticamente a questão, como podemos eliminar a parcialidade? A condição que permite eliminar qualquer tipo de parcialidade é este elemento que Rawls introduz que caracteriza a posição original, que é o véu de ignorância.

Ao eleger os princípios que organizarão uma sociedade justa, é necessário eleger princípios que indivíduos livres e racionais possam aceitar. De modo a consagrar a liberdade dos indivíduos, devem ser estes a eleger os princípios na negociação, que é o contrato. De modo a assegurar a racionalidade da legitimação dos princípios, é necessário que estes sejam isentos de qualquer tipo de parcialidade. Contudo, surge inevitavelmente a questão, de como assegurar isso? Rawls defenderá que é necessário imaginar que não sabemos a nossa posição original na sociedade que estamos a construir. Nós ainda não ocupamos nenhum lugar na sociedade, encontramos-nos na posição anterior, na posição original; onde não ocupamos nenhum lugar na sociedade e assim evitamos certa tendência para beneficiar qualquer classe social.

Todavia, eu ainda sei várias coisas sobre mim. Sei as minhas características enquanto indivíduo e na posição original, essas características, tais como a minha idade, a minha etnia, o meu género, o meu estado de saúde, os meus talentos, em suma, as minhas características. Na posição original, ainda estou na posse destas informações. Então, como “eliminamos” isso? Através daquilo que Rawls chama de véu de ignorância. É necessário imaginar que, na posição original, sobre nós recai um véu que nos coloca na ignorância acerca das nossas características individuais. Sob este véu, não sei as minhas características. O véu de ignorância de Rawls é um complemento da posição original que funcionará enquanto elemento central da sua teoria.

Com esta experiência mental, Rawls pretende que imaginemos momentaneamente que ficamos amnésicos acerca das nossas características individuais. Mas, não sobre o mundo. Isto é, de modo a garantir uma legitimação livre e racional dos princípios é necessário eliminar qualquer tipo de eventual parcialidade e tal só é possível se nos “esquecermos”, se nos cobrirmos sob este véu de ignorância que simultaneamente

elimina as nossas características individuais, mas não sobre o mundo. De um modo mais simples, esquecemos as características que sabemos sobre nós, mas não sobre o mundo. E esta caracterização é importante pois, só assim conseguiremos assegurar imparcialidade na legitimação dos princípios. Por exemplo, se eu estou a escolher os princípios então é natural que procure o melhor para mim. Sendo eu milionário, por exemplo, eu poderia escolher que os milionários estariam isentos, livres, de pagar impostos, pois isso seria benéfico para mim. Contudo, na posição original, estando sob o efeito do véu de ignorância, eu não sei a que classe é que pertença nem tampouco as minhas características. Fatores que poderiam influenciar a minha decisão. Sei, contudo, características acerca do mundo. Por exemplo, não sei se sou homem ou mulher, mas sei que no mundo existem homens e mulheres. Ou seja, na posição original, eu poderia perfeitamente defender que os homens estariam livres de pagar impostos.

Todavia, como eu não sei se sou homem ou mulher, eu estaria a arriscar e isso poderia, depois, revelar-se prejudicial para mim. Suponhamos que defendo que os homens estão isentos de carga fiscal e, pelo contrário, essa deve recair na totalidade sobre as mulheres. Estando sob o véu de ignorância, não sei se sou homem ou mulher e estou de facto a arriscar. Se for homem, estarei numa situação muito feliz. Mas se for mulher, estarei numa situação miserável. O objetivo do véu de ignorância, é, em última instância, levar a que os indivíduos “joguem pelo seguro” em vez de “correr um risco”. O facto de ter conhecimento geral sobre o mundo é essencial para a minha tomada de decisão pois ciente de que existem diferentes etnias e religiões, por exemplo, uma vez que não sei em que parte é que me insiro, o sensato, o racional, será escolher princípios que sejam benéficos independentemente das minhas características. Se eu for um fervoroso religioso, então poderia advogar princípios benéficos para os crentes. Mas e se eu for ateu? Talvez não estivesse muito interessado em viver nessa sociedade. Então, o ideal será eleger princípios que sejam benéficos para todos. Por exemplo, uma sociedade com liberdade religiosa.

Assim, posso ser um crente fervoroso como posso ser um ateu. Independentemente da parte da sociedade a que pertencer, os princípios que escolhi foram aplicados a pensar em todos os cenários. É este o objetivo do véu de ignorância, ao eliminar o nosso

conhecimento acerca de nós, mas manter o conhecimento acerca do mundo, estou na posição para escolher de modo racional os princípios para organizar justamente uma sociedade, pois independentemente do que quer que eu seja, é uma sociedade justa para habitar. Deste modo, conseguimos verificar como funciona a posição original e o véu de ignorância enquanto garantia de imparcialidade. O papel central destes dois elementos conjugados permite, de certo modo, traduzir a sua teoria da justiça. O que Rawls pretende ao colocar todos os indivíduos na mesma posição, a posição original, e sem conhecimento de si, mas tendo conhecimento do mundo, com o véu de ignorância, é, como vimos nos excertos, eliminar a parcialidade. Os indivíduos não têm alternativa a não ser imparciais, mesmo que sigam um raciocínio egoísta. Ainda que os indivíduos procurem apenas o melhor para si, como não sabem onde se enquadram, devem procurar o melhor para todos, “jogar pelo seguro”.

