

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Alessandra Genú Pacheco

**Esfera Pública, Serviço Social e Neoliberalismo: comunicação sem déficit
materialista**

Doutorado em Serviço Social

**São Paulo - SP
2020**

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Alessandra Genú Pacheco

**Esfera Pública, Serviço Social e Neoliberalismo: comunicação sem déficit
materialista**

Doutorado em Serviço Social

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Serviço Social, área de concentração em Fundamentos e Prática Profissional do Serviço Social, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Carmelita Yazbek.

**São Paulo - SP
2020**

Banca Examinadora

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O presente trabalho também recebeu apoio da FUNDASP.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Maria Carmelita Yazbek, pela confiança e generosidade em todo o processo. Espero poder retribuir tudo o que ela foi para mim, oferecendo àqueles que forem meus alunos e orientandos, a mesma afetuosidade harmonizada com sabedoria e seriedade.

Agradeço à minha família, pelo apoio, compreensão e incentivo em todos os momentos: meus pais, Alexandre e Heliana; meu irmão e minha cunhada, Alexandre e Gleyce; meus sobrinhos, Felipe, Juliana e Fabiano, sempre pacientes com a minha ausência em tantos momentos importantes do desenvolvimento deles.

Agradeço aos amigos de Belém, do grupo de estudos em teoria crítica, iniciado há cerca de 15 anos, e que tiveram parte neste trabalho pelo apoio, pelas divagações, pelo compartilhamento das inquietações perante a realidade social, pelo estudo sério e comprometido nas noites de domingo. Agradeço a todos, especialmente André, Davi e Fernanda. Agradeço também à Débora, amiga querida desde a adolescência, do mesmo círculo

Agradeço aos amigos queridos que a PUC me trouxe, especialmente Márcia, Douglas, Liliana e Alex. Sempre encontraram formas de me incentivar e de demonstrar que me amam, mesmo quando eu queria me isolar; nunca me julgaram por eu 'ainda não ter terminado a tese'. Hoje percebo que o julgamento mais pesado e cruel sempre foi o meu próprio.

Agradeço ao Hospital de Clínicas Gaspar Vianna, que me apoiou no início dessa jornada, e a todos os amigos que lá deixei, especialmente meus queridos companheiros de profissão, assistentes sociais incansáveis no cotidiano profissional; especialmente à equipe da Clínica Médica, onde atuei por tantos anos.

Agradeço à Universidade Estadual do Oeste do Paraná, que me acolheu nos últimos três anos e me proporcionou tantas experiências novas e aprendizados, pedagógicos e políticos.

Agradeço a todos os membros dessa banca avaliadora tão especial, tão significativa para mim. Professoras Rodrigues, Martinelli, Esther, Damares e Márcia: com cada uma tenho uma ou mais memórias que levarei para toda vida. As palavras de vocês sempre chegaram a mim nas horas mais certas, nas horas que eu mais precisei. Espero que não nos percamos de vista.

Agradeço especialmente à Fernando, que me trouxe paz, discernimento, autoconhecimento e amor. Me acolheu, me acalmou, e me desmascarou sempre que percebia minha mente distorcendo e complicando o mundo.

RESUMO

GENÚ PACHECO; Alessandra. **ESFERA PÚBLICA, SERVIÇO SOCIAL E NEOLIBERALISMO: comunicação sem déficit materialista.**

Este trabalho traz um estudo sobre a inserção do Serviço Social no âmbito escolar, atuando em equipe interdisciplinar, contribuindo para o fortalecimento do projeto político-pedagógico das escolas. Esta pesquisa justifica-se pela emergente necessidade do enfrentamento da questão social que se faz presente também nas escolas, o que torna necessário a presença de um profissional que tenha em sua práxis o entendimento da questão social, e que atue na esfera dos direitos sociais, humanos e de cidadania. Tem por objetivo contribuir para uma fundamentação da interdisciplinaridade no âmbito escolar. Como metodologia, optamos pela pesquisa documental indireta. No segundo capítulo buscamos conceituar a historicidade da educação brasileira, a partir do Estatuto da Criança e do Adolescente e do que prevê a lei de Diretrizes e Bases da Educação. No terceiro capítulo, foi feita uma abordagem sobre o conceito da interdisciplinaridade e da teoria da complexidade, pois uma está intimamente ligada à outra. Segundo a teoria da complexidade, os objetos de estudos devem ser envolvidos por sua totalidade, não se limitando a um único aspecto, não fragmentando sua essência. Assim, no quarto capítulo explicamos como as expressões da questão social também se manifestam no universo escolar, interferindo na construção da cidadania e do processo democrático, afastando os indivíduos de seus direitos sociais. O Serviço Social na educação pode contribuir fortemente para o desdobramento das questões que afetam diretamente o acesso e a permanência dos alunos na escola.

Palavras-chave: Serviço Social. Esfera Pública. Neoliberalismo.

ABSTRACT

GENÚ PACHECO; Alessandra. **PUBLIC SPHERE, SOCIAL WORK AND NEOLIBERALISM: communication without materialistic déficit.**

The aim of our theses is to demonstrate the emancipatory potential of public sphere category to Social Work, based on Jürgen Habermas' social theory. This research was motivated, in the first place, by the recognition of new neoliberalist configurations that achieve both public and social spheres, that conducts to the advance of social conservatism. In the second place, the observation of risks on increasing fragility of Social Work's ethic and politic projects, as a result of diminishing social politics based on which social workers develop their professional activities and also the diminishing of democratic categories, both factors related to neoliberalism. This thesis is based on the presupposition that an imprecise definition of public sphere category motivates other difficulties derived from the identification of possible limits and possibilities in all aspects of the public sphere. Therefore, our thesis is based on the Frankfurt School's critical theory, mainly derived from Jürgen Habermas' analysis of the public sphere. Our methodological approach has been structured as it follows: (1) the significance of Frankfurt School's critical theory approach is an important component of a greater field, namely the critic social theory; and Habermas one of its main second generation contributors; (2) a panoramic approach of Social Work principles, that shapes the basis for debate with Habermas' public sphere category; (3) the convergence of main criticism of public sphere category in the Brazilian context, considering the recent analysis derived from Wendy Brown, Pierre Dardot e Christian Laval, that allowed some reflection on the emantipatory potential of the public sphere cathegory applied to Social Work. Lastly, the results obtained from this theoretical approach indicates the materialistic *déficit* of Habermas' analysis of the public sphere, which could probably be enhanced by the communicative activities that interconnects subaltern public spheres.

Key words: Social Work. Public Sphere. Neoliberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 TEORIA CRÍTICA E SERVIÇO SOCIAL	20
1.1 ESCOLA DE FRANKFURT	20
1.2 TEORIA CRÍTICA.....	33
1.3 HABERMAS	43
2 TEORIA CRÍTICA, SERVIÇO SOCIAL E ESFERA PÚBLICA	61
2.1 ESFERA PÚBLICA EM <i>MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA</i>	71
2.2 REFORMULAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA	88
2.3 ESFERA PÚBLICA EM DIREITO E DEMOCRACIA	90
3 ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA E NEOLIBERALISMO	105
3.1 CRÍTICAS GERAIS À ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA.....	105
3.2 ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA.....	107
3.3 NEOLIBERALISMO.....	117
3.4 ESFERA PÚBLICA, SERVIÇO SOCIAL E NEOLIBERALISMO.....	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

O tema principal desta pesquisa é a esfera pública, reinserida no debate do Serviço Social, com impactos em seus fundamentos e em sua práxis profissional, pois mesmo em espaços sócio ocupacionais condicionados, públicos ou privados, onde atuam os assistentes sociais, há um âmbito não institucional – atrelado a ele – onde esses profissionais podem implementar o projeto ético-político da profissão: a esfera pública.

Este trabalho se encontra dentro da linha de pesquisa de “Fundamentos do Serviço Social”. Obviamente que ele conversa com a linha de “Sociedade Civil e Movimentos Sociais”, bem como com a linha que discute o “Trabalho e a Formação do Assistente Social”, isto porque a pesquisa se desenvolveu a partir da concepção de que as dimensões constitutivas da profissão – teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa – são realmente indissociáveis.

É precisamente esta concepção de indissociabilidade que permite a apresentação deste trabalho como um estudo teórico de natureza qualitativa e crítica, desenvolvido dentro do âmbito da teoria social crítica, que dialoga com categorias específicas do pensamento habermasiano, identificando insuficiências no modo como categoria principal da pesquisa foi construída e apontando confluências teóricas que possibilitam a ‘oxigenação’ – ou reelaboração – desta categoria, sem perder de vista que esta caracterização de forma alguma apaga a contribuição deste trabalho para práxis do assistente social. Entretanto, há sim um alinhamento mais denso à ‘Fundamentos do Serviço Social’, que se dá por quatro motivos.

Como primeiro motivo, poder-se-ia dizer que é necessário um questionamento dos Fundamentos do Serviço Social, mas essa seria uma afirmação colossalmente equivocada, uma vez que não cabe ‘questionamento’ de um processo que foi histórica e socialmente construído. Cabe conhecimento, análise e compreensão desse processo, contrapondo-o à intencionalidade que o sujeito coletivo da profissão – reconhecendo sua heterogeneidade – se coloca nesse ponto da história, identificando as condicionalidades que restringem esse projeto de profissão e os elementos que podem viabilizá-lo.

Em segundo lugar, compreender como os fundamentos teórico-metodológicos da profissão se constituíram até aqui é importante devido à simples e verdadeira máxima de que é *sine qua non* saber de onde se veio para que se defina para onde

se quer ir; é preciso saber qual caminho já foi trilhado, para que o tracejamento de novas rotas não conduza a retrocessos. Desta forma, reconhece-se a indispensabilidade dos estudos que reconstroem esses fundamentos e lançam novas análises sobre como se chegou até aqui.

No entanto, a abordagem que se dá aqui aos Fundamentos do Serviço Social não é descritivo-analítica, mas sim hipotética; nesta pesquisa, assume-se a perspectiva de quem explora uma rota diferente. Quando se fala de um diálogo com uma teoria ou autor pouco conhecido, sabe-se que isso não significa que 'ninguém nunca tenha trilhado esse caminho antes'; certamente muitos assistentes sociais brasileiros e do mundo já leram o autor trabalhado nesta pesquisa e já o relacionaram, sob algum ponto de vista, com a sua prática; é possível encontrá-lo referenciado aqui e ali, em concordância ou discordância.

Deixando um pouco de lado pretensões de pioneirismo, a expressão 'explorar uma rota diferente' se refere muito mais ao exercício obrigatório de pensar e repensar, quantas vezes forem necessárias, os fundamentos teórico-metodológicos da profissão, em respeito à dinamicidade histórica que lhe própria, constelados com a realidade complexa e multifacetada que se apresenta hoje, bem como com as dimensões ético-políticas e técnico-operativas do Serviço Social, as quais também se encontram em constante tensionamento. O que se quer dizer é que não há muito de pioneirismo em uma tarefa que deve ser diária, sempre inacabada e com frutos altamente perecíveis diante do tempo histórico implacável. É só um voo entre muitos. Amanhã, outra reflexão será necessária.

O terceiro ponto de alinhamento desta pesquisa aos Fundamentos do Serviço Social se refere ao âmbito da teoria social crítica. Quando se fala em 'Teoria Crítica', essa expressão pode aludir a dois significados. Um deles é o sentido de 'Teoria Crítica' em contraposição à Teoria Tradicional, mais associada ao modelo de uma epistemologia cientificista, calcada numa relação mais contemplativa entre sujeito e objeto, muito mais de descrição e identificação de leis imutáveis da natureza. Este modelo epistemológico prevê a interferência do homem sobre a natureza de acordo com essas leis fixas e tão somente para finalidades específicas.

A Teoria Crítica se opõe a esse modelo epistemológico e a essa relação entre sujeito e objeto, concebendo que a atividade científica não serve apenas para descrever a realidade e permitir a devida adequação a ela, mas serve principalmente

para transformar o objeto que está sendo conhecido, seja ele a natureza, a psique ou a sociedade. Existem pelo menos cinco abordagens diferentes de teoria crítica, e o marxismo é uma delas.

O segundo significado a que a expressão 'teoria crítica' pode aludir se refere à teoria crítica da Escola de Frankfurt, que é uma das daquelas cinco abordagens que se opõe à Teoria Tradicional. Assim, quando se está no campo da teoria crítica da Escola de Frankfurt, necessariamente se está no grande campo da Teoria Crítica, a qual simplesmente não se contenta com a possibilidade de conhecer sem transformar. De todo modo, em nenhuma das cinco abordagens de Teoria Crítica existe espaço para ortodoxismo ou dogmatismo. Tais formas de apreender e reproduzir uma teoria são diametralmente contrárias à própria essência do que se pretende com este modelo epistemológico, que abandona qualquer possibilidade de neutralidade científica e de verdades absolutas sobre o mundo. Sujeito e objeto são inseparáveis nessa perspectiva, ambos estão em constante mudança e exigindo a crítica incansável de quem pretende conhecer o tempo presente para transformar suas configurações correntes.

Há que se destacar que rigor teórico é sempre indispensável e não se confunde com ortodoxismo. Na construção dos fundamentos teórico-metodológicos do Serviço Social brasileiro observaram-se níveis de aproximação diferentes ao marxismo, primeiro ao marxismo vulgar e posteriormente ao marxismo em suas bases teóricas mais aprofundadas, alterando a matriz curricular do curso e a própria atuação profissional, em diferentes proporções. O rigor teórico foi e continua sendo necessário com qualquer teoria, seja para agregá-la, seja para afastá-la, inclusive podendo-se afirmar que quanto maior for o rigor teórico, menor é a possibilidade de ortodoxismo.

Por último, ainda sobre este vínculo com a linha de Fundamentos do Serviço Social, aponta-se a importância desse diálogo com outras teorias sobretudo na temática da Esfera Pública, campo profícuo em potencialidade emancipatória, tanto mais ou tanto menos a depender desse intercâmbio teórico, acendendo holofotes sobre a realidade obscurecida. Aqui será necessário tocar na questão nevrálgica da centralidade do trabalho, tão cara para a análise marxista de constituição e reprodução da sociedade capitalista, para explicar como esse pressuposto às vezes afasta, de princípio, outras análises que podem ser esclarecedoras, frutíferas e orientadoras de uma práxis revolucionária.

O debate sobre a sociedade civil e os movimentos sociais é bastante rico e lúcido quanto às energias de transformação advindas dos movimentos sociais em um contexto capitalista, mostrando todas as limitações históricas e culturais que dificultam a articulação e a participação dos atores sociais em movimentos que alcancem visibilidade e assento nos espaços de deliberação; o debate mostra também que os movimentos são heterogêneos e apresentam interesses contraditórios e conflituosos; e, em última instância, mostra que toda energia emancipatória dos movimentos pode ser inócua se as relações sociais de produção permanecem as mesmas.

O referencial teórico inicial desta pesquisa foi o filósofo Jürgen Habermas, da segunda geração da Escola de Frankfurt, segundo o qual 'esfera pública' não pode ser confundida com os espaços ou instituições nas quais ela se manifesta. Talvez a palavra que melhor designe o termo no sentido do que foi escolhido para este trabalho seja "filtro". Deste modo, a esfera pública filtra e sintetiza o conteúdo refletido, discutido e verbalizado sobre os temas de interesse público, não se confundindo com os meios ou lugares de discussão/verbalização, que podem ser os mais diversos; também não se confunde com os temas em si, pois estes são apenas a enumeração variável, dinâmica e temporal do que tem se constituído relevante para a sociedade. Resulta da esfera pública um conteúdo sempre inacabado de opiniões e manifestações sobre aqueles temas.

Considerando a definição inicial dada acima, o que se quer destacar é o trabalho dos assistentes sociais na revitalização dessa esfera pública, não como ator mais especial que os demais, mas como ator que, comprometido com a defesa de direitos, alimenta a reflexão, o debate e a verbalização daqueles referidos conteúdos, ciente da importância desse âmbito e do quanto essa ação contribui, em outro nível, para a implementação do projeto ético-político da profissão.

Este tema tem se mostrado de extrema relevância devido a sua vinculação com compromissos ético-políticos centrais assumidos no Código de Ética do Assistente Social e reiterados pela categoria profissional nos espaços coletivos de debate e construção da profissão. Refere-se sobretudo aos compromissos com a democracia, com o pluralismo, e com a construção de uma nova ordem societária livre de relações de exploração e dominação, decorrentes do projeto profissional crítico assumido no Serviço Social brasileiro a partir do movimento de intenção de ruptura, iniciado no fim da década de 90, muito embora seja um processo construtivo sempre inacabado

(NETTO, 2008).

O segundo motivo para a realização desta pesquisa é o contexto cada vez mais constritor de avanço do neoliberalismo e a conseqüente contrarreforma do Estado. Considerando as particularidades históricas do desenvolvimento da profissão no Brasil, tão bem sintetizadas na ideia de 'relativa autonomia', desenvolvida por Lamamato, são reconhecidos os condicionantes objetivos e subjetivos agravados por esse contexto nos espaços sócio ocupacionais do assistente social: privatizações, diminuição de investimentos em políticas sociais, terceirizações, entre outros recuos decorrentes do ideário neoliberal, com um forte impacto no decréscimo de postos de trabalho para o assistente social no serviço público e discreto aumento no âmbito privado, mas em ambos os setores os vínculos de trabalho se fazem cada vez mais frágeis e inseguros - vínculos temporários, por meio de contratos, pejetização, carga de trabalho reduzida, duplo vínculo etc. Essas são as principais condições que demarcam as condições objetivas do trabalho do assistente social.

Paralelamente, ocorre também um intenso avanço do neoconservadorismo na sociedade, com desdobramento bastante visível em uma profissão que segue em constante trabalho coletivo para superação do conservadorismo presente nos primórdios do Serviço Social brasileiro, e que, além disso, sofre na formação profissional o impacto da precarização do ensino superior público, a mercantilização da educação e a ampliação do Ensino à Distância. Estes são os principais fatores que demarcam as condições subjetivas a que estão submetidos os assistentes sociais no cotidiano profissional.

Esse contexto é fértil para a fragilização da profissão e de seu projeto profissional crítico, levando-se conseqüentemente a questionamentos de seu projeto pedagógico crítico, justamente num momento em que é necessário fortalecê-lo. Assim, aprofundar, qualificar e precisar os termos do referencial crítico na profissão torna-se indispensável para que argumentos cada vez mais sólidos sejam ofertados no debate que é próprio de uma profissão construída coletivamente e que reconhece a contradição advinda da própria sociedade.

Nesse sentido, a pesquisa se propõe a responder o seguinte problema: como a esfera pública pode contribuir para a construção de alternativas de ação emancipatória no processo de trabalho do assistente social? Nesta problematização, identificam-se três núcleos que precisam ser bem delimitados: (1) esfera pública, (2)

ação emancipatória e (3) processo de trabalho do assistente social. É preciso aqui explicitar em qual sentido esses três termos são adotados neste trabalho.

É necessário reiterar que o referencial teórico assumido nesta pesquisa está no marco da teoria social crítica e do projeto da modernidade, o que significa dizer que aqui se compartilha a compreensão de uma narrativa sociológica que não apenas identifica padrões historicamente construídos e descreve a ordem societária, mas que procura entender a dinâmica das transformações sociais para orientar escolhas de intervenção nessa dinâmica, numa direção específica e relacionada a um determinado projeto societário; no que se refere ao projeto de modernidade, significa dizer que se compartilha das ideias de que é a razão humana que está à frente do desenvolvimento das sociedades modernas, e de que é a história que possibilita a compreensão da totalidade que é a sociedade humana.

O termo 'ação emancipatória' faz alusão a uma ação com intenção de transformar as relações sociais de dominação e/ou de exploração, no sentido de superar, de libertar a si mesmo ou a outrem deste tipo de relação. Com esta definição, coloca-se como pano de fundo do desenvolvimento deste trabalho a discussão de Yolanda Guerra sobre a instrumentalidade do Serviço Social e a reafirmação dos princípios expressos no Código de Ética do Assistente Social, especialmente aquele que se refere à construção de uma nova ordem societária.

Por detrás do termo 'processo de trabalho' do assistente social, está a condição de assalariamento deste profissional, resultante de sua inserção em processos de trabalho, e conjugada ao seu papel na divisão sócio técnica do trabalho e às condicionalidades nas quais está inserido no espaço sócio ocupacional. Estes elementos estão englobados na ideia de 'relativa autonomia' e ferozmente impactados nas relações de trabalho atuais, cada vez mais precarizadas, seja pela desregulamentação e flexibilização das relações de trabalho, seja pelo sucateamento progressivo das políticas públicas nas quais o assistente social atua (IAMAMOTO, 2007; FALEIROS, 2002).

No desenvolvimento dos termos usados no problema proposto, é necessário avançar na identificação de a qual esfera pública este trabalho se refere, o que implica abordar vários temas que são diretamente pertinentes ao Serviço Social, pois para realizar aquilo que cabe a um assistente social, não é possível fazê-lo sem uma concepção de Estado, sem uma análise da sociedade atual, sem uma compreensão

sobre os componentes dessa sociedade. Esfera pública é um desses componentes, e, para ser coerente, ao se escolher a análise habermasiana de esfera pública, não se pode ignorar as análises colaterais necessárias para a compreensão deste conceito.

Parte-se do pressuposto de que as concepções alocadas dentro do debate da esfera pública referem-se a tipos de público bastante diversos. A gravidade desta imprecisão está no fato de que a categorização inadequada ou simplesmente a não categorização dificulta a correta identificação dos limites e possibilidades de emancipação presentes em todas as instâncias de manifestação da esfera pública.

Portanto, o objetivo principal desta pesquisa foi ‘demonstrar o potencial emancipatório da categoria esfera pública para o Serviço Social’, do qual se desdobraram três objetivos secundários: (1) compreender o conceito de esfera pública, sua historicidade e suas subdivisões a partir do referencial teórico habermasiano; (2) identificar o principal debate sobre esfera pública no Serviço Social; (3) discutir a práxis do assistente social a partir da historicidade da esfera pública.

Sobre estes objetivos, destaca-se que a leitura de Habermas era necessária principalmente por dois motivos: por causa da concepção emancipatória de racionalidade comunicativa e da diferenciação entre esfera pública difusa e institucionalizada. A racionalidade comunicativa foi apresentada pelo autor em todo o seu corpo teórico em 1981, quando publicou a obra *Teoria do Agir Comunicativo* em dois volumes, e é incorporada no encadeamento feito pelo autor em *Direito e Democracia*, publicada em 1992.

A racionalidade comunicativa permite pensar a esfera pública para além das cercas demarcadoras do Estado, reaproximando-a do formato de sua constituição original, quando ela nascia nos salões e cafés frequentados pela burguesia europeia. Compreendendo a origem da esfera pública, obviamente que não se pensa aqui numa repetição desse processo, inclusive porque não interessa ao escopo desse trabalho a revitalização de uma esfera pública burguesa, mas sim de uma – ou várias, como será visto ao longo da pesquisa – esfera pública subalterna. Desta genealogia, o que interessa são os caminhos orgânicos que permitiram seu nascimento, e como, em certa medida, existiu razão comunicativa nesse processo, ainda que isso não tenha sido mencionado por Habermas em 1962, mas esteja subentendido em suas obras das décadas de 1980 e 1990.

O outro motivo pelo qual a leitura de Habermas era necessária nesta pesquisa é a diferenciação feita por ele entre esfera pública difusa e esfera pública institucionalizada. A concepção da primeira engloba a teoria do debate público entre cidadãos e dos movimentos sociais fora das estruturas institucionais do Estado, enquanto a segunda engloba a teoria da influência do público sobre as decisões institucionalizadas do Estado. Muitos autores que tratam de esfera pública costumam separar essas duas ênfases, definindo esfera pública a partir de um aspecto OU de outro. Habermas tem a vantagem de unir as duas ênfases em somente uma definição, dialogando com o potencial emancipatório de ambas.

Por outro lado, há que se dizer também que a Esfera Pública de Habermas se mostrou insuficiente devido a deficiências materialistas e à necessidade de atualização ao cenário presente de precarização e de fascismo neoliberal. Sobre a primeira insuficiência, seus críticos apontam que, enquanto Habermas foi predominantemente histórico em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, ele teria sido demasiadamente normativo em *Direito e Democracia*, deixando a cargo de cada um a tarefa de contrapor os critérios formais de formação da opinião e da vontade na esfera pública às condições sócio históricas que ensejam ou limitam o processo de publicização da opinião pública em cada cidade, em cada país ou continente.

A segunda insuficiência é óbvia, uma vez que *Direito e Democracia* foi escrita a quase trinta anos atrás, quando era mais frequente a aposta em vias institucionais de mudança. Para além de uma defasagem esperável, é alarmante o cenário atual de fascismo neoliberal que se espalhou pelo mundo, conjuntura que clama análise minuciosa, compreensão e vislumbre de alternativas de reação. De todo modo, diversos autores parecem concordar quanto ao esvaziamento das democracias representativas e mesmo dos próprios termos do discurso em uso na esfera pública atual, fazendo com que existam hoje 'esquerdas neoliberais' defendendo o 'social' e a 'democracia' em sentidos completamente diferentes aqueles usados em autênticos movimentos revolucionários.

Além do fascismo neoliberal no plano político, a teoria habermasiana também pede atualização quanto aos níveis mais profundos de precarização do trabalho e das políticas sociais neste momento da história. Haveria perplexidade se vários analistas de políticas públicas já não tivessem alertado sobre a ilusão de ampliação das políticas sociais em governos autoproclamados de 'esquerda' que se mantinham coerentes a

uma política neoliberal no plano econômico e no plano social, ao se observar de perto as orientações de operacionalização das políticas sociais (focalizada, sucateada, fragmentada), seus princípios neoliberais (cidadão como consumidor, distribuição de renda) e a proporção orçamentária em relação às demais aplicações dos governos. A conjuntura se mostra mais grave quando se coloca ao lado da diminuição gradual das políticas sociais a crescente precarização do trabalho, seja pelas novas e cada vez mais criativas formas de 'precarizar', seja pela eliminação de direitos trabalhistas antes conquistados, no âmbito legislativo.

Nesse contexto, falar que a opinião pública será formada pela 'força do melhor argumento' realmente incorrerá em um formalismo e inadequação sem paralelos, simplesmente porque o melhor argumento da razão comunicativa não funcionará na racionalidade neoliberal, que é a racionalidade do Estado atual. Observando essa incongruência, e para que fosse possível concluir este trabalho na direção dos objetivos propostos, foi necessário recorrer a análises recentes do neoliberalismo para complementar a teorização de Habermas sobre esfera pública.

Quanto a essas análises recentes, optou-se pelas obras *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, dos franceses Pierre Dardot e Christian Laval (2009); e *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, da norte-americana Wendy Brown (2019). A contribuição transversal desses três autores sobre o debate da esfera pública implementado neste trabalho se dá em quatro aspectos: (a) caracterização da racionalidade neoliberal; (b) processo de subjetivação sobre o trabalhador, levando a outro nível a exploração do trabalho no contexto neoliberal; (c) a análise sobre os avanços de extrema direita e do fascismo neoliberal. Esses três pontos atualizam as contradições entre público e privado. A perspectiva desses três autores permite ver gravidade e profundidade do projeto neoliberal, bem como permite ver caminhos de enfrentamento.

Para que os objetivos fossem alcançados, desenvolveu-se um percurso teórico, aqui apresentado em três partes. No primeiro capítulo, discorreu-se sobre o marco teórico do qual Habermas partilha, que são a teoria crítica e a Escola de Frankfurt. Nesta parte, comentou-se brevemente sobre o que se pode entender por teoria crítica, como distingui-la da chamada teoria tradicional ou epistemologia cientificista, o contexto de fundação da Escola de Frankfurt, alguns dos principais teóricos das várias gerações de pensadores da referida escola e sobre o próprio Habermas.

Na segunda parte, apresentou-se a obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962) – que é a obra de referência sobre o tema, uma vez que se tornou um tratado sobre o nascimento e o declínio da esfera pública burguesa – dialogando-se com a obra *Esfera Pública e Conselhos de Assistência Social* (1998), de Raquel Raichelis, na tentativa de trazer a reflexão sobre esfera pública para o Serviço Social. Em seguida, apresenta-se o volume da obra *Direito e Democracia* (1992) que contém reformulações sobre a categoria de ‘esfera pública’ tal como foi construída em 1962.

No terceiro capítulo, são expostas as principais críticas à formulação de Habermas, e ao uso de sua categoria no debate sobre esfera pública no Brasil, nas décadas de 1980 e 1990. Essas críticas apontam o déficit materialista da esfera pública habermasiana e são articuladas a duas questões levantadas por Raichelis, ambas relacionadas às novas configurações do conflito central entre capital e trabalho na sociedade capitalista contemporânea; tais questões permitiram a ponte para as análises recentes do neoliberalismo.

No último tópico deste capítulo é apresentada a reflexão que une as análises desenvolvidas ao longo do trabalho. Após as críticas que apontam o déficit materialista na categoria habermasiana reformulada em *Direito e Democracia*, somadas à subjetivação neoliberal e ao esvaziamento das categorias democráticas, a construção de alternativas de ação emancipatória no processo de trabalho do assistente social passa pela mobilização dos fluxos comunicativos não apenas na direção do Estado (esfera pública institucionalizada), mas entre as esferas públicas subalternas que caminham ‘por fora’ do Estado (esfera pública difusa). Para isso, apresenta-se o desafio de superar o debate simplificado entre as teorias institucionalistas *versus* teorias culturalistas e identitárias dos movimentos sociais.

1 TEORIA CRÍTICA E SERVIÇO SOCIAL

No âmbito da formação em Serviço Social, é bastante frequente - e necessário - que se fale em materialismo histórico dialético, mas pouco se fala que esta teoria é um tipo de teoria crítica, tampouco o que seria propriamente uma teoria crítica. Geralmente associada à Escola de Frankfurt, a Teoria Crítica de modo algum se restringe aos pensadores ligados àquele instituto de pesquisa, muito embora todos eles tenham contribuído profundamente para a divulgação desta forma de fazer filosofia.

1.1 ESCOLA DE FRANKFURT

Aquilo que se chama 'Escola de Frankfurt' não foi exatamente uma escola. Foi um grupo de pensadores cujas ideias começaram a ter destaque devido às pesquisas realizadas no Instituto para Pesquisa Social, da Universidade de Frankfurt. Constituíram esse grupo de pesquisa autores como Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, principalmente. Depois vieram outros, corroborando ou divergindo destes primeiros, constituindo a segunda e a terceira geração de pesquisadores do Instituto, que funciona normalmente até hoje.

Um dado curioso sobre o Instituto é que ele foi fundado por um argentino. Felix Weil nasceu em Buenos Aires, em 1898, filho de Hermann Weil, um comerciante de alimentos alemão. Hermann foi para a Argentina em 1890 e enriqueceu exportando alimentos para a Europa. Quando Felix completou nove anos, seu pai o enviou para a Alemanha para continuar seus estudos. Felix completou seus estudos e ingressou na recém-criada Universidade de Frankfurt (fundada em 1914), concluindo seu doutorado na área de ciências políticas, aos 23 anos, em 1921 (JAY, 1974, p. 27).

Felix usou seus recursos para financiar várias iniciativas de esquerda na Alemanha, e a primeira delas foi a promoção da 1ª Semana Marxista de Trabalho, ocorrida em 1922. Não foi um evento de grande público, mas reuniu nomes importantes do marxismo. Entre os participantes desse evento estavam Georg Lukács, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Karl Korsch, Richard Sorge, Bela Fogarasi, Hede Gumperz, Karl Schmückle e Konstantin Zetkin. Destes, Pollock e Wittfogel fariam parte da 1ª geração da Escola de Frankfurt. Felix acreditava que a reunião de diferentes tendências marxistas poderia conduzir a um marxismo mais puro.

