

Por que ainda ler (criticamente) Jürgen Habermas?

Por Arthur Grupillo¹

O cientista político Christian Lynch escreveu na sua conta do Twitter no último dia 21 de outubro o seguinte: “Não vamos voltar no tempo. A guerra digital veio para ficar e será suja por anos até houver (*sic*) condições de discipliná-la. Os democratas têm que continuar a se adaptar a ela, porque o tempo do idílio da racionalidade não voltará. A guerra digital não será só para tempo de campanha. O populismo acabou com a diferença entre governo e campanha. A guerra digital continuará para a extrema-direita quando ela for para a oposição. Deverá continuar também para os democratas quando voltarem ao poder.”²

A frase parece sensata, mas ela contém uma contradição flagrante. Por um lado, afirma-se que “o tempo do idílio da racionalidade não voltará”, como se a racionalidade tivesse sido um sonho, uma ilusão que cultivamos alegre e confortavelmente por algum tempo, e da qual finalmente despertamos para uma guerra irrecusável. Por outro lado, ela anuncia um porvir. Essa guerra irá durar até que tenhamos, diz ele, “condições de discipliná-la”. A que o cientista político está aludindo aqui? Está nos dizendo que um dia voltaremos a dormir? Que um dia poderemos retomar o sonho da paz e da democracia? Que um dia poderemos ferrar novamente no sono tranquilo da racionalidade? Parece, então, que ele está nos dizendo que a racionalidade, mesmo tendo sido abandonada de modo a jamais voltar, continua sendo, para nós, a utopia almejada.

Jürgen Habermas, filósofo alemão ainda vivo e em plena atividade aos 93 anos de idade, tendo publicado recentemente uma obra monumental em dois volumes chamada “Também uma história da filosofia” (*Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, 2019), em que se ocupa de uma filosofia do espírito, já prometida no seu livro de 2005 intitulado *Entre naturalismo e religião* (Tempo Brasileiro, 2007), para aqueles que tem um pouco mais de 40 anos, foi talvez o filósofo mais comentado e discutido no Brasil

¹ Arthur Grupillo é jornalista, doutor em filosofia e professor de filosofia na Universidade Federal de Sergipe. É autor do livro *O homem de gosto e o egoísta lógico: uma introdução crítica à estética de Kant* (Loyola, 2016). Atualmente, prepara a publicação do livro *Limites e dissonâncias da razão comunicativa: sinceridade, gramaticalidade e arte em Jürgen Habermas*, pela Edipucrs.

² <https://twitter.com/CECLynch/status/1583491698084446208>

nos anos 1990 e 2000. Não cheguei a fazer um levantamento de quantas dissertações de mestrado e teses de doutorado foram escritas sobre ele, mas lembro-me de um nobre colega comentando, em meados dos anos 2000, que um eminente professor gaúcho afirmou uma vez em conversa informal que não aceitaria mais nenhum projeto sobre Habermas, tamanha era a afluência de projetos de pesquisa sobre esse filósofo que lhe chegavam às mãos. Além disso, a penetração de Habermas não se deu apenas na filosofia, mas também na sociologia, no direito e nos estudos de linguística e comunicação social. Sua obra teve, nessas duas décadas, um impacto incomparável no Brasil, e no mundo sua influência mundial vem de muito antes, já na década de 1980. Hoje, entretanto, já não é mais tão popular, embora continue presente nos círculos acadêmicos mais fechados. O que explica, poderíamos perguntar, tamanho sucesso, ou mesmo fama, de um pesador e depois o seu relativo ocaso? Tentarei esboçar uma resposta a essa questão ao mesmo tempo em que tentarei mostrar que sua obra ainda é profícua em relação ao tema mais urgente que hoje experimentamos na esfera pública.

Se houve uma época do “idílio da racionalidade”, para usar a expressão daquele cientista político, Habermas foi o filósofo emblemático desse idílio. Ainda na minha época de estudante, era comum aparecer alguém tentando desqualificar a sua obra com um comentário do tipo “se um assassino estiver com uma arma apontada para você, você vai fazer o quê? Vai argumentar?”. Pois era isso que a filosofia de Habermas pretendia recuperar, a ideia e a fundamentação de uma racionalidade de alcance universal e de uma ética comunicativa; considerava-se um herdeiro do iluminismo e da modernidade, que ele chamou de “projeto inacabado”. Mas se esforçou para sustentar essa fundamentação universalista da racionalidade assumindo vários pressupostos de destranscendentalização da razão, a ponto de compreender essa racionalidade no interior de que ele chamou de um “pensamento pós-metafísico”.