Esta situação de igualdade na posição original bem como na amnésia de si, mas não do mundo, é a ideia principal de Rawls no seu método contratualista e é aquilo, que alguns excertos foram adiantando, que Rawls chama de equidade, mais concretamente, justiça como equidade. Podemos entender equidade como isenção, ou imparcialidade, que é o pretendido na posição original. Como podemos verificar, é certo que esta posição coloca os indivíduos num patamar de igualdade, mas esta igualdade é apenas instrumental, pois o propósito deste patamar de igualdade é assegurar condições de imparcialidade, de isenção, na tomada de decisão, impedindo deste modo de fazer escolhas injustas, que poderiam beneficiar injustamente. O objetivo da justiça como equidade é eliminar a injustiça e até aqui estivemos a acompanhar o raciocínio de Rawls para justificar a sua proposta de resposta. Esta inferência, que procura não beneficiar nenhuma classe particular porque podemos não pertencer a essa classe e assim estaríamos a ser prejudicados injustamente é um raciocínio que pode ser caracterizado como “jogar pelo seguro”, em vez de “arriscar”.

Na verdade, o que Rawls visa com a sua argumentação, é que nós, na escolha dos princípios, procuremos a melhor situação possível independentemente da nossa situação, isto é, procuremos maximizar o mínimo de bens sociais primários de que dispomos. Isto é, cientes de que queremos a melhor situação possível, com uma farta

oferta de bens sociais primários (liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento) o que Rawls nos convida a fazer é, na verdade, a pensar no sentido contrário. Imaginemos que estamos na pior situação possível e procuremos melhorar a partir da aplicação dos princípios. Este raciocínio de procurar melhorar a pior situação possível ao conceber a sociedade, tornaria assim, a pior situação possível, uma situação que permitira viver de forma justa, sem que o indivíduo que ocupasse essa situação sofresse injustiças, pois a aplicação dos princípios salvaguardaria a justiça. Suponhamos, por exemplo, que estou a conceber a sociedade e não sei a que classe pertença. Eu poderia considerar que não deveria existir serviço de saúde público. Mas, como eu não sei o que sou na sociedade, não sei se tenho posses para pagar por serviços médicos. Assim, eu penso na pior situação possível, que neste caso seria pertencer a uma classe que não dispõe de rendimentos que permitam usufruir desses bens e aplico os princípios que salvaguardariam a minha posição. Neste caso específico, eu tentaria melhorar esta situação que seria má e procuraria maximizar o mínimo que aqui seria ter acesso a um serviço público de saúde. Suponhamos, de igual modo, que não disponho de rendimentos que me permitissem pagar as propinas para frequentar o ensino.

Ao pensar na pior situação possível, seria um indivíduo que não tem esse rendimento e por isso, não teria a oportunidade de frequentar o ensino. Procurar maximizar essa situação significaria defender um ensino público, ou por exemplo, a existência de bolsas sociais que suportassem o custo das propinas. Assim, ao maximizar o mínimo, conferimos oportunidades a quem, por diversos fatores, não as teria. Isto seria justo. Este raciocínio é o que Rawls designa por regra maxmin, que, como o nome indica, procura maximizar o mínimo, de modo a tornar a situação mais suportável e justa.

O propósito deste raciocínio é o de garantir, face à incerteza gerada pelo véu de ignorância, condições mínimas satisfatórias e considera Rawls que optar deste modo seria o racional a fazer. Uma vez que estou num estado de incerteza perante o que serei na sociedade, seria insensato arriscar. Efetivamente, eu não sei se seria milionário ou pobre, se teria alguma limitação física ou não. Assim, devo ter esta incerteza em mente e optar por princípios que contemplem esta realidade e que permitam gerar situações justas para este tipo de situações. Suponhamos que disponho de limitações físicas e

concebi, por ter arriscado, uma sociedade que não contempla indivíduos com limitações físicas. Viver nessa sociedade seria horrível e enquanto indivíduo, a minha ação estaria fortemente comprometida.

Perante estas situações, o que Rawls questiona é: é justo os indivíduos que dispõem destas condições, das quais não são responsáveis, serem penalizados? Intuitivamente, somos levados a dizer que não e Rawls explora esse ponto. Nas sociedades existentes, é comum presenciarmos situações que, de algum modo, geram discriminação pelos mais diversos fatores. Uma sociedade que não disponha de acessos tendo em mente indivíduos com limitações físicas, está a discriminá-los e o que Rawls afirma é que estes indivíduos que suportam estas condições não são moralmente responsáveis por estas condições, isto é, não optaram, não escolherem integrar essa situação. Se assim foi, com que critério é que se justifica a sua discriminação? Um indivíduo que possua uma etnia diferente da predominante e seja discriminado por isso, está a ser discriminado por algo que ele não escolheu.