O projeto de uma 2ª edição do evento foi substituído pelo projeto do próprio Instituto de Pesquisa Social, para o qual precisaria de um investimento maior. O projeto completo de um “instituto interdisciplinar dedicado a uma dissecação radical da sociedade burguesa” (JAY, 1974, p. 36) foi apresentado ao pai de Felix, e o Sr. Hermann doou a quantia necessária para a sua construção e o seu funcionamento independente do fomento de qualquer outra instituição. Quando o nome do Instituto estava sendo escolhido, a sugestão do nome ‘Instituto Felix Weil de Pesquisa Social’ foi por ele recusada, pois ele queria que o Instituto se tornasse conhecido pelas contribuições ao marxismo enquanto disciplina científica, e não pelo investimento de seu fundador (JAY, 1974, p. 33).

Esse instituto surge num contexto de entre guerras, mais precisamente em 1923 (data do documento de fundação do Instituto). Os acontecimentos relacionados ao fim da Primeira Grande Guerra possuem um importante lugar na motivação dos jovens que idealizaram o Instituto. A Alemanha entrou na Guerra como Império e saiu dela derrotada, em grave crise econômica, social e política. Alguns dias antes do fim da Guerra, iniciou-se a Revolução Alemã, com a República sendo proclamada ainda em novembro de 1918.

A Revolução Alemã que aboliu a monarquia e instituiu a República Parlamentarista de Weimar ocorreu entre 1918 e 1919, terminando de maneira pacífica, mas sem conduzir ao poder um legítimo representante do povo. Apesar da inspiração na Revolução Russa 1917 e das forças revolucionárias orgânicas que vinham dos conselhos de operários e de soldados, foi de fato uma revolução burguesa, muito mais um exemplo de modernização conservadora (LOUREIRO, 2005).

Após essa revolução, os intelectuais alemães de esquerda poderiam aderir ao socialismo moderado do Partido Social Democrata e apoiar a República, ou poderiam aderir ao Partido Comunista e tentar pôr fim àquela República, fazendo uma outra revolução mais à esquerda. Entre uma e outra opção, houve aqueles que não se sentiram à vontade com alternativa alguma, e consideraram necessário rever os fundamentos da teoria marxista.

Embora a Escola de Frankfurt não seja hoje reconhecida pelos marxistas mais ortodoxos como uma ‘escola marxista’, é inegável que uma das principais contribuições do Instituto foi revitalizar o marxismo europeu nos anos imediatamente

posteriores à Primeira Guerra Mundial. Inclusive, um dos nomes cotados para o Instituto foi “Instituto para o Marxismo”, mas seus fundadores consideraram que seria uma provocação muito grande para uma instituição que pretendia se manter vinculada à Universidade de Frankfurt, em um contexto político que emplacou sérias repressões aos grupos de esquerda mais radical.

A vinculação à Universidade era importante para garantir que as pesquisas de cunho mais interdisciplinar – não estimuladas pelo modelo rígido alemão de divisão de área e disciplinas – pudessem ser desenvolvidas no Instituto. Os teóricos críticos acreditavam que o avanço do marxismo dependia da interlocução entre diversas áreas de conhecimento, tal como o próprio Marx fez para desenvolver sua teoria.

A grande preocupação dos membros iniciais do Instituto era de que a integridade intelectual não fosse comprometida pela solidariedade partidária. A Escola de Frankfurt recebeu muitas críticas por esse posicionamento, ou mesmo pelo que foi interpretado desse posicionamento. Esse compromisso maior com a teoria causou a suspeita de que seus membros estivessem suspendendo a relação entre teoria e práxis, gerando duras críticas ao Instituto¹, embora essa relação tenha sido uma das preocupações principais de seus membros.

Entre todos os usos possíveis para o termo ‘práxis’, eles estavam adotando naquele momento o uso marxista, que denotava uma relação **dialética** entre teoria e práxis; e para ser fiel a essa significação, a unidade entre teoria e práxis não poderia se restringir a uma atividade revolucionária direcionada por um partido. Isso seria uma práxis negativa – na medida em que se caracterizaria como uma heteronomia – e pouco dialética. A tarefa de inovação teórica e de investigação social irrestrita assumida pelo Instituto exigia uma independência partidária e certa autonomia política de seus membros.

O decreto do Ministério da Educação que oficialmente funda o Instituto foi assinado em 03 de fevereiro de 1923. Logo depois, o seu prédio começou a ser construído dentro do campus da *Goethe Universität*, em Frankfurt. A mudança para o novo prédio onde até hoje funciona o Instituto ocorreu em 22 de junho de 1924. Seu primeiro diretor foi Carl Grünberg, cuja gestão foi até 1930 (JAY, 1974, p. 36).

Entre as pessoas de maior relevância na **primeira geração da Escola de**

¹ Lukács, por exemplo, considerou que o afastamento dos ideais revolucionários do partido comunista e o enclausuramento do pensamento crítico no interior dos muros da universidade não eram coerentes com a teoria marxista.

Frankfurt estão: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e **Friedrich Pollock**. Este último nasceu numa cidade alemã chamada Freiburg, em 1894. Contribuiu no projeto do Instituto e da Teoria Crítica sobretudo na área da economia. Prestou serviço militar na Primeira Guerra junto com Horkheimer. Trabalhou no Instituto desde o início. Esteve exilado em Nova Iorque entre 1933 e 1950. Quando retornou à Alemanha, tornou-se docente na Universidade de Frankfurt, onde exerceu suas atividades até sua aposentadoria, em 1958. Em 1959, ele e seu melhor amigo, Horkheimer, ambos aposentados, mudaram-se para a Suíça, onde permaneceram até a morte, cerca de 10 anos depois.

Max Horkheimer nasceu em 1895, numa cidade alemã chamada Stuttgart. Seu pai era judeu e proprietário de uma fábrica. Aos 16 anos, seus estudos foram direcionados para que se tornasse um empresário, como seu pai. Foi nesse período que conheceu Pollock, seu melhor amigo ao longo de anos, filho de um empresário judeu que sonhava a mesma carreira para o filho também. Foram inseparáveis desde essa época até o fim da vida.

Após o serviço militar durante o período da guerra, retomou os estudos, mas já na área da filosofia e da sociologia, ingressando na Universidade de Frankfurt e doutorando-se em 1922, com uma tese sobre Kant. Desenvolveu sua tese de habilitação para docência na mesma universidade, concluída e aprovada em 1925, iniciando sua carreira docente no mesmo ano, na mesma universidade, aos 30 anos. Pode-se dizer que Horkheimer dedicou sua vida ao Instituto e à Universidade de Frankfurt. Apenas se afastou de lá fisicamente durante o exílio forçado pelo nazismo (décadas de 1930 e 1940) e após sua aposentadoria, aos 64 anos (JAY, 1974, 29-35).

Ele foi diretor do Instituto de 1931 até sua aposentadoria, em 1959, um dos períodos mais conturbados na história da Escola de Frankfurt. O contexto que antecedeu a Segunda Guerra Mundial dificultou a divulgação das pesquisas realizadas no Instituto. Devido à repressão do governo de Hitler, o Instituto foi obrigado a se retirar da Alemanha em 1933, primeiramente para Genebra, na Suíça, e depois sendo convidado a manter suas atividades nos Estados Unidos, na *Columbia University*, em Nova Iorque. O Instituto apenas voltou a funcionar na Universidade de Frankfurt quase vinte anos depois, em 1951.

A obra principal gestada pelo Instituto, a “Dialética do Esclarecimento”, de

Adorno e Horkheimer, só pôde ser publicada dois anos depois do fim da Guerra, em 1947. Seus autores testemunharam o avanço dos totalitarismos, seguido pelo uso de armas de destruição em massa, na Segunda Guerra Mundial. Isso levou ao questionamento do projeto da modernidade, que consistia na convicção de que a razão traria desenvolvimento e felicidade a toda humanidade. Isso não se realizou na história dos fatos.

Esta obra teve a pretensão de mostrar como o 'esclarecimento' se transformou em irracionalidade, destruição e totalitarismo. A ideia de 'esclarecimento' remete à conhecimento, no sentido de profundo conhecimento sobre o mundo material, a natureza, para dominá-la e colocá-la à disposição da humanidade. Quanto maior fosse o conhecimento sobre a natureza, maior seria o domínio do homem sobre ela, e mais livre seria o homem. Este era o Projeto da Modernidade, que depositava todas as fichas de desenvolvimento da humanidade na razão humana, que pretendia conhecer tudo o que existe entre o céu e a terra, para prever, controlar e dominar.

Esses autores analisaram que o erro do 'esclarecimento' foi considerar o método das ciências naturais como a única garantia de verdade, transformando uma filosofia da razão libertadora - emancipatória - em uma simples ideologia da técnica e da produção. A obra se chama 'dialética do esclarecimento' porque os autores criaram uma espécie de 'teoria do desenvolvimento dialético da sociedade contemporânea', através da reconstrução contextualizada historicamente do pensamento de autores anteriores, a fim de entender o processo dialético que levou o projeto de esclarecimento a se tornar o que se tornou (PINZANI, 2009, p. 19).

Sobre os eventos do Movimento Estudantil alemão em 1969

Falar do movimento estudantil alemão da década de 1960 e especialmente dos eventos que o relacionam à Escola de Frankfurt pode parecer arbitrário à primeira vista, mas este breve subtópico tem lugar aqui porque esses eventos geraram bastante publicidade ao Instituto; lamentavelmente, tratou-se de uma publicidade talvez um pouco leviana e parcial no que se refere ao pensamento dos teóricos especialmente envolvidos: **Theodor Adorno e Herbert Marcuse**.

Já se comentou aqui que uma das preocupações principais da Escola de Frankfurt, desde o início, sempre foi a relação entre teoria e práxis, um tema que perpassou a produção de todos os teóricos que colaboraram no Instituto. Isso era lido

em suas obras e muito discutido em suas aulas. Embora pudessem discordar quanto à forma e força de ação, nenhum deles defendia uma teorização inócua ou neutra.

Esse debate é anterior à década de 1960, mas foi levado à berlinda nesse período devido à controvérsia com os estudantes, o que gerou uma discussão mais acirrada entre Adorno e Marcuse, e aparentes discordâncias. O trabalho de LIMA e SANTOS (2016), dois sociólogos que tiveram acesso à correspondência não traduzida (que se encontra nos arquivos do Instituto, em Frankfurt) entre Adorno e Marcuse, trocada logo após os eventos do início de 1969, pretendeu mostrar que os dois filósofos, amigos e parceiros de longa data, não discordavam quanto às bases fundamentais da relação entre teoria e práxis, apesar do que poderia sugerir o debate público travado entre eles.

Marcuse esteve exilado nos Estados Unidos entre 1933 e 1949, durante a Segunda Guerra Mundial, e decidiu continuar vivendo em Nova Iorque mesmo quando já poderia retornar à Alemanha. Seu trabalho obteve grande repercussão em todo o mundo, sobretudo no fim da década de 1960, pois Marcuse e sua obra foram uma grande inspiração a todos os movimentos de contracultura daquele período, especialmente os movimentos estudantis que eclodiram em vários países da Europa, como França e Alemanha.

Adorno se exilou primeiramente na Inglaterra, de 1933 a 1938, trabalhando como docente na Universidade de Oxford. Em 1938 foi para os EUA, a convite de Horkheimer que já estava lá, permanecendo até 1941 em Nova Iorque, e depois seguindo para Los Angeles em companhia do amigo, onde juntos escreveram a “Dialética do Esclarecimento”, entre 1941 e 1944, mas apenas oficialmente publicada em 1947 (HABOWSKI & CONTE, 2018, p. 543). Permaneceram nos EUA até 1949. Retornando à Alemanha, Adorno foi vice-diretor (Horkheimer era o diretor) do Instituto até 1959, quando assumiu propriamente a direção, até 1969.

Ambos, Marcuse nos EUA e Adorno na Europa, foram grandes expoentes influenciadores da chamada Nova Esquerda (*New Left*), um conjunto de movimentos que ampliava o ativismo operário, configurando-se também como um ativismo social que abarcava variadas bandeiras de luta. Sobre estes movimentos da Nova Esquerda, em 1978, Marcuse deu uma entrevista ponderando uma preocupação que o aproximava de Adorno:

Eu combati o anti-intelectualismo da Nova Esquerda desde o início. As razões para isso são, a meu ver, o isolamento do movimento dos estudantes em relação à classe trabalhadora e a aparente impossibilidade de qualquer ação política espetacular. Isso levou gradualmente a algum tipo de [...] complexo de inferioridade, algum tipo de masoquismo auto infligido, que encontrou expressão no, entre outras coisas, desprezo por intelectuais, pois eles são apenas intelectuais e 'não alcançam coisa alguma na realidade'. Esse desprezo serviu bem aos interesses dos poderes vigentes² (MARCUSE apud KELLNER, p. 35-36).

Adorno foi um homem das artes, de alma sensível, que foi sobremaneira impactado pelos horrores causados pelo nazismo. Apesar das diversas análises pessimistas que elaborou, jamais abriu mão da unidade entre teoria e práxis; no entanto, sempre teve reservas com uma práxis imediatista, que frequentemente se desdobra em ação violenta e aperta ainda mais os nós que amarram e aprisionam: “Na práxis a curto prazo, à qual se devotam cegamente, prolonga-se a sua própria cegueira” (ADORNO, ‘Teoria Estética’, p. 256). O aparente pessimismo de sua obra deriva de sua insistência em mostrar a impossibilidade de uma ação ‘a curto prazo’, para que então o foco se volte para o rigor teórico que permitirá vislumbrar a possibilidade de uma práxis com real potencial emancipatório.

Na Alemanha, Adorno testemunhou, ao longo de toda a década de 1960, o aumento do uso da violência por diversas frações do movimento estudantil alemão. Devido à defesa da unidade entre teoria e práxis feita pelos filósofos da Escola de Frankfurt, o movimento estudantil se inspirava nesses filósofos e frequentemente associavam seus nomes às causas estudantis, como um ‘argumento de autoridade’. Adorno, que era terminantemente contrário à irracionalidade da ação violenta, observava com preocupação que o movimento estudantil alemão – ao qual seu nome estava involuntariamente associado – estivesse ganhando contornos de barbárie.

Hans-Jürgen Krahl era um dos orientandos de doutorado de Adorno e estava entre as lideranças mais representativas da União Estudantil Socialista Alemã (SDS). Em setembro de 1967, ele defendeu perante grande plateia que o movimento estudantil agisse como uma guerrilha urbana, destruindo todas as instituições

² Tradução de: I combated the anti-intellectualism of the New Left from the beginning. The reasons for it are, in my view, the isolation of the student movement from the working class, and the apparent impossibility of any spectacular political action. This led gradually to some kind of... well, let me say, inferiority complex, some kind of self-inflicted masochism, which found expression in, among other things, contempt for intellectuals because they are only intellectuals and “don’t achieve anything in reality.” This contempt serves well the interests of the powers that be (COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE, V. 3, 2008).

repressivas, e considerava que a universidade deveria servir de base para atividades do movimento.

Em 1969, Krahl e seu grupo tentavam ocupar uma vez mais a *Goethe-Universität Frankfurt*, mas a entrada já estava bloqueada. Deram a volta e adentraram o Instituto, ocupando uma das salas para uma reunião. Adorno viu e chamou o chefe do Departamento de Sociologia – Ludwig von Friedeburg – para que, juntos, pedissem aos estudantes que se retirassem. Recusaram-se. Foi então que Adorno e Friedeburg decidiram chamar a polícia para procederem a desocupação. Ao sair, sendo conduzido pela polícia, Krahl chamou Adorno de ‘teórico crítico de merda’.

Logo após a situação, Adorno escreveu à Marcuse - que estava inflamando os estudantes para protestos nos EUA, através de seus escritos e palestras - para contar como tudo tinha acontecido. Marcuse respondeu que, em situação semelhante, se tivesse que decidir entre os estudantes de esquerda e a polícia, ficaria ao lado dos estudantes. Marcuse não acreditava propriamente no potencial emancipatório imediato dos movimentos estudantis, mas sim que “poderiam funcionar como catalisadores de uma práxis vindoura e de fato revolucionária” (LIMA & SANTOS, 2016, p. 45).

Adorno desconfiava seriamente dessa esperança marcuseana, preocupando-se muito mais com os métodos e as ações irrefletidas dos movimentos estudantis que, “em uma situação de bloqueio objetivo da práxis”, poderiam se converter em ‘puro fascismo’, ou em um “fascismo de esquerda”, como disse Habermas em uma palestra em 1967. No movimento estudantil alemão, a práxis estava ligada à participação imediata nas ações estudantis, e a teoria - que havia inspirado esses movimentos - passava a ser vista com suspeita. Essa crítica a uma concepção imediatista de práxis era a principal reserva de Adorno.

No entanto, ambos os filósofos concordavam quanto à indispensabilidade de uma teoria que fundamente a práxis, que analise a ordem capitalista para apontar qual práxis pode realmente ser transformadora ou não, a fim de que os atores sociais não se percam em iniciativas utópicas que se afastam das possibilidades concretas de emancipação. Embora o pensamento crítico não se restrinja ao ambiente acadêmico, a Universidade tem um papel importantíssimo no fomento da reflexão que compreende a realidade e na aglutinação e intercâmbio de conhecimentos de áreas diferentes, condição sem qual a teoria crítica se encontra limitada a ver sempre

apenas um ângulo da realidade. Em 1966, Marcuse escreveu sobre isso em seu Prefácio Político à nova edição de *Eros e a Civilização*:

Hoje, a recusa organizada dos cientistas, matemáticos, técnicos, psicólogos industriais e pesquisadores de opinião pública poderá muito bem consumir o que uma greve [...] já não pode conseguir, mas conseguia noutros tempos, isto é, o começo da reversão, a preparação do terreno para a ação política. Que a idéia pareça profundamente irrealista não reduz a responsabilidade política subentendida na posição e na função do intelectual na sociedade industrial contemporânea (MARCUSE, 1975, p. 23).

O que hoje se chama Teoria Crítica teve fundamentos anteriores ao Instituto, mas ganhou corpo e materialidade nas grandes obras destes principais representantes da primeira geração da Escola, bem como nos ensaios publicados na principal revista do Instituto, a *Revista de Pesquisa Social*, cujo material só chegou a um público maior nesse período do Movimento Estudantil, inclusive para Habermas, principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt.

Segunda Geração da Escola de Frankfurt

Jürgen Habermas foi assistente de pesquisa de Theodor Adorno no Instituto de 1956 a 1961, e posteriormente desenvolveu suas próprias pesquisas, chegando a conclusões menos dicotômicas do aquelas que resultaram da *Dialética do Esclarecimento*. Ele distinguiu tipos de razão, mostrando que o projeto da modernidade não faliu por completo, apenas que passou a predominar o uso de um determinado tipo de razão, que seria a razão instrumental, devido àquele erro do 'esclarecimento' de ter superestimado o método das ciências naturais como critério de verdade.

A razão usada para conhecer o mundo objetivo, transformando a natureza para proporcionar melhor qualidade de vida à humanidade, essa seria a razão instrumental. Para transformar a natureza em larga escala, são necessários instrumentos, e pessoas para operar os instrumentos. Essas pessoas precisam agir coordenadamente para alcançar resultados mais eficientes. O uso patológico da razão instrumental ocorre quando ela é usada não somente para dominar a matéria, mas também outros seres humanos, como se fossem objetos, como se fossem destituídos de razão e de autonomia. Quando isso ocorre, ela é denominada 'razão estratégica'.

Para coordenar uma ação entre pessoas, o tipo de razão que deveria ser

utilizada seria a razão comunicativa, aquela que busca o entendimento. Se uma ação afetar uma ou mais pessoas, todas elas devem ser envolvidas por meio de razão comunicativa, e não por meio de razão estratégica, visto que suas opiniões, valores e costumes não podem ser ignorados em processos decisórios cujos resultados lhes afetarão diretamente. Nesse sentido, Habermas se dedica a desenvolver a Teoria doagir Comunicativo. Não seria apropriado classificá-lo como pós-moderno, pois em vez de abandonar o projeto da modernidade, ele o revigora, identificando a patologia da modernidade, que seria o uso inadequado da razão, e não a razão em si.

Alguns pensadores do Instituto passaram a ser chamados de pós-modernos, devido a uma equivocada aproximação entre a crítica frankfurtiana à razão e o irracionalismo. Mas essa é tão somente a relação desde o início pretendida e aprofundada entre dialética e teoria crítica, mas sempre muito difícil de ser compreendida, sobretudo por marxistas mais ortodoxos (CAMARGO, 2014, p. 116).

Axel Honneth é o grande pensador da Teoria do Reconhecimento, e é considerado o principal representante da **terceira geração da Escola**, por ter sido aluno de Habermas na década de 60. Honneth foi diretor do Instituto de 2001 a 2018. No início de 2019, o sociólogo Ferdinand Sutterlüty assumiu a direção, exercendo a função até hoje.

Mencionou-se anteriormente que a Escola de Frankfurt nasce como uma escola marxista, e pode-se afirmar que ela se manteve fiel a suas bases fundamentais. Essa afirmação talvez cause estranhamento naqueles que já não identificam categorias marxistas no pensamento dos autores que passaram pelo Instituto de Pesquisa Social. No entanto, a afirmação se deve não pela reprodução da teoria marxista, mas pela reprodução do modelo crítico inaugurado por Marx, cuja essencialidade está na capacidade de produzir novos diagnósticos de tempo, tendo em vista que as condições históricas se renovam constantemente.

Quando Marx explica que sua teoria é materialista (e não transcendental ou idealista), está implicitamente dizendo que não há teses determinadas, com conteúdo fixo, para serem seguidas como condição para se auto intitular 'teórico crítico'. Repetir como verdade absoluta o que ele disse é ponte justamente para deixar de crítico, uma vez que o diagnóstico feito por ele se deu em outro tempo histórico. Embora a sociedade ainda seja uma organização capitalista, definitivamente já não é a mesma realidade analisada por Marx (NOBRE, 2008, p. 18). O historiador norte americano

Martin Jay reforça que, não apenas com relação à Marx, mas com relação a qualquer teórico, “permanecer fiel ao espírito crítico da Escola de Frankfurt parece um tributo mais importante do que aceitar acriticamente todo o dito ou feito por seus membros” (JAY, 1974, p. 17).

Embora muitos herdeiros da Escola de Frankfurt tenham reformulado alguns dos princípios fundamentais da teoria crítica, inclusive pensando nos termos de novos modelos críticos, uma teoria crítica é sempre produção de diagnóstico de um tempo, a partir do qual identifica tendências de desenvolvimento histórico, informando possibilidades de ação com fins emancipatórios. Essa é a coerência essencial que demarca praticamente todo o trabalho da Escola de Frankfurt em diferentes áreas.

Por fim, se a realidade é um ‘complexo dinâmico multifacético’, não seria coerente pensar que a teoria crítica é tarefa exclusiva de uma área de conhecimento ou de uma única disciplina. Não é possível! “produzir um diagnóstico de tempo capaz de fornecer uma compreensão acurada e complexa do momento histórico e de suas potencialidades emancipatórias” sem trabalho interdisciplinar, sem colaboração entre as disciplinas.

Inclusive, a crescente fragmentação do saber, tal como ocorreu nos processos de trabalho, nada mais é do que estratégia da organização social capitalista para que as ilusões que mantêm as relações de dominação continuem despercebidas. Os rótulos precipitados que classificam e engavetam esta ou aquela teoria podem ser tão nocivos quanto a fragmentação. Em cada texto, em cada artigo ou trabalho produzido, tem-se o desafio de descobrir novas relações produtivas entre as diferentes disciplinas, sob pena de tempo presente continuar incompreensível aos olhos do pesquisador.

Escola de Frankfurt no Brasil

Sobre a recepção da Escola de Frankfurt no Brasil, Sílvia CAMARGO explica que começou na década de 60, com a tradução e o uso da obra do filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940), um dos membros ‘externos’ da Escola de Frankfurt, vinculado à primeira geração do Instituto. De família judaica, doutorou-se (1919) e concluiu sua tese de livre docência (1925) em Frankfurt, mas não se tornou docente da Universidade como seus amigos do Instituto, pois o Departamento de Estética recusou seu trabalho de livre-docência.

Ao longo de toda a década de 1920, Benjamin desenvolveu interesse por autores marxistas, como o filósofo e crítico literário húngaro György Lukács (1885-1971) e o dramaturgo alemão Bertolt Brecht (1898-1956), que acreditava que a cultura deve ter uma finalidade transformadora e revolucionária. Benjamin somou esforços nesse ‘campo marxista do pensar a arte’, caracterizada como uma forma de resistência ao autoritarismo - a arte engajada (CAMARGO, 2014, p. 108).

O ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, de Benjamin, escrito em 1936, só passou a ser conhecido no Brasil na década de 1960, quando se ampliou o debate acerca da cultura em geral, da cultura brasileira e da comunicação de massas, mesmo antes do golpe de 1964. Na década seguinte, o debate se aprofundou e incorporou a categoria da indústria cultural, de Adorno e Horkheimer, inclusive porque se consolidava no Brasil uma grande indústria das comunicações naquele período. Infelizmente, o pensamento desses autores ficou associado somente à ideia de indústria cultural por mais alguns anos, restringido a compreensão da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt por algum tempo.

A Revista Civilização Brasileira contribuiu sobremaneira para este aprofundamento, pois durante suas atividades, de 1965 a 1968, publicou várias traduções de artigos de Benjamin, Adorno e Marcuse. Era a principal revista onde os intelectuais de esquerda brasileiros publicavam naqueles anos sequenciais ao golpe. Os trabalhos de Benjamin acerca da modernidade só foram conhecidos na segunda metade da década de 1970, com a publicação da obra em português ‘A Modernidade e os Modernos’, pela editora Tempo Brasileiro (1975).

De Marcuse, entre 1967 e 1973, foram publicadas 6 traduções de textos deste autor, em diversas editoras brasileiras, incluindo sua principal obra, “O homem unidimensional”. “Razão e Revolução”, uma de suas obras com grande repercussão no Brasil, fazia uma releitura do pensamento de Freud e da Psicanálise como um todo. A editora Tempo Brasileiro contribuiu especialmente para a divulgação da produção frankfurtiana no Brasil, com a publicação de várias traduções. A Revista Tempo Brasileiro, da mesma editora, também publicou o importante ensaio “De Eros à Sísifo”, de Sergio Paulo Rouanet, ainda na década de 1970, discorrendo sobre a Escola de Frankfurt como um todo, e não apenas sobre um ou outro autor frankfurtiano (CAMARGO, 2014, p. 110).

O Brasil de certa forma foi pioneiro na divulgação da Teoria Crítica da Escola

de Frankfurt, visto que, ainda em 1969, José Guilherme Merquior publicou a obra “Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin”, o primeiro no Brasil a alinhar o pensamento desses autores como parte de um objetivo único, antes mesmo que o historiador norte-americano Martin Jay o fizesse, em 1973. No mesmo ano de 1969, Luiz Costa Lima organizou a coletânea “Teoria da Cultura de Massa”, com textos de Adorno, Marcuse e Horkheimer.

Camargo (2014) inclusive observou certa proximidade entre a visão de Merquior sobre esses primeiros frankfurtianos e a crítica que Habermas posteriormente faria sobre as ideias deles. Estudioso sobretudo da obra de Adorno, Merquior destacou positivamente a defesa da obra de arte autônoma e a distinção entre cultura de massas e alta cultura; no entanto, criticou o ‘pensamento negativo’ de Adorno, sobretudo na obra escrita com Horkheimer, onde via um pessimismo que formulava políticas transformadoras. Mesmo não sendo marxista, percebia um “apagamento do messianismo no marxismo de Frankfurt”. Sobre a ‘Dialética do Esclarecimento’, Habermas disse que continha uma análise que levava a um ‘beco sem saída’.

Em 1968, o sociólogo Gabriel Cohn publicou um livro chamado “A sociologia da controvérsia”, que apresentou forte influência do pensamento frankfurtiano. Cohn se mostrou um intérprete diferenciado, pois não se restringiu a comentar um autor ou outro, mas se propôs a pensar a sociologia brasileira do ponto de vista da teoria crítica, revigorando a instrumentalidade emancipatória das ciências sociais.

Em 1971, organizou uma coletânea sobre “Comunicação e Indústria cultural”, e em 1973, publicou um livro sobre “Sociologia da Comunicação”. Nesta última, Cohn elaborou problemas teóricos e sociais que ultrapassaram os problemas da sociologia da comunicação, almejando refletir sobre a própria condição da sociologia enquanto ciência. Segundo CAMARGO (2014, p. 117), Cohn foi o responsável pela consolidação de uma teoria social brasileira, e ele o teria feito, em grande parte, direcionado pela ideia de Adorno de que qualquer emancipação fica inviabilizada sem o devido rigor teórico.

Sobre a recepção do pensamento de Habermas no Brasil, a primeira tradução foi feita em 1970, de um ensaio, publicado pela editora Tempo Brasileiro na coletânea ‘Humanismo e Comunicação de Massa’, organizada por Vamireh Chacon. Na mesma modalidade de ensaios em coletâneas, Gabriel Cohn também contribuiu trazendo à

público o pensamento do autor. No entanto, o volume maior de tradução para o português dos textos de Habermas apenas ocorreu na década de 1980, quando o autor já era considerado o principal representante da 2ª geração da Escola de Frankfurt, provavelmente por ter realizado uma grande reformulação no modelo da teoria crítica.

1.2 TEORIA CRÍTICA

A ideia de teoria crítica se contrapõe à ideia de teoria tradicional. Nas ciências sociais, as primeiras iniciativas de compreensão da sociedade foram descritivas, experimentais, e buscavam identificar as leis naturais que ordenariam aqueles fenômenos, seguindo os moldes das ciências naturais. Teoria tradicional aqui significa explicar as leis de funcionamento da sociedade, tentando prever sua evolução a partir dessas leis universais. A teoria tradicional não questiona essas leis, consideradas como processos autônomos, independentes do pensamento e da ação racional dos sujeitos sociais, por isso não tenta transformar o resultado dessas leis.

A teoria tradicional, assim como as ciências que se sustentam nela, propõe uma análise contemplativa da realidade, cabendo aos cientistas compreender os fenômenos naturais e sociais de maneira neutra, objetiva e racional. Identificar, analisar e muito menos criticar as contradições e o papel das relações de poder na produção dos fenômenos e processos sociais não era e não faz parte do projeto tradicional de ciência, tomado como projeto ideal da burguesia, quando esta se estabelece como classe dominante e dirigente (WOOD, 2007, p. 428).

Já a Teoria Crítica nada considera como dado ou natural. A sociedade, tal como se apresenta, é resultado das ações humanas e das relações sociais estabelecidas/criadas por estes, e compreender a sociedade de hoje somente é possível através do conhecimento histórico das ações humanas anteriores, a historicidade. Aprendendo com a história, homens e mulheres reais podem traçar um novo curso de ação. Mas, aprender com a história significa ver por detrás e para além da aparência dos eventos e fenômenos sociais, tentar compreender quais foram os nexos de ação e reação, **para além** do que as teorias tradicionais tentavam apontar.

Quando se diz aqui “para além”, o fundamento presente é o da não-neutralidade da ciência. Seguindo os parâmetros da teoria crítica, há que se ter sempre uma saudável desconfiança das teorias em geral, pois elas sempre estão

imbuídas de interesses, predominantes ou dissidentes, subjacentes ao contexto histórico em que nasceram e aos projetos sociais e societários que as sustentam, seja isso propositadamente ou não. Isso não torna uma teoria ruim. É ruim a teoria subsequente que ingenuamente parte de uma teoria anterior sem tentar compreender suas variáveis históricas, ou sem ao menos considerar que elas existem, tomando-a como verdade absoluta, como um axioma inquestionável.