Assumi praticamente todas as contribuições dos principais filósofos do século XX que apontavam contra a ideia de racionalidade, e levou isso até uma espécie de limite. Assumi a situacionalidade da razão no âmbito de uma abertura semântica das línguas naturais e dos contextos de sentido, o que herdou de Heidegger, assumi a tese wittgensteiniana de que a linguagem é um fenômeno social enraizado em formas de vida e de que o pragmática, o uso linguístico e a ação são a sua forma mais elementar, e assumi a tese adorniana e horkheimiana de que a racionalidade instrumental ou técnica continha no seu cerne uma irracionalidade, a famosa dialética do esclarecimento (ou do

iluminismo) que os filósofos da primeira geração de Frankfurt desenvolveram de maneira implacável.

Assumi premissas do marxismo ocidental mais ortodoxo, de que o discurso racional está envolvido em um dinâmica ideológica, e de que até mesmo a ciência e a técnica podem ser ideologias; assumi premissas desconstrucionistas e celebrou as investigações empíricas da epistemologia francesa, que escapavam aos dilemas da razão idealista a fim de demonstrar uma genealogia dos saberes em uma ordem muito mais pedestre de poder. Já no fim da sua carreira, se é que podemos chamar assim, assumi premissas de um naturalismo darwinista. Conduziu tantos motivos de pensamento contra si mesmo que frequentemente sua obra deixa a impressão de uma dissonância, crítica que eu mesmo lhe fiz em minha tese de doutorado, que intitulei “limites e dissonâncias da razão comunicativa”. Limite também foi uma noção que utilizei porque Habermas conduz aqueles motivos antimetafísicos do pensamento contra si mesmo até o limite, isto é, não ao ponto do inaceitável. O que ele se recusou a fazer foi permitir que qualquer um desses motivos fosse alçado a uma figura totalizadora que sufocasse a autocompreensão dos seres humanos como seres racionais e autônomos.

Mesmo admitindo que estamos sempre situados em contextos de sentido, não admitiu um contextualismo forte, o que implicaria negar que, quando falamos, nossa pretensão, isto é, a performance que realizamos ao falar, ultrapassa contextos. Quando alguém dá uma ordem a alguém, e este repele essa ordem como ilegítima, mesmo que falante e ouvinte não tenham à sua disposição todas as razões para dirimir a questão de uma vez por todas, o modo como falamos levanta uma pretensão de validade que é universal. A universalidade, portanto, não está no conteúdo, mas na performance da fala, na pretensão levantada. Quando dizemos a alguém “você não tem o direito de fazer isso”, não estamos dizendo apenas que ele está num contexto histórico que não permite isso, ou que ele não dispõe de todas as razões para isso, estamos, a despeito da nossa situacionalidade, supondo que deve haver um ponto para além do discurso em que aquilo *poderia* ser resolvido. Não estamos apenas dizendo “sua norma é ilegítima porque a nossa época não concorda com isso ou a maioria das pessoas não concorda com isso”, estamos também dizendo “sua norma é ilegítima” pura e simplesmente, como se estivéssemos em condições metafísicas de argumentação, embora saibamos que não estamos. Mas de fato nós *agimos* assim, quando associamos às nossas frases a pretensão de que são corretas, verdadeiras, sinceras ou inteligíveis. Quando queremos

que uma frase seja verdadeira, o discurso já está apontando para além do discurso, o que ele chamou de “transcendência a partir de dentro”, em contraposição à transcendência para este mundo.