Logo, é injusto que se proceda desse modo. O que Rawls dirá é que é injusto que indivíduos afetados por uma certa lotaria social e lotaria natural não disponham de iguais bens sociais primários como os restantes por se enquadrarem em situações que estes não escolheram. Estes dois conceitos desempenham um papel importante no sistema de Rawls, por isso vejamos as suas definições. Lotaria natural pode ser entendida como as características, dons ou habilidades naturais particulares com que se nasce e que, portanto, não dependem das escolhas ou decisões das pessoas. Seria, no fundo, as nossas características individuais, tais como ser preguiçoso ou trabalhador, limitações físicas, talento e inteligência, características de que dispomos, mas que não somos moralmente responsáveis, pois não resultaram de uma escolha nossa.

Paralelamente, a lotaria social poderia ser definida como o resultado das circunstâncias socioeconómicas particulares em que se nasce e que, portanto, não depende das escolhas ou decisões das pessoas. . Corresponderia à classe socioeconómica em que se nasce, se o seríamos abastados ou pobres, situação essa que igualmente não resulta da nossa escolha. O problema que Rawls levanta é se seria justa uma sociedade que formulasse juízos do tipo “não é permitido o acesso à educação a indivíduos que não

disponham de rendimentos para pagar propinas”, por exemplo, ou não ser permitido o acesso à educação a indivíduos com limitações físicas? Ao analisarmos este tipo de juízos, estaríamos a discriminar indivíduos tendo por base situações que não resultam de opções que eles fizeram, ninguém escolhe nascer numa família socioeconomicamente desfavorecida nem tampouco ninguém escolhe nascer com limitações motoras. Assim, discriminações desta natureza seriam injustificáveis e em última análise, injustas. O que Rawls propõe é que, quando pensamos em como organizar uma sociedade justa, tenhamos em mente estes cenários e, sem saber se pertencemos a estes cenários ou não, procuremos maximizar estas situações tornando-as justas. Aplicar a regra maxmin à aplicação dos princípios e, assim, conceberíamos uma sociedade que contemplasse qualquer situação, ou seja, uma sociedade que não discriminaria injustamente. Indivíduos com limitações físicas teriam acessos próprios e indivíduos com baixos rendimentos teriam ao seu acesso apoios estatais que permitiriam estudar; de modo a combater estas contingências e a não permitir que se traduzam em injustiças. É, portanto, tendo como referência a justiça como equidade que se construiria uma sociedade justa.

Fundamentação Pedagógico-Didática

A presente planificação de regência insere-se no módulo II: “A Ação Humana e os Valores”, mais concretamente na unidade: “Ética, direito e política-liberdade e justiça social; igualdade e diferenças; justiça e equidade. (Filosofia Política). Esta planificação surge enquadrada num contexto de aulas que serão dedicadas ao estudo do pensamento filosófico de John Rawls, já tendo sido enunciado o problema que pauta o seu trabalho.

A preparação da regência tem constantemente presente as características da turma com a qual tenho vindo a trabalhar. Desse modo, os recursos preparados e as estratégias pensadas visam a melhor abordagem possível dos conteúdos para a aprendizagem da turma. O ensino sem aprendizagem não é nada e esta não pode ser pensada sem a presença do aluno. Pertence a este o lugar central da aprendizagem, deve ser o aluno o foco de toda a nossa atividade. Mas em análise, o que significa isto? Fazer do aluno o foco da aprendizagem não significa facilitar o trabalho e relativizar os conteúdos

previstos. Pelo contrário, significa atribuir responsabilidade ao aluno, mas não uma responsabilidade abandonada. Isto é, o aluno deve ser encorajado a trabalhar autonomamente visando o seu desenvolvimento e espírito crítico. A preparação das aulas deve servir para que o aluno seja um futuro cidadão ativo e reflexivo. Um cidadão crítico e não passivo e esta preparação é fomentada na escola. Ao visar estas competências, é inevitável ter presente certos documentos nucleares da atividade de docente tais como as Aprendizagens Essenciais, o Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória, bem como os decretos-lei 54 e 55. Estas referências pautam a atividade do docente que deve, por sua vez, visar as competências e valores consagrados nos documentos, tendo em mente que a escolaridade é para todos os alunos, não podendo deixar nenhum de parte, sendo por isso inclusiva; e deve, de igual modo, ser estímulo das suas capacidades reflexivas e críticas. Assim, a planificação da regência visa estes objetivos. A seleção de materiais pretende ir ao encontro destas competências adotando uma série de estratégias entendidas enquanto eficazes para a tarefa proposta. Assim, a regência contempla momentos de problematização que visam convocar o problema, de modo a que os alunos saibam o que está a ser trabalhado em aula. Abarca também momentos de exploração de texto acompanhados de diálogo-orientado que pretende colocar os alunos em contacto com a terminologia própria da unidade em estudo bem como fomentar o seu raciocínio autónomo, conferindo assim espaço para que os alunos trabalhem as suas competências cognitivas.