Teoria crítica é meta-teoria. Ela parte do pressuposto de uma comunidade científica intergeracional. Uma teoria que se pretenda crítica dialoga com os pensadores que tentaram compreender a sociedade antes dela, e deixa um legado sabidamente datado, porque é histórico. Se a sociedade muda, as condições de análise mudam, seus teóricos mudam, e necessariamente ela será atualizada por seus sucessores.

É o que um teórico crítico realmente deseja: ser lido, analisado, criticado e superado, para o bem da ciência e do progresso social, já que a teoria crítica é eminentemente comprometida com a tarefa de dar voz às classes e grupos subalternizados e de promover a emancipação política desses sujeitos frente às relações de exploração e silenciamento. Na teoria crítica a preocupação com a neutralidade é superada e questionada em suas possibilidades ontológicas, já que toda forma de conhecimento e ação racional se sustentam em projetos coletivos, com cosmovisões e direção social (JAMESON, 2006).

Foram teóricos críticos emblemáticos na história das ciências sociais e humanas pensadores como Sigmund Freud, na Psicologia, e Karl Marx, nas Ciências Sociais. Ambos são exemplos das primeiras incursões naquilo que vulgarmente foi chamado de 'Teoria da Suspeita'. Em verdade, pode-se dizer que o marco inaugural da Teoria Crítica foi a produção de Marx, uma vez que ele forneceu o primeiro modelo para se fazer esse tipo de teoria: partir da produção de conhecimento de seu tempo, e reconstruí-lo criticamente, desvelando contradições e apontando possibilidades de uma ação transformadora, apontando que a sociedade não traz uma teleologia própria, que suas transformações são determinadas pela ação de sujeitos sociais, não por leis naturais da sociedade que regulamentam a produção e a reprodução social, como defendem os teóricos tradicionais. Marx situou o desenvolvimento da humanidade como uma história de luta de classes.

A crítica de Marx ao socialismo utópico exemplifica uma das diversas vezes em

que ele fez isso: mostrou como as soluções abstratas e descoladas da realidade concreta podem ser ideológicas, uma vez que remetem a uma posição conservadora de manutenção da ordem vigente. Ou seja, pensar uma organização societal totalmente diferente da atual, sem pensar os meios necessários para alcançá-la pode ser a maneira mais eficiente de manter a exata ordem atual. Em termos mais simples, quando se planeja uma festa de aniversário, por exemplo, pode-se pensar numa festa simples, mas viável, que pode ser feita com os meios disponíveis; ou pode-se pensar em uma festa mirabolante e fantástica, para a qual não se tem recursos para sua realização; se o foco se mantiver na segunda festa, provavelmente seu idealizador ficará sem festa alguma³.

Deste modo, no modelo de teoria crítica inaugurado por Marx, há que se buscar incansavelmente (1) entender concretamente o funcionamento do capitalismo (realidade atual), (2) identificando os potenciais de resistência e de emancipação dessa realidade, presentes nela própria a partir de suas contradições e das lutas sociais protagonizadas pelas classes e grupos subalternizados. É este exercício constante que pode prenunciar os próximos passos que precisam ser dados na pesquisa social crítica e na intervenção sobre a realidade, ou seja, mostrar formas possíveis para a compreensão da realidade, bem como para sua transformação (NOBRE, 2008, p. 18).

Quem faz e como se faz teoria crítica?

Como foi mencionado no início do texto, teoria crítica é uma forma de analisar a sociedade com um olhar crítico, que não começou com a Escola de Frankfurt nem se limitou a ela. Um pesquisador começa a fazer teoria crítica sempre que ele identifica uma situação que não deveria existir, “uma injustiça que provoca reação”. Se além de identificar e caracterizar tal situação, o pesquisador tem o objetivo de eliminar tal injustiça, pode-se dizer que certamente ele começa a fazer teoria crítica. PINZANI (2012, p. 89) aponta duas questões básicas que precisam ser esclarecidas a quem deseja fazer teoria crítica: quem está em condições de fazer teoria crítica e quais são os passos para uma pesquisa com intenções críticas.

Para responder à primeira questão, é necessário colocar a dúvida sobre se uma pessoa inserida numa dada realidade é capaz de analisar com clareza essa realidade.

³ Problema da esquerda radical.

Será que ela consegue ver o ‘quadro completo’? Não teria ela uma visão limitada ou distorcida dessa realidade? Foi essa dúvida que por muito tempo levou as ciências sociais a se pretenderem neutras, imitando a fórmula de sucesso das ciências naturais e exatas, de fragmentar e assumir a posição de neutralidade frente aos objetos de estudo. Essa dúvida pode levar à defesa de que apenas um observador neutro seria capaz de fazer teoria crítica.

Por outro lado, a essa defesa pode equivaler à afirmação de que todas as pessoas que fazem parte da sociedade em estudo nada tem a dizer sobre si mesmas, sobre como vivem ou como se relacionam; equivale a tratá-las como zumbis inconscientes de sua própria vida, endeusando o pesquisador social como grande conhecedor das relações sociais que ele observa, mas nas quais ele não está inserido.

No entanto, em se tratando de fazer ciência sobre a sociedade, fato é que não existe uma posição privilegiada **fora** da sociedade, de onde o cientista social possa observá-la, de acordo com o pensador comunitarista Michael Walzer. Ele considera que essa posição é imaginária, idealizada, e que não existem ‘medidas áuricas’ a partir das quais avaliar e modificar a realidade. Esses critérios para a realização de uma crítica social precisam ser encontrados na própria realidade, o que significa dizer que se trata de uma **crítica imanente**.

Dentre os teóricos críticos vinculados à Escola de Frankfurt, Axel Honneth levou ao extremo a importância que se deve dar à perspectiva dos indivíduos que constituem a realidade pesquisada, dizendo, em sua ‘Teoria do Reconhecimento’, que o que realmente merece atenção é a experiência subjetiva dos sujeitos e não a situação objetiva na qual eles se encontram, posição que sofreu críticas relevantes posteriormente.

Mas afinal, como encontrar o equilíbrio sensato para ser um observador participante, sem cair nas armadilhas da visão distorcida e – principalmente – sem perder a perspectiva de transformação? É precisamente esta última que diferencia um teórico crítico de um ‘especialista’, o qual procura conhecer as regras do jogo para melhor aplicá-las e alcançar melhores resultados.

Para realizar uma crítica imanente, o pesquisador precisa “tornar-se consciente da **dialética** inerente aos processos sociais e à própria crítica social” (PINZANI, 2012, p. 91). A identificação dessa ‘dialética’ em cada caso é uma tônica importante da teoria crítica, por dois motivos. Ciente de que na sociedade nada é natural e dado como

pronto e acabado, resta ao pesquisador o olhar acurado para compreender **como** se dão as alterações nos processos sociais, e isso passa pela dialética, que pode aqui ser entendida como a identificação do que tornou possível uma organização ou um processo, e o que, dentro dela/e própria/o, a/o desestabiliza. Não é adequado atribuir à teoria crítica uma função prescritiva, mas pode-se dizer que ela aponta tendências de mudança concomitantemente à compreensão da organização e de processos sociais.

O segundo motivo se refere à 'dialética inerente à própria crítica social'. É necessária atenção redobrada para o movimento de produção de conhecimento, análises e críticas sociais, justamente porque o teórico crítico reconhece que não existe posição privilegiada alguma para conhecer a realidade, que o pesquisador social é sempre observador participante. Compreender a 'dialética inerente à crítica social' é entender por que os autores de um período histórico escolheram determinados rumos de pesquisa e análise, e identificar as tendências de pesquisa - a partir das pesquisas/teorias atuais - que podem contribuir para o desvelamento das relações de dominação ou situações de injustiça, bem como – e isso é igualmente importante – identificar as tendências que contribuem para o obscurantismo dessas situações.

Sabendo o que é uma crítica imanente, há que se saber também que ela pode ser de três tipos: (1) crítica de erros e ilusões; (2) crítica terapêutica; e (3) crítica como representação. A crítica de erros e ilusões é a menos elaborada e assume a forma de uma simples reflexão; é o tipo de crítica que não interessa à teoria crítica, pois ela frequentemente tenta ser neutra, sendo instrumental a qualquer fim, dependendo das intenções de quem a toma (PINZANI, 2012, p. 92).

A crítica terapêutica faz uma releitura do modelo terapêutico de relação entre o 'analista' e o 'analisando', ou paciente. No processo terapêutico, o analista não tem uma posição privilegiada de acesso à 'verdade' sobre seu paciente; ele é tão somente um catalisador das auto interpretações que o paciente faz; na interação entre 'analista' e 'analisando', o terapeuta pode promover um processo que possibilita que o paciente mude a visão que tem sobre si mesmo. Na releitura deste modelo, o crítico social seria um catalisador (assumindo o ponto de vista de observador participante) das interpretações feitas pelos atores sociais sobre si mesmos e/ou sobre as situações de injustiça vivenciadas por eles, explicitadas em sua crítica, a qual seria o meio de

interação que pode vir a promover mudanças nessas interpretações.

A crítica como representação implica representar a situação de injustiça, para que ela se torne explícita, visível, pública. Ela pode se dar por meio da arte, do diálogo ou da teoria. A (1) crítica representativa artística expõe uma situação - usando a arte como mediação, obviamente - e possibilita que o espectador questione a situação sozinho. A (2) crítica representativa dialógica se propõe a apresentar argumentos ou fatos em um debate, para possibilitar que cada interlocutor do debate chegue a suas próprias conclusões, independentemente de quem tenha melhor desempenho na discussão. Por fim, a (3) crítica representativa teórica tenta ir além da mera exposição ou descrição da situação de injustiça, objetivando conceitualizar a situação em tela através da identificação das contradições inerentes à realidade social de um determinado contexto histórico.

De modo geral, na perspectiva da **crítica como representação**, o que garantiria sua imparcialidade seria o seu desinteresse instrumental, ou seja, o fato de ser uma crítica pela crítica, que não se constitui em meio para alcançar finalidade alguma. Embora a ideia de representação seja importante para a construção do que significa fazer Teoria Crítica, duas ressalvas precisam ser feitas a esse tipo de crítica, para que se siga adiante (PINZANI, 2012, p. 93).

Em primeiro lugar, existe um problema prático/empírico de que a arte nem sempre alcança todas as camadas da população, sobretudo aquelas que mais sofrem as injustiças que se pretende expor; esse problema prático/empírico também aparece quando se atenta para o fato de que a representação sempre cria uma possibilidade - de que o ator social questione a realidade representada ou de que chegue a alguma conclusão diferente do senso comum - que depende da disponibilidade e da capacidade de quem acessa a representação. E por fim, esse é também o problema prático/empírico dos debates públicos, que sempre são passíveis de manipulação e de formas diversas de impedimento da participação dos mais afetados pelos temas em debate.

Em segundo lugar, existe o problema que é mais grave e irremediável do ponto de vista da Teoria Crítica - o problema teórico da 'inutilidade prática imediata da crítica', a qual seria supostamente necessária para que seu estatuto científico de neutralidade fosse garantido. Em termos mais simples, a Teoria Crítica tem explícitas intenções de aplicabilidade prática no que se refere a transformar a sociedade, no

sentido da eliminação de suas injustiças (e não da simples eliminação dos antagonistas, responsáveis pela [re]produção das diversas formas de exploração); ela tem uma declarada instrumentalidade de transformação social progressista.

Para contribuir nessa construção inicial da ideia de Teoria Crítica, contar-se-á com a ajuda da filósofa suíça Rahel Jaeggi, que defende uma concepção de crítica como **crítica da ideologia**, considerando como ideologias todos os “sistemas de convencimento com consequências práticas”, e que já resultam, eles mesmos, de uma práxis social vigente. O objeto da crítica social seria, portanto, todos os fenômenos de naturalização e interpretação da realidade, mostrando as contradições inerentes à realidade, bem como aos seus valores e/ou normas.

É necessário aqui se deter um pouco sobre o que se quer dizer sempre que a palavra **contradição** é mencionada. Mesmo que já esteja demarcado que se trata de uma crítica imanente, e que, portanto, esta contradição se dá **na** realidade, ainda assim, existem dois tipos de contradição que podem merecer a atenção de um crítico social.

Numa primeira hipótese, o pesquisador pode procurar por contradições “entre o modelo no qual uma práxis social se inspira e a realização concreta de tal modelo na própria práxis”. Exemplificando esta hipótese, numa sociedade que escolheu o modelo democrático, o pesquisador poderia apontar todas as situações em que os valores democráticos são aplicados de modo incompleto na realidade, o que levaria a crer que nada há de errado com os valores, e bastaria a completa aplicação deles para se obter uma sociedade plenamente democrática. Ao se concentrar neste tipo de contradição, o pesquisador estaria realizando uma **crítica (imanente) hermenêutica-reconstrutiva** (PINZANI, 2012, p. 95).

Numa segunda hipótese, o pesquisador identifica uma forma de contradição mais grave. Em vez de um modelo, permeado de valores, que não se completa na realidade, ele mostra que é justamente o modelo e seus valores que viabilizam e naturalizam a realidade desigual e injusta. Ou seja, não haveria nada de errado com os valores em seu sentido original, tampouco com a quantidade de esforço empreendido para materializá-los; a problema principal estaria na resignificação dada a esses valores pelo modo de produção capitalista.

O que se quer dizer é que todos os valores inquestionavelmente estimados nesta sociedade – como ‘liberdade’, ‘democracia’, ‘igualdade’, entre outros – serão

subvertidos ou ressignificados dentro da organização social capitalista, de acordo com ela e para manutenção dela. Ao se concentrar na contradição que se dá na própria realidade e em seus valores, o pesquisador estaria realizando uma **crítica (imane)nte de ideologia**, a qual leva inevitavelmente ao questionamento do sistema como um todo.

Afastando-se de modelos essencialistas/idealistas e de concepções de verdade absoluta alcançada por um método supostamente neutro, a teoria crítica não se detém em contradições lógicas, mas sim em contradições práticas. Não existe um erro lógico sobre quais são os valores ideais a serem assumidos pela sociedade (que evitassem as situações de injustiça), mas sim o recorrente erro prático de aplicar os valores assumidos pela sociedade nos moldes do sistema capitalista; essa contradição prática produz as sucessivas crises e a experiência de déficit social, de escassez, de fracasso do modelo e dos valores escolhidos.

A sociedade pode assumir outro modelo (liberalismo, republicanismo, socialismo etc.), com outros valores, e o resultado será o mesmo, enquanto se mantiver o sistema capitalista. No entanto, é necessária a identificação das contradições práticas específicas de cada contexto histórico, as razões esmiuçadas e explícitas de cada crise, a fim de que se tenham dados concretos e criticamente interpretados que informem uma adequada - mais em sentido ético-político, menos no sentido técnico - intervenção sobre a realidade.

A crítica social, portanto, não recusa as normas e os valores propriamente, mas o sentido que assumem em determinada práxis social, no caso, a práxis social capitalista. Ao recusar esse sentido, o pesquisador reitera sua postura de observador participante redefinindo sentidos com a cooperação dos sujeitos afetados/envolvidos, jamais unilateralmente.

Neste sentido de crítica de ideologia, Rainer Forst elabora a ideia de crítica dos modelos de justificação pública, partindo do pressuposto de que as 'ideologias' seriam "complexos de justificações e de relações de poder, que se imunizam dos questionamentos críticos, distorcendo o espaço para razões justificativas e justificando relações de poder como se fossem naturais e imutáveis" (FORST apud PINZANI, 2012, p. 96).

Dessa forma, o 'fenômeno da justificação' seria o objeto da crítica social, a qual desvelaria os mecanismos que justificam as relações de poder da sociedade. Esta

última, por sua vez, seria o ordenamento organizado ao redor de justificativas que mantem sua legitimação, mas que igualmente podem ser postas em questão. Assim, portanto, a atenção do crítico social deve se voltar não apenas às justificativas vigentes, mas também à simples exclusão de uma parcela da sociedade dos discursos de justificação. Isso acontece, por exemplo, quando se marca uma audiência pública sobre mobilidade urbana em uma sexta-feira à noite véspera de feriado, agendada para acontecer no centro de uma cidade precariamente integrada a sua periferia pelo transporte público, dificultando a participação das pessoas que dependem desse transporte.

Ora, se a crítica à exclusão no discurso é pertinente e relevante, qualquer iniciativa de pesquisa que se proponha a ouvir e tornar pública a perspectiva dos sujeitos excluídos dos discursos de justificação é bem-vinda. Se o pesquisador se propõe a avaliar as justificativas vigentes a partir do ponto de vista destes sujeitos excluídos, seus resultados também se configurariam como teoria crítica.

Em síntese, para fazer a crítica social o pesquisador (1) precisa estar dentro da sociedade (e não fora); (2) precisa recusar (desnaturalizar) a ideologia que legitima a práxis social vigente; e ele (3) leva em consideração, em sua crítica, a experiência de injustiça ou de exclusão relatada pelos membros da sociedade. Estes três requisitos respondem à pergunta sobre quem faz teoria crítica e a partir de qual posição. Em coerência com estes requisitos, na sequência, falar-se-á sobre como se faz esse tipo de teoria.

Começa-se afirmando que a crítica social pode ser feita a partir de três perspectivas: a funcional, a moral e a ética (PINZANI, 2012, p. 98). A perspectiva funcional tem como alvo da crítica um mau funcionamento do sistema, e nela o pesquisador acredita que é possível melhorar o sistema por meio de alguns ajustes. A perspectiva moral identifica que o sistema está indo contra uma norma ou um ideal moral aceitos pela própria sociedade, e o pesquisador acredita que uma mudança no interior do sistema pode corrigi-lo e fazer com que ele esteja à altura de seus próprios valores e ideais morais, mas reconhece que nem sempre isso é possível. Destaca-se nesta perspectiva a alusão a critérios ideais para avaliar a realidade.

A perspectiva ética avalia como a vida numa determinada sociedade pode não ser uma 'vida boa', e faz essa avaliação de acordo com os próprios critérios de 'vida boa' desta sociedade, e o pesquisador acredita que a sociedade pode eliminar os

obstáculos que impedem os indivíduos de viverem uma 'vida boa'. Destaca-se nesta perspectiva a alusão a critérios imanentes à própria sociedade para avaliá-la.

Escolhendo qualquer uma das três perspectivas, o pesquisador precisa de uma base fundamental de onde partir, e esta base está nos resultados empíricos das pesquisas das ciências sociais, no entanto, sem sucumbir à crença absoluta na verdade de tais resultados. O pesquisador precisa contextualizar esses resultados empíricos de duas maneiras. A primeira contextualização de resultados passa pela crítica do método das ciências sociais como um todo. A segunda, passa pela crítica dos pressupostos ideológicos das ciências sociais, bem como dos interesses que podem levar as ciências sociais a oferecer uma imagem distorcida dos fenômenos sociais.

Corroborando muito do que foi dito anteriormente, o pressuposto fundamental da teoria crítica é acreditar que a emancipação é concretamente possível a partir das relações sociais vigentes. Considerando que as relações sociais possuem de fato os obstáculos à e os potenciais de emancipação, ao mesmo tempo, qualquer iniciativa de pesquisa social que não admitisse a emancipação estaria fadada ao insucesso de compreender as relações sociais por completo.

A perspectiva teórica meramente descritiva (tradicional), que ignora o pressuposto da emancipação (e dos obstáculos a ela), jamais identificará as ilusões criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista. Por isso os teóricos críticos afirmam que, sem essa perspectiva de emancipação, a teoria não é possível.

Decorrente desse pressuposto fundamental, independentemente do modelo crítico assumido, identificam-se dois princípios fundamentais da teoria crítica, retirados da própria realidade: a emancipação (1) é concretamente possível nas relações sociais vigentes, na mesma medida em que ela (2) é bloqueada pelas mesmas relações sociais vigentes.

Desta forma, pode-se identificar critérios de exclusão: (1) não são críticas as teorias que fornecem soluções descoladas da realidade concreta - que é a organização social capitalista no tempo presente; (2) não são críticas as teorias que pretendem apenas descrever o funcionamento da produção capitalista, pois naturaliza uma organização que é de fato social (NOBRE, 2008, p. 18).

1.3 HABERMAS

Jürgen Habermas nasceu em 18 de junho de 1929, em Düsseldorf, na região oeste da Alemanha, mas cresceu em uma cidade chamada Gummersbach, a 90 km de Düsseldorf. A cidade era predominantemente católica, e sua família era protestante. Seus pais se chamavam Grete e Ernst. Sua mãe era dona de casa e seu pai era empresário. É o segundo de três irmãos e nasceu com lábio leporino, circunstância que exigiu duas pequenas cirurgias na infância e lhe causou dificuldades de comunicação na escola.

Durante a Segunda Guerra Mundial, com apenas 15 anos, Habermas foi convocado a servir na chamada Juventude Hitleriana, em 1944, onde recebeu formação como enfermeiro e ministrou cursos de Primeiros Socorros. Como toda a sociedade alemã, Habermas somente tomou conhecimento de todas as atrocidades nazistas após o fim da Guerra, e isso certamente influenciou a direção de seus estudos (PINZANI, 2009, p. 14).

Dos 20 aos 25 anos de idade, realizou estudos de nível superior nas cidades de Göttingen, Bonn (ambas na Alemanha) e Zurique (Suíça). Dedicou-se principalmente à Filosofia, História e Psicologia, e concluiu seu doutorado em Filosofia, em 1954, com apenas 25 anos, apresentando uma tese sobre Schelling. Após se tornar doutor, trabalhou como livre jornalista (de 1954 a 1956), escrevendo principalmente sobre sociologia do trabalho e sobre relações de trabalho nas indústrias. Em seguida se casou com Ute (em 1955), com quem teve três filhos.

Aos 27 anos (em 1956), foi contratado por Adorno como assistente de pesquisa no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, onde pretendia desenvolver sua tese de habilitação e livre docência, mas lá permaneceu somente até 1959, devido a divergências teóricas. Lamentavelmente, sua saída do Instituto, em 1959, foi motivada por uma relação conflitiva com Adorno e Horkheimer, sobretudo este último, pois receava que o Instituto pudesse perder financiamentos públicos e apoios políticos devido aos posicionamentos públicos radicais de Habermas. Por isso, recomendou à Adorno que procedesse o desligamento de Habermas do Instituto.

Durante seu período no Instituto, escreveu um ensaio sobre 'Marx e o Marxismo'. Em suas falas públicas e escritos, diversas vezes polemizou com Heidegger - devido sua cumplicidade ao nazismo. Aproximou-se da produção de Ernest Bloch – marxista, grande amigo de Lukács, e que decidiu morar na Alemanha

Oriental após a segunda Guerra Mundial – e Iring Fetscher – que mais tarde seria considerado também um representante da 2ª geração da Escola de Frankfurt. A esse percurso observado com atenção por Horkheimer, juntou-se à crítica de Habermas feita ao texto de ‘Dialética do Esclarecimento’ (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 17-18).

No mesmo ano de 1959, Habermas pleiteou e conseguiu uma bolsa do governo para continuar o desenvolvimento de sua tese de habilitação na Universidade de Marburg, sob orientação do jurista e cientista político marxista Wolfgang Abendroth, a qual foi concluída em 1961, e publicada como livro em 1962 (*Mudança Estrutural da Esfera Pública*).

Aos 32 anos, um pouco antes de concluir sua tese de habilitação, já começou a ministrar aulas na Universidade de Heidelberg, onde permaneceu de 1961 a 1964. Nesse período, Hans-Georg Gadamer⁴ e Karl Löwith também eram docentes e ministravam aulas no mesmo departamento de Habermas. Nesse período, em colaboração com outros autores, escreveu um ensaio sobre a relação entre ‘o estudante e a política’. Além disso, escreveu e publicou a obra “Teoria e Práxis”, em 1963.

Aos 35 anos, tornou-se professor de filosofia e sociologia na Universidade de Frankfurt, disciplinas antes ministradas por Horkheimer, onde permaneceu de 1964 a 1971. Axel Honneth foi seu aluno em alguns anos dessa jornada. Esse foi um período muito produtivo para Habermas: escreveu “Sobre a Lógica das Ciências Sociais”, publicada em 1967; “Técnica e Ciência como Ideologia” e “Conhecimento e Interesse” foram publicadas no mesmo ano de 1968.

Habermas sempre esteve vinculado ao Instituto de Pesquisa Social, de maneira muito colaborativa, mas não assumiu a direção do Instituto, mesmo no período de instabilidade que se seguiu à morte repentina de Adorno, em 1969. De 1973 a 2001, o Instituto foi dirigido por um conselho, com a constante presença de Ludwig von Friedeburg.

Retirou-se de Frankfurt para assumir a direção do “Instituto de Pesquisas das Condições de Vida no Mundo Técnico-Científico” (Instituto Max Planck), em Starnberg, juntamente com o professor Carl-Friedrich von Weizsäcker, onde permaneceu por 10 anos, de 1971 a 1981. Retornou para dar aulas de Filosofia na

⁴ Habermas aprofundou-se na hermenêutica de Gadamer, que teve um relevante papel em sua teoria do conhecimento.

Universidade de Frankfurt em 1982, onde trabalhou até sua aposentadoria em 1994, aos 65 anos.

Mesmo com pouco acesso aos volumes da Revista de Pesquisa Social (até a década de 1960, pelo menos), o Instituto de Pesquisa Social exerceu grande influência no pensamento de Habermas devido ao encontro que ele teve com vários filósofos, amizades, parcerias e vivências, que frequentemente deixam marcas mais indeléveis do que a leitura de um texto (PINZANI, 2009, p. 19).

Habermas certamente foi um assíduo leitor de Marx e Hegel, especialmente dos escritos não ortodoxos do jovem Marx - os Manuscritos Econômico-Filosóficos ou Manuscritos Parisienses, assim chamados por terem sido escritos em sua lua de mel em Paris - e dos hegelianos de esquerda. Uma outra influência muito forte na produção de Habermas foi o conceito lukacsiano de Filosofia da Práxis (retirado da obra 'História e Consciência de Classe', de 1923), a partir do qual se compreende que a filosofia deve ser sempre diagnóstica de época e crítica social. Lukács lhe inspirou profunda admiração sobretudo pela concepção de que um filósofo não se afasta de seu tempo nem de sua realidade, sendo sempre um filósofo na 'peleja', em serviço. Em parte, por causa dessa concepção, perceptível nas manifestações públicas de Habermas, ele foi considerado um 'radical' por Horkheimer.

Durante o período no Instituto, Habermas se tornou amigo de Marcuse, aproximou-se de Franz Neumann, e foi instigado ao aprofundamento da obra de Freud. Essa configuração de percurso, de modo algum casuística, uniu-se ao apreço pela produção mais humanista de Marx (jovem Marx), delineando a concepção de marxismo que Habermas adotaria dali em diante.

Anos depois, quando Habermas já lecionava em Frankfurt, ele apoiou os objetivos da revolta dos estudantes em 1968, mas criticou veementemente seus métodos e o fascismo de esquerda do movimento. A experiência do nazismo motivou esse tipo de reação a qualquer retórica de violência e ao uso efetivo de violência dos estudantes, não apenas por parte de Habermas, mas também por parte de outros pensadores da época.

Esses são os principais fatos da vida de Habermas. Entretanto, entre um fato e outro, existem inspirações, aproximações e afastamentos teóricos, existem reações a fatos históricos, inquietações e indignações, que desenham a trajetória acadêmica de uma pessoa com linhas sutis e nem sempre tão claras. Uma aula que se assiste, uma

leitura, uma palestra, uma conversa num café ou o debate de um jantar podem dar o *insight* que faltava para completar o argumento de uma teoria ou fortalecer uma crítica. Seguem abaixo algumas dessas pontes cruzadas por Habermas.

Guinada Linguística e Guinada Pragmática

Devido ao lábio leporino, Habermas teve dificuldades de comunicação na escola, e essa foi a primeira experiência que chamou sua atenção para o mundo simbólico da linguagem e para o seu caráter intersubjetivo. Seja por essa dificuldade inicial, seja por sua crença na interdependência humana (decorrente da natureza social do homem), ele se aproximou de perspectivas filosóficas que destacavam as estruturas intersubjetivas do espírito humano, sendo as principais: a teoria das formas simbólicas de Cassirer; a teoria linguística de Wittgenstein (fase tardia de sua obra); e a filosofia da linguagem, de modo mais amplo. Essa influência da linguística se torna explícita aos 42 anos de Habermas, quando ele ministra um curso na universidade norte-americana de Princeton, em 1971, sobre uma 'fundamentação linguística da sociologia'.

Foi a amizade com Karl-Otto Apel que despertou em Habermas o interesse pelo **pragmatismo** norte-americano, pois Apel era um estudioso sobre a obra de Charles Sanders Peirce. O pragmatismo de Peirce influenciou decisivamente a teoria de conhecimento de Habermas, bem como John Dewey, com a discussão sobre o estatuto epistemológico das ciências sociais; o pragmatismo de George Mead influenciou sua teoria da ética (PINZANI, 2009, p. 16).

Esse tópico é importante porque mostra um pouco das consequências do aprofundamento de Habermas com a Teoria dos Atos de Fala. Posteriormente, já concebendo a comunicação como elemento fundamental da sociedade, sua teoria do discurso e sua ética do discurso já apontam para importância do procedimento no ato comunicativo, o que será de grande relevância na discussão posterior sobre a democracia deliberativa.

Por toda a Antiguidade Clássica e Idade Média, a teoria do conhecimento foi guiada pelo modelo ontológico de conhecimento, em que se partia da crença de que existe um mundo em si mesmo, independente de um sujeito que o perceba ou não. O ceticismo antigo teve o mérito de levantar a questão da dicotomia entre o mundo em si que se busca conhecer, e o mundo tal como percebido pelos homens, ou seja, entre

a esfera da realidade e a esfera da fenomenalidade. Esta discussão cética foi responsável, juntamente com outros fatores, pela ruína do paradigma ontológico⁵ e necessidade de um novo paradigma. René Descartes representa um marco para o início da Idade Moderna e também para o surgimento de um novo paradigma da teoria do conhecimento, no qual ele reconhece as duas esferas dicotômicas, mas defende que o homem, sujeito do conhecimento, se guiado por regras de conhecimento corretas - o que tenta sistematizar no discurso do método -, pode ter uma percepção que coincida com a realidade. Esta é a base do chamado paradigma da filosofia da consciência, no qual todas as atenções do processo do conhecimento se voltam para o sujeito, na certeza de que, se a consciência deste sujeito for metodicamente direcionada, ela é capaz de conhecer os objetos do mundo tal como são.

Portanto, o 'âmbito da filosofia da consciência' deve ser entendido aqui como certa tendência da filosofia - e especialmente da epistemologia - de, ao se voltar para as possibilidades de conhecimento, enfatizar as relações entre sujeito e objeto, tendência essa que carrega consigo uma 'introspecção de difícil controle'. Em *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, Habermas descreve uma mudança de paradigma nesse sentido:

As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estado de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidos de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente (HABERMAS, 1990, p. 15).

No paradigma da filosofia da consciência, marcado pela relação de conhecimento como uma relação entre sujeito e objeto, a condição de verdade do conhecimento é correspondência entre a representação gerada no sujeito e o objeto da realidade. Entretanto, a questão sobre como se dá essa correspondência - ou mesmo se ela é possível - ocasionou diversas aporias na epistemologia subjetivista.

A certeza que um sujeito da experiência pode ter de que sua representação corresponde ao objeto em si é uma certeza privada, pois o processo de conhecimento, nesse caso, é subjetivo, motivo pelo qual seja chamado de introspecção subjetiva de difícil controle por outrem. Assim, como outro sujeito pode ter certeza da certeza de

⁵ Paradigma da filosofia da consciência.

correspondência que um sujeito diz ter?