Portanto, mesmo assumindo as premissas de que a linguagem, na qual a razão se encontra encarnada, é sobretudo o modo como empregamos frases em dados contextos, é possível verificar que o modo como empregamos frases com pretensões indica que assumimos o pressuposto da universalidade. Isso não significa que está à nossa disposição descobrir qual norma é realmente universal e qual forma de racionalidade está decidida de uma vez por todas, significa apenas que não podemos deixar de levantar pretensões de universalidade quando nos comunicamos com alguém. A universalidade e a racionalidade são, portanto, uma *performance* que realizamos. Assim, a racionalidade (e sua universalidade) não está nos céus das ideias ou na cabeça de algum filósofo, mas está corporificada no nosso modo de interação social e linguística, principalmente quando precisamos coordenar ações com os outros.

Deste modo, além disso, fica claro que há uma irracionalidade no cerne da racionalidade técnica, que o domínio da natureza implica também uma automutilação psíquica, nas formas de repressão da nossa própria natureza interna, seja como inibição de nossa espontaneidade expressiva seja como objetivação e controle técnico de nós mesmos via indústria da cultura, mas essa dialética não atinge a racionalidade propriamente comunicativa. Pois, quando nos comunicamos com alguém, precisamos abandonar a atitude técnica. Se desconfiamos que alguém está se comunicando conosco a fim de nos manipular, deixamos imediatamente de nos engajar nessa interação. Só continuamos a conversar com alguém quando supomos que a outra pessoa não está escondendo suas intenções. A comunicação exige sempre que o outro seja fim e não meio, para falar nos termos de Kant.

Mesmo quando admitimos que ciência e técnica, por isso, são ideológicos, e que variadas formas de saber estão associadas a mecanismos de poder, ainda assim nenhuma dessas figuras de pensamento pode ser totalizada sem implodir a nossa compreensão de nós mesmos como seres racionais e autônomos. Mais do que isso, quando totalizamos alguma figura de pensamento antimetafísico, recaímos em uma metafísica invertida. E essa autocontradição Habermas denunciou nos pensadores ditos pós-modernos como uma contradição performativa.

Se eu assumir que tudo não passa de contexto, como poderei considerar verdadeira a filosofia que diz isso, uma vez que ela também não passa de contexto? Se tudo é apenas uma racionalidade técnica que no fundo é irracional, como poderei dizer em que consiste a vida deformada por essa racionalidade ou admitir sequer que essa vida existe? Pelo menos Adorno e Horkheimer foram consistentes em reconhecer que sua empresa teórica era uma petição de princípio. Mesmo assim, foram adiante com ela. Os pós-modernos, contudo, não assumem a petição de princípio e nem se incomodam com o fato de cometerem uma performance contraditória. Pois, se tudo são apenas relações de poder, sou obrigado a considerar a própria filosofia que diz isso uma relação de poder entre outras.

Que então fique claro: não é que Habermas não leva em consideração todas essas contribuições dos principais pensadores do século XX. Pelo contrário, ele as leva seriamente em consideração. Até o limite. Apenas se recusa a assumir uma figura totalizadora de qualquer uma dessas filosofias. Assim, há contexto sem contextualismo, relatividade às formas de vida sem relativismo, crítica da razão sem irracionalismo, crítica do poder sem hegemonismo, e assim por diante. Pois todas essas contribuições valiosas do pensamento se perdem quando totalizadas, e se tornam uma forma de metafísica e da filosofia primeira precisamente ao tentarem ser antimetafísicas. Elas são, além de tudo, vítimas de um monologismo da reflexão, uma tentativa de capturar uma espécie de verdade ou de antiverdade filosófica sem passar pelo crivo da interação com os outros. A racionalidade, frágil e pós-metafísica, que nos resta, está precisamente no modo como nos comunicamos uns com os outros, não no modo com pensamos quando estamos sozinhos.

E, no entanto, aparentemente essa filosofia ficou para trás como emblema de um idílio e de um sonho. O hegemonismo parece ter vencido. Acordamos daquele sonho cor de rosa da democracia e do estado de bem-estar social – modelo que, reconheçamos, é sobretudo europeu – e não podemos deixar de nos engajar, dizem, na guerra digital. Esse hiper-realismo político da filosofia, porém, tem muitos problemas. Ele representa, antes de tudo, um derrotismo diante da técnica, mais do que uma consciência filosófica – o que seria bastante compreensível e desejável – dos limites da racionalidade ocidental-europeia e da argumentação.