Complementarmente, estão também previstos momentos de avaliação formativa, de modo a conferir se no processo de transmissão de conteúdos, houve algum conceito ou alguma ideia que não tenha sido tão eficazmente apresentada quanto o que se pretendia. Os momentos de certificação de aprendizagens são indispensáveis para uma aula pois simultaneamente quebram uma certa monotonia que possa ocorrer e por implicarem uma intervenção direta do aluno. Em contexto de aula, quando convocado, o aluno irá participar e assim conseguimos verificar se existe um acompanhamento dos conteúdos e caso não se verifique, deve o docente proceder de imediato para que o aluno faça parte do processo de aprendizagem. Consagrada para esta regência está também a realização de um mapa conceptual. A necessidade de recorrer a várias

estratégias é indispensável dos momentos de aula. Cada aluno possui uma aprendizagem única e se é certo que alguns alunos compreendem melhor os conteúdos com a exploração de texto, é igualmente certo que outros alunos possuem uma compreensão mais imagética e esquemática: Assim, tendo isso presente, é necessário ir ao encontro dos alunos e apresentar imagens e esquemas que apresentem claramente os conteúdos.

De modo a estimular as competências pretendidas nos alunos, é necessário que a exploração dos recursos e a aplicação das estratégias vá ao encontro de três domínios essenciais na aprendizagem de filosofia, nomeadamente, o domínio da problematização, o domínio da conceptualização e o domínio da argumentação. Estes domínios além de estarem contemplados nas Aprendizagens Essenciais, servem, igualmente, como referência de avaliação sumativa na escola. Por isso, é necessário que em contexto de aula se realize atividades que englobem os três domínios. Por fim, para a presente regência, irei estar também acompanhado por um suporte digital, especificamente, um Genially, que incorporará as imagens bem como texto explicativo, de modo a tornar a aprendizagem o mais acessível para os alunos, nunca descurando o rigor científico; imprescindível à atividade do docente.

Assim, procedemos então à estruturação mais pormenorizada da aula.

O momento inicial será pautado por uma recapitulação da matéria, tendo por base a estratégia de diálogo-orientado. A colocação de questões como, “então o que é que foi abordado na aula passada”, convida o aluno a reconvocar os conteúdos já lecionados recuperando assim o que já se estudou efetuando um fio condutor para a presente aula. Neste momento procedo também à eliminação de quaisquer dúvidas que possam ter surgido durante o estudo autónomo dos alunos. Evidentemente que a colocação das questões está, de certa forma, dependente das respostas dos alunos, contudo, o objetivo é o de averiguar algum conceito que não esteja claro e proceder à sua explicitação. Caso os alunos não tragam dúvidas, irei colocar questões como por exemplo, “qual é o problema que estamos a estudar” e “qual a sua pertinência, ou dito de outro modo, porque estamos a estudar este problema”? A colocação destas questões tem como intuito justificar a relevância do problema a ser estudado, dando a conhecer

ao aluno a atualidade do problema. Deste modo, o momento inicial da presente regência passa pela exploração destas questões interagindo diretamente com os alunos conferindo-lhes a tarefa de apresentar os conteúdos já lecionados pelas suas próprias palavras o que permite ao docente averiguar o domínio dos alunos com a terminologia específica do autor. Na eventualidade de se verificar imprecisões, procedo à retificação imediata.

Seguidamente, após este breve momento de recapitulação, retomamos os conteúdos aproveitando o fio condutor construído com a turma. Até ao momento, já foi apresentada a ideia de contrato social e o conceito de posição original, todavia resta ainda explorar aprofundadamente. O momento seguinte da aula é, então, dedicado a este aspeto. Após recuperar a ideia do contrato e o conceito da posição original, procedo a uma apresentação breve através de um momento expositivo destes conceitos, de modo a eliminar quaisquer dúvidas que pudessem existir por parte dos alunos, mas que não tenham sido verbalizadas. Efetuado este enquadramento, introduzo então o conceito do véu de ignorância.

A apresentação deste conceito será realizada com recurso à experiência mental do Jonathan Wolff, presente no anexo. A ideia do caso de Wolff é um fármaco que apague a nossa memória e aproveitarei esta analogia para introduzir o conceito em Rawls. Deste modo, estamos a ir ao encontro do domínio da conceptualização, pois conferimos momentos para os alunos estarem em contacto com a terminologia científica específica do autor. A apresentação do conceito, em conjunto com a experiência de Wolff, será realizada com recurso a excertos também presentes no anexo. A exploração destes excertos através da estratégia de diálogo-orientado, pretende que os alunos compreendam a necessidade do véu de ignorância na teoria de Rawls. Neste sentido, as questões serão as seguintes: “para que serve então o véu de ignorância?” e “de que modo o véu de ignorância se insere na posição original?”, o objetivo é que os alunos sejam capazes de relacionar os conceitos e compreender os conteúdos como um todo. Simultaneamente, as questões também procuram recolher certas respostas intuitivas, por vezes algo ingénuas dos alunos, de modo a verificar que ideias trazem consigo podendo assim conferir o rigor científico que poderá eventualmente carecer. Portanto,

para este ponto, através da exploração de textos e de questões, o objetivo é que os alunos saibam caracterizar e justificar o véu de ignorância, atendendo deste modo ao domínio da conceptualização e da argumentação.