A resposta mais lógica que a razão acusa é a de que seja através do fato de que o segundo sujeito concorde com o primeiro sobre a representação que eles têm, e sobre o objeto da experiência deles. Mas como eles podem saber que concordam sobre isso? Precisamente através da linguagem, e é essa resposta que direciona a chamada guinada linguística, conduzindo ao novo paradigma da filosofia da linguagem.

Esse novo paradigma aponta a verdade não mais como correspondência com algo no mundo objetivo, mas sim como resultante de uma práxis pública de justificação em uma comunidade de comunicação. Trata-se de uma práxis de justificação porque os enunciados não se legitimam como válidos por si próprios, mas apenas se os sujeitos da comunidade de comunicação conseguirem fundamentá-los para um público específico, ou seja, se conseguirem mostrar que se trata de um enunciado racionalmente aceitável em um determinado contexto de justificação (HABERMAS, 2004).

Considerando o paradigma linguístico tal como exposto até aqui, ter-se-ia uma concepção de verdade altamente contextualista e relativista, o que seria uma inferência imprópria sobre este conceito de verdade. Habermas supera este relativismo constituindo um conceito discursivo de verdade, como “aquilo que seria aceito como justificado numa situação ideal de fala”. A situação ideal de fala, por sua vez, é a idealização de propriedades formais e processuais da argumentação, quais sejam: “A inclusão completa, assim como uma participação de todos os envolvidos, participação que comportasse direitos iguais para todos, fosse isenta de coação e orientada ao entendimento mútuo” (HABERMAS, 2004, p. 284).

É extremamente importante atentar para o fato de que essas propriedades da argumentação não são uma exigência material, mas sim idealizada. Isso significa que não é necessário esperar realmente que se tenham essas condições em cada argumentação que se empreenda, mas é necessário que elas sejam idealizadas, imaginadas, que se considere como se elas existissem, para que a argumentação seja válida. Sendo assim, não é uma exigência de uma argumentação válida que todos os envolvidos efetivamente participem da argumentação, mas sim que os sujeitos de fala que efetivamente participem de uma argumentação deem seus argumentos como se (idealizando, imaginando) aquelas condições existissem.

Aqueles que compreendem como algo muito difícil e utópico esperar que todos os envolvidos numa determinada questão estejam presentes na argumentação da qual se pretenda retirar um consenso, ou, que consideram que numa argumentação real a possibilidade de manipulação é muito grande, deve ficar claro que essas dificuldades são próprias do processo argumentativo factual, e a partir do momento em que se diz que as propriedades da argumentação precisam ser idealizadas, então não se está falando que os consensos precisem ser factuais - resultantes de uma argumentação factual - até porque eles realmente poderiam ser distorcidos, mas sim de consensos contrafactuais, os quais seriam muito mais válidos se resultassem de uma argumentação que levasse em consideração àquelas condições.

É por isso que se pode dizer que o procedimentalismo argumentativo habermasiano é um método objetivo de avaliação da validade dos consensos, visto que pode ser reconstruído por qualquer pessoa, ainda que ela não tenha participado do consenso fático original, bastando para isso que a pessoa se pergunte: “se todas as pessoas envolvidas na matéria deste consenso estivessem participando do processo de sua formação, de modo igualitário e sem coação de uns sobre os outros, elas realmente teriam decidido dessa forma?”. E se, a partir da idealização da situação ideal de fala, a resposta for negativa, é porque existem grandes chances de se tratar de um consenso inválido.

É importantíssimo marcar que Habermas não se limita à virada linguística, e realiza também, em sua teoria, a virada pragmática, sem que isso resulte em um novo relativismo. Ele observa que o conceito discursivo de verdade ainda é insuficiente, pois embora se universalize com a idealização da situação ideal de fala, ainda precisa lidar com a (1) aceitabilidade racional do momento atual (provincialismo existencial) e com a (2) ausência de explicação sobre o que permitiria aceitar como verdadeiro um enunciado idealmente justificado.

A guinada pragmática tornou-se necessária na teoria habermasiana porque o autor considera inviável uma busca da verdade desconectada do mundo prático em que se vive. Ainda que se pretenda uma separação entre a verdade teórica e a eficácia em um contexto objetivo, é inevitável que as noções de verdadeiro ou falso estejam pressupostas em todas as ações humanas. Sendo assim, em vez de ingenuamente negar essa relação, Habermas prefere admiti-la e lidar com uma concepção de *consciência falibilista*, ou seja, a concepção de que as verdades a que chegamos são,

por um lado, cada vez mais universalizadas pelos processos de justificação e de autocrítica, mas, por outro lado, a aceitabilidade racional que se utiliza nesses processos evolui não só pelo procedimento argumentativo (linguístico), mas também pelas ações que empreendemos no mundo objetivo.

Afirmar que existe uma aceitabilidade racional do momento em que se encontram os participantes de uma argumentação resulta da concepção de que não existe uma verdade absoluta para todas as épocas. A humanidade passa por um processo evolutivo constante e gradual que faz com que os argumentos aceitos hoje possam não ser aceitos num período posterior. Mas como negar o caráter relativista presente nesta concepção de evolução.

O esclarecimento vem a seguir. Na concepção anterior de verdade como correspondência, existem seres ontológicos aos quais se refere a “verdade” e, em comparação com os quais a “verdade” pode ser confirmada ou negada. Quando se lida com o conceito discursivo de verdade, as proposições lançadas no processo argumentativo definitivamente não possuem esse caráter ontológico de algo que existe. O que pode, portanto, confirmar ou negar a verdade discursiva de um modo tão “objetivo” e indubitável quanto se poderia na concepção de verdade como correspondência?

É nesse momento que a guinada linguística exige a guinada pragmática, pois quem exerce o papel desse critério “objetivo” e indubitável é justamente a execução de ações *bem-sucedidas vivenciadas na práxis*. A eficácia de uma ação pode ser identificada por todas as pessoas e não está disponível a alterações por quem quer que seja: dada uma ação com vistas a um objetivo, sua eficácia ocorre ou não, independente de que se deseje essa eficácia ou de que se queira reconhecê-la. Considerando que o que caracteriza o mundo objetivo é a identificação por todos e a indisponibilidade para todos dos objetos da realidade, pode-se dizer que o critério pragmático fornece a mesma conotação ontológica do suposto ‘mundo objetivo’ deixado na filosofia da consciência. Assim, pode-se entender por que a concepção de verdade discursiva, com o recurso à guinada pragmática, não deixa espaço para relativismos (HABERMAS, 2004, p. 285-289).

A teoria habermasiana, portanto, aponta para uma razão humana que não mais é vista como o poder de o sujeito representar o mundo tal como ele é (filosofia da consciência), mas sim como a possibilidade de justificação intersubjetiva de

afirmações e ações (filosofia da linguagem), analisando e avaliando a linguagem na qual se apresentam os discursos. É por isso que o conceito de racionalidade de Habermas não se refere a uma atividade da consciência, pois esta seria subjetiva e, portanto, inacessível, mas sim à dimensão argumentativa da razão, uma vez que a racionalidade que a manifesta é justamente esta, que pode fundamentar ou criticar afirmações e ações.

Teoria do agir comunicativo

Como já foi dito anteriormente, Habermas divergiu do caminho pessimista que a Escola estava tomando, alertando para o fato de que a 'razão' da Modernidade não tinha apenas o aspecto instrumental e destruidor que levou às duas grandes guerras; tinha também o aspecto da razão comunicativa. Se razão instrumental é aquela que se constitui na lógica 'meios e fins', a razão comunicativa é aquela que se constitui na lógica do entendimento entre pessoas que precisam coordenar suas ações sobre uma dada realidade social que lhes afeta. A *razão instrumental* é o modo de pensar próprio da modernidade, do capitalismo, que alude ao domínio do homem sobre a natureza. Esse modo de pensar começou a se mostrar problemático quando alguns homens passaram a utilizar, de modo desmedido, outros homens como meros instrumentos (tratados como objetos, portanto) para alcançarem seus fins. Quando, numa relação entre homem e natureza, outros homens são diretamente afetados, então a ação sobre esse meio não pode ser fruto do uso individual da razão instrumental, mas sim fruto do uso coletivo da *razão comunicativa*. O uso indevido de pessoas como objetos para a consecução dos fins de alguns poucos homens pode ser chamado de ação estratégica.

Razão instrumental e *razão comunicativa* são modos de pensar próprios de dois âmbitos indispensáveis e intrinsecamente interligados da sociedade: o âmbito dos sistemas e o âmbito do mundo da vida. O primeiro segue a lógica 'meios e fins' e sua importância está em garantir a mais rápida e eficiente reprodução material das sociedades modernas, que são mais complexas do que as sociedades tradicionais. O segundo segue a lógica comunicativa e sua importância está em garantir a reprodução social das sociedades, que, por conseguinte, é o que garante a integração social entre os membros de uma sociedade.

O *mundo da vida* é um ambiente simbólico difuso constituído por valores,

crenças e convicções sobre o mundo, que servem de base comum para os atos de fala entre os atores sociais; é o que cria identidade entre pessoas de uma mesma comunidade. Na síntese de REESE-SCHÄFER, mundo da vida se materializa em:

(...) convicções básicas não problematizadas, presumidas geralmente como garantidas. É possível, numa relação distanciada, referir-se a fatos, normas e acontecimentos, quando se discute sobre eles. Linguagem e cultura, enquanto elementos de fundo do mundo da vida, têm que ser, porém, de certa forma, sempre já pressupostas, pois elas são o próprio sistema de referência do entendimento. (2009, p. 54-55).

São constituintes do *mundo da vida* a (1) cultura, a (2) sociedade e as (3) estruturas de personalidade, que são respectivamente: (1) “armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo” - encarnada “em formas simbólicas”; (2) “ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade” - encarnada em instituições, normas e costumes; (3) “motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria” - encarnadas naquelas que são as características essenciais “dos organismos humanos”. (HABERMAS, 1990, p. 96, 98). Habermas aponta a linguagem cotidiana como o meio que interliga organicamente os três componentes (HABERMAS, 1990, p. 99).

Precisamos destacar que sistemas e mundo da vida não existem isoladamente. Em verdade, é necessário que se relacionem, pois reprodução material e reprodução social não se dão separadamente. No entanto, tem sido recorrente o fenômeno patológico de influência demasiada dos sistemas sobre o mundo da vida, fenômeno este chamado de ‘colonização’. Ele pode ser caracterizado como o uso indevido da razão instrumental, própria dos sistemas, em situações do mundo da vida em que se deveria buscar o entendimento, levando-se em consideração os valores, as crenças e as convicções de todos os envolvidos.

Em geral, a colonização do mundo da vida pelos sistemas ocorre no contexto da necessidade de se empreender uma ação. A razão instrumental leva a uma decisão de modo muito mais rápido e objetivo, pois considera apenas fatores teleológicos, em prejuízo das ideias integradoras do mundo da vida. Utilizar a razão comunicativa - que é o mais apropriado quando uma ação afetar mais do que uma pessoa - pode levar mais tempo e não conduzir necessariamente à ação mais eficiente, já que seu objetivo

maior é o entendimento.

O mundo da vida, quando não colonizado, cumpriria o papel de problematizador das relações injustas, das relações que colocam a eficácia acima dos valores, crenças e convicções comuns, e dentre estas, nossos valores de justiça, igualdade, etc. A dificuldade encontrada por Habermas é justamente a sobreposição dos sistemas sobre o mundo da vida, impedindo que este cumpra o seu papel integrador de forma emancipada, livre de colonização.

Nesse sentido, ideologia não é exatamente uma 'falsa consciência', mas sim a aplicação inadequada de argumentos da razão instrumental em momentos em que se deveria aplicar argumentos próprios da razão comunicativa. Desse modo, a crítica de discursos ideológicos - a qual deve partir do mundo da vida, num esforço contínuo de descolonizar-se dos sistemas e do seu respectivo modo de pensar instrumental - é algo que se dá inevitavelmente pela razão comunicativa, tendo como principal arma a linguagem. Portanto, podemos compreender que 'ideologia' seria um discurso oferecido para legitimação que não foi problematizado/racionalizado e que, nessa condição, são usados para manter um uso excessivo de poder.

Habermas vê que não é sustentável por muito tempo qualquer tipo de dominação apenas pelo aspecto material. Ele aponta a constante necessidade de legitimação - a qual pode se dar inicialmente de modo desproblematizado, mas que em algum momento sofrerá racionalização - dos discursos justificadores das ações na esfera de reprodução material.

Racionalização é menos do que legitimação, mas mais do que constituição de poder. Legitimação poderia, afinal, ser também uma mera confirmação posterior. Porém, a racionalização por meio da discussão procedimentalmente controlada contribui também para a própria programação do poder político e para formar seus conteúdos. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 95).

O ponto de partida do processo emancipatório, segundo Habermas, situa-se no mundo da vida, ou seja, na esfera de reprodução simbólica, mais especificamente no esforço de racionalização para evitar a colonização dos sistemas (esfera de reprodução material) sobre o mundo da vida. Trata-se do acionamento do mundo da vida nos processos de racionalização/crítica dos conteúdos que são oferecidos para justificar ações instrumentais e estratégicas deslocadas de seus momentos/ambientes apropriados.

Os sistemas não se sustentam sem a legitimação da sociedade, ou seja, do mundo da vida. Entretanto, o potencial problematizador/crítico do mundo da vida sobre os conteúdos legitimados, ou que aguardam legitimação, fica seriamente prejudicado quanto maior o grau de colonização pelos sistemas. Observando essa dificuldade, Habermas caracteriza o que seria a 'situação ideal de fala' como a idealização de propriedades formais e processuais da argumentação, quais sejam: "a inclusão completa, assim como uma participação de todos os envolvidos, participação que comportasse direitos iguais para todos, fosse isenta de coação e orientada ao entendimento mútuo." (HABERMAS, 2004, p. 284).

Como já dissemos, essas condições não devem ser consideradas enquanto fatos existentes ou não, mas como ideais a serem colocados contra os fatos, para que sirvam de parâmetro ou critério de identificação de um discurso não válido, de um discurso com grandes chances de ser ideológico.

Os dois principais sistemas de nossas sociedades são o sistema econômico e o sistema político. Se no mundo da vida o meio de comunicação é a linguagem, no sistema econômico - constituído pela gama de relações de produção e de troca - é o dinheiro, e no sistema político - constituído por toda a administração burocrático-estatal - é o poder. É através desses meios que as várias partes e sujeitos dos sistemas se 'comunicam' e decidem qual é a ação mais eficiente para os fins de reprodução material. Ambos se tornaram autônomos justamente para poderem atender e acompanhar as já mencionadas necessidades de reprodução material.

O Estado é parte desse sistema político, é uma organização sistêmica autônoma voltada para a garantia de reprodução material. Entretanto, Habermas vê um Estado sistêmico que pode sofrer com as barreiras criadas pelo mundo da vida - por meio de suas não legitimações ou problematizações.

Para um teórico como Habermas, todas as concepções de direção da economia por meio do sistema político estão superadas. Contudo, ele rejeita também o modelo neoliberal que atribui ao mercado a própria função de direção frente à administração pública, passível então de ser organizada e reduzida de acordo com o mercado. (...) Habermas confia não na **sociedade burguesa**, como faz o liberalismo, mas especialmente na **sociedade de cidadãos**. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 95).

Apesar de considerar a existência dos sistemas em nossas sociedades, Habermas certamente não pode ser classificado como teórico dos sistemas, mas sim

como teórico da ação, pois ele admite que a sociedade seja construída/reproduzida também pela ação emancipada/emancipadora dos homens, no uso da razão comunicativa.

Habermas fala sobre o papel pedagógico e formador dos intelectuais no processo de estímulo ao potencial crítico dos próprios atores sociais, quando aqueles trazem para a esfera pública questões relevantes para o debate aberto, bem como ao esclarecer nuances e relações subliminares, e ao apontar incoerências argumentativas no discurso oferecido para legitimação. Os intelectuais não teriam o papel forte de conduzir a esfera pública - retirando a autonomia dos atores sociais - mas sim de alimentar constantemente essa esfera.

Como pensador que elabora uma teoria da sociedade, Habermas não poderia tomar como base ações de sujeitos isolados, mas sim as ações dos sujeitos em interação. Além disso, ele se apoia numa teoria da linguagem - teoria dos atos de fala - que não vê diferença entre as estruturas da realidade, do pensamento e da linguagem, tendo como consequência que sempre se parte do pressuposto de que o que se diz se apoia na realidade e - sendo a linguagem o meio básico de interação entre as pessoas - tem efeitos nas ações dos interlocutores. É por esse motivo que, quando Habermas elabora sua teoria da ação social, ele a chamou de Teoria do Agir Comunicativo, posto que toda ação social é mediada pela linguagem. Se assim o é na construção pregressa da sociedade, podemos supor que assim o é também para qualquer iniciativa de emancipação ou transformação desta mesma sociedade.

Ética do Discurso

Depois da “Teoria da Ação Comunicativa” (1981), Habermas publica (1983) uma coletânea de artigos organizados em torno da relação entre a ação comunicativa e o desenvolvimento de uma consciência moral. A partir das críticas dirigidas a essa obra, o autor reelabora e amplia aquela redação em um livro chamado “*Comentários à Ética do Discurso*” (HABERMAS, 1991).

Ele próprio diz, no prefácio desta obra, que seria mais apropriado chamar a “Ética do Discurso” de “Teoria do Discurso da Moral”, mas que continuou adotando a primeira expressão por ter sido aquela que melhor se estabeleceu no alemão. Essa observação é importante porque no corpo de sua teoria há uma clara distinção entre Ética e Moral, a qual será explicitada abaixo. Antes de desenvolver a sua “Teoria do

Discurso da Moral” - ou “Ética do Discurso” -, Habermas explicita três dimensões presentes na Razão Prática por ele concebida, quais sejam:

- Dimensão Pragmática: na qual a razão prática se volta para a escolha racional de meios com vistas a alcançar um fim determinado;
- Dimensão Ética: na qual a razão prática se volta para a avaliação racional de fins, de acordo com as preferências axiológicas;
- Dimensão Moral: na qual a razão prática se volta para a verificação das normas intersubjetivamente dadas e *universalmente válidas*, independentemente de qualquer finalismo ou preferência (HABERMAS, 1991, p. 102-108).

Os discursos políticos são discursos que incluem as três dimensões analisadas por Habermas, pois além de eles envolverem a escolha racional de meios, também discute os fins que precisam ser alcançados pelas ações políticas. Por isso, afirma-se o caráter ético da política. É do âmbito político a discussão de quais são os fins almejados pelos cidadãos. A “avaliação racional de fins, de acordo com preferências existentes” não se restringe à esfera pessoal, podendo ser avaliação de fins coletivos, de acordo com preferências *coletivas* existentes. É exatamente pelo fato de a avaliação dos fins de uma sociedade ser feita de acordo com preferências sociais que a política de cada uma das nações ou cidades difere umas das outras. No entanto, independente dos diversos fins possíveis, existem deveres políticos intersubjetivamente dados e universalmente válidos que precisam ser identificados e defendidos. Eis o caráter moral da política, cuja manifestação pode ser encontrada na formulação da Carta de Direitos Humanos.

A Teoria da Ética do Discurso tem como objeto de estudo o Discurso Prático Moral, concebendo-o com uma dimensão cognitiva (pois se funda no *saber* normativo), uma dimensão deontológica (pois as normas precisam ser legítimas), e uma dimensão argumentativa (pois elas são fundamentáveis ou criticáveis). Em sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas explicita o princípio da Teoria da Ética do Discurso, denominado princípio ‘D’, ou seja, “toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático” (HABERMAS, 2003, p. 148).

A concepção de verdade de Habermas, pode conduzir um contextualismo relativista, onde se buscam critérios ‘relativos’ de verdade na cultura, negando a verdade ou a correção absoluta. Quanto maior for o sentido ontológico dado à verdade

e quanto maior for a crença em um mundo objetivo independente de nós, mais difícil fica a analogia entre correção e verdade. O fato é que os dois se estabelecem pela argumentação, são mediados por razões. Não existe acesso direto nem às condições de verdade nem às condições de correção. O acesso é sempre intersubjetivamente discursivo (HABERMAS, 2003, p. 278ss.).

A analogia entre as oposições certo-errado e verdadeiro-falso só é possível na argumentação, pois as convicções morais só fracassam diante de uma dissensão normativa insolúvel (o que exigirá o procedimento argumentativo) entre adversários de um mundo social comum (ao qual podem fazer referência). No nível pre-reflexivo de referência solitária ao mundo “objetivo” não é possível julgar se algo é certo ou errado universalmente. As convicções morais resistem à prova através de processos de aprendizado moral em que as partes ampliam o seu mundo social e se incluem reciprocamente num mundo construído em comum, solucionando consensualmente conflitos de ação (HABERMAS, 2003, 286ss.).

Mas como essa tese de ‘inclusão do outro’ pode compensar a falta de referência ao mundo, como critério de validade? Enquanto nos enunciados descritivos os sucessos de aprendizagem podem ter como *consequência* um acordo, nos enunciados morais, os sucessos de aprendizagem moral *dependem* de um acordo (inclusivo e racionalmente consensual). A regulamentação em relação a uma matéria, quanto ao modo de agir, precisa ser acordada discursivamente por todos os envolvidos, e é esse consenso que fundamentará a norma que dali por diante regerá a práxis comum. Essa norma *não* será desmentida por comportamentos que não lhe correspondam. Não há outra instância de justificação que transcenda a autodeterminação inteligente da vontade dos indivíduos.

Assim, a correção é um conceito epistêmico porque consiste no fato de que a norma em questão seria reconhecida como válida sob condições ideais de justificação. O mundo moral e o mundo objetivo compartilham apenas a característica da identidade, que no mundo moral resulta de os envolvidos produzirem a perspectiva do ‘nós’ inclusiva, mediante a adoção recíproca de suas perspectivas.

A concepção construtivista de mundo explica por que as pretensões morais de validade são incondicionais: porque os enunciados morais são avaliados a partir de um ponto de vista inclusivo e universalista, questionando-se se eles poderiam ser aceitos por boas razões por todos os envolvidos. Esse ponto de vista universalista

remete a um mundo social idealizado em que as relações interpessoais são legitimamente reguladas e em que os conflitos morais são racionalmente solucionados.

Nos discursos práticos, como já foi dito, é necessário um resgate discursivo das pretensões de validade criticáveis e, é exatamente isso que é necessário fazer no procedimento que constitui a justiça: imparcialidade de formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva. A aprendizagem moral se dá pela contradição de oponentes sociais com orientações axiológicas diferentes. Da mesma forma, a prova de validade de uma norma moral se dá pela inclusão de pessoas estranhas umas às outras e pela igual consideração de seus interesses. Isso é necessário para a perspectiva do cognitivismo moral.

Habermas objeta que não se pode ontologizar os interesses gerais, sob pena de eles serem tratados como objeto e realizados na perspectiva de um observador. As normas serem dignas de reconhecimento depende da interpretação e da avaliação na perspectiva dos participantes, construída pela troca reversível das perspectivas de todos os envolvidos. Existem interesses evidentes em todas as culturas; aqueles que oferecem dúvida devem passar pelo processo de avaliação se quiserem ser considerados morais.

Universalizar o mundo moral não permite certeza sobre juízos morais, pois se afasta da perspectiva construtivista de que os discursos racionais exercem uma função de sensibilização recíproca nos participantes para a compreensão que o outro tem do mundo e de si mesmo nas questões práticas. Essa sensibilização se dá por causa das condições comunicacionais que devem ser atendidas na argumentação, a saber: *inclusão dos envolvidos, distribuição igualitária dos direitos e deveres da argumentação, não coerção da situação comunicacional, e atitude orientada para o entendimento (em vez de convencimento, manipulação, etc.)*. Nessas condições, os participantes devem examinar sincera e imparcialmente as contribuições relevantes, decidindo pelo melhor argumento. A sinceridade exige distanciar-se de si mesmo e criticar autoenganos; e a imparcialidade, pôr-se na situação de todos os outros.

Essas condições comunicacionais formam um arranjo libertador, porque criam uma margem de manobra - livre flutuar de razões - e de liberdade - evitando determinações heterônomas, o que é condição para se chegar a discernimentos morais. A validade da correção como aceitabilidade idealmente justificada é

incondicional, porque ela tem como ponto de referência um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, o qual não está mais à nossa disposição quando se entra no jogo argumentativo. Partindo do pressuposto de que a moral é cognitiva, o ponto de vista moral não está a nossa disposição.

Cognitivism moral é a possibilidade de saber como se deve regular legitimamente a vida em comum, extraindo as *questões de justiça* das várias concepções de bem, referindo-as a um mundo social “objetivo”. Habermas se contrapõe a esse critério: não há ponto de referência moral objetivo, e, por isso, as razões prevalecem nos discursos práticos, e elas são melhores ou piores, mas nunca oferecem uma única resposta correta, porque o bem é um *continuum* de valores e não algo que é por natureza.

O discurso é considerado universalista, pois se parte do pressuposto de que todas as argumentações, desde que respeitem as condições ideais de fala, onde quer que se deem, podem chegar aos mesmos juízos sobre as normas de ação. Com esta concepção, afasta-se do relativismo ético, em que só seria possível alcançar consensos morais em uma mesma cultura.

O discurso prático-moral apresenta também uma dimensão formalista, no sentido de que ele renuncia a conteúdos axiológicos contextuais, a uma ética material que se cria segundo o mundo da vida particular (seja individual, seja comunitário) e que, portanto, só pode ser fundamentado ou criticado conforme a auto compreensão do indivíduo ou da comunidade. O discurso prático-moral não precisa necessariamente se referir a cada uma das normas de cada uma das culturas, mas sim a um princípio formal que permita julgar a validade das diversas normas. O discurso prático-moral é também deontológico, pois suas assertivas, uma vez bem fundadas, têm caráter obrigatório para qualquer indivíduo, em qualquer cultura.

Até este ponto a ética habermasiana não difere muito de outras éticas de herança kantiana. A diferença só pode ser percebida em como se delimita o caráter formal da ética: para Kant, o princípio formal a partir do qual se pode verificar a moralidade de qualquer ação é um imperativo categórico; para Habermas, esse princípio formal da ética é o princípio da argumentação, sendo universalmente moral e obrigatória toda norma que puder ser sustentada em um discurso prático moral argumentativo.

Não se deve pensar, no entanto, que esse discurso argumentativo sobre as

normas precise conduzir ao consenso de um auditório universal, quer dizer, a um consenso fático. Desde que se adote o 'ponto de vista moral', o consenso ao qual se chega será válido. O 'ponto de vista moral' é aquele que permite uma avaliação imparcial das questões morais. Nesse ponto de vista, pressupõe-se que todos os indivíduos entram no discurso como agentes livres e iguais, em uma busca cooperante da verdade, na qual interessa apenas a força do melhor argumento. Obviamente que não se compartilha da concepção ingênua de que tais condições se materializam completamente. O valor do procedimento proposto está em servir de parâmetro de avaliação para os procedimentos discursivos de que se participa.

2 TEORIA CRÍTICA, SERVIÇO SOCIAL E ESFERA PÚBLICA

A proposta inicial deste trabalho era relacionar a Esfera Pública ao Serviço Social, a partir da perspectiva habermasiana. Para isso, contextualizou-se o pensamento de Habermas, mostrando seus ascendentes teóricos, no primeiro capítulo: a Teoria Crítica, mais especificamente aquela construída na Escola de Frankfurt. Neste capítulo, a categoria esfera pública será discutida a partir de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e de *Direito e Democracia*. Nesse momento do trabalho, pretende-se explicar a importância desta abordagem de esfera pública para o Serviço Social brasileiro, para os fundamentos teórico-metodológicos desta profissão e, conseqüentemente, para a práxis profissional.

Ao se questionar sobre a relação entre esfera pública e Serviço Social, pensa-se em um vínculo quase óbvio, que talvez dispensasse uma problematização tão básica. Entretanto, considera-se importante explicitar aqui a relevância desta categoria à profissão, contextualizada historicamente. Portanto, é preciso dizer qual Serviço Social está sendo pressuposto nesta relação. Para isso, retomar a história da profissão nunca é demais e é sempre pedagógico, sobretudo ao revisitar um momento crucial para o Serviço Social brasileiro que foi o período de Reconceituação, dentro do qual se constituiu a vertente de intenção de ruptura com o Serviço Social Tradicional ou Conservador, em meados da década de 1970, destacando-se o ano de 1979, quando ocorreu o “Congresso da Virada”, assim chamado em alusão à proposta de uma guinada nos rumos da profissão.

Sem negar a importância de tudo o que foi construído desde 1936 no Serviço Social, havia um anseio por romper com modelos profissionais importados de outros países sem a consideração das especificidades históricas, sociais e econômicas brasileiras; romper com uma perspectiva que individualizava, moralizava e psicologizava os ‘problemas’ sociais; em última instância, um anseio por transitar de fundamentos teórico-metodológicos mais associados a uma epistemologia cientificista para fundamentos mais derivados de uma epistemologia materialista histórica.

CRESSONI (2011) contribui na compreensão das conseqüências de um alinhamento teórico mais cientificista ou mais materialista histórico, quando ele explica que a simples escolha de uma teoria do conhecimento já implica uma orientação de ação humana correspondente. A epistemologia cientificista, por um lado, é caracterizada pelo pressuposto de que é preciso conhecer o mundo para não ser

surpreendido por ele; é preciso prevê-lo, o que só é possível conhecendo suas leis imutáveis de funcionamento; conhecendo como os objetos reagem, ainda que não possam ser conhecidos em sua essência, em suas qualidades intrínsecas, poder-se-ia descrever como esses objetos se alteram quantitativamente. Desta epistemologia se deriva uma ética normativa, uma orientação de ação humana voltada para a adequação, a adaptação, pois o elemento de previsibilidade é bastante caro à teoria do conhecimento correspondente. Este entrelaçamento marcou a constituição de várias profissões, não apenas do Serviço Social.

Por outro lado, a epistemologia materialista histórica surge da problemática da gênese histórica do novo, levando ao questionamento das leis imutáveis e do contentamento em conhecer tão somente as alterações quantitativas. Esta teoria do conhecimento assume o pressuposto de que é possível e necessário conhecer as características intrínsecas das coisas, e não apenas como elas reagem, para que se possa entender como o mundo se transforma – não apenas quantitativamente, mas em sua natureza, em suas características ontológicas.

A simples consideração do problema da gênese histórica altera a concepção de um ‘mundo que se mostra para ser conhecido’, para um ‘mundo que se transforma’ e que não é isolado do sujeito cognoscente, donde decorre que é um mundo que pode ser conhecido e transformado pelo homem, desde que as determinações concretas dos objetos sejam conhecidas e compreendidas em sua dinâmica de mutação. CRESSONI, portanto, apoiado em Lukács, mostra que outra orientação de ação humana decorre da epistemologia do materialismo histórico, que seria a práxis, aquela unidade dialética entre teoria e prática, ou ainda uma ética reflexiva, como diria BARROCO (2009).

Desta forma, é possível caracterizar melhor o tipo de guinada empreendida nos fundamentos da profissão na década de 1970 e com qual Serviço Social se relaciona aqui a categoria esfera pública. Na América Latina como um todo, convencionou-se chamar de ‘Serviço Social Crítico’ as elaborações teóricas relacionadas à vertente de intenção de ruptura. O Serviço Social crítico engloba uma miríade de autores e de pensamentos, mas de modo geral o que os une é aquela perspectiva epistemológica do materialismo histórico, de que é possível conhecer os elementos determinantes da sociedade, em seu movimento, não apenas para compreender como ela é hoje, mas

como ela foi constituída, quais elementos a mantém e quais elementos permitem sua transformação.