Não foi o fascismo que descobrira, já na década de 1930, o imenso potencial dos meios de comunicação de massa, nos discursos do *Führer* transmitidos pelo rádio, e da estética *Kitsch*? E não foi também ele que descobriu, em nossa época, o potencial da internet e das mídias sociais? À parte alguns estados totalitários de esquerda, não foi a esquerda que nas democracias ocidentais começou a passar notícias falsas e teorias conspiratórias. Esse também não foi um movimento espontâneo das pessoas que agora, com os smartphones nas mãos, finalmente tiveram acesso a um conhecimento antes confinado aos especialistas. Muito pelo contrário. O fenômeno da guerra digital, das notícias falsas e teorias conspiratórias, é claramente um projeto de engenharia social.

Foi Gianroberto Casaleggio, um especialista em marketing digital, que procurou o comediante Beppe Grillo em 2005 para ser o avatar do seu projeto político-tecnológico de guiar as preferências dos eleitores-consumidores na Itália. Foi um dos primeiros a perceber que na internet notícias de corrupção e que alimentavam o ressentimento e o ódio geravam engajamento, e pensaram em afluir esse engajamento para determinadas figuras políticas populistas. Eram os primórdios do que vivemos hoje. Casaleggio, assim como Steve Bannon e outros, são antes de tudo especialistas em tecnologia ou, para usar a expressão de Giuliano Da Empoli, “engenheiros do caos”. E o que nos dizem os supostos democratas? Que essa estratégia tem de ser aprendida e praticada? Que o tempo da racionalidade passou? Ou assumiremos o desafio de pensar, por meios constitucionais e democráticos – gostaria de enfatizar esse ponto – as maneiras de disciplinar a interação nessas novas mídias?

Nesse sentido, é importante recuperar o pano de fundo contra o qual ganhou forma a filosofia de Jürgen Habermas. Sua primeira obra de maior influência, de 1962, *Mudança estrutural na esfera pública* (Tempo Brasileiro, 2003), é uma reconstrução histórica da distinção público *versus* privado. Assinalo dois momentos-chave dessa reconstrução. Em primeiro lugar, a formação de uma esfera pública de intelectuais na Inglaterra e na Prússia do século XVIII. Embora, nesse contexto, nem todos os cidadãos pudessem dar opiniões sobre os atos do governo, os professores universitários tinham não só o direito, mas também o dever de constituir um fórum público crítico, o que exigia da autoridade política legitimar-se diante da opinião pública. Temos, a respeito desse contexto, os intrigantes testemunhos de Kant em obras como *O Conflito das faculdades* e *A religião nos limites da simples razão*. Essa colaboração qualificava o debate entre os representantes do povo no poder legislativo. Tal modelo de democracia, se bem que

representativa, tinha a vantagem de estar sempre munida com os melhores argumentos da classe intelectual. Se, por um lado, a alfabetização universal é obviamente desejável, esse modelo nos mostra as dificuldades a que segue exposta uma esfera pública de não-especialistas, ou um modelo de democracia direta que ultrapassa o instituto do voto e da escolha dos representantes do povo e se imiscui na variedade dos assuntos públicos – principalmente em um país falho em educação como o Brasil. Sobre isso, vale recordar a seguinte passagem de Giuliano Da Empoli sobre o que chama de partidos-algoritmo:

“Antes de tudo, o Movimento 5 Estrelas tem uma vocação explicitamente totalitária, no sentido em que procura representar não uma parte, mas a totalidade do “povo”. Casaleggio-pai não concebeu seu movimento como um partido destinado a se integrar ao jogo – ultrapassado, em sua ótica – da democracia representativa, mas como um veículo destinado a conduzir a Itália a um novo regime político: a democracia direta, na qual os representantes dos cidadãos desaparecem porque são os cidadãos, eles próprios, que tomam as decisões. Isso se dá através de um processo de consulta on-line permanente, extensível a todos os domínios da vida social (...) O partido-algoritmo (...) tem por único objetivo satisfazer de modo rápido e eficaz a demanda de consumidores políticos.” (*Os engenheiros do caos*, Vestígio, p.65-6)