Após a exploração do véu de ignorância, passamos por fim a um momento de maior exposição oral, que será a caracterização do conceito de equidade. Até aqui, é necessário certificar que os alunos dominam o conceito de posição original e o conceito de véu de ignorância, e tal será realizado através de questões que peçam ao aluno que caracterize cada conceito pelas suas próprias palavras, pedindo, inclusive, exemplos. Fornecer exemplos é uma boa forma de averiguar se os alunos dominam certos conteúdos ou não, avaliando a pertinência do exemplo dado tendo em mente o solicitado. Posteriormente, é necessário apresentar a ideia de equidade. Este conceito ocupa um lugar central na teoria de Rawls e por isso merece que se dedique um aprofundamento essencial sobre o conceito em questão. Este aprofundamento será realizado através de exposição oral, finalizando com colocação de questões de modo a averiguar se compreendem o conceito.

As questões seriam pedir aos alunos que caracterizassem o conceito pelas suas próprias palavras e que explicassem qual a diferença entre equidade e igualdade. Complementarmente, estarei sempre acompanhado de excertos que introduzem estes conceitos presentes nos anexos. Num momento final da primeira parte da aula, concluo com um momento de certificação de aprendizagens mais profundo, através da realização de exercícios presentes no manual. Após a realização de exercícios, procedo à posterior correção e concluo com a realização de um mapa conceptual. Este, por sua vez, acompanhar-nos-á para a segunda parte da aula sendo desenvolvido com as intervenções dos alunos.

A segunda parte da aula contempla um breve momento de problematização. Quando estudamos o problema da organização de uma sociedade justa, estudamos as desigualdades existentes na sociedade refletindo se serão justas ou não e que tipo de justiça distributiva deve existir. De modo a ir ao encontro do domínio da problematização, reconvocando o problema, irei trazer a notícia do Público presente no anexo. Esta notícia tem a pertinência de ser atual e o objetivo de apresentar a notícia à

turma é precisamente de dar a conhecer esta realidade de desigualdades presente na nossa sociedade. Esta notícia irá apresentar um tempo considerável da aula, pois servirá para introduzir os conceitos de lotaria natural e lotaria social, de Rawls. O artigo evidencia discriminação tendo por base o tom de pele dos candidatos e neste sentido, pretendo questionar a turma se uma discriminação tendo por base o tom de pele pode ser considerada justa ou não. A partir daqui pretendo fazer analogias com outro tipo de características individuais, tais como a classe socioeconómica, talentos ou limitações físicas.

A exploração desta notícia tendo por base a estratégia de diálogo-orientado pretende convocar estes conceitos ainda que ingenuamente. Após este momento de interação mais direta; apresento os excertos que introduzem estes conceitos. Este momento de exploração visa ir ao encontro do domínio da problematização, do domínio da conceptualização e do domínio da argumentação, visto que pretendo explorar a visão dos alunos relativamente à notícia. Através de diálogo-orientado, questiono então a turma se adotar uma estratégia de tentar melhorar o pior cenário possível é uma postura que pareça ser racional para a turma. O intuito desta questão é o de, enquanto procura relacionar o conceito do véu de ignorância com a lotaria social e natural, pretende também verificar que se a turma acompanha a linha de pensamento rawlsiana. Caso tal não ocorra, é necessário então proceder a eliminar quaisquer dúvidas. Após este momento de interação direta com a turma, tendo por base excertos do manual, introduzo a regra maxmin que é essencial ao raciocínio efetuado na posição original.

Por fim, concluo esta parte dos conteúdos averiguando se esta linha de raciocínio é racional para os alunos, ou seja, se eles conseguem compreender como se articulam os conceitos e qual a sua justificação. Tal tarefa será levada a cabo através da colocação de questões, como por exemplo, “de que modo a lotaria natural e social afetam a escolha e aplicação dos princípios” e ainda “em que consiste a regra maxmin?” Estas questões visam verificar se os alunos são capazes de articular os conceitos nucleares da teoria de Rawls.

Para a apresentação da regra maxmin, irei recorrer às tabelas que o manual contempla. Visto ser o principal instrumento de estudo do manual, quando benéfico, é importante

explorar os recursos de que dispõe com a turma em contexto aula. Assim, irei utilizar as tabelas que apresenta de modo a explorar as diferentes distribuições de bem-estar e qual seria a escolha que faríamos se tivéssemos como referência a regra maxmin e qual a escolha que faríamos se tivéssemos como referência o credo utilitarista. O que pretendo com este exercício é certificar se os alunos são capazes de criticar a postura utilitarista com conceitos rawlsianos, evidenciando assim um bom domínio dos conteúdos.

No momento final da aula, será realizado um momento de certificação de aprendizagens mais pormenorizado, através da realização de mais exercícios que englobam os conteúdos até à data lecionados. Segue-se a conclusão do nosso mapa conceptual que neste momento já estará mais completo e abarcará uma visão mais global da unidade.