O grande ‘guarda-chuva’ de teoria crítica os une, sobretudo dentro da abordagem marxista: MARTINELLI usa a categoria ‘alienação’ para historicizar criticamente a profissão; PONTES trabalhou a categoria ‘mediação’, dando rigor ao seu sentido crítico dialético na práxis profissional, afastando o termo de seu sentido comum de ‘mediação’ de conflitos; GUERRA discute a instrumentalidade do Serviço Social a partir de categorias da ontologia genética lukacsiana, assim como BARROCO foi uma das pioneiras em discutir ética profissional a partir do mesmo referencial, não se restringindo a ele; NETTO, autor relevantíssimo não apenas para o Serviço Social, mas para a difusão do materialismo histórico no Brasil, ofereceu contribuições importantes para a profissão se compreender contextualizada nas formas assumidas pelo capitalismo no Brasil; IAMAMOTO, autora de grande fôlego acadêmico, já publicou várias obras analisando o Serviço Social criticamente a partir da abordagem marxista – sobre as determinações históricas, sociais, econômicas e políticas para o surgimento e consolidação da profissão no Brasil, sobre a presença do conservadorismo entre assistentes sociais, sobre a divisão sociotécnica do trabalho, afirmando o Serviço Social como ‘trabalho’, na perspectiva marxista, e, por fim, entre tantas outras produções não citadas aqui, a análise do fetiche do capital em suas formas contemporâneas; não se pode deixar de lembrar aqui todos os autores que se dedicam mais especificamente à análise do Estado e das Políticas Públicas, como BEHRING, BOSCHETTI, YAZBEK, SPOSATI, entre outros, esmiuçando as formas assumidas pelo Estado de Bem Estar Social e pelas Políticas Sociais, a partir de uma perspectiva materialista histórica e dialética, sabendo-se que tal perspectiva inclui uma grande variedade de referenciais teóricos, de modo algum limitando-se às obras de Marx. Essa enumeração é brevíssima e falha por não lembrar de tantas outras contribuições críticas.

É importante destacar que a concepção de que o objeto do Serviço Social são as expressões da Questão Social – entendendo-a como única e referida ao conflito entre capital e trabalho, próprio da sociedade capitalista industrial – é herdeira desse movimento de intenção de ruptura e aprofundamento da abordagem crítica marxista. O surgimento da profissão de Serviço Social passou a ser analisado como estando

intrinsecamente vinculado ao advento do modo de produção capitalista, mais especificamente à fase industrial do capitalismo.

Caracterizando a Questão Social, essa análise aponta que no Brasil apresentava-se o mesmo contexto social, econômico e político - observando-se as devidas diferenças de proporção - que deu ensejo para o surgimento desta profissão em diversos outros países do mundo: mazelas sociais potencializadas pelo processo de industrialização, devido ao êxodo rural, à diminuição dos postos de trabalho, ao crescimento populacional acelerado nos centros urbanos, e, sobretudo, às péssimas condições de trabalho e baixos salários dos operários nas jovens indústrias brasileiras.

Essas foram condições propícias para as primeiras manifestações de insatisfação dos trabalhadores daquele período nacional quanto às características e ambiente de trabalho que lhes estavam sendo impostas. Algumas dessas manifestações, como as greves, assumiram tal proporção que ganhou a atenção da sociedade em geral e dos industriais. Algo precisava ser feito para evitar uma crise maior, e qualquer providência que fosse não poderia ser implementada de modo privado pelos empresários. Segundo as análises que mormente são feitas com base no materialismo histórico dialético, o Estado tem um papel mediador entre os interesses da classe dominante – burguesia – e da classe operária:

Até então, o Estado, na certa caracterização marxiana o representante do capitalista coletivo, atuara como cioso guardião das condições externas da produção capitalista. Ultrapassava a fronteira de garantidor da propriedade privada dos meios de produção burgueses somente em situações precisas – donde um intervencionismo emergencial, episódico, pontual. Na idade do monopólio, ademais da preservação das condições externas da produção capitalista, a intervenção estatal incide na organização e na dinâmica desde dentro, e de forma contínua e sistemática. Mais exatamente, no capitalismo monopolista, as funções políticas do Estado imbricam-se organicamente com as suas funções econômicas (NETTO, 2005, p. 24-25).

O Estado, portanto, tem tido papel fundamental na *reprodução* do sistema capitalista, e isso inclui ações em vários âmbitos, envolvendo vários atores sociais. Suas ações, portanto, mesmo quando representam ganhos e melhorias para a classe dominada, não almejam a transformação de ordem social. Ainda de acordo com aquelas análises materialistas histórico-dialéticas, a profissão de Serviço Social seria um dos instrumentos do Estado para realizar aquela mediação entre burguesia e operariado. Nesse sentido, o principal empregador de assistentes sociais nos

primeiros tempos da profissão foi o Estado – cuja prevalência como empregador permanece até hoje. Os principais trabalhos que eram demandados do assistente social eram no âmbito de serviços diretos à população, ou ainda no planejamento destes.

A análise materialista histórico-dialética da profissão explicita que devido ao fato de a função do Serviço Social na divisão sócio técnica do trabalho na sociedade capitalista resultar das condições materiais de produção e das suas respectivas relações sociais, o assistente social se encontra na condição de sujeito que também precisa vender sua força de trabalho. Para transformar sua ‘capacidade de trabalho’ em ‘trabalho’, esse profissional depende das condições e recursos disponibilizados por quem o emprega. Iamamoto (2004, p. 63) chega a afirmar que essa condição “*molda a sua inserção socioinstitucional na sociedade brasileira*”. Essa percepção do papel do Serviço Social, a princípio desalentadora, foi exatamente o que permitiu a esses profissionais construir a identidade do Serviço Social.

Desde o final da década de 70 (Movimento de Reconceituação e abertura política do governo nacional), a abordagem teórica que predominantemente orienta o projeto do Serviço Social brasileiro até os dias atuais é formada por um conjunto de teorias herdeiras do materialismo histórico, que analisam a sociedade em termos de contradição e luta de classes, cuja superação definitiva é a condição sem a qual as desigualdades sociais não serão adequadamente equacionadas.

Embora se reconheça que este Serviço Social é heterogêneo, pode-se considerar que ele é hegemônico, e essa hegemonia foi gradualmente construída pelo coletivo da profissão, sobretudo na década de 1990 (NETTO, 2008). Essa construção se consubstanciou no chamado Projeto Ético Político do Serviço Social. Apesar de não existir um documento concreto chamado ‘Projeto ético político do Serviço’, pode-se dizer, segundo BRAZ (2005), que três dimensões dão materialidade a este projeto. É na dimensão jurídico-política (1) que se encontram os elementos mais palpáveis do projeto ético político, que são o Código de Ética do Assistente Social, a Lei de Regulamentação da Profissão de Assistente Social, as Diretrizes Curriculares, e o Título VIII da Constituição Federal de 1988 - ‘Da Ordem Social’, pois “faz parte do cotidiano profissional de tal forma que pode funcionar como instrumento viabilizador de direitos através das políticas sociais que executamos e/ou planejamos” (BRAZ, 2005, p. 414).

Na dimensão da produção de conhecimento no Serviço Social (2), o projeto ético político se expressa em um forte diálogo com as tendências teórico-críticas do pensamento social, voltadas para a transformação social. Implicitamente, o projeto se expressa também na recusa de posturas teóricas conservadoras, voltadas para a manutenção da ordem. Na dimensão político organizativa (3), encontram-se as entidades representativas e os fóruns de deliberação da profissão, tais como Conselho Federal de Serviço Social, Conselhos Regionais de Serviço Social, Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social, Executiva Nacional de Estudantes de Serviço Social, Centros e Diretórios Acadêmicos dos cursos de Serviço Social e outras associações político-profissionais: “É através dos fóruns consultivos e deliberativos destas entidades representativas que são tecidos os traços gerais do projeto, quando são reafirmados (ou não) determinados compromisso e princípios” (BRAZ, 2005, p. 413). É nesta dimensão, portanto, que se mantém o principal canal de abertura para a renovação do projeto, sempre tendo em vista as condições objetivas e subjetivas que se mostram na realidade social.

Disso resulta a necessidade da articulação da profissão com os movimentos dos trabalhadores, considerados portadores da visão de classe capaz de criticar e superar o *status quo* do capitalismo. A atuação do assistente social se insere no âmbito da contradição entre classes, e nessa contradição pode-se contribuir, pontual e modestamente, na mudança de correlação de forças a favor do trabalhador. O trabalho realizado no âmbito dos serviços institucionais tem se mostrado em demasia condicionado pelos objetivos da instituição, que muitas vezes conseguem suplantar a autonomia profissional e a relação singular que se mantém com o usuário.

Ao referir-se aos condicionantes institucionais do trabalho do assistente social, alude-se ao fato primordial de que os princípios relacionados no código de ética do assistente social não coincidem necessariamente com os princípios assumidos pelas instituições em que esse profissional trabalha. Além disso, os objetivos da instituição não são os objetivos do Serviço Social; os recursos da instituição são limitados e não estão inteiramente disponíveis para o assistente social; e os valores da instituição não são apenas diferentes, mas muitas vezes são contraditórios aos valores do Serviço Social:

As relações institucionais podem ser vistas sob diferentes ângulos, ora valorizando-se o conflito entre os diferentes atores institucionais, ora

tomando-se o projeto profissional como uma mediação integradora e harmonizadora de conflitos. Sob o primeiro prisma pode-se salientar [...] os conflitos entre auxiliares e profissionais, entre os próprios profissionais, entre as políticas sociais e o projeto institucional, entre a instituição/profissionais e usuários, num processo contraditório de interesses e projetos concretos. Não basta uma definição abstrata do objeto de ação profissional para que este seja assumido e transformado em prática. (FALEIROS, 2002, p. 33).

Essa discrepância existe também nas instituições públicas, executoras das políticas sociais. Isso ocorre por dois motivos: (a) o primeiro é de que o Serviço Social não se confunde com a Política Social, pois esta é datada, é temporal e correspondente às circunstâncias históricas e político-econômicas de uma nação, além do que raramente se realiza na plenitude do que prescreve, pois também está limitada a orçamentos e forças políticas locais; vários profissionais podem ser demandados para execução das políticas sociais, entre eles o assistente social, e todos eles contribuem diferenciadamente para a materialização da política social, de acordo com suas respectivas atribuições privativas e competências. O segundo motivo é (b) o fato de que, no Estado contemporâneo, o público e o privado se imiscuem, não podendo ser afirmado que ele seja catalisador tão somente do interesse público. A maioria das escolhas, decisões, prioridades, orçamentos etc., são definidos segundo interesses privados, os quais frequentemente colidem com os interesses públicos.

Portanto, cabe lembrar a 'relativa autonomia' do assistente social, descrita por Lamamoto, a qual remete (1) à autonomia de todo profissional liberal, garantida pela lei de regulamentação da profissão e pelo código de ética, e (2) à relatividade dessa autonomia, devido às circunstâncias históricas em que surge e se desenvolve a profissão, resultando na condição inescapável de trabalhador que vende sua força de trabalho em troca de salário, tendo, portanto, que se submeter às condições oferecidas pelo empregador proprietário dos meios de produção.

O dilema condensado na inter-relação entre projeto profissional e estatuto assalariado significa, por um lado, a afirmação da relativa autonomia do assistente social na condução de suas ações profissionais, socialmente legitimada pela formação acadêmica de nível universitário e pelo aparato legal e organizativo que regulam o exercício de uma "profissão liberal" na sociedade (expresso na legislação pertinente e nos Conselhos Profissionais). Aquela autonomia é condicionada pelas lutas hegemônicas presentes na sociedade que alargam ou retraem as bases sociais que sustentam a direção social projetada pelo assistente social ao seu exercício, permeada por interesses de classes e grupos sociais, que incidem nas condições que circunscrevem o trabalho voltado ao atendimento de necessidades de

segmentos majoritários das classes trabalhadoras. (IAMAMOTO, 2007, p. 415).

Em síntese, o projeto ético-político do Serviço Social propõe que a profissão contribua e trabalhe na perspectiva de construção de uma outra sociedade, mais justa, livre de desigualdades sociais e de relações de exploração e/ou dominação, na qual todos os indivíduos possam desenvolver seus potenciais de natureza humana, conforme sua própria teleologia, e não submetido à teleologia de outrem; uma sociedade na qual os bens socialmente produzidos não sejam privativamente acumulados.

É neste ponto que o Serviço Social se entrelaça de modo irreversível com a categoria esfera pública, de duas formas diferentes, que podem ser sintetizadas em uma. Considerando que Esfera Pública é o ambiente (físico ou não) de interlocução entre os sujeitos, dentro do qual se condensam interesses públicos e se desenha uma opinião pública, criando a possibilidade de as pessoas se organizarem coletivamente em torno dessa opinião pública, pode-se dizer que: em primeiro lugar, o Serviço Social construiu uma esfera pública crítica interna, dentro da qual foi possível problematizar o senso comum da profissão e criar canais comunicativos sólidos que permitissem a erupção de uma identidade e de uma teleologia profissional, ou seja, um projeto. Obviamente que esse processo não é exclusivamente endógeno e que dependeu de condições histórico-sociais favoráveis no Brasil e na América Latina, sem as quais não teria sido possível criar essa esfera pública crítica interna, a qual costuma ser denominada de 'organização coletiva da categoria profissional'.

Em segundo lugar, mediante o projeto ético-político da profissão e o projeto societário ao qual ele se associa, a categoria 'esfera pública' não pode sair do 'radar' de preocupações do Serviço Social, visto que uma sociedade livre, justa e autônoma estaria inviabilizada sem Esfera Pública, sobretudo por causa da 'autonomia'. Este é o elemento mais importante, pois não se quer incorrer no erro essencialista de acreditar que exista um modelo ótimo de sociedade justa passível de ser captado por algumas mentes brilhantes e imposto a todos os demais que não reconheçam a excelência desse modelo. Quando se fala em construção coletiva, é justamente para privilegiar a materialidade do processo histórico e a autonomia real possível dentro de determinadas condições objetivas e subjetivas. Nessa perspectiva, insiste-se no ponto de que nenhuma teleologia pode ser imposta a quem quer que seja.

Essas duas formas de entrelaçamento entre Serviço Social e Esfera Pública podem ser sintetizadas na ideia de sujeito coletivo. O chamado 'sujeito histórico da revolução' de modo algum é um sujeito individual, como alertou MARTINELLI contra a tendência do messianismo dentro da profissão. O sujeito revolucionário é sempre coletivo e seu berço é a esfera pública, pois é nela que o mundo concreto é intersubjetivado, possivelmente problematizado e é onde se delineia um imaginário utópico de um outro mundo é possível, onde se inicia a desnaturalização das estruturas sociais vigentes e a construção de novas estruturas. Essas fases se apresentam como pré-requisitos para uma ação coletiva que imprima alguma resistência ao ordenamento social capitalista, ou seja, para uma luta anticapitalista.

Nesse sentido, o debate do Serviço Social sobre esfera pública é bastante rico, embora não necessariamente se apresente com esta nomenclatura. Desde a intenção de ruptura e o desenho do projeto ético-político, discute-se sobre a necessidade de articulação com os trabalhadores e sobre o combate a qualquer forma de dominação, exploração ou preconceito, como se pode ver já nos princípios do código de ética do assistente social; em se tratando de combate aos preconceitos, há que se ter atenção redobrada sobretudo para aqueles que reforçam ou estruturalmente justificam as formas aprofundadas de exploração e/ou dominação da sociedade capitalista contemporânea – como alertam aqueles mais envolvidos no debate que intersecciona raça, classe e gênero. Também se encontra nas legislações que regulamentam a profissão menção expressa sobre a ampliação da democracia e das instâncias de participação na construção das políticas públicas. Tudo isso é transversal à esfera pública.

Além do movimento interno, o Serviço Social se somou a outras categorias profissionais e outros sujeitos históricos na luta pela redemocratização no Brasil, desde o final da década de 1970 e sobretudo na década de 1980. Essa luta resultou na Constituição Federal de 1988, na qual aparecem várias vitórias do tensionamento provocado em sociedade, embora também essas 'vitórias' possam ser interpretadas como resultantes da crise do Estado autoritário e do delineamento 'pelo alto' das estratégias pelas quais o Estado neoliberal seria legitimado dali por diante. Entre as principais 'vitórias' da Constituinte, encontra-se a afirmação da Política de Assistência Social e de Saúde como direitos universais garantidos pelo Estado a quem dela precisar, de forma gratuita e não contributiva. Outro grande passo foi a participação

da sociedade civil na gestão das políticas públicas, através de conselhos paritários municipais, estaduais e nacionais, para deliberar, acompanhar e avaliar os respectivos fundos públicos vinculados.

Paralelamente ao debate em torno da nova Constituição, o Serviço Social participou ativamente dos movimentos de Reforma Sanitária e Reforma Psiquiátrica, que se pautavam principalmente na defesa da gestão democrática e participativa dessas políticas, da universalização do acesso e do atendimento humanizado e integrado à família e à comunidade – sobretudo no que se refere à saúde mental, cujo movimento se iniciou com a problematização e negação do próprio modelo hospitalocêntrico segregador, que partiu dos próprios trabalhadores da saúde mental.

Todo esse movimento do Serviço Social nas políticas e no debate – não apenas político, mas também acadêmico, resultando em muitas obras publicadas no Brasil, que se tornaram referência para toda a América Latina – é ação, interlocução, participação e produção da profissão sobre a esfera pública. Compreendendo-se isto, destacam-se dois eixos mais específicos que atravessam a categoria esfera pública, sem que isso denote que o debate nesses dois eixos sejam separados ou discordantes; eles discutem a importância e as contradições dos (1) movimentos sociais no Brasil e da (2) participação da sociedade civil nos conselhos gestores de políticas públicas.

Para realizar este debate, parte-se de um referencial teórico crítico, partilhando da análise de que a sociedade que ora se apresenta é uma construção histórica contraditória, que guarda em si mesma o gérmen de sua transformação; de que as condições materiais são a base dessa construção, oferecendo limites à e possibilidades de mudança ao mesmo tempo; de que é preciso, portanto, compreender a dinâmica dessas condições e como se transformam, bem como suas mediações, a fim de que não se perca de vista onde se dá a contradição e o potencial emancipatório das relações de dominação e exploração estabelecidas.

Para compreender melhor as mediações desse processo, especialmente a comunicação e a linguagem – um dos instrumentos de trabalho primordiais desde o início do Serviço Social –, faz-se necessária a aproximação com este autor que tem dedicado grande parte de sua obra ao tratamento da ação comunicativa, sem se omitir ao debate dos temas transversais e de responder aos seus críticos, jamais dando sua obra como finalizada. Esfera pública em Habermas não é um conceito simples, mas

sim um complexo conceitual que vem se desenvolvendo por décadas, desde sua primeira obra sobre o tema, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*⁶, de 1962, até obras mais recentes, como *Ach, Europe!*⁷, de 2008. Para compreender esse complexo, é necessário passar por obras que não tratam diretamente sobre Esfera Pública, mas que são importantes por lançarem conceitos que foram posteriormente integrados ao complexo conceitual de esfera pública.

2.1 ESFERA PÚBLICA EM MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA

Como foi dito, os pressupostos teóricos para a discussão da categoria esfera pública em Habermas são retirados da obra ‘Mudança Estrutural da Esfera Pública’, onde explana sobre a Europa dos séculos XVIII e XIX, quando eventos históricos propiciaram a emergência de uma esfera pública burguesa, esclarecida e politizada. Apesar dessa primeira concepção de esfera pública ter sido reformulada na década de 1990 - primeiramente no prefácio, intitulado “*Esfera Pública, 30 anos depois*” (de 1990), que foi incorporado à nova edição da referida obra, e em seguida, e mais pormenorizadamente, na obra “*Direito e Democracia*” (de 1992) - é extremamente importante que conheçamos esta concepção, para que compreendamos a evolução do conceito e em que consistem suas reformulações (LOSEKANN, 2009).

Delimitação introdutória de um tipo de esfera pública burguesa

A ascensão da esfera pública se dá por uma mudança na legitimidade das opiniões públicas, que se dava antes por fatores externos ao discurso – como poder, riqueza e prestígio –, e pouco a pouco passava a se dar por fatores internos ao discurso, ou seja, pela força do melhor argumento. Essa mudança apenas foi possível no contexto de uma esfera pública caracterizada pela discussão cada vez mais livre e cada vez mais racional (HABERMAS, 2014, p. 133ss).

Na passagem entre os séculos XVII e XVIII, a esfera pública se configurou em torno das reivindicações por direitos civis e políticos, no contexto de fortalecimento da burguesia e de expansão do capitalismo, com o crescimento das cidades e das lutas contra o absolutismo (na França) ou pelo controle constitucional da monarquia (na Inglaterra). Assim, pode-se entender inicialmente a expressão “esfera pública” como

⁶ São utilizadas aqui duas edições brasileiras, de 2003 e de 2014, e uma espanhola, de 2011.

⁷ Tradução para o espanhol: ¡Ay, Europa!

o conjunto de instituições sociais que permitem o debate aberto e racional entre cidadãos para formar opinião pública⁸ (EDGAR, 2006, p. 124).

Essa ideia de esfera pública nasce na Europa do século XVIII, associada ao amadurecimento do capitalismo, que permitiu o surgimento das classes comercial e profissional (esta última deve ser distinguida da chamada classe trabalhadora, caracterizada por um trabalho mais físico, mecânico), com membros que possuíam os meios para o consumo de cultura, bem como o tempo livre necessário para usufruir dela.

A burguesia do séc. XVIII, portanto, participa da revitalização da cultura de duas maneiras: como (1) produtora de arte, na medida em que seu tempo livre e sua formação cultural/educacional lhe permitiu o desenvolvimento do hábito de escrita de cartas (as quais eram um modo público de expressão de sentimentos privados, bem como foram precursores dos romances, a mais distinta forma de arte surgida à época); e como (2) consumidora crítica de arte, na medida em que passou a se perguntar sobre o valor ou desvalor do que era produzido em termos artísticos, sobretudo no âmbito literário. O mais importante desse processo é que a pergunta sobre o valor ou não do que se lia exigia também o novo hábito de debater e justificar publicamente o gosto literário de cada um, surgindo assim a chamada esfera pública literária.

A existência de uma esfera pública literária cria condições para o surgimento da chamada esfera pública política, na medida em que a esfera literária ultrapassou as fronteiras da ficção e passou a produzir também ensaios que se relacionavam com aspectos práticos, científicos e sociais. Outros dois importantes fatores para o nascimento de uma esfera pública política foram (1) os espaços concretos, tais como os salões (na França), os cafés (na Inglaterra) e as associações (na Alemanha), que possibilitaram a troca, o debate e a defesa direta de ideias, no exercício da argumentação pública; e (2) o próprio fortalecimento da burguesia, que atingiu o controle da economia e, portanto, passou a buscar mais voz na política do Estado, o qual interferia diretamente nos interesses econômicos da burguesia (devido à política estatal de tributação).

Não se pode deixar de ressaltar que essa esfera pública política foi naquele momento uma esfera pública burguesa, pois os seus critérios implícitos de

⁸ “(...) *social institutions that allow for open and rational debate between citizens in order to form public opinion*”.

participação eram o poder e os interesses econômicos, excluindo assim a classe trabalhadora. Desta forma, quando analisada por Habermas, esfera pública tem a pretensão de ser uma “categoria histórica”, ou seja, é uma análise da esfera pública construída até aquele momento histórico, com suas características e estruturas descritas e avaliadas a partir daquele contexto. Por isso, Habermas se refere frequentemente a uma esfera pública burguesa, pois o ‘público’ da esfera pública que se formou até aquele momento foi a burguesia.

A sociedade civil se constitui como um contrapeso à autoridade. As atividades e as dependências que até então estavam amarradas ao quadro da economia doméstica ultrapassam o umbral do governo da casa e aparecem à luz da esfera pública. [...] A atividade econômica privatizada precisa orientar-se por uma circulação de mercadorias ampliada, submetida ao incentivo e à fiscalização públicos; as condições econômicas sob as quais ela agora se realiza estão situadas fora dos limites do governo da casa; pela primeira vez, são de interesse universal (HABERMAS, 2014, p. 122-123)⁹.

As estruturas sociais da esfera pública

Habermas indica em obras anteriores¹⁰ que Mercado, Estado e Esfera Pública são as três instituições fundamentais da Modernidade, a qual apresentaria em destaque três características principais: a (1) separação entre público e privado, a (2) secularização e a (3) diferenciação social. Na segunda parte de *Mudança Estrutural*, ele se dedicou a explicitar melhor como se deu a separação entre o público e o privado, para posteriormente poder mostrar como a esfera pública se configurou como o espaço entre o Estado e a Sociedade Civil.

Habermas descreve as estruturas sociais internas de composição da esfera pública de acordo com o contexto histórico que se apresentava até aquele momento. A esfera pública se compõe de um (1) conjunto de pessoas privadas que discutem (2) questões privadas que são publicamente relevantes, e a condição para se constituir uma esfera pública é o (3) acesso a todos (HABERMAS, 2014, p. 135).

Entretanto, o livro inteiro se propõe a caracterizar melhor essas estruturas genéricas aqui colocadas, vinculando-as ao contexto histórico de nascimento da

⁹ Como contrapeso à autoridade, constitui-se a sociedade civil burguesa. As atividades e relações de dependência que, até então, estavam confinadas ao âmbito da economia doméstica, passam o limiar do orçamento doméstico e surgem à luz a esfera pública. [...] A atividade econômica privatizada precisa orientar-se por um intercâmbio mercantil mais amplo, induzido e controlado publicamente; as condições econômicas, sob as quais elas ocorrem agora, estão fora dos limites da própria casa; são, pela primeira vez, de interesse geral (HABERMAS, 2003, p. 33).

¹⁰ Discurso filosófico da Modernidade.

Modernidade. Começando pela última, a (3) condição de acesso a todos se limitava a um acesso à classe burguesa. As duas características fundamentais de igualdade entre as (1) “pessoas privadas” da esfera pública burguesa era o fato de (a) serem seres humanos (o que pressupunha a referida capacidade de racionalização pública), e o fato de (b) serem proprietários (característica contextual histórica). Pode-se acrescentar uma terceira característica que não chegava a ser condição de igualdade, mas que frequentemente estava presente entre os burgueses: (c) a formação educacional e cultural. O público daquela esfera pública era um público leitor.

Além disso, as (2) questões privadas de interesse comum eram as que fossem publicamente relevantes para a burguesia, sendo que a propriedade privada era o que integrava o interesse de todos os membros daquela burguesia. Foi, portanto, esse grupo que construiu uma identidade ‘humana’ ligada à esfera privada pela condição de proprietário, o qual teria a função de garantir a estabilidade da propriedade, através de sua participação pública: “*Finalmente, la publicidad burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre*¹¹.” (HABERMAS, 2011, p. 92).

Não seria possível distinguir estas ‘estruturas sociais’ da esfera pública antes do advento da Modernidade, de que se falou no início deste tópico, pois não havia a percepção de que público e privado fossem duas esferas separadas. Antes, existia a ‘comunidade’, mas não ‘a minha família’; existia a ‘subsistência’ de todos, mas não ‘os meus projetos pessoais’; embora seja difícil imaginar uma época em que esses termos não existissem e até pudessem existir frustrações pessoais, a esfera privada socialmente diferenciada de uma esfera pública é um fenômeno dos últimos cinco séculos. Nesse processo de diferenciação, o privado se identifica com o que acontece no ambiente familiar, com o modo como as famílias se organizam e se relacionam internamente e com o modo como pensam que deve ser a família. A ‘subjetividade’ dos indivíduos – suas opiniões e posicionamentos, o modo como sentem e pensam – origina-se na família.

No bojo do processo de modernização das sociedades encontra-se um conjunto de transformações da organização da vida social, como a própria redistribuição geográfica entre campo e cidades, bem como o crescimento de alguns

¹¹ “Finalmente, a publicidade burguesa desenvolvida acaba se baseando na fictícia identidade das pessoas privadas reunidas na qualidade de público, em seus dois papéis: de proprietário e de homem”.

centros urbanos, acompanhado de uma série de infraestruturas que foram se desenvolvendo para atender, uma a uma, cada nova necessidade que a ‘vida na cidade’ criava. Uma dessas ‘infraestruturas’ que surgiram foram os espaços culturais de que já se falou (salões, cafés, teatros, museus, livrarias etc.), locais propícios para que aquela ‘subjetividade’ privada viesse à público, e, uma vez exposta, já estava suscetível à crítica.

São vários processos que se interconectam aqui. Tendo em mente a diferenciação entre o público e o privado, conjugada com o crescimento das cidades e de sua cena cultural, a cultura – que na sociedades tradicionais era apenas elemento de integração simbólica, oralmente reproduzida na maioria das vezes – se transformou em uma mercadoria entre outras, cujo conteúdo precisava ser mais facilmente reproduzido, recriado e inovado, para alimentar todos os novos canais de consumo da cultura, recém criados nas cidades.

É dessa forma que se dá a ‘institucionalização de uma privacidade vinculada ao público’, quer dizer, fala-se de uma diferenciação entre privado e público, a qual, curiosamente, só é possível pela maior interlocução e exposição de uma sobre a outra. O conteúdo do público vem do privado, que, por sua vez, altera-se pela exposição ao público. É nesta parte – terceiro subitem da segunda parte da obra – que Habermas demarca uma vez mais que família é essa originou a parte ‘privada’ dessa diferenciação: a família burguesa, patriarcal, que usava o espaço cultural da época para formar a sua própria subjetividade e para criticar os resquícios da decadente sociedade com traços de nobreza – a sociedade absolutista.

Em síntese, a esfera pública burguesa nasceu primeiramente como esfera pública literária, na qual o conjunto de pessoas privadas emite opinião pública no que se refere a obras literárias, que abordavam temas oriundos do ambiente privado da família. Sobre a função mediadora da esfera pública política, Lubenow explica: “Esta [esfera pública literária] serve de instância mediadora para a efetivação daquela [esfera pública política]. A esfera pública política, que provém da literária, intermedia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade” (LUBENOW, 2012, p. 37).

As funções políticas da esfera pública

Foi a partir da esfera pública literária que nasceu a esfera pública política, com

a função de intermediar as relações entre o Estado e as necessidades da sociedade, através da opinião pública, lembrando que as necessidades da sociedade ainda se restringiam às necessidades da burguesia. No entanto, apenas é possível entender como a esfera pública burguesa assume funções políticas retomando a separação histórica e estrutural que se dá entre Estado e Mercado, fato que ocorreu gradualmente, mas que se visualiza claramente quando o trabalho produtivo e a troca de mercadorias se tornam totalmente independentes da ingerência do Estado.

No processo de desenvolvimento da sociedade civil burguesa, ela se configura como uma esfera de autonomia privada, autorregulada por um direito privado, que pressupõe o 'negócio jurídico' como um contrato que se baseia na livre declaração de vontade das pessoas. Trocando em miúdos, a esfera pública burguesa assume funções políticas justamente quando a classe burguesa passa a se autogovernar, autorregular, auto legislar: "Durante o século XVIII, a esfera pública [...] se torna diretamente o princípio organizatório dos Estados de direito burgueses com forma de governo parlamentar" (LUBENOW, 2012, p. 38).

O problema desta 'influência' do sistema jurídico de direito privado é a lógica liberal nele subjacente, baseado no princípio de uma igualdade formal - 'todos são iguais perante a lei' – que não coincide com uma igualdade material. Nesta lógica, as relações entre as pessoas se travam segundo os critérios do livre mercado de intercâmbios, cujos fundamentos são econômicos e individualistas, privilegiando o auto interesse, reservando lugar algum ao sentido de coletivo.

A esfera pública deveria ser: "[...] emancipada da dominação e neutralizada quanto ao poder de intercâmbio de pessoas privadas autônomas, capaz de converter autoridade política em autoridade racional." (LUBENOW, 2012, p. 41); no entanto: "a sociedade civil burguesa busca se apropriar da esfera do poder político a fim de proteger a esfera privada [...] da interferência estatal." (LUBENOW, 2012, p. 41).