O segundo movimento-chave de transformação dessa esfera pública assinalada por Habermas na década de 1960, é o advento dos meios de comunicação de massa, agora já no século XX. O cidadão, antes engajado em uma atitude politicamente ativa, isto é, em um debate crítico-racional – ainda que isso significasse sobretudo uma classe de intelectuais públicos – torna-se consumidor de material jornalístico e literário, e a cultura se torna uma mercadoria, alienando-se daqueles momentos cuja recepção “exige uma certa escolarização” (p.196) e deslocando o cidadão para uma atitude política passiva. “O mundo criado pelos meios de comunicação de massa”, dizia Habermas na década de 1960, “só na aparência ainda é esfera pública” (p.202). Em relação a isso, Da Empoli nos chama atenção para o fato de que, por trás do objetivo de promover uma democracia digital, os partidos-algoritmo, como o Movimento 5 Estrelas na Itália, “faz suas escolhas na mais absoluta obscuridade. O site sobre o qual se baseia toda a vida do partido pertence a uma associação blindada e administrada por uma empresa privada, que tem o mesmo presidente da agremiação [partidária a.g.]. Nem os códigos nem qualquer elemento que sirva ao funcionamento da plataforma são públicos” (p.64).

Outro aspecto crucial do pano de fundo contra o qual a obra de Habermas se forma é a Alemanha do pós-guerra. Isso pode ser visto sobretudo na obra “Perfis filosófico-políticos” (*Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971, infelizmente sem tradução em português), que se destinam a investigar o espírito da interpretação histórico-política dos mandarins alemães, entre os quais Heidegger é a figura emblemática. Também a partir daí Habermas começa a se afastar da primeira geração da Escola de Frankfurt principalmente ao se ocupar cada vez mais da filosofia do direito e das instituições democráticas, que pareciam aos teóricos da primeira geração um resquício burguês. Baseio-me neste pano de fundo para concluir este texto com um breve comentário sobre os modos distintos como Alemanha e Brasil reagiram ao desafio de disciplinar as novas tecnologias.

Na Alemanha, entrou em vigor em 2018 a *Netzwerkdurchsetzungsgesetz* (*Lei de execução das redes sociais*), que ficou conhecida popularmente como Lei do Facebook ou Lei do discurso de ódio. Segundo essa lei, qualquer plataforma que possua mais de 2 milhões de usuários deve fornecer ferramentas de denúncia sobre conteúdo ilegal na rede e oferecer um serviço transparente de gestão de reclamações. Uma postagem denunciada como discurso de ódio deve ser analisada imediatamente e, se for o caso, excluída em até 24 horas ou 7 dias em casos que exijam maior análise. As multas aplicadas aos provedores podem chegar a 50 milhões de euros – o que inclusive tem sido denunciado como desproporcional. Além disso, plataformas que recebem mais de 100 reclamações por ano têm de apresentar relatórios semestrais de transparência, não só sobre discursos de ódio, mas também sobre notícias falsas e desinformação. A lei tem gerado bastante controvérsia, sobretudo em virtude do clássico dilema entre dois direitos fundamentais, a saber, a proteção contra discursos de ódio, que se fundamenta na dignidade da pessoa humana, e o direito à liberdade de expressão. Está claro, no entanto, que o legislador alemão, diante desse dilema, preferiu conferir maior peso à dignidade da pessoa humana contra discursos de ódio, mesmo que isso signifique assumir um maior risco para a liberdade de expressão. Acredito que essa circunstância se explica pelo histórico alemão com a matéria. O regime totalitário vivido pelo país nas décadas de 1930 e 1940, baseado sobretudo em ódio racial e nos abusos da liberdade de expressão, explica porque combater discursos de ódio – eventualmente também gerados por notícias falsas, desinformação e teorias conspiratórias – é uma prioridade para a sociedade alemã.