A planificação desta regência foi estruturada tendo por base, principalmente, as seguintes áreas de competências:

Linguagens e textos (A)

Informação e comunicação (B)

Raciocínio e resolução de problemas (C)

Pensamento crítico e pensamento criativo (D)

Desenvolvimento pessoal e autónomo (F)

Saber científico, técnico e tecnológico (I)

4.1. Críticas de Habermas

No âmbito do Mestrado de Ensino de Filosofia no Ensino Secundário, tendo presente a necessidade das regências e respetiva planificação, tendo a possibilidade de planificar, enquanto regência, o tema escolhido para lecionar em contexto de aula, surge a necessidade de planificar uma eventual regência relativa às críticas ao projeto filosófico-político de Rawls, nomeadamente, algumas das críticas de Habermas, como já foi apresentado no decorrer deste trabalho.

A presente regência divide-se, fundamentalmente, em dois momentos. O momento inicial da aula seria dedicado a identificar o que Habermas considera como aspetos criticáveis no projeto rawlsiano, nomeadamente a inexequibilidade da posição original sob o véu de ignorância, como é abordado nos diapositivos de um a nove. A abordagem pensada para introduzir as críticas de Habermas implica, necessariamente, a familiarização com os termos científicos do próprio autor, ou seja, acompanhar, pelos diapositivos, a crítica identificada pelo próprio. A leitura destes excertos seria orientada por questões contemplando que os alunos identificassem as fragilidades do projeto de Rawls. O primeiro e segundo diapositivo permitem problematizar o que é considerado como aspetos mais frágeis, como já identificado, a posição original e o véu de ignorância. Assim, os alunos seriam convidados a refletir sobre a impossibilidade de cidadãos autónomos serem representados por “partes” que não têm esse tipo de autonomia. Através da estratégia de diálogo-orientado, os alunos seriam desafiados a problematizar a incompatibilidade, articulando com conceitos científicos do tema em questão, pois esta crítica seria estudada após já terem sido lecionadas as críticas de Nozick e Sandel, ou seja, os alunos já estariam munidos da terminologia necessária.

A pertinência da estratégia de diálogo-orientado justifica-se pela necessidade de colocar os alunos interessados sobre os conteúdos, convidando-os a refletir sobre a possibilidade de uma sociedade justa organizada por sujeitos parcamente plurais. Este exercício, compreenderia metade do tempo disponível para a realização da regência, uma vez que, o restante da aula seria dedicada a compreender os delineamentos habermasianos da sua proposta enquanto alternativa, o projeto democrático

deliberativo. O exercício de apresentação dos conteúdos, procurando sempre complementar com a estratégia de diálogo-orientado encontra-se incompleto se não for compreendido um momento de certificação de aprendizagens. É necessário, indispensável, que sejam colocadas, no decorrer da aula, questões aos alunos de modo a averiguar se estes estão, efetivamente, a compreender o que está a ser estudado, pois o processo de ensino-aprendizagem só está completo quando os alunos adquirem os conhecimentos necessários, caso contrário, pode ocorrer o caso de existir ensino mas não aprendizagem, sendo que, tal cenário não é o objetivo. Assim, de modo a assegurar que exista aprendizagem, é necessário a existência de questões colocadas aos alunos, via oral por exemplo, enquanto certificação de aprendizagens. A identificação, e consequente exploração; compreendendo os domínios da conceptualização e da argumentação, de aspetos criticáveis relativos à teoria rawlsiana seriam acompanhados pelos diapositivos um a nove, procurando, simultaneamente colocar o aluno em contacto com terminologia própria do autor, bem como providenciar uma breve síntese dessas mesmas críticas, que só seria disponibilizada após os alunos identificarem os aspetos considerados mais frágeis.

Como fui defendendo no decorrer desta investigação, o projeto habermasiano configura-se, no meu entender, mais pertinente para o desenvolvimento cívico dos alunos não somente pelas críticas que este identifica mas também pelo seu próprio projeto enquanto proposta de alternativa. Os diapositivos que compreendem este segundo momento da regência são os diapositivos dez a catorze. Este segundo momento principal seria de carácter ligeiramente mais expositivo, de modo a apresentar alguns pontos essenciais na sua proposta. Todavia, estas características não seriam apresentadas sem a aplicação da estratégia de diálogo-orientado, pois os alunos seriam convidados a refletir sobre a pertinência das características que compõem o projeto democrático deliberativo, bem como a sua exequibilidade.

Este segundo momento justifica-se pela necessidade de compreender a proposta alternativa de Habermas, implicando o domínio dos pressupostos que fundamentam o seu projeto, reconhecendo, de igual modo, a dificuldade da aplicação deste modelo. Assim, os alunos estariam munidos da terminologia própria do autor, sendo capazes de

comparar filosoficamente todas as propostas estudadas no decorrer do tema. O propósito de apresentar a proposta habermasiana justifica-se, como foi sendo argumentado, pela necessidade de compreender no “outro” um sujeito igual ao “eu”, reconhecendo os seus interesses e convocando-o a ser elemento integrante da discussão, traço indissociável da teoria filosófico-política de Habermas. Tendo estes pressupostos presentes, torna-se necessário que os alunos compreendam a necessidade do caráter procedimental, deontológico, cognitivo e universal; procurando apresentar uma proposta que configure um critério ético democrático normativo universal. Seria a possibilidade de aplicação deste projeto que constituiria a possibilidade de realizar o projeto de emancipação pois ao serem convocados a serem parte integrante da decisão, os sujeitos são convidados a serem autônomos.