A esfera pública burguesa se ergue e cai com o princípio do acesso universal. Uma esfera pública da qual determinados grupos fossem *eo ipso* excluídos não apenas é incompleta, como nem sequer é uma esfera pública. Aquele público que pode ser considerado o sujeito do Estado de direito burguês compreende também sua esfera como uma esfera pública neste sentido estrito: em suas ponderações, antecipa, em princípio, o pertencimento de todos os seres humanos (HABERMAS, 2014, p. 232).

Habermas explica, portanto, que a contradição imanente à esfera pública

institucionalizada no Estado de direito burguês era a constatação de que a ordem social construída com base nesse princípio – aparentemente contrário à dominação de uma classe sobre outra – que não eliminou a dominação (HABERMAS, 2014, p. 237).

Esfera pública burguesa – ideia e ideologia

Nesta parte da obra, a partir das próprias categorias – opinião pública e princípio da publicidade – que fundamentam a ideia de uma esfera pública, Habermas explica como a classe burguesa ‘privatizou’ a esfera pública, indicando no final do capítulo que se trata mesmo de uma aporia: esfera pública poderia realmente ser pública no marco de uma sociedade baseada em valores liberais?

As pessoas que constituem uma esfera pública são indivíduos capazes de construir e manifestar uma opinião pública, que é uma opinião sobre assuntos de interesse geral. A opinião pública se baseia na racionalização, que é a capacidade que todos os seres humanos têm de avaliar argumentos oferecidos num processo comunicativo, comprovando-os ou negando-os. Interessante é observar que todo interlocutor precisa dar razões, seja para aceitar um argumento, seja para recusá-lo.

A capacidade de racionalização pública é o princípio estruturante da esfera pública, o qual nos faz pressupor que, a partir da publicização das ações políticas institucionais, há um público que supervisiona e critica tais ações. Por isso a opinião pública teria a função de controlar o exercício do poder político. Considerando este princípio estruturante, podemos compreender por que o “público” da esfera pública é necessariamente um público que julga, que avalia.

Nesse sentido, esfera pública seria o espaço no qual os assuntos de interesse geral seriam expostos, contrapostos, debatidos e criticados, a fim de se gerar um julgamento, uma síntese ou um consenso. Na perspectiva da teoria democrática, este conceito é fundamental, pois a esfera pública seria a esfera por excelência de legitimação do poder público, na medida em que todos os temas que ganhassem publicidade, seriam submetidos à avaliação pública.

Nesta construção, Habermas partiu da ideia de que um poder autoritário pode ser controlado por uma opinião pública bem formada (por um público instruído) e sempre bem informada (um público reflexivo e crítico), ideia retirada da obra de Kant, delineando os primeiros contornos de sua controversa teoria discursiva do Estado:

[...] Kant havia atribuído ao consenso público dos que discutem entre si mediante razões a função de um controle pragmático da verdade. [...] Todas as ações políticas devem poder ser remetidas ao fundamento das leis, que, por sua vez, são comprovadas como leis universais e racionais perante a opinião pública (HABERMAS, 2014, p. 272-273).

Importante lembrar que a perspectiva kantiana era a perspectiva de uma razão libertadora, própria do 'Esclarecimento' (ou do Iluminismo), a qual, usada publicamente, cumpriria sua função pedagógica de estimular que todos os participantes do 'público' colocassem em uso sua própria razão, que passassem a pensar por si mesmos: "O princípio da publicidade como teoria emancipatória, baseada na ideia kantiana de 'uso público da razão', foi fundamental para a emergência de uma esfera pública autônoma de discussão, raciocínio público e exercício da crítica." (LUBENOW, 2012, p. 36).

Considerando a 'moral' como um conjunto de regras que regula e mantém a integração de uma determinada comunidade, e a 'política' como a atividade racionalizada que fundamenta e estabelece as leis que serão seguidas pelas sociedades modernas, sob o governo de um Estado de Direito, a 'publicidade', para Kant, seria o princípio de mediação entre a política e a moral, no sentido mesmo de garantir uma 'consonância' entre política e moral. O fundamento das leis se encontraria na moral, e o risco de injustiça da moral de uma 'comunidade' (ou classe) se sobrepôr à moral de outra seria eliminado pelo conceito de 'cidadania cosmopolita', 'de melhor para o mundo' ou para todos, que está implícito no princípio de publicidade.

A partir dos princípios que compõem a ideia de uma esfera pública, alguns relevantes autores mostram como se deu a dialética da esfera pública na realidade do século XIX. No interior da discussão da teoria política do liberalismo, Hegel denunciou a ilusão liberal de que a esfera pública poderia ser conectada com o 'universal', ilusão desvelada quando se observa que o Estado se apresenta como universal, quando de fato é um Estado burguês. A opinião pública não representaria a 'verdade' ou mesmo concepções 'universais', porque a sociedade civil, na visão de Hegel, tem um caráter antagônico, marcada por uma enorme desigualdade de classe social, que se desdobra em desigualdade de formação intelectual. Desta forma, o princípio da 'publicidade' apenas serviria para acrescentar 'subjetividade' burguesa à 'objetividade' da opinião pública que legitima o Estado burguês. A publicidade estaria garantida por

assembleias com a presença dos membros das associações de ofícios, mas as relações de poder – não apenas material, mas sobretudo intelectual – inibiriam a autonomia de pensamento e, por conseguinte, a participação autêntica (HABERMAS, 2014, p. 289ss).

No mesmo sentido, Marx denunciou que, sob o aparente interesse geral da burguesia, encontrava-se “um conflito de interesses sociais, conflito este que se estendia até o âmbito do poder político.” (LUBENOW, 2012, p. 42). A acumulação de capital da burguesia originaria novas relações de poder, e os modelos políticos baseados em democracia representativa seriam bastante oportunos para ‘constitucionalizar’ a esfera pública burguesa. No entanto, Habermas destaca a dialética antevista por Marx, na qual a esfera pública poderia ser democraticamente modificada pela atuação de outros sujeitos diversos da burguesia, transformando-a efetivamente em um espaço de deliberação e decisão pública.

Por fim, Habermas preocupa-se em mostrar que a categoria ‘esfera pública’ tem uma concepção ambivalente na teoria do liberalismo, devido ao exigido princípio de publicidade, que ampliaria cada vez mais a esfera pública; a ambivalência se apresenta quando se observa que a criticidade da esfera pública diminui na mesma proporção em que ela se amplia. A grave consequência disso é o fato de que a opinião pública, sem ‘publicidade crítica’, acaba ela própria se tornando um poder coercitivo sobre as massas.

Mudança da estrutura social da esfera pública

Conforme foi dito na segunda parte da obra, a estrutura social da esfera pública é composta de: (1) conjunto de pessoas privadas que discutem (2) questões privadas que são publicamente relevantes, e o (3) acesso a todos, que é a condição para se constituir a esfera pública. Na quinta parte da obra, Habermas explica qual foi a mudança crucial que se deu nesta estrutura.

Para que os pressupostos desta argumentação fiquem mais explícitos, reitera-se que, quando se menciona o processo de separação entre público e privado, traço marcante da Modernidade, a referência se estende ao Estado, ou poder político (constituindo o âmbito público) e ao Mercado e à Sociedade (ambos constituindo o âmbito privado). Dentro do âmbito privado, formou-se a chamada ‘esfera social’, ou ainda esfera de reprodução social, resultante do desenvolvimento da economia de

mercado, com novas formas de autoridade não advindas do Estado. Esperava-se que estas duas esferas diferenciadas se relacionassem e se influenciassem mutuamente, uma respeitando os critérios da outra, trazendo um certo equilíbrio compensatório ao modelo liberal de sociedade:

Por um lado, o acúmulo de poder na esfera privada de circulação de mercadorias e, por outro, a esfera pública, estabelecida como órgão de Estado, com sua promessa institucional de acessibilidade universal, fortalecem a tendência dos economicamente mais fracos de combater, com meios políticos, os que ocupam posições mais elevadas no mercado (HABERMAS, 2014, p. 333).

Mas o contexto social que permitiria o desenvolvimento de uma esfera pública nos termos acima colocados começou a declinar no final do século XIX, com a Grande Depressão de 1873, que prenunciava o fim da celebrada 'era liberal', surgindo o neomercantilismo. Com a forte característica do intervencionismo estatal na vida privada, ao mesmo tempo em que o Estado transferia competências públicas para corporações privadas (de mercado), substituía o poder público (do Estado) por um poder social (privado). Pode-se dizer, portanto, que o cerne da mudança de estrutura social da esfera pública resulta de um *entrelaçamento* dialético entre *o âmbito privado* (da reprodução social) e a *esfera pública*, no qual o Estado se socializa e a sociedade se estatiza, ressaltando que se trata de uma sociedade dividida em classes, o que invariavelmente se refletirá nesse 'entrelaçamento dialético' entre público e privado.

Nesta parte obra, destaca-se a crítica que Habermas fez ao modelo liberal da esfera pública, que prometia racionalização do poder e neutralização da dominação. No entanto, a esfera pública se tornou cenário de manipulação da busca por legitimidade, devido a sua dominação pelos meios de comunicação de massa e à infiltração pelo poder, o que apenas desvelou a ilusão de igualdade do discurso liberal em uma sociedade concretamente dividida em classes sociais antagônicas (HABERMAS, 2014, p. 332). Antes que condições reais de participação da classe trabalhadora fossem garantidas, o próprio desenvolvimento do capitalismo industrial desvaneceu o sentido de esfera pública, pois a racionalidade instrumental e o individualismo crescentes levaram para o âmbito privado questões antes consideradas de interesse público - ainda que se saiba que o "público" anterior era o burguês (LOSEKANN, 2009).

A polarização entre a esfera social e a esfera da intimidade começa a ser visível

quando a família deixa de ser inteiramente responsável por si, perdendo funções que eram tradicionalmente suas, como a educação. A família é desprivatizada através das garantias sociais providas pelo Estado, e ocorre, portanto, um esvaziamento da esfera familiar. A esfera da intimidade passa a ser formada nas comunidades nas quais as famílias estão inseridas.

No século XX, o declínio avançou e as condições que alimentavam a esfera pública desapareceram, com uma conseqüente despolitização. Habermas aponta problemas estruturais no âmbito discursivo da comunicação pública, discutindo a dificuldade para preservar os aspectos normativos da esfera pública: a ideia de um interesse geral, de leis ou regras universais e racionais (LUBENOW, 2007). O primeiro componente da esfera pública, o 'público de pessoas privadas', sofre o impacto decorrente do desenvolvimento de novas formas de mídia (rádio e, posteriormente, televisão, por exemplo), o que possibilitou o consumo de uma 'comunicação de massa', padronizada e sem crítica, com um fluxo que segue como enxurrada em uma única direção - de quem produz 'comunicação' para quem consome 'comunicação'. Isso leva à decadência da esfera literária e, conseqüentemente da esfera política, pois o 'público de pessoas privadas' que antes era o pensador/criador da cultura agora passa a ser um simples consumidor de cultura. A esfera pública do século XX, baseada nesse consumismo cultural célere e irrefletido, lamentavelmente perde sua capacidade emancipatória, colocando-se muito mais à serviço da propaganda econômica e política do que do pensamento crítico. A racionalidade comunicativa e, portanto, a prática de dar razões para nossas ações e gostos, perdeu espaço para respostas esquemáticas e simplificadas, pré-definidas pelas estruturas econômico-administrativas. Foi desta forma que se deu o grave declínio do sentido de esfera pública que estava sendo construído (LOSEKANN, 2009).

Mudança da função política da esfera pública

Nesta parte da obra fica bem articulada a relação intrínseca existente entre o desenvolvimento da imprensa e da esfera pública. A imprensa artesanal, que evoluiu para um *jornalismo de pessoas privadas escritoras* (jornalismo literário ou imprensa de opinião), cresceu a tal ponto que se transformou em uma imprensa comercial, regulada pelos princípios de mercado, de economia privada, visando basicamente o lucro. Por isso os editores foram gradualmente perdendo autonomia e a imprensa se

tornou uma grande e fluida indústria de publicidade. Os meios de comunicação se diversificaram e seus tentáculos alcançaram todos os confins das classes mais pobres, permitindo a manipulação de uma grande massa de pessoas e, portanto, a influência deliberada de decisão eleitorais por meio da propaganda. A esfera pública, esse espaço de tensão entre sociedade e Estado, que poderia ser um amplo espaço de crítica e formação de uma opinião pública esclarecida, assumiu a mera função (receptiva) de propaganda.

Essas transformações na imprensa provocaram também uma importante alteração na função política da esfera pública, a qual se resume no fato de que a sociedade não consegue mais fazer pressão sobre o Estado por meio da esfera pública. Não foi o Estado que mudou, tornando-se autoritário e impermeável à sociedade. O que mudou foi que ‘forças sociais privadas’ passaram a manipular a formação da opinião pública – através dos meios de comunicação – em prol de seus próprios interesses. As ações políticas do Estado continuam sendo legitimadas por essa opinião pública manipulada e artificial – na verdade, uma ‘opinião não pública’ – e seguem ao encontro daqueles interesses privados.

No século XVIII, a opinião pública era resultante de um debate racional crítico; já no século XX, passou a ser resultante de uma força manipuladora da própria prática política. O problema central identificado para que isso acontecesse foi de que a esfera pública produzida não consegue ser um núcleo normativo efetivo de medida da legitimidade, ou seja, não consegue cumprir o papel de uma “publicidade crítica”.

Em contextos de grande e indisfarçável desigualdade social, pode parecer estranho dizer que um Estado de Bem-Estar Social tem vocação totalitária e deve ser evitado, pois o que mais se precisa em tempos de concentração de riqueza é de um Estado forte para garantir os mínimos sociais. O problema é que o Estado de Bem-Estar interfere na vida privada, e essa interferência retira a possibilidade de autonomia pública para participação democrática. Essa constatação não elimina a necessidade de intervenção para garantir as mínimas condições de vida, mas confirma o caráter ‘fictício’ do Estado de Direito Liberal, que associa a “livre circulação de mercadorias (com sua justiça, inerente ao mecanismo de mercado e troca de equivalentes, chances iguais de adquirir propriedade)” a um “intercâmbio de pessoas [...] emancipado de dominação” (HABERMAS, 2014, p. 465). Um Estado de Bem-Estar Social só foi necessário por causa desse engodo de um Estado de Direito que, em

última instância, é predominantemente burguês.

Ainda assim, para garantir seja a esfera pública literária, seja a política, são necessários direitos fundamentais que assegurem a autonomia privada dos sujeitos; as instituições públicas que estimulam a opinião pública, como os partidos, as associações, etc.; a imprensa, que contribui para a circulação da opinião pública; as funções políticas e econômicas do cidadão, bem como as relativas à capacidade de comunicação dos sujeitos, para que possam exercer livremente seu direito de racionalização pública, sem serem tolhidos, constrangidos ou censurados na emissão de suas opiniões durante o processo de participação na esfera pública (LOSEKANN, 2009).

Cierto que las garantías que prestan los derechos fundamentales se basan [...] en la delimitación de la esfera privada y de una publicidad políticamente activa respecto de la injerencia directa del poder público; funcionales a esa delimitación son las garantías institucionales de la propiedad y de la familia. Pero esas garantías son completadas por derechos fundamentales sociales sólo porque la colmatación positiva de la actuación negativa ha dejado de producirse “automáticamente”; porque la delimitación de los ámbitos no estatales por el “ajustarse” de los mecanismos sociales immanentes no está ya coronada por una participación en igualdad de oportunidades – ni siquiera aproximada – en las instituciones políticas; esa participación es ahora expresamente asegurada por el Estado. Sólo así puedo seguir estando comprometida la ordenación política con la idea, otrora arraigada en las instituciones del Estado burgués de derecho, de la publicidad políticamente activa; sólo así, decíamos, puede seguir comprometida con esa idea en las condiciones de una publicidad sometida también a una transformación estructural¹².” (HABERMAS, 2011, p. 251).

Sobre o conceito de opinião pública

A opinião pública é o destinatário daquilo que se produz na esfera pública. Dentro desta, mantem-se em conflito duas formas de ‘publicidade’: uma publicidade crítica, ativa no exercício do poder político e social; e uma publicidade passiva,

¹² “Certo que as garantias que os direitos fundamentais oferecem são baseadas na delimitação da esfera privada e de uma publicidade politicamente ativa em relação à interferência direta do poder público, as garantias institucionais da propriedade e da família são funcionais a essa delimitação. Mas essas garantias são complementadas por direitos fundamentais sociais só porque a consolidação positiva da atuação negativa deixou de se produzir “automaticamente”; porque a delimitação dos âmbitos não estatais, através do “ajustar-se” dos mecanismos sociais imanentes, não está coroada por uma participação em igualdade de oportunidades - nem mesmo de modo aproximado - nas instituições políticas; tal participação é agora explicitamente garantida pelo Estado. Apenas assim, posso continuar certo de que a ordenação política está comprometida com a ideia de publicidade politicamente ativa, outrora enraizada nas instituições do Estado burguês de direito; só assim, como dissemos, pode ainda estar comprometido com essa ideia nas condições de uma publicidade também submetida à transformação estrutural.”

totalmente entregue a funções demonstrativas e manipulativas. Se opinião pública é ‘produto’ da esfera pública, a instância crítica produz uma opinião realmente pública, enquanto a instância manipulativa produz opinião não pública.

Fato é que a ideia de opinião pública promovida pelo Estado de Direito Liberal – uma opinião coletiva que revela a vontade geral do povo e influencia as ações do Estado, garantindo, portanto, a soberania popular, que é o princípio basilar do Estado democrático de direito – não existe empiricamente. Na concepção liberal, a opinião pública manteria uma função política indireta, na medida em que o governo transmitiria em sua política os anseios que aparecem na opinião pública, o que claramente não se vê nem no modelo plebiscitário de Estado, tampouco no modelo organizado em partidos políticos, ambos distorcidos pelo desenvolvimento e uso específico dos meios de comunicação de massa. Desta forma, a opinião pública passou a ser estudada e identificada pela Psicologia Social com uma conotação menos pretenciosa: se antes era defendida como a própria soberania popular, depois foi constatada apenas como expressão da opinião das massas, para enfim ser associada tão somente à expressão do pensamento de grupos específicos.

A partir das análises da Psicologia Social e considerando a opinião pública como “produto de um processo de comunicação no interior das massas” (HABERMAS, 2014, p. 494), Habermas identifica dois domínios da comunicação politicamente relevantes: (1) um sistema de opiniões informais, pessoais e não públicas; e (2) um sistema de opiniões formais e institucionalmente autorizadas, afirmando que uma ‘opinião pública’ verdadeiramente se forma quando esses dois setores são mediados pela publicidade crítica (HABERMAS, 2014, p. 502), cuja condição essencial é a liberdade expressão. Assim, a esfera pública tem potencial crítico e potencial manipulativo: suas funções críticas serão desenvolvidas quanto mais genuínos forem os processos de comunicação pública, e suas funções manipulativas serão desenvolvidas quanto mais esses processos forem subvertidos pelo poder:

A esfera pública surgiu como um espaço público de discussão e exercício da crítica, cujo resultado aparece articulado na forma de opinião pública. No entanto, esta concepção crítica de opinião pública é reorientada para algo como ‘publicidade’, [...] na qual a opinião pública é trabalhada com fins manipulativos (LUBENOW, 2012, p. 35).

Nesse sentido, Habermas aponta dois principais problemas teórico-metodológicos: (1) a cultura política liberal não serviu como padrão confiável de medida de legitimidade; (2) a possibilidade de revitalização/repolitização da esfera não possui outro fundamento. Desta forma, as sociedades capitalistas avançadas precisam criar estratégias de preservação do princípio da esfera pública - a publicidade crítica, pois a opinião pública, com todas as críticas e ressalvas que sobre ela possam ser feitas, permanece como meio em potencial para legitimar o poder político, desde que ela se origine de um processo crítico de comunicação.

‘Mudança Estrutural da Esfera Pública’ e Serviço Social

Há 22 anos, em 1998, RAICHELIS publicou a obra *Esfera Pública e Conselhos de Assistência Social: caminhos da construção democrática*, na qual se debruçou sobre a obra de Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, ainda não traduzida para o português naquele momento. Em se tratando de autores do Serviço Social que se voltaram para a categoria esfera pública, Raichelis não pode passar despercebida, seja pela envergadura da pesquisa que realizou naquele momento sobre os Conselhos de Assistência Social, seja pela apropriação que fez sobre a categoria esfera pública na primeira parte de seu livro.

RAICHELIS (1998) toma como ponto de partida a análise de Habermas, por isso se aprofunda no diálogo com sua obra nesse momento. Ela sintetiza o pensamento exposto pelo autor em 1962, deixando esclarecido que se trata do surgimento da esfera pública **burguesa**, e não de uma esfera pública abstrata. O modo como ela expôs a teorização de Habermas e a relaciona com a esfera pública brasileira enriquece bastante a categoria, sua história e sua compreensão.

Datando esse processo, esfera pública se chamaria ‘pública’ porque ela tem a pretensão de influenciar o Estado Público: simplificando, o que se tem é um grupo de indivíduos da sociedade lutando por direitos, por sua esfera de liberdade, sem interferência do Estado, contrapondo-se a um Estado racional e técnico; naquele ponto da história, esses indivíduos eram burgueses, influenciando a base do que viria a ser o Estado de Direito Liberal, e os ‘direitos’ privilegiados ali eram os Direitos Privados, para garantir toda a liberdade de que a burguesia precisava para estabelecer suas relações comerciais, seus contratos. No primeiro capítulo, Raichelis demarca as três balizas que servirão de triangulação para a compreensão do

processo de diferenciação da esfera pública dentro do sistema capitalista: a formação da sociedade burguesa, a consolidação de um mercado autorregulado que expressa o *ethos* burguês, e o *Welfare State*.

Volta-se a esse ponto para mostrar porque a expressão “esfera pública” está sempre tão associada à esfera estatal, ao Estado e às instituições estatais: “Do ponto de vista do ordenamento político, a esfera pública assume posição central: trata-se do princípio organizativo dos Estados burgueses de Direito na forma de governo parlamentar.” (RAICHELIS, 1998, p. 49). Desta forma, frequentemente ‘público’ é referido à Estado e ‘privado’ é referido ao mercado.

No entanto, na própria obra de 1962, que se refere também ao declínio da esfera pública, Habermas já detalha a grande interpenetração existente entre público e privado, a qual não pode ser compreendida sem se falar em legitimação, ou ainda legitimidade. A esfera pública burguesa conseguiu constituir um Estado burguês, mas para que ele continuasse sendo legitimado, era necessário que a esfera pública fosse ampliada, e esse processo pode sempre apresentar resultados contraditórios, como destaca RAICHELIS:

“Habermas, recorrendo a Marx, analisa o ingresso dos segmentos não burgueses na esfera política. Afirma que, a partir de sua incorporação à imprensa, aos partidos políticos, ao parlamento, a arma [de legitimação] da esfera pública utilizada pela burguesia se voltará contra esta” (RAICHELIS, 1998, p. 52).

Por outro lado, RAICHELIS também destaca a análise da opinião pública como falsa consciência, como ideologia burguesa, em verdade, extraída do quarto capítulo da obra de Habermas. A ampliação da esfera pública inclui sim setores subalternos da sociedade, o que inscreve interesses cada vez mais contraditórios na cena política, mas essa visibilidade pública de interesses não burgueses logo pode ser suplantada pelo uso dos meios de comunicação de massa para a formação de uma opinião ‘não pública’.

De todo o diálogo entre Raichelis e Habermas, existem dois pontos que ela não deixa passar despercebidos: a questão da centralidade do trabalho, levantada ao final de seu primeiro capítulo; e a questão do público não-estatal, levantada em seu último capítulo. Na parte em que Raichelis discorre sobre a crise do Estado de Bem Estar, ela acessa um outro texto de Habermas publicado no Brasil em 1987, chamado

“A nova intransparência: a crise do Estado de Bem Estar Social e o esgotamento das energias utópicas”. Nesse texto, Habermas explica que o Estado Social, ou Estado democrático, constitui-se com a promessa de alcançar todos os indivíduos da sociedade capitalista, incluídos pela exploração ou pela exclusão, seja através de direitos associados ao trabalho assalariado, seja através de políticas sociais que garantissem o mínimo necessário para a reprodução da força de trabalho. A promessa de sociedade salarial ou de sociedade do pleno emprego não se concretizou nos países centrais e menos ainda nos países periféricos.

A análise de Habermas naquele texto não se centra no problema técnico da capacidade do Estado para financiar as políticas sociais, mas sim no desvelamento de que o Estado Social democrático não entrega o que prometeu: “formas de vida estruturadas de modo igualitário, garantindo liberdade e autonomia para a auto-realização individual” (RAICHELIS, 1998, p. 60), através da universalização do trabalho abstrato, e isso definitivamente não foi possível, seja porque mesmo o trabalho abstrato não alcançou a totalidade dos indivíduos em sociedade alguma, seja porque ele frequentemente se transforma em trabalho alienado, quando colocado na rede da divisão sócio técnica do trabalho e torcido pela mais-valia da sociedade capitalista. O Estado Social ainda se constitui como Estado Capitalista e não entrega práxis teleológica.

Nesse sentido, acredita-se que, nesse referido artigo, Habermas prenuncia sua crítica à Razão Instrumental da sociedade moderna, ao “projeto emancipador que se desenvolve desde o século XVIII, fundado nas ideias de trabalho e progresso para se atingir a liberdade, em que todas as necessidades poderiam ser satisfeitas (a transição do reino da necessidade para o da liberdade)” (RAICHELIS, 1998, p. 59-60). A divisão social e técnica do trabalho não se deu livre de relações de exploração/dominação e sobrepujou o trabalho concreto que, tal como descrito por Marx e detalhado por Lukács em sua ontologia genética, certamente é emancipador; mas não é esta a forma de trabalho que se apresenta na realidade. Habermas procurou enfrentar esse dilema fazendo a crítica do horizonte concreto/real que se apresentava.

Ainda sobre a crítica de Habermas ao Estado de Bem Estar Social, ele refere o excesso de burocratização, de vigilância e controle do Estado sobre a sociedade, quando o que se esperava de um Estado Social democrático seria uma participação

real e ampliada da sociedade na constituição do Estado, de suas leis e políticas, onde os indivíduos pudessem agir como cidadãos autônomos material e politicamente, e não como clientes consumidores de serviços públicos. O que Habermas afirma, como outros analistas o fazem, é que o Estado de Bem Estar Social é continuidade do Estado Liberal. Nesse sentido, apresenta-se o segundo ponto a ser destacado, que é a questão do 'público não estatal', que Raichelis aponta em seu último capítulo como horizonte a ser aprofundado, considerando os problemas da burocratização excessiva do Estado Social, que Habermas mencionou e ela identificou extensivamente na pesquisa sobre os Conselhos de Assistência Social:

(...) esfera pública é uma construção histórica tecida no interior das relações entre sociedade política e sociedade civil, que visa ultrapassar a dicotomia estatal-privado com a instauração de uma nova esfera capaz de introduzir transformações, nos âmbitos estatizados e privados da vida social, resultando daí um novo processo de interlocução pública. (RAICHELIS, 1998, p. 272).

Dando continuidade ao indicativo de pesquisa que ela aponta, avançou-se para a obra *Direito e Democracia*, na qual ele responde em parte a lacuna por ela apontada, quando ele explica a diferença entre esfera pública institucionalizada e difusa.

2.2 REFORMULAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA

A retomada da categoria esfera pública se desdobra em dois eixos: (1) reformulação do conteúdo da esfera pública (com suas limitações e deficiências), passando pela ampliação da categoria e pelo alargamento da infraestrutura da esfera pública, agora com novas características e novos papéis; (2) reposicionamento da esfera pública num contexto teórico mais amplo da Teoria do Agir Comunicativo e da reformulação da relação entre sistema e mundo da vida na teoria da sociedade (LUBENOW, 2007).

A mudança ocorrida no pensamento de Habermas foi a recolocação da categoria esfera pública no quadro teórico da teoria da ação comunicativa e do conceito dual de sociedade. Essa mudança já é prenunciada na obra 'Técnica e Ciência como Ideologia', de 1968, com a tese da tecnocracia: redução das tarefas prático-políticas a uma solução de racionalidade técnica (LUBENOW, 2007).

Em 1973, ainda sem resposta para a problemática da esfera pública, Habermas publica a obra 'A crise de legitimação no capitalismo tardio', onde analisa as

tendências a crises nas sociedades do capitalismo avançado, identificando que a necessidade de conseguir lealdade e legitimação ameaça o mundo da vida. Habermas continua interessado nas condições de comunicação sob as quais pode se dar uma formação discursiva da opinião e da vontade política, bem como nas condições de exercício dessa opinião e vontade dentro das instituições. Ao final da obra, a problemática da esfera pública permanece aberta (LUBENOW, 2007).

Esfera pública, ação comunicativa e a concepção dual de sociedade

A obra 'Teoria do Agir Comunicativo', de 1981, delinea uma esfera pública comunicativa, com um papel mediador importante na compreensão dual de sociedade como (1) sistema e (2) mundo da vida, que são os dois princípios opostos de geração de legitimidade no interior da esfera pública. Nesta obra, a sociedade civil é caracterizada como a dimensão institucional (instituições que renovam e preservam tradições, solidariedades e identidades) do mundo da vida. Este último é mais amplo, envolvendo também processos comunicativos de transmissão cultural, integração social e socialização.

A esfera pública tem a função de proteger e garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos, bem como a função simbólica de integração social (solidariedade nascida da cooperação). A esfera pública é o espaço social da prática comunicativa, que confere vitalidade ao mundo da vida, ou seja, é o espaço social da reprodução simbólica do mundo da vida. É 'zona de conflitos', onde colidem entre si os princípios opostos de integração social: a integração sistêmica e a integração simbólica (capitalismo versus democracia).

A esfera pública não está necessariamente ligada aos complexos institucionais. A opinião pública que se articula na esfera pública a partir do mundo da vida é diferente daquela que é gerada a partir da perspectiva sistêmica do aparato estatal. Desta forma, algumas questões permanecem abertas ao final da obra: (1) como o processo político poderia ser submetido ao controle democrático institucionalizado? (2) como as estruturas do mundo da vida (cultura, solidariedade e identidade) podem esboçar um movimento contrário de 'efetivação' de uma prática social discursiva nos contextos sistêmico institucionais?

2.2.2 Reformulações da esfera pública: estrutura teórica modificada

Na edição alemã de 1990 de 'Mudança Estrutural da Esfera Pública', Habermas faz um prefácio que sintetiza as mudanças ocorridas em sua teoria, alinhando críticas e análises de vários autores, como Craig Calhoun¹³, Richard Sennet¹⁴ e Seyla Benhabib¹⁵, entre outros. A modificação da estrutura teórica da esfera pública se consolidou nesse prefácio, em dois momentos analíticos: (a) um sobre o conteúdo da esfera pública e (b) outro sobre o lugar que ela ocupa na relação entre sistema e mundo da vida. O movimento teórico central dessa modificação dá à esfera pública a (1) função primordial de mediação e uma (2) dimensão ambivalente: a esfera pública tem, ao mesmo tempo, tanto o potencial emancipatório de gerar comunicativamente a legitimidade do poder, como o potencial manipulativo de gerar lealdade pelo poder.