No Brasil, o contexto é bem distinto. O regime de exceção de vivemos durante a Ditadura Militar iniciada em 1964 ficou caracterizado sobretudo como um regime de censura. O legislador da Constituição de 1988 quis priorizar, portanto, em vários dos seus dispositivos, a garantia do direito à liberdade de expressão, sobretudo em relação a qualquer possibilidade de censura prévia. O chamado Marco Civil da internet, sancionado pela presidenta Dilma Rousseff em 2014, tem, no entanto, até hoje um de seus artigos sob profundo debate e declarado tema de repercussão geral em relatório do ministro Dias Toffoli em 2018. O Artigo 19 do referido Marco Civil reza que:

“Art. 19. Com o intuito de assegurar a liberdade de expressão e impedir a censura, o provedor de aplicações de internet somente poderá ser responsabilizado civilmente por danos decorrentes de conteúdo gerado por terceiros se, após ordem judicial específica, não tomar as providências para, no âmbito e nos limites técnicos do seu serviço e dentro do prazo assinalado, tornar indisponível o conteúdo apontado como infringente, ressalvadas as disposições legais em contrário”³.

Portanto, o legislador brasileiro entendeu que o provedor ou administrador da mídia social não deve assumir o papel de julgar a legalidade de conteúdos gerados por usuários, pois isso constituiria censura prévia, devendo tal julgamento ser realizado exclusivamente pelo poder judiciário. Contudo, a 2ª Turma Recursal Cível do Colégio Recursal de Piracicaba/SP, em 2015, declarou a inconstitucionalidade do referido artigo, responsabilizando o Facebook pela omissão de excluir um perfil falso de uma dona de casa, mesmo depois de ficar constatada a irregularidade⁴. A matéria ainda não foi concluída pelo STF, mas é certo que temos diante de nós um imenso desafio. Em julho de 2019 o Escritório Federal de Justiça alemão reclamou especialmente da falta de transparência na gestão das reclamações sobre conteúdo ilegal por parte do Facebook. Se, por um lado, a simples censura poderia agravar o problema, reforçando a narrativa de Ditadura, é certo que as plataformas não são apenas veículos de transmissão e difusão, mas também de *promoção* de determinados conteúdos via engajamento, e estes são potencializados pelo ódio, pela conspiração e pela falsidade. As plataformas,

³ https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l12965.htm

⁴ <https://irisbh.com.br/constitucionalidade-do-art-19-do-marco-civil-responsabilidade-de-intermediarios-examinada-pelo-stf/>

portanto, precisam ser transparentes e responder por essas estratégias de promoção, que são antes tecnológicas do que comunicativas⁵.

Nesse momento, temos o desafio de exercer uma maior imaginação institucional para pensar em soluções efetivas, constitucionais e democráticas do problema. Nesses termos, parece-me que a filosofia de Habermas permanece atual como paradigma de uma racionalidade da comunicação orientada juridicamente. Despedir a racionalidade da comunicação e nos curvarmos aos algoritmos e ao jogo dos afetos que eles instigam, me parece estar longe de ser um caminho satisfatório. Certamente isso exigiria atualizar a filosofia de Habermas sob vários aspectos, que mencionarei aqui apenas de passagem.

Sua obra encontra, ela própria, interessantes limites colocados pelo problema da sinceridade subjetiva, que não pode ser resgatada com argumentos. O debate atual sobre virtudes epistêmicas parece ser conveniente quanto a isso. Seu modelo de racionalidade e modernidade talvez seja, de fato, excessivamente europeu, devendo ser completado pelas discussões sobre modernidades periféricas e por outras contribuições da epistemologia social. Mas esse é precisamente o desafio de uma filosofia que, mesmo levada às suas circunstâncias-limite, não desistiu da racionalidade e da autocompreensão dos seres humanos como livres, autônomos e, sobretudo, responsáveis.

Para citar este texto: GRUPILLO, Arthur. Por que ainda ler (criticamente) Jürgen Habermas?. Blog do Labemus, 2022. [Publicado em 06 de dezembro de 2022].

Disponível em:

<https://blogdolabemus.com/2022/12/06/por-que-ainda-ler-criticamente-jurgen-habermas-por-arthur-grupillo/>

⁵ Nesse sentido, afasto-me das últimas conclusões da interessante tentativa de Júlia Cavalcante em: *O fenômeno da desinformação como desafio democrático: um estudo à luz da doutrina de Jürgen Habermas*. 2019. 87 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito), Universidade de Brasília, 2019.