Assim, como foi sendo defendido, considero que a proposta deliberativa configura-se como mais pertinente para o objetivo proposto. Pretende-se que os alunos sejam convidados, enquanto futuros cidadãos, a compreender a necessidade da formação de sujeitos plurais; tendo presente, enquanto referencial, um projeto democrático deliberativo configurado pela alteridade; enquanto sujeitos autônomos críticos cívicos.

Considerações Finais

A teoria social crítica habermasiana procura possibilitar as condições necessárias para efetivar o projeto emancipatório da Modernidade. No decorrer da investigação, procurei colocar o conceito da racionalidade pública em oposição com o conceito da racionalidade comunicativa, procurando identificar as limitações do primeiro, propondo o segundo enquanto alternativa. A motivação desta investigação reside na crença de que o estudo da racionalidade comunicativa serve enquanto alternativa para um cumprimento mais efetivo das áreas consagradas nas Aprendizagens Essenciais. O propósito de desenvolver os valores e princípios contemplados no Perfil do Aluno À Saída da Escolaridade Obrigatória deve constantemente pautar a prática de ensino de filosofia nos estudantes. O estudo da teoria social crítica de Habermas possibilita, no meu entender, uma abordagem que permite a formação cívica e política dos cidadãos, providenciando ferramentas conceptuais necessárias para exercerem ativamente a sua cidadania.

Em sentido oposto a uma certa indiferença característica dos tempos contemporâneos, aliada à interação circunscrita no binómio “sujeito-objeto”, a ação humana continua a conceder espaço à racionalização das relações sociais humanas. Esta abordagem monológica, que não convida o outro sujeito, não possibilita as condições de emancipação moderna. A saída da menoridade ocorre dialogicamente, sendo necessário reconfigurar a postura subjetiva para intersubjetiva. Os tempos atuais caracterizam-se por um agudizar de comunicações polarizadas, que consagram o “outro” como inimigo do “eu”, reflexo da visão individual características das sociedades individuais.

A saída da mesmidade faz-se pelo reconhecimento da alteridade. A necessidade de identificar no outro um igual. Torna-se necessário que a ação social consagre a dimensão comunicativa traduzida na interação dialógica. Na procura de reposta ao problema da organização de uma sociedade justa, a abordagem individual não se configura enquanto suficiente, pois não tem presente a pluralidade dos sujeitos, significando que não considera a pluralidade de perspetivas que poderiam enriquecer o debate que se

pretende democrático. A transformação social crítica passa também por reconfigurar o sistema democrático contemporâneo. Torna-se necessário proteger o modelo democrático e como foi sendo demonstrado nesta investigação, a defesa não pode vir de uma postura isolada. Pelo contrário, a defesa convoca a todos os envolvidos, demonstrando a alternativa do modelo deliberativo.

A justificação da pertinência do estudo do modelo deliberativo constitui-se na possibilidade de universalização dos sujeitos. Isto é, o critério normativo resulta da argumentação de todas as partes envolvidas. Um modelo democrático que não convoca os cidadãos que o compõem, não parece configurar-se como plural, ou mesmo democrático. O modelo deliberativo enquanto alternativa, concede espaço à argumentação, ao debate e ao consenso. Este é extraído do debate que convocou todas as partes envolvidas. O espaço concedido à comunicação é central e, por isto, esta deve ser protegida de eventuais possibilidades coercitivas. É através das pretensões de validades que Habermas procura delinear pressupostos teóricos que salvaguardem as condições necessárias ao discurso sempre intersubjetivo. Como foi também apresentado, este projeto afigura-se como extremamente exigente, todavia, diria também que se afigura como extremamente necessário. O modelo deliberativo procura garantir a pluralidade de perspectivas circunscritas a uma comunicação livre, isto é, democrática.

A defesa deste modelo torna-se paulatinamente necessária e se é certo que o debate nem sempre ocorre nas condições necessárias é igualmente certo que esta proposta não deve ser secundarizada. O reconhecimento da dificuldade da comunicação livre é inevitável e considero que neste ponto, o estudo deste modelo pode ser essencial tanto para a formação filosófica e cívica dos alunos como para a proteção deste modelo. A pertinência do estudo da racionalidade comunicativa possibilita que os alunos aprendam a reconhecer nos outros sujeitos que devem ser igualmente respeitados e concebidos enquanto parte integrante da sociedade deliberativa, isto é, da sociedade justa.

Referências Bibliográficas

- Arends, R. (s.d.). *Aprender a Filosofar*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Cahn, S. M. (2018). *Philosophers in the Classroom: Essays on Teaching*. Hackett.
- Cahn, S. M. (2019). *Ensinar Filosofia: Um guia*. Lisboa: Gradiva.
- Cossuta, F. (s.d.). *Didática da Filosofia*. Asa.
- Costa, A. (2004). *Avaliação: Como Avaliar o Aprender a (Competências) e o Aprender que (Conteúdos)? Comunicação apresentada no VI Encontro de Didática da Filosofia em Portugal*.
- Coutinho, M. d. (2002). *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas: Bases de um pensamento educacional*. Lisboa: Colibri.
- Couto, M. J. (2015). Comunicação: O Impróprio da Filosofia? *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 32, pp. 113-126.
- Educação, D.-G. (s.d.). *Aprendizagens Essenciais*.
- Educação, D.-G. (s.d.). *Perfil do Aluno à Saída da Escolaridade Obrigatória*.
- Ferreira, M. L. (2008). *Ensinar e aprender filosofia num mundo em rede*. Centro de Filosofia da ULisboa.
- Habermas, J. (1991). *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Habermas, J. (1996). *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2010). *Fundamentação Linguística da Sociologia: Obras Escolhidas volume I*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2010). *Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem volume II*. Lisboa: Edições 70.