Neste prefácio, a esfera pública recebeu um papel mais importante e a sociedade civil foi redesenhada. Nova problematização fica em aberto: qual a chance de a sociedade civil canalizar influências na esfera pública e promover mudanças no sistema político e administrativo? Apesar da tentativa de nova articulação à relação entre teoria e prática, Habermas ainda parece preso à noção de 'sitiamento' (contenção /barreira) da 'Teoria do Agir Comunicativo': mundo da vida consegue barrar a colonização sistêmica, mas não consegue interferir nas estruturas sistêmicas (ausência de práxis). Novos avanços teóricos concernentes à esfera pública apareceram na obra 'Direito e Democracia', de 1992.

2.3 ESFERA PÚBLICA EM *DIREITO E DEMOCRACIA*

Observa-se um ressurgimento da concepção de esfera pública, na década de 90, com a formação dos novos movimentos sociais. O texto principal em que Habermas reformula sua concepção sobre o tema se encontra no capítulo VIII de *Direito e Democracia*, obra publicada pela primeira vez em 1992. Ele começa dizendo que 'esfera pública' é um dos fenômenos sociais elementares, tais como 'coletividade', 'ator', 'ação', sem os quais não é possível explicar a sociedade. Além disso, indica que esfera pública não se trata de uma instituição ou de uma organização¹⁶, nem de um

¹³ Referência à um texto chamado *Política Populista, Meios de Comunicação e Integração Societária em larga escala*, publicado em coletânea em 1988.

¹⁴ Referência à obra *O declínio do homem público*, de 1988.

¹⁵ Referência à obra *Norma, Crítica, Utopia*, de 1987.

¹⁶ Duas características de 'estruturas normativas' são [1] diferenciar competências e papéis, e [2] regular o modo de pertença a uma organização (HABERMAS, 1997, p. 92).

sistema¹⁷. Nesse sentido, antes mesmo de enunciar o que é ‘esfera pública’, já se pode dizer o que ela não é: não se confunde com o aparelho estatal, nem com ONGs, nem com outras organizações da sociedade civil. Esfera pública é na verdade uma:

[...] rede adequada para a comunicação de *conteúdos, tomadas de posição e opiniões*, [onde] os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. [...] Constitui uma estrutura comunicacional do *agir orientado pelo entendimento*; essa estrutura tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo; não tem a ver com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana. (HABERMAS, 1997, p. 92).

Para Habermas, esfera pública é uma caixa de ressonância, metaforicamente falando. Isso significa dizer que os conteúdos que chegam nessa caixa, que estão dispersados e em voz baixa, são agrupados, concentrados, e potencializados em seu volume, ganhando a visibilidade tipicamente associada à esfera pública. Esfera pública e mundo da vida não coincidem, mas possuem uma relação intrínseca. Os debates que são travados na esfera pública certamente utilizam conteúdo do mundo da vida, mas este último é muito mais amplo do que os temas que constituem, temporariamente, a esfera pública.

A esfera pública interfere no funcionamento do Estado na medida em que as opiniões formadas no debate da esfera pública não podem mais ser ignoradas nas decisões e ações estatais, sob pena de perda de legitimidade, ainda que numa perspectiva de médio ou longo prazo. É nesse sentido que a esfera pública consegue retardar o avanço desmedido de ações sistêmicas sobre o mundo da vida.

[...] em 1981, em *Theorie des kommunikativen Handelns*, ele [Habermas] observou que o Estado social chegou aos seus limites por meio da burocratização e da juridificação. Daí ele se convenceu que, ao invés da democratização ampla do Estado e da economia, de agora em diante ele apostará nas esferas públicas da sociedade civil, que não pretendem elas próprias exercer poder político, mas certamente têm influência e, sobretudo, também estão em condições de atuar restringindo arenas submergidas à lógica do poder político. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 33-34).

Com estas explicações, talvez ainda permaneça a tendência de imaginar a esfera pública como algo concreto, com pessoas pessoalmente presentes, como em reuniões, assembleias e conferências. No entanto, é preciso falar sobre o fenômeno

¹⁷ Um sistema apresenta limites internos e externos bem definidos.

de ‘generalização da esfera pública’, que é a integração da “presença virtual de leitores, ouvintes ou expectadores situados em lugares distantes, o que é possível através da mídia” e das redes sociais, por exemplo.

A consequência dessa generalização é que os participantes podem decidir sobre conteúdos que não estão experimentando concretamente e emitir opiniões sobre situações não vivenciadas por eles, cujas repercussões concretas não lhes afetaria de imediato. Embora o autor não mencione esta consequência em termos de vantagem ou desvantagem, poderíamos pensar a princípio que isso não seria muito positivo, pois manteria em suspenso a questão sobre se uma pessoa pode dar uma opinião sobre algo que não vivenciou concretamente.

Entretanto, se o procedimento da *situação ideal de fala* for utilizado, então se teria uma opinião que leva em consideração os afetados, sem as influências mais imediatas de um contexto que pressiona por soluções rápidas que nem sempre são as mais razoáveis ou as mais justas. Outra consequência dessa generalização, é a exigência de “um grau maior de explicação e a renúncia a linguagens de especialistas ou a códigos especiais” (HABERMAS, 1997, p. 93).

É importante lembrar que a esfera pública realiza ‘tomadas de posição’, mas não toma decisão alguma. Pode-se dizer que isso também resultou desse processo de generalização da esfera pública, que certamente a ampliou e a democratizou mais ainda. Quando se tratava apenas da “estrutura espacial das interações simples”, ou seja, de uma esfera pública com participantes pessoalmente presentes, que tratavam de questões práticas, era inevitável e urgente que os participantes se inclinasse a tomar uma posição e uma decisão reguladora da ação coletiva. A nova estrutura comunicacional da esfera pública generalizada permite as ‘tomadas de posição’ desvinculadas de ‘tomadas de decisão’. Na verdade, seria necessário analisar aqui que essa falta de poder é muito mais compreensível pela tensão entre sistema e mundo da vida do que tão somente pelo processo de mudança da esfera pública.

Dessa forma, na obra ‘Direito e Democracia’ o conceito de esfera pública foi ampliado em vários níveis. Primeiramente, pode-se falar de uma generalização da esfera pública, um fenômeno que a torna mais abstrata, menos vinculada a espaços concretos de um público presente, muito embora não se possa perder de vista que ela sempre se origina nas interações simples - *face to face* (LOSEKANN, 2009). As estruturas espaciais de interações simples (família, amigos, trabalho, rua etc.) podem

ser diluídas em grandes empresas, redes de amigos virtuais, grandes condomínios etc., mas não podem ser completamente eliminadas, porque não é possível dispensar o elemento comunicativo. Aliás, contraditoriamente, esse elemento se fortalece e se torna indispensável. Assim nascem esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias: redes virtuais, correntes por e-mail etc., mas nelas continua valendo a orientação pelo entendimento (HABERMAS, 1997, p. 93).

Em segundo lugar, pode-se afirmar que a composição da esfera pública também sofreu um alargamento. Considerando que ela se forma a partir de opiniões individuais estabelecidas por meio de argumentos, informações e amplo debate - o que possibilita o surgimento de uma ideia comum, um consenso, uma *opinião pública* -, a ampliação da composição se encontra no fato de que a qualidade desta opinião pública varia de acordo com a *racionalidade* das argumentações e opiniões propostas, independentemente da classe social de quem emitiu as opiniões e/ou da quantidade de pessoas envolvidas no processo de construção da opinião pública.

[...] As regras de uma prática comunicacional, seguida *em comum*, têm um significado muito maior para a estruturação de uma opinião pública. O assentimento a temas e contribuições só *se forma* como resultado de uma controvérsia mais ou menos ampla, na qual propostas, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional. Com esse “mais ou menos” em termos de elaboração “racional” de propostas, de informações e de argumentos, há geralmente uma variação no *nível discursivo* da formação da opinião e na “qualidade” do resultado. (HABERMAS, 1997, p. 94).

É importante dizer que opinião pública não é simplesmente a opinião da maioria. Trata-se de uma opinião pública qualificada que surge a partir de critérios formais, a partir de um procedimento corretamente realizado. Deve-se observar também que é legítimo que uma opinião pública influencie o sistema político se ela tiver advindo desses ‘procedimentos corretos’, entre os quais se destaca o de ‘ter em conta o ponto de vista *de todos*’, ainda que apenas uma minoria participe presencialmente. As opiniões públicas formadas são a esfera pública constituída, destacando-se que ela pode ser reconstruída a qualquer momento.

Nesse sentido, a função da esfera pública é captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, bem como exercer pressão sobre o sistema político, a ponto de influenciá-lo nas questões que foram debatidas e problematizadas na esfera pública, o que ocorre exatamente através da força das opiniões públicas constituídas.

Se sua função é influenciar o sistema político, os atores sociais da esfera pública não podem – ou preferencialmente não deveriam – fazer parte da política institucional, ou mesmo exercer poder político (institucional), sob pena de sua contribuição na esfera pública estar comprometida¹⁸ (LOSEKANN, 2009).

As estruturas de comunicação formam, por sua vez, algo parecido a “uma rede ampla de sensores” (FG 364), que não podem governar por si mesmos, mas *regem* a opiniões e problemas socialmente disseminados. O poder comunicativo, por si mesmo, não pode exercer dominação, mas pode dar certos direcionamentos ao processo do exercício político da dominação através de sua influência no âmbito da sociedade civil. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 95)¹⁹.

Existem indivíduos com notoriedade na sociedade e grupos estabelecidos que se colocam de forma privilegiada na esfera pública, a fim de exercer influência no sistema político. Eles de fato podem elaborar com mais facilidade um julgamento ou opinião, e obter maior sucesso em seus discursos²⁰ (LOSEKANN, 2009). Entretanto, embora essa influência política já adquirida de pessoas ou grupos seja legítima, é preciso que ela se apoie no assentimento de um público de leigos, que possui os mesmos direitos das pessoas e grupos influentes.

Esse público de sujeitos privados precisa ser convencido através de contribuições *compreensíveis* e *pertinentes*, sobre os temas que eles sentem como relevantes. Tais sujeitos possuem a autoridade para legitimar ou não a influência política exercida pelos atores²¹ sociais ‘influentes’, pois são eles que constituem a estrutura interna da esfera pública. Pode-se dizer que o limite interno da esfera pública é “o espaço de uma situação de fala”; esse simples espaço de comunicação serve às funções e comunicações cotidianas, mas se transforma em esfera pública quando “os

¹⁸ Dificuldade que pode ser encontrada na esfera pública institucionalizada.

¹⁹ FG é a referência do autor citado à obra *Faktizität und Geltung* (nas edições brasileiras, ‘Direito e Democracia’), de Habermas.

²⁰ A referência à inserção na esfera pública dos assistentes sociais, ou das instituições que os representam, alude à participação ativa desses profissionais nesse espaço público. É reconhecido o fato de que o assistente social goza de alguma influência política sobre o usuário, bem como o conjunto CFESS/ CRESS sobre a sociedade em geral. Sendo um fato, é desnecessário se perguntar se a existência dessa influência é legítima ou não; mais importante é se perguntar se o uso que se faz dessa influência é legítimo ou não.

²¹ ‘Ator’ no sentido sociológico-teatral: personagem que representa um papel social; difere do ‘ator’ no sentido exclusivamente sociológico: agente racional da ação (HABERMAS, 1997, p. 96).

participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias” (HABERMAS, 1997, p. 93).

Os atores que surgem do público e participam na reprodução da esfera pública são *diferentes dos* atores que ocupam uma esfera pública já constituída, a fim de se aproveitarem dela. Estes últimos podem ser chamados de grupos de interesse. Embora não sejam ‘esfera pública’, esses grupos conseguem influenciar o sistema político através dela. Isso porque fazem uso de estratégias para fortalecerem suas opiniões, que vão além do amplo debate, como o uso não declarado de somas monetárias e de poder organizacional, a promoção de campanhas em prol de seus interesses, a participação em tentativas *não públicas* de pressão sobre o sistema político, e o uso de linguagem especial mais propensa a mobilizar convicções. Devido ao fato de estarem “ancorados em sistemas de função”, os grupos de interesse conseguem lançar ‘opiniões públicas’ e muitas vezes apresentam potencial de sanção a não adesão, fazendo uso do já referido poder organizacional e influência.

As reservas que se apresentam com relação à atuação de grupos de interesse devem ser acompanhadas da compreensão de que as “opiniões públicas podem ser manipuladas, mas não podem ser compradas publicamente, nem obtidas à força” (HABERMAS, 1997, p. 97). É fato que nem sempre se trata de um processo célere, mas a *crítica pública* funciona como crivo de tudo aquilo que possa ser inicialmente manipulado. Aquilo que inicialmente se apresentava como influência concreta, não necessariamente se converte em influência legítima.

As pessoas privadas sofrem as consequências externalizadas pelos sistemas de ação funcionalmente especializados, quer dizer, pelos sistemas de funções sociais (economia, política, ciência etc.). Essas consequências são sobrecargas que se acumulam no mundo da vida desses sujeitos privados, que participam da esfera pública através de suas experiências cotidianas, produzindo opiniões, consentindo ou não com as ideias formadas pelos outros segmentos da sociedade. Cada indivíduo observa e avalia se o que foi estabelecido nos sistemas institucionais está de acordo com a **experiência vivida cotidianamente** (LOSEKANN, 2009). É nesse sentido que podemos dizer que a esfera pública produz a si mesma e se configura como uma estrutura autônoma dos sistemas.

A expressão ‘sujeitos privados’ não significa ‘sujeitos isolados’, pois as experiências privadas se entrelaçam. Considerando que se trata de um processo

cronológico flexível, em um primeiro momento ocorre a identificação de um sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida, ou seja, a observação de que o sofrimento não é exclusivamente individual, de que outras pessoas estão sofrendo pelo mesmo motivo. A percepção disso por várias pessoas começa a gerar certa pressão social.

Em um segundo momento, essas experiências compartilhadas – problemáticas – se manifestam na linguagem da religião, da arte, da literatura, etc.; quando passam para a esfera pública literária (voltada especialmente para a descoberta e articulação do mundo), se entrelaçam com a *esfera pública política*, sendo incorporadas nos debates públicos e encaminhadas ao sistema político como demanda pública a ser atendida.

Ocorre, portanto, a coincidência de dois papéis distintos: o papel de indivíduos privados, membros da sociedade expostos aos sistemas, e o papel de cidadãos do Estado, titulares da esfera pública política (HABERMAS, 1997, p. 98). Na esfera de vida privada, os sujeitos assimilam privadamente os problemas sociais que repercutem em suas vidas particulares, dispendo de uma linguagem existencial através da qual podem equilibrar os problemas gerados pela sociedade.

No entanto, a partir dos múltiplos papéis sociais assumidos nas redes de interação da esfera de vida privada (família, amigos, vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos etc.), os sujeitos começam a obter informações para elaborar seus julgamentos²². Assim, pode-se dizer que é justamente da esfera de vida privada que a esfera pública retira seus impulsos.

²² Nesse ponto, é preciso lembrar a análise feita na Teoria da Ação Comunicativa, volume II, sobre o que representou a sociedade passar a interagir por meio da linguagem, em substituição dos gestos. Observa-se naquele momento o início do uso de símbolos significativos para nos referirmos aos objetos do mundo material, criando assim um modo de pensar proposicional, que passa a permitir a tomada de posições diante de enunciados: os participantes da comunicação podem dizer sim ou não às emissões do falante, mas tanto o assentimento quanto a negação só podem ser feitos mediante razões. Não se pode aceitar um enunciado simplesmente porque quero, tampouco se pode recusar um enunciado apenas porque não quero. É certo que alguém poderia nos interpelar e dizer que na verdade isso acontece cotidianamente. Entretanto, o que Habermas tenta dizer ao longo de toda sua teorização não é que as coisas no mundo acontecem tal como ele as explica, mas sim que a evolução da sociedade nos colocou em níveis em que podemos compreender a exigibilidade de certos pressupostos nas interações humanas. Por exemplo, uma senhora pode escolher um candidato a vereador para votar, eleger e representar sua comunidade, sem que ela elabore para si mesma os motivos de sua escolha. Mas nas interações com seus familiares, vizinhos e amigos, no momento que alguém lhe perguntar por que escolheu aquele candidato, ela precisará elaborar as razões pelas quais assumiu aquela postura, e essas razões serão avaliadas por seus interlocutores. Se ela disser que é porque ele é bonito e lhe beijou a mão certa vez em que se encontraram, seus interlocutores lhe dirão que essas não são boas razões. A princípio, poderíamos dizer que essa é uma descoberta de pouca envergadura, mas chamamos a atenção para dois fatos: (1) a importância da interação comunicativa, na qual somos

É por isso que a esfera pública está intrinsecamente conectada com a esfera privada. A esfera pública capta e realça as temáticas existentes na esfera privada, problematizando-as e trazendo-as para o debate público. Os canais de comunicação da esfera pública se engatam nas esferas da vida privada, que, por sua vez, incorpora os debates e agrega informações que influenciam na vida cotidiana e possibilitam refletir sobre ela mesma.

Os conteúdos de ambas as esferas podem ser os mesmos, pois não existem temas privados ou públicos a priori. O que separa esfera pública de esfera privada são as *condições de comunicação modificadas*, que canalizam o fluxo de temas de uma esfera para outra e alteram o acesso (aos mesmos temas), a depender de qual esfera se trate: precisam garantir a intimidade na esfera privada, ao mesmo tempo em que precisam garantir a publicidade na esfera pública (HABERMAS, 1997).

Na base desse processo de troca entre esfera privada e esfera pública, encontra-se algo indispensável. As redes da esfera de vida privada, que estruturam as relações sociais, familiares, cotidianas, culturais etc., precisam gozar de liberdade e serem preservadas pelos direitos fundamentais. De outro modo, correm o risco de serem desmobilizadas, de terem a comunicação e a troca de informações interrompidas, isolando os indivíduos e, portanto, prejudicando a construção da esfera pública. O Estado, sem violar o espaço privado, precisa ser fonte de regulamentação e institucionalização que garanta *acesso ao público*.

Esfera Pública e Democracia Deliberativa

Na obra 'Direito e Democracia', Habermas fez a teorização de uma esfera pública politicamente influente inserida no contexto de uma teoria da democracia. A partir do conceito procedimental e deliberativo de democracia, nasce um novo modo de compreender a circulação de poder político: modelo de 'eclusas', no qual o poder pode se movimentar em direções inversas. Neste modelo, a esfera pública aparece com um papel mais ofensivo: é uma estrutura de comunicação que elabora temas, questões e problemas politicamente relevantes - emergidos da esfera privada e das

chamados a dar razões pelas nossas escolhas de pensar e de agir, o que poderia não acontecer se nos mantivéssemos isolados; (2) em decorrência dessa interação comunicativa é que podemos perceber se nossas razões são pertinentes, bem como avaliar se são pertinentes as razões elaboradas pelas outras pessoas. A interação comunicativa desenvolve nossa capacidade de crítica, o que é indispensável sobretudo quando o que resulta de um entendimento comunicativo compromete as pessoas a agirem de um determinado modo, num mesmo sentido.

esferas informais da sociedade civil - e os encaminha para o tratamento formal no centro político.

A esfera pública se configura como um centro potencial de comunicação pública, que revela um raciocínio de natureza pública, de formação discursiva da opinião e da vontade política, enraizadas no mundo da vida através da sociedade civil. Existem relevantes conflitos pelo controle dos fluxos comunicativos que percorrem a fronteira entre os conjuntos (1) mundo da vida & sociedade civil e (2) sistema político & sistema administrativo.

A esfera pública se autolimita, uma vez que seus 'contornos' se forjam durante os processos de identificação, filtragem e interpretação acerca dos temas e contribuições que emergem das esferas públicas autônomas (não absorvidas pelo poder) e são conduzidos para os foros formais e institucionalizados do sistema político e administrativo. É nesse caráter procedimental de justificação da legitimidade (ou seja, de deliberação pública) que se realiza a normatividade da esfera pública.

Estrutura da Esfera Pública

Bernhard Peters (apud NEVES & LUBENOW, 2008, p. 258) sintetiza o conceito de esfera pública habermasiano em cinco estruturas ou características: (1) as estruturas jurídicas e políticas, (2) as organizações que contribuem para a deliberação pública, (3) a heterogeneidade da esfera pública, (4) os diferentes papéis desempenhados pelos participantes na comunicação e (5) a estratificação dos participantes na esfera pública.

As (1) *estruturas jurídicas e políticas* servem para garantir a liberdade de expressão, de associação e de imprensa. Dentre essas estruturas, devemos destacar o que está regulamentado pela Constituição, pelas leis e o se estabelece através da jurisprudência. É importante observar que na análise de contextos concretos, muitas normas que deveriam garantir essa liberdade comunicativa, muitas vezes acabam por ameaçá-la. É o caso, por exemplo, das normas que regulamentam a abertura de emissoras de televisão, cujos critérios estabelecem orçamentos mínimos tão altos, que acabam por restringir bastante quais grupos podem fazê-lo.

As (2) *organizações que contribuem para deliberação pública* o fazem promovendo conferências e seminários, produzindo e fazendo circular ideias, elaborando relatórios e pareceres sobre temas específicos etc. Podem ser

classificadas em quatro tipos principais: aquelas que têm a função primordial de influenciar a esfera pública; os parlamentos e tribunais; aquelas que influenciam a esfera pública, mas esta não seria sua principal tarefa; e os meios de comunicação de massa.

Institutos, ONGs, fundações acadêmicas, entre outras, são exemplos de organizações *que têm a função primordial de influenciar a esfera pública*. Já os *parlamentos e tribunais* o fazem porque a deliberação faz parte dos procedimentos internos dessas organizações, e, como seus debates são públicos e frequentemente transmitidos ou mencionados pela mídia, acabam por exercer certa influência.

Movimentos sociais, igrejas, empresas, entidades de classe, órgãos do governo, partidos políticos, entre outras, são exemplos de *organizações que influenciam a esfera pública, mas esta não é sua principal tarefa*. Elas o fazem manifestando publicamente suas opiniões através de anúncios, distribuição de publicações próprias, contatos diretos com jornalistas etc.

Os principais *meios de comunicação de massa* são a televisão, o rádio, a imprensa escrita e a publicação de livros. No entanto, com o aumento do alcance desses meios, eles passaram a ser bastante utilizados para fins propagandísticos privados. Isso tem sido a causa de uma possibilidade constante de que os conteúdos de interesse para a deliberação sejam substituídos por tipos enviesados de comunicação, como a propaganda direta e as diversas formas de entretenimento. Na maioria dos casos, essa substituição se faz com o propósito de se exercer uma influência nociva no público, no sentido mesmo de emitir informações incompletas ou inverídicas.

A (3) *heterogeneidade da esfera pública* nos remete ao fato de que ela não está restrita a alguns tipos de tema, a alguns atores selecionados ou a certo tipo de opinião. A esfera pública é pluralista e está aberta a qualquer tema de interesse público, a todas as opiniões, concordantes ou opostas, atores diversos etc. Existem quatro diferenciações importantes para visualizarmos essa pluralidade. A mais básica de todas é que os atores se revezam na posição de **(a)** falantes ou ouvintes, sendo que qualquer um pode assumir uma ou outra posição. A heterogeneidade também é garantida pelas **(b)** organizações mobilizadas a favor dos mais *diversos temas*, e lutam para ocorram mudanças no sistema político e no sistema administrativo a partir das opiniões e justificativas que emitem.

É necessário discernir também entre um **(c)** público geral e um público mais participante. No primeiro caso, 'geral' não se refere a um público mais passivo, mas sim a um público que é mobilizado por questões mais amplas, que são de interesse geral, como a questão do aborto. No segundo caso, trata-se de um público mobilizado por questões mais específicas, como a inserção de uma nova disciplina no ensino médio, ou a mudança da grade curricular de um curso superior específico. Quando se diz 'mais participante', não se quer dizer mais 'ativo', mas sim envolvido mais diretamente com aquele tipo de questão.

Por último, talvez a diferenciação mais importante e mais difícil de ser identificada, é aquela que distingue entre atores que surgem do público e que participam na reprodução da esfera pública, e atores que ocupam uma esfera pública já constituída, com o intuito de tirar proveito dela. Explicitando melhor, o primeiro tipo de ator é aquele que surge da percepção de um problema social é compartilhado por outras pessoas, e decide, a partir desta percepção, conduzir a questão à esfera pública. O segundo tipo de ator é aquele que observa quais são os temas que já ganharam ressonância na esfera pública e, se algum desses temas possui relação com um interesse seu, então ele toma parte no debate público, aproveitando-se da repercussão já existente daquele tema que se relaciona com o seu interesse, beneficiando-o.

Nesse caso, mesmo sabendo que existem esses dois tipos de atores, a avaliação na verdade não se volta para o ator ou sua origem, mas sim para as razões, os argumentos que os atores oferecem para seus pontos de vista. Se forem argumentos válidos, então deixa de ter importância que tipo de ator os ofereceu. Entretanto, supomos que a importância de reconhecer qual tipo de ator oferece os argumentos serve para ligarmos os sinais de alerta para razões advindas de um ator que não surge das entranhas do público.

Os principais tipos de (4) *papéis exercidos pelos participantes na comunicação* dentro esfera pública são cinco: jornalistas, representantes, intelectuais, experts e defensores. De modo geral, podemos dizer que os atores, quando contribuem diretamente para os debates e questionamentos públicos, estão desempenhando um desses papéis. Os **(a)** jornalistas contribuem ao fazerem análises, emitirem suas opiniões e comentários sobre temas específicos. Na verdade, com a amplitude de público que a mídia alcançou nas últimas décadas, os jornalistas são naturalmente

tomados como fortes formadores de opinião pública, e eles têm se especializado cada vez mais, a fim de responder a essa expectativa com maior propriedade.

Os **(b)** *representantes* são porta-vozes de grupos de interesse, de associações ou de movimentos sociais, e podem assumir esse papel seja por um mandato formal seja por um reconhecimento informal do público do público que representa. Os **(c)** *intelectuais* apresentam ideias sobre algum tema em geral, enquanto os **(d)** *experts* colaboram para a discussão de algum tema específico, embora ambos possam utilizar os mesmos meios de comunicação, como jornais, revistas, rádio e televisão. Os **(e)** *defensores* buscam chamar a atenção do público para as causas que defendem, que em geral são problemas sociais nos quais se especializaram.

A (5) *estratificação dos participantes na esfera pública* nos remete aos diferentes graus de poder comunicativo na esfera pública. Isso significa que no exercício de cada um dos papéis agora a pouco mencionados, podemos encontrar atores com menor ou maior poder comunicativo. A escala de gradação pode ser simplificada em três níveis crescentes: proeminência, autoridade e influência.

A **(a)** proeminência é tão somente a visibilidade, a possibilidade que um participante tem de aparecer para muitas pessoas. A **(b)** autoridade é credibilidade que *alguém* transmite em suas declarações, mesmo que elas estejam desprovidas de argumentos bem elaborados. Trata-se de um poder comunicativo mais relacionado à *pessoa* que fala - e não ao rigorosamente ao conteúdo que ela explana – e pode derivar da vinculação a alguma instituição de prestígio. O resultado dessa credibilidade é que o público estará mais predisposto a agir conforme as declarações dessa pessoa.

A **(c)** influência é a importância que as *ideias* e *declarações* de uma pessoa têm para a aceitação ou mudança de convicção das demais pessoas. Nesse caso, depende mais dos argumentos oferecidos por essa pessoa. É perceptível que esses graus de poder comunicativo variam muito a depender do falante, a depender dos ouvintes e a depender do contexto.

A estrutura da esfera pública tal como descrita por Habermas em *Direito e Democracia* pode contribuir para a produção de conhecimento em Serviço Social, à medida que relança novo olhar sobre a análise de sociedade, de direito e de Estado que temos atualmente, bem como especifica com quais sujeitos estamos lidando quando nos referimos à esfera pública e à atuação nela.

A incorporação do conceito de esfera pública reforça a importância do assistente social como *intelectual* público e como *expert* da operacionalização das políticas sociais, desempenhando o papel de ator que contribui “no debate público, com a apresentação de ideias sobre algum tema geral” ou que colabora “para a discussão de algum tópico específico” (NEVES & LUBENOW, 2008, p. 261), no caso, relacionado à nossa área de atuação e análise.

Entre **jornalistas, representantes, intelectuais, experts e defensores**, os assistentes sociais assumem com maior frequência o papel de intelectual. Habermas fala sobre a importância que os intelectuais têm ao trazer para a esfera pública questões relevantes para o debate aberto, bem como ao esclarecer nuances e relações subliminares, e ao apontar incoerências argumentativas no discurso oferecido para legitimação.

Os intelectuais não teriam o papel forte de conduzir a esfera pública - retirando a autonomia dos atores sociais - mas sim de alimentar constantemente o que já ganhou ressonância nessa esfera. Os intelectuais teriam um papel pedagógico e formador no processo de estímulo ao potencial crítico dos próprios atores sociais, independentemente de a que classe social pertencem, com mais foco nos argumentos e razões oferecidas (SILVA & GENÚ, 2011).

Atuamos também como *experts* nos debates sobre temas mais específicos que dizem respeito ao objeto de trabalho do assistente social. Assim, um assistente social pode ser chamado a falar sobre os resultados de determinada política social, como o ‘Bolsa Família’, e quando isso acontece, o mais importante é participar em primeiro lugar como cidadão dessa esfera pública, a despeito dos vínculos institucionais que se possa ter e que criem a expectativa de defesa ou apologia às estratégias das políticas públicas. Sabemos das represálias que tal atitude pode acarretar, mas a ciência desses papéis nos compromete com toda a esfera pública que espera declarações honestas e competentes de seus participantes. Esse é o pressuposto de que partem para levarem em consideração as opiniões dos *experts* e, se for o caso, problematizá-las.

A atuação como representantes e defensores também acontece entre assistentes sociais, embora neste caso dependa de uma ligação mais orgânica e exclusiva com uma causa ou um movimento social específico. Muitos profissionais cruzaram a fronteira do assessoramento a um grupo, para passarem a se manifestar

lado a lado com seus membros, devido à identificação construída. Não há nada de ilícito em tais ocorrências, apenas que é preciso destacar que esses profissionais passam a falar em maior grau como representantes de grupos, associações e movimentos sociais, e como defensores de causas específicas, e menos como assistentes sociais. Todavia, em se tratando de esfera pública, suas declarações têm a mesma importância de qualquer outra pessoa, qualquer que fosse sua profissão. Reitera-se que no debate na esfera pública, a atenção deve se voltar menos para o sujeito que fala e mais para o conteúdo de sua fala, sem menosprezar a importância da coerência entre esses dois aspectos.

Quanto às organizações que contribuem para a deliberação pública, podemos observar que o conjunto CFESS/CRESS se classifica como organização que influencia a opinião pública, embora essa não seja sua tarefa principal. Esse conjunto tem trabalhado na mobilização da opinião pública quando lança ou apoia campanhas que refletem sua opinião a respeito da direção da política social no país, sobre preconceitos persistentes em nossa sociedade, ou sobre o combate à violação de direitos. Embora o alcance dessa contribuição ainda seja restrito, é necessário ter ciência da importância dela, a fim de se ampliarem os meios de sua veiculação e a tornar a linguagem das manifestações desse conjunto o mais acessível quanto for possível.

Na verdade, indo às minúcias da ideia de esfera pública, o assistente social pode ser o ator que contribui na transição dos temas da esfera privada para a esfera pública, promovendo o encontro, a intersubjetividade dos problemas sociais vivenciados particularmente. Embora a prática da discussão e da socialização de *experiências comuns* não seja novidade entre as estratégias metodológicas do assistente social, o sentido de que tal prática pode conduzir uma determinada questão aos holofotes da esfera pública amplia bastante os escopos do fazer profissional.