- Habermas, J. (2014). *Ética do Discurso: Obras Escolhidas de Jürgen Habermas volume III*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2020). *Crítica da Razão: Obras Escolhidas de Jürgen Habermas volume V*. Lisboa: Edições 70.
- Habermas, J. (2020). *Teoria Política: Obras escolhidas de Jürgen Habermas volume IV*. Lisboa: Edições 70.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Editora Martin Claret.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Kant, I. (2011). *Crítica da Razão Prática*. Edições 70.
- Kant, I. (2011). *Crítica da Razão Prática*. Edições 70.
- Kant, I. (2014). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70.
- Locke, J. (2006). *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. São Paulo: Editora Martin Claret.
- Pinto, F. C. (1992). *Leituras de Habermas: Modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto.
- Rawls, J. (1997). *O Liberalismo Político*. Lisboa: Editoria Presença.
- Rawls, J. (2000). *A Leis dos Povos*. Coimbra: Quarteto.
- Rawls, J. (2001). *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Presença.
- Rosas, J. C. (2012). *Concepções de Justiça*. Lisboa: Edições 70.
- Rosas, J. C. (2012). *Futuro Indefinido: Ensaio de Filosofia Política*. Famalicão: Editora Húmus.
- Rosas, J. C. (2020). *História da Filosofia Política*. Lisboa: Editorial Presença.

Rousseau, J.-J. (1999). *O Contrato Social*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Wolff, J. (2004). *Introdução à Filosofia Política*. Lisboa: Gradiva Editora.

Anexos:

Críticas de Habermas:

"Rawls não pode manter de modo consistente a decisão que cidadãos "plenamente" autônomos sejam representados por partes que não têm esse tipo de autonomia."



Críticas de Habermas: Posição Original

"Os cidadãos são considerados pessoas morais que possuem um sentido de justiça e estão capacitados para ter uma concepção própria do bem, assim como um interesse em cultivar essas disposições de maneira racional."



Críticas de Habermas: Posição Original



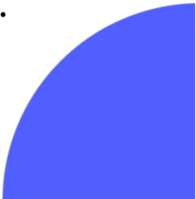
"Mas, no caso das partes na posição original, essas características razoáveis das pessoas morais são substituídas pelos constrangimentos do desenho racional."



Críticas de Habermas: Posição Original



Habermas entende que Rawls procede a uma separação entre a autonomia racional, das partes na posição original, e a autonomia completa dos cidadãos reais que habitam uma sociedade política.

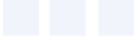




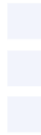
Críticas de Habermas: Posição Original



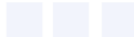
Nesse sentido, Habermas afirma que os cidadãos fictícios da posição original, mesmo escolhendo princípios equitativos de justiça, são cegos ao verdadeiro sentido de justiça.



Críticas de Habermas: Posição Original



Isso porque as partes decidem de forma estritamente racional, de tal modo que a razoabilidade da escolha encontra-se vinculada às condições limitativas da situação e não aos sujeitos que escolhem.





Críticas de Habermas: Posição Original



Com efeito, os cidadãos reais não são devidamente representados pelas partes racionais da posição inicial, uma vez que a autonomia plena das pessoas morais , que fazem parte de uma comunidade política e que têm uma compreensão da justiça, não está assegurada pela autonomia racional das partes na condição hipotética.



Críticas de Habermas: Posição Original



O tipo de autonomia política concebida na posição original e, portanto, no primeiro estágio de fundamentação da teoria, limita-se a uma existência virtual, não se desdobra plenamente no coração de uma sociedade justamente constituída.



Críticas de Habermas: Posição Original

Quanto mais se levanta o véu de ignorância e os cidadãos rawlsianos vão assumindo uma forma real de carne e osso, mais profundamente eles encontram-se submetidos a princípios e normas que foram antecipadas nas condições teóricas e que são institucionalizadas sem qualquer participação.

Democracia Deliberativa

- O Procedimentalismo
- O Deontologismo
- O Cognitivismo
- O Universalismo

Procedimentalismo

- Característica democrática.
- O procedimento assenta na necessidade do consenso resultado do processo argumentativo de fundamentação das normas.

Deontologismo

Este ponto implica a identificação de princípios morais normativos.



Cognitivism



Indica que devemos optar pela validade moral obtida pelo consenso racional, isto é, só o acordo **intersubjetivo** de todos é a prova da **validade de normas e princípios**.



Universalismo



O Universalismo remete para a possibilidade de generalização das normas, a qual deve ser a máxima possível.