Partindo da diferenciação entre esfera pública difusa e institucionalizada, e reconhecendo a importância desta última, uma vez que ela muitas vezes tem poder decisório, o papel do assistente social é, portanto, redimensionado - como de outros atores - para apontar no transcorrer do debate público as argumentações distorcidas, as razões inadequadas e as decisões ilegítimas. Tomando a atividade dos Conselhos de Assistência Social como exemplo mais próximo de esfera pública institucionalizada, sabemos que essa tarefa é muito mais árdua para o profissional

vinculado ao poder administrativo do que para o profissional que age a partir da esfera pública difusa, ou seja, manifestando-se como *intellectual* ou *expert* através dos meios de comunicação.

Em síntese, o assistente social que reconhece a importância da esfera pública discursiva não guarda o peso de falar em nome dos atores sociais, mas sim a responsabilidade de criar cada vez mais condições de que falem por si, de promover quantas oportunidades de participação for possível, pois é a partir deste exercício que se gera poder comunicativo, com o qual se pode fazer frente ao poder administrativo dos sistemas.

3 ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA E NEOLIBERALISMO

Após a apropriação da categoria esfera pública nas obras *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Direito e Democracia*, dialogando com Raichelis, este capítulo se propõe a sintetizar as (1) críticas mais gerais a essa categoria habermasiana, bem como as (2) críticas ao seu uso aplicado à realidade brasileira. Essas críticas levantaram questões incontornáveis, e a busca de respostas a elas conduziu esta pesquisa a uma (3) aproximação a duas análises recentes sobre neoliberalismo. A partir dessa constelação, pretende-se mostrar qual contribuição habermasiana permanece para o Serviço Social, após sofrer as críticas pertinentes e a atualização sobre o neoliberalismo.

3.1 CRÍTICAS GERAIS À ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA

Existem três críticas gerais feitas à formulação habermasiana de esfera pública. A primeira delas é de que (1) os impulsos oriundos da sociedade civil - que passam pela esfera pública - garantem uma margem de ação muito limitada para as formas não institucionalizadas de expressão política. Os sinais emitidos e os impulsos que fornecem são geralmente pouco ativos e pouco influentes para despertar e reorientar os processos de decisão do sistema político.

Por estarem na periferia, os atores da sociedade civil podem captar e identificar os novos problemas que emergem da sociedade civil mais rapidamente do que os atores que se encontram nos centros da política, levando esses novos problemas da periferia para o centro, alterando o fluxo da comunicação pública que mais frequentemente se dá do centro para a periferia. Os recursos da sociedade civil e da esfera pública são tirados dos momentos de crise, da renovação política. Assim, a segunda crítica é sobre (2) o estado latente da esfera pública, se ela consegue ou não permanecer organizada mesmo nos momentos em que não há demanda, ou seja, quando ela não está diretamente provocando alterações nos fluxos de comunicação pública (ou seja, quando não está realizando diretamente aquele que é o seu potencial intrínseco).

A terceira crítica se refere ao *locus* da mudança. Embora se saiba qual a orientação dos fluxos de comunicação (ênfase na institucionalização), (3) os mecanismos de 'transformação' desses fluxos não estariam muito claros. Existiria,

portanto, um 'déficit estrutural' da esfera pública deliberativa, o que faz com que as reivindicações e ações alternativas (crítica prática) permaneçam restritas e limitadas.

Conforme explica ANDREWS (2011), a *Teoria do Agir Comunicativo (TAC)* e *Direito e Democracia (DD)* se diferenciam fundamentalmente pelas perspectivas que assumem. A primeira obra assume uma perspectiva crítica, colocando a filosofia da linguagem no centro da teoria social, a fim de criar uma teoria da sociedade hábil para orientar o processo de emancipação das relações de dominação social e econômica. Uma crítica recorrente lançada a esta obra de Habermas é de que ela, quando lida isoladamente, não analisa as instituições concretas. Se a dinâmica patológica entre sistema e mundo da vida for interpretada absolutamente fora de um contexto real, ela poderia ter consequências anarquistas, segundo a autora.

A segunda obra (DD) assume uma perspectiva institucionalista, desenhando uma *teoria deliberativa da democracia* a partir da abordagem do *problema de legitimidade das instituições estatais*. A categoria que conecta o modelo deliberativo de democracia à Teoria do Agir Comunicativo é justamente a Esfera Pública, pois ela faz parte da democracia – surgindo do mundo da vida –, no entanto, sem estar formalizada em instituições – sistema (ANDREWS, 2011, p. 144).

Com o modelo deliberativo de democracia, conectado à Teoria do Agir Comunicativo por meio da Esfera Pública, Habermas reafirma que não cabe a uma teoria social formular quais problemas são relevantes e como devem ser tratados. As respostas a essas perguntas devem ser supridas pelos indivíduos envolvidos, através do processo de entendimento mútuo, para o qual os seres humanos são reconhecidamente capazes (ANDREWS, 2011, p. 145). A consequência desse mosaico não é substantiva – denominar o problema que os excluídos são impedidos de verbalizar –, mas sim um questionamento procedimental: o que se deve fazer para assegurar o direito de cidadãos escolherem os rumos da sociedade por eles constituída?

Observando que Habermas fez uma análise histórica da Esfera Pública na obra 'Mudança Estrutural da Esfera Pública', e que a análise da categoria adquire contornos mais analíticos e normativos em 'Teoria do Agir Comunicativo' e, sobretudo, em 'Direito e Democracia', Perlatto se propõe a explicar de que forma a análise de Habermas ainda pode ser contributiva, não como modelo histórico ideal, a partir do qual se avaliaria o nível de desenvolvimento da esfera pública de outros países; mas

como “um conceito mais abstrato”, mais relacionado à identificação de “fluxos comunicativos espontâneos que emergem na sociedade”, resultantes de uma “capacidade trans-histórica do homem para a comunicação humana” (PERLATTO, 2018, p. 41). É nesse sentido que NOBRE & REPA explicam como ‘reconstrução’ se apresenta como a categoria central da teoria crítica habermasiana, praticada nas principais obras do período de maturidade do autor. ‘Reconstrução’ não tem tanto a ver com a descrição e explicação de processos históricos passados, mas sim com o isolamento de traços fundamentais ‘trans-históricos’, para a posterior ‘reconstrução’ da ordem social existente (NOBRE & REPA, 2012). Perlatto, portanto, oferece um excelente exemplo de aplicação do modelo crítico habermasiano, fazendo a ‘reconstrução’ da história social e política do Brasil.

3.2 ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA

Como a esfera pública habermasiana foi apropriada no Brasil?

Com a breve exposição que foi feita sobre as duas principais fases de Habermas no que se refere à temática da esfera pública, percebe-se que ele foi um pouco mais pessimista na análise histórica que fez na década de 1960, e um pouco mais analítico na descrição que fez das condições necessárias para se obter uma esfera pública autônoma. Nesse sentido, cada autor faz escolhas quando interpreta e quando cria sua própria teoria, enfocando naquilo que mais lhe interessa e que lhe permita alcançar as conclusões aonde quer chegar sobre um contexto específico. É como se, a partir de todo um equipamento técnico de iluminação disponível, cada teórico escolhe a cor e a luminária que permitirá a melhor iluminação do canto específico a que quer dar destaque num ambiente mais amplo.

Na década de 1990, surgiram várias teorias de transição democrática, ou seja, pesquisas que se dedicaram a entender como se dava a passagem de governos ditatoriais autoritários para governos democráticos. Considerando contribuições de vários trabalhos, o sociólogo brasileiro Leonardo AVRITZER (2006) chama atenção para o fato de que uma boa teoria de transição democrática não pode se ater tão somente às instituições estatais, mas sim compreender também como se dá esse processo nas relações sociais e valores materializados no cotidiano. A transição democrática seria um processo contínuo e sempre inacabado, que começa assim que se instala um governo com instituições democráticas. Para este autor, não seria

possível compreender um processo com este tipo de capilaridade, sobretudo na América Latina, sem as categorias de espaço público e de sociedade civil, com todas as nuances e contradições nelas existentes.

De acordo com Ottmann (2004), essa foi a tendência analítica no Brasil da década de 1990, seja pela influência de trabalhos internacionais que iam nessa mesma direção, seja pelo avanço dos movimentos sociais na década de 1980, criando expectativas positivas sobre o processo de democratização que se seguiria adiante. Ottmann observa que muitos autores partem do arcabouço conceitual de Habermas e estrategicamente o interpretam a partir de uma perspectiva mais otimista de esfera pública, o que não ocorreu somente no Brasil. Nesse sentido, é emblemática – na visão dele – a teorização sobre sociedade civil de Cohen e Arato.

Cohen e Arato levam bastante em conta a Teoria do Agir Comunicativo de Habermas na compreensão de esfera pública, destacando os conceitos de sistema (político e econômico) e mundo da vida, bem como a colonização do primeiro sobre o segundo. A esfera pública se desenvolve a partir da sociedade civil, a qual, por sua vez, se forma dentro de um mundo da vida modernizado, quer dizer, racionalizado – quando se oferecem argumentos para as crenças agora problematizadas, que serviam de pano de fundo inquestionável no mundo da vida pré-moderno. Eles percebem a sociedade civil como um ‘processo dialético’ de ‘diferenciação’ do mundo da vida, e com isso querem dizer que a sociedade civil está igualmente aberta para oferecer possibilidades de emancipação e/ou reprodução de dominação. Será emancipação se esta sociedade civil permitir a mesma integração social antes promovida pelo mundo da vida pré-moderno, só que agora por meio da ação comunicativa – uma ação voltada para o entendimento. Será dominação se as variáveis intervenientes do sistema se estenderem sobre a sociedade civil a tal ponto que dificultem o surgimento de grupos autônomos, fragilizem grupos já formados, e inibam a formação de processos comunicativos nas condições ideais.

Cohen e Arato acreditam que a dialética negativa da sociedade civil pode ser mitigada através de estruturas jurídicas fortes, consolidadas e independentes, que garantam a constituinte de um país, pois atores sociais autônomos só podem emergir na presença de estruturas institucionais estáveis e da promoção de recursos para o desenvolvimento das necessárias competências cognitivas (para a compreensão de dados, relatórios e informações de toda natureza para formação de opinião e tomada

de decisão) e morais (que permitirá a assumpção de um ponto de vista coletivo, a consciência e aproximação com o humano-genérico, a ordenação do interesse público antes do auto interesse). Devido a sociedade civil ter o caráter híbrido de ser fomentada tanto por instituições não-governamentais como governamentais, ela teria a capacidade de expandir suas práticas comunicativas (voltadas para o entendimento) para a esfera do Estado e da economia. Dessa forma, numa perspectiva muito otimista, a sociedade civil seria não apenas uma barreira para o avanço da colonização, como também um potente motor capaz mudar o sentido do fluxo nos canais de circulação de poder. Esta seria uma sociedade civil moderna, pós-tradicional, equitativa, democrática e universalista (OTTMANN, 2004, p.66).

Como são as experiências reais de participação no Brasil?

Os ingredientes do insucesso dessa sociedade civil em potencial no Brasil estão sendo cultivados há séculos, viciando um solo que tem dificuldades para fazer nascer algo diferente: (1) práticas autoritárias e violentas não somem com um simples decreto, e permanecem tanto na cultura cotidiana quanto nas frágeis instituições e processos nascentes de uma nova democracia; (2) a democracia não elimina a heterogeneidade política, nem sequer pressupõe uma hegemonia de forças esquerdistas; assim, as forças de direita persistem presentes, influentes e atuantes no Estado democrático; (3) corrupção e clientelismo é algo tão entranhado na cultura brasileira, como um tumor enraizado em órgãos vitais, impedindo sua extração; são dois elementos que lamentavelmente se reproduzem largamente nas políticas de assistência social, que seguem os modelos de transferência de renda que exigem contrapartidas do cidadão refém; (4) a mídia, que deveria contribuir para garantir o princípio da publicidade, é na verdade privada, e funciona de acordo com os interesses de seus proprietários, que barganham com os poderosos do sistema político; (5) estigmas sexuais, raciais e socioeconômicos pululam a olhos vistos diariamente, mantendo os segregados na parte que lhes cabe do sistema e esmagando os poucos arroubos de criticidade e autonomia que quase milagrosamente surgem num ponto ou outro da periferia; (6) a ambição econômica frustrada e o sentimento de rejeição degradam a subjetividade dos sujeitos, fazendo-os responder com violência sangrenta à violência velada e secular que sofrem; o forte sentimento de não pertencer a essa sociedade, faz com que criem 'tribos' onde podem ser aceitos, tratando a 'outra tribo'

do mesmo modo como são tratados pela sociedade.

Crítica da esfera pública brasileira ‘a partir da’ e ‘com’ a teoria

Embora se tenha visto em Direito e Democracia que esfera pública não é o conjunto das organizações da sociedade civil, são elas que empiricamente aparecem mais e, talvez por isso, sejam com mais frequência objeto de análise dos autores brasileiros: a esfera pública em sua faceta institucionalizada. Para proceder essa análise, em geral os autores conjugam duas tradições de esfera pública: a (1) moral-reconstrucionista e a (2) procedimentalista.

A (1) tradição moral-reconstrucionista pensa a esfera pública a partir de uma preocupação com a “renovação ética e moral” (dos indivíduos), que ao mesmo tempo é condição e resultado do processo de debate público. Já a (2) tradição procedimentalista se preocupa, obviamente, com o procedimento, quer dizer, com as “precondições para os atos discursivos ideais, enquanto normas e processos constitucionalmente ancorados” (OTTMANN, 2004, p. 69).

Uma análise emblemática deste tipo de composição foi feita pelo sociólogo Leonardo Avritzer, que valoriza bastante as experiências de participação em geral – sobretudo as experiências brasileiras de orçamento participativo dos anos 2000, sobre as quais esse autor tem várias produções - mesmo sabendo que (a) não ocorreram nas condições ideais, e que (b) o relacionamento cada vez mais próximo das organizações da sociedade civil com Estado aprofunda sua institucionalização e as transfigura, distanciando-as das forças autônomas que as geraram. Tatagiba observou isso em sua pesquisa sobre o movimento de moradia em São Paulo:

Esse compartilhamento de crenças e solidariedade – que nos permite afirmar a existência do movimento como ator social coletivo – é continuamente desafiado pelas disputas internas ao campo e pelas múltiplas e complexas relações que são estabelecidas com aliados e antagonistas, a partir das quais a identidade do movimento vai sendo continuamente negociada, redefinida e desafiada (TATAGIBA, 2011, p. 147).

Avritzer não é cego para os déficits de autonomia, de formação e de informação que persistem nos processos reais de participação (preocupação com o procedimento), mas considera que eles precisam ser implementados mesmo em condições não ideais, pois esses processos de participação permitiriam (a) influenciar as ações políticas estatais em curto prazo e, (b) em médio e longo prazo, um

aprendizado democrático para uma participação cada vez mais qualificada, inclusive favorecendo a emergência de novos atores sociais autônomos e ampliação da cultura de ação coletiva.

Ottmann (2004) apresenta reservas a esta composição, apontando que, de qualquer modo, ela recai no problema crucial de qualquer democracia que se baseie na sociedade civil: a questão de que a sociedade civil é regulada pela moral – e não pela ética –, ou seja, ela é contraditória, apresentando interesses divergentes em seu interior, e **isso não resulta** – e portanto, não se resolve por este único fator – **apenas da desigualdade econômica**. Ottmann diz ainda que ‘influenciar’ as ações políticas estatais é algo muito distante de uma pretendida soberania popular através da opinião pública, como se pretenderia com a ideia original de esfera pública; observa que existe uma enorme desunião entre os atores da sociedade civil, dificultando a construção de ações coletivas mais contínuas e relevantes; e, por fim, ele realmente não vê que as experiências de participação brasileiras estejam representando um processo de consolidação da democracia, mas tão somente tentativas esporádicas e dispersas de cooperação entre sociedade civil e Estado, o que revela que, apesar de as instituições serem nominalmente democráticas no Estado brasileiro (não apenas aqui, pois o mesmo ocorre em outros Estados democráticos ao redor do mundo), elas funcionam a partir da **racionalidade neoliberal**, sobre a qual se falará mais adiante.

Considerando que Avritzer, bem como outros autores que partilham a mesma preocupação sobre as estruturas da democracia brasileira, fundamenta sua construção teórica na concepção habermasiana de esfera pública, ele reconhece a *ausência das condições ideais* para o surgimento e/ou fortalecimento de atores sociais que componham esfera pública: (a) igualdade (sobretudo de formação e de conhecimento técnico) entre atores envolvidos; (b) autonomia pública, para que os atores não se sintam intimidados pelas relações de poder que os conectam; (c) um Estado – ou sistema político – que não exerça controle sobre o processo democrático, o qual deveria poder questionar o Estado, inclusive. Na prática, precisaria haver um enorme fomento para ampliação e qualificação da educação secundária, principalmente; uma política de pleno emprego - diminuindo não apenas o desemprego, como também o subemprego –, para dirimir as coerções decorrentes de relações de poder por *status* social; e estruturas jurídicas estáveis que garantam e protejam a livre participação e o antagonismo fundamentado.

Essas condições realmente não existem no Brasil. Uma perspectiva historicista exigirá – corretamente – que sejam observados os traços da história de cada região do país que podem influenciar níveis diferenciados de presença e ausência dessas condições. Igualmente, deve ser observada a história colonial do Brasil como um todo e da própria América Latina. No entanto, somada a essa análise historicista, não se pode deixar de mencionar a lógica neoliberal que se espalhou globalmente ignorando fronteiras, a qual reproduz objetiva e subjetivamente uma racionalidade que claramente se choca com princípios radicalmente democráticos.

Um detalhe relevante que surgiu na pesquisa sobre orçamento participativo em Porto Alegre, realizada por Baiocchi (apud OTTMANN, 2004, p. 70), foi a demonstração de como a falta de cultura de ação coletiva e a falta de lideranças orgânicas podem ser decisivas para o debate formador de opinião pública, inclusive mais relevantes do que a autonomia material. Esse detalhe dificulta ainda mais a interveniência no movimento dialético, pois o controle da subjetividade pode ter amarras mais firmes do que os determinantes materiais – uma frente que, de todo modo, não pode ser abandonado.

Da mesma referida pesquisa empírica abstraem-se duas características essenciais que contribuem para a dificuldade de formação de uma sólida sociedade civil: (1) a falta de formação educacional e a (2) persistência de relações baseadas na confiança, que podem indicar sociedades que sofreram um processo incompleto de modernização, as quais estariam mais vulneráveis para o uso estratégico dessas duas características.

Mesmo admitindo que nenhum papel é exercido com total imparcialidade no debate público, sociedades com estas características estariam mais predispostas ao risco de manipulação por parte de especialistas em comunicação que assumem o papel de moderadores neutros onde existe a lacuna de lideranças orgânicas. Existe aprendizado político nesse processo; no entanto, esse processo pedagógico também é dialético, podendo se revelar como aprendizado conformista.

Considerando que essa moderação (ou liderança) tem um papel essencial na formação da opinião pública e que ela nunca é neutra, especialmente por esses dois motivos se segue a indispensabilidade de lideranças orgânicas, a fim de se evitar que se forme uma esfera pública promovida pelo Estado. Esse processo de corrupção e cooptação foi exponencialmente potencializado pelo neoliberalismo, pois o tradicional

clientelismo, patologicamente gerado sobretudo no Estado de Bem-Estar, foi substituído (recursos escassos para compra de votos através de políticas sociais assistencialistas) pela ‘falsa participação’, legitimadora do Estado. Fato é que o Estado tem exercido um papel dominante na estruturação dos debates, bem como as decisões mais relevantes vem se dando nos fóruns deliberativos destinados à participação popular, configurando uma participação regulada e permitida.

Ottmann considera que, apesar do uso otimista que se faz da ideia de esfera pública habermasiana para análise frequente da esfera pública brasileira, os processos participativos se transformaram em “espetáculos de legitimação” que escondem a lacuna daquilo que garantiria um verdadeiro processo de legitimação política: a reabilitação do sentido original de democracia.

Esses são os fatos, resultantes de um movimento dialético que, se compreendido em sua totalidade, pode levar a outro destino. A conclusão que se retira daqui é que trazer o debate da esfera pública novamente ao topo significa afirmar que não existe atalho para a verdadeira democracia ou para uma sociedade mais justa; não existe mágica nem dialética imediatista.

Esferas Públicas Subalternas

Perlatto parte da análise habermasiana e elabora a significativa contribuição de compreender a formação e as mudanças estruturais pelas quais passou a esfera pública brasileira, identificando duas importantes categorias nesse específico processo nacional: (1) uma Esfera Pública Seletiva e as (2) Esferas Públicas Subalternas. Para a caracterização dessas categorias, ele destaca o papel dos intelectuais brasileiros em uma ‘república de bacharéis’, bem como da cultura popular e da religião na contestação da hegemonia desses ‘bacharéis’.

Quando Perlatto identifica as esferas públicas subalternas brasileiras, ele as aponta como um possível caminho de democratização, dando à democracia um caráter mais próximo da ‘militância’ do que de modelo político instituído. Para se entender como PERLATTO (2018) chegou à ideia de ‘esferas públicas subalternas’ é preciso enfatizar as duas principais lacunas apontadas pelos críticos de Habermas a sua teorização. Em primeiro lugar, esses críticos dizem que Habermas subestimou o caráter excludente da esfera pública burguesa, persistindo a necessidade de problematizar a noção de universalismo denotada a essa esfera. Em segundo lugar,

que ele não deu a devida importância à capacidade que os grupos excluídos possuem de formar 'arenas discursivas paralelas', em resposta à impermeabilidade da esfera pública burguesa. A partir dessas duas críticas, seus interlocutores elaboram a ideia de 'esfera pública proletária' e de 'contrapúblico', tentando descrever esses espaços discursivos alternativos não analisados por Habermas.

A ideia de 'esfera pública proletária' levantada por Perlatto é retirada da obra 'Public Sphere and Experience: toward an analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere' (publicada originalmente em 1972), não traduzida para o português, de Oskar Negt e Alexander Kluge. Negt é um filósofo e sociólogo alemão, sendo considerado membro da Escola de Frankfurt, da segunda geração, por ter sido orientando de Adorno. Foi também assistente de pesquisa de Habermas tanto em Frankfurt como em Heidelberg. Seu pai lutou por uma Alemanha autenticamente emancipada nos Conselhos de Operários, logo após o fim da Primeira Guerra Mundial. Negt, por sua vez, precisou refugiar-se com suas irmãs, ainda criança, durante a Segunda Guerra Mundial, retornando à Alemanha apenas em 1947. O exemplo de luta política do pai, a experiência da desterritorialização resultante da guerra e seu ávido interesse por filosofia o tornaram um grande contribuidor para a teoria crítica contemporânea.

Sendo um marxista um pouco mais ortodoxo, o próprio Negt suspeita que Habermas o tenha convidado para trabalhar com ele para ter um inteligente interlocutor discordante, a fim de colocar em constante 'prova' argumentativa seus pensamentos e ideias. Um diálogo sempre vivo e construtivo, nunca coercitivo. Negt e Habermas se desentenderam por ocasião da invasão dos estudantes ao Instituto de Pesquisa Social em 1969, quando Habermas apoiou Adorno em chamar a polícia para retirá-los do local. Negt tem dois livros publicados em português: "Dialética e História: crise e renovação do marxismo" e "O que há de político na política?" (publicado originalmente em 1992, com Alexander Kluge). Em espanhol, foi publicada a obra "Kant e Marx: un diálogo entre épocas" (publicado originalmente em 2003).

Sobre Alexander Kluge, é um pouco difícil defini-lo, pois é um homem que produz em vários 'fronts'. Ele é sobretudo um crítico social, que conviveu com Adorno na juventude, formou-se em Direito, e é bastante conhecido também por seus trabalhos como roteirista, diretor e produtor, de filmes, curta metragens,

documentários e trabalhos diversos para a televisão alemã. Escritor e poeta, pode-se dizer que realiza sua crítica em quantas formas de produção cultural lhe for possível.

Negt e Kluge criticaram a formulação de esfera pública burguesa realizada por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Eles colocam que a esfera descrita por Habermas é uma esfera pública clássica, de caráter excludente, e que não se desenvolve solitariamente. Paralelamente à esfera pública clássica, desenvolve-se uma **esfera pública proletária**, dinamicamente formada por esferas públicas de produção, acompanhando as mudanças do mundo do trabalho sob a égide do capital. A esfera pública proletária:

teria se constituído principalmente a partir da experiência concreta e diária dos atores sociais. (...) sugerindo que as estratégias de emancipação social deveriam estar associadas ao fortalecimento de novas relações entre os trabalhadores e várias audiências nessa “esfera pública proletária”. (PERLATTO, 2018, p. 160).

Em 1992, dois anos depois do novo prefácio de Habermas à *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Calhoun publicou a coletânea *Habermas and the Public Sphere*, na qual Benhabib apresenta o texto *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*, no qual discute os três principais modelos de esfera pública - a concepção agonística de Arendt, a concepção liberal, e a concepção discursiva de Habermas. Nesta mesma coletânea, Nancy Fraser apresenta suas três críticas principais à Esfera Pública de Habermas, apresentadas a seguir.

A primeira se refere a sua impressão de nunca houve uma esfera pública universal; o que houve foi o surgimento de uma nova forma de dominação. De acordo com Nancy Fraser, Habermas teria sido quase ingênuo em descrever a esfera pública burguesa como um prenúncio de uma esfera política abrangente, integradora, aberta, democrática e aglutinadora. Considerando todas as críticas históricas que Habermas fez à esfera pública burguesa em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, não se pode dizer que ele foi ingênuo, ou ainda que não viu as vicissitudes daquele modelo de esfera pública; no entanto, embora reconhecesse os processos de exclusão da esfera pública burguesa, não argumentou enfaticamente sobre o surgimento de uma nova forma de dominação, mas tão somente sobre uma esfera pública que ‘poderia vir a ser universal’, mas que ‘não foi bem sucedida’.

A segunda crítica se refere ao fato de que Habermas não sistematizou a existência de contrapúblicos subalternos, que surgem a partir de grupos excluídos da esfera pública burguesa. Teria sido importante demarcar a coexistência desses contrapúblicos uma vez que, embora não alcancem a representatividade suficiente para ter voz e vez frente à esfera pública burguesa, são efetivos para fortalecer atores sociais para entrarem na esfera pública formal e, desta forma, terem a possibilidade de tornar pública a perspectiva e os interesses de grupos frequentemente inaudíveis.

A terceira crítica é a observação de que Habermas concluiu *Mudança Estrutural da Esfera Pública* sem oferecer um modelo normativo, um parâmetro ou mesmo critérios para pensar a possibilidade de uma esfera pública mais abrangente, o que é uma crítica forte para quem esperava por isso. Ele fez uma análise histórica, como já foi dito, e finalizou a obra em tom pessimista, retomando a reflexão sobre esfera pública em *Teoria do Agir Comunicativo*, indiretamente, e em *Direito e Democracia*, principalmente, oferecendo critérios formais para procedimentos que tenham a pretensão de operacionalizar uma esfera pública realmente universal, integradora e democrática.

Com a expressão 'mais abrangente', quer-se denotar uma esfera pública que contemple, **inclusive**, diferenças de *classe, de gênero e de raça*. Ao se imaginar uma esfera pública totalmente inclusiva, com a participação de absolutamente todas as pessoas nos espaços deliberativos, ainda nesta utopia, as diferenças de gênero, de classe e de raça apareceriam subliminarmente, inibindo a participação, ou simplesmente descredenciando falas a partir das características do sujeito que fala. São exclusões históricas não formais, visceralmente concretas, que permanecem em qualquer auditório que pudesse ser formalmente universal. Nesse sentido, a crítica de Fraser não se refere apenas à falta de um modelo normativo, mas sim de um modelo que realmente contemple essas opressões históricas que interferem profundamente na formação de uma esfera pública formal.

Fraser diz claramente que sua análise não pende para uma multiculturalidade relativizadora pós-moderna. Defende que o fortalecimento dos contrapúblicos subalternos estimularia a emancipação através de um **movimento dialético**, no qual os públicos diversos (1) voltam-se para si buscando identidade e pertencimento, construindo e solidificando suas contestações numa arena discursiva própria, a fim de, neste espaço, (2) constituírem a base e a organização necessárias para se

manifestarem na esfera pública formal, algo que seria inviável ou quase impossível se tentado individualmente.

A partir dessa análise, Perlatto converge as ideias de ‘esfera pública proletária’ e de ‘contrapúblicos subalternos’, explicando suas reservas a ambos e, com isso, engedrando seu conceito de ‘esferas públicas subalternas’. Por um lado, embora a ‘esfera pública proletária’ mostre a limitação da ideia de ‘esfera pública burguesa’, ela ainda é cega para outros grupos não relacionados exclusivamente à produção. Por outro lado, a ideia implícita de que os **contrapúblicos** são sempre opositores é ilusória, pois os grupos excluídos podem formar um contrapúblico não necessariamente para se opor a concepções da esfera pública formal, mas tão somente para garantir maior representatividade.

Ainda se faz necessária uma pesquisa mais ampla e sistemática sobre os espaços e dinâmicas de associativismo, organização e mobilização no Brasil contemporâneo; espaços e dinâmicas esses que não se identifiquem exclusivamente com os movimentos sociais organizados e que se articulam “por fora” dos circuitos associados à esfera pública formal. (...) exemplares de “esferas públicas subalternas” que vêm constituindo-se e ganhando vida “por fora” da esfera pública formal e “por fora” dos canais institucionalizados e “clássicos” de organização, mediante a configuração de distintos circuitos associativos que têm envolvido, a partir da cultura, da religião e do esporte, milhares de pessoas, em diferentes lugares e regiões do País. (PERLATTO, 2018, p. 167).

Desse modo, Perlatto, no marco da teoria crítica e ancorado na realidade brasileira, contribui com o sentido de **esfera pública enquanto militância**, enquanto eterno porvir de um potencial não realizado, mas que é pedagógico enquanto processo, pois é um exercício na microestrutura dos grupos subalternos do sentido literal de democracia, sem o que não é possível sua projeção e ampliação na macroestrutura. Trabalhar com essa ideia de esfera pública não significa ser reformista nem defensor deste Estado Neoliberal tal como se apresenta. Significa formar ‘consciência de classe’, ou ainda de ‘subalternidade’, a partir de movimentos identitários e de reconhecimento.

3.3 NEOLIBERALISMO

Seguindo as pistas deixadas por Raichelis, avançou-se na leitura de Habermas, procurando resposta para duas inquietações sementeas por ela e por outros autores que analisam as configurações do Estado Capitalista contemporâneo e a

interpenetração entre público e privado hoje. Ambas as inquietações se relacionam à questão do trabalho. Ela reconhece que “a polarização burguesia-proletariado não consegue abarcar a multiplicidade dos sujeitos” (RAICHELIS, 1998, p. 64) que atravessam as lutas sociais, mas se soma a Antunes na tese de que profundas transformações se dão no mundo do trabalho, sem que isso elimine a centralidade do trabalho “como elemento organizador da vida social nas sociedades capitalistas contemporâneas” (RAICHELIS, 1998, p. 64).

Antunes vem se mostrando incansável na tarefa de explicitar essas transformações, que se dão em grande variedade de formas e numa velocidade cada vez maior. Essas transformações estão profundamente associadas ao Estado Neoliberal, desregulamentador de direitos trabalhistas e previdenciários, sucateador e privatizador da rede de proteção social. Entre as transformações nas relações de trabalho, Raichelis menciona aquelas que “remetem às mudanças na subjetividade operária e às novas formas de o capital suprimir as fronteiras entre vida pública e vida privada (RAICHELIS, 1998, p. 64). Seguindo essa pista e esse campo de preocupações mais pertinente a este trabalho, mostrou-se relevante e necessário apresentar brevemente as teses levantadas pelos franceses Pierre Dardot e Christian Laval em *A nova razão do mundo*, sobretudo quando explicam sobre “A fábrica do sujeito neoliberal” ou ‘neossujeito’, no fim da obra.

A segunda inquietação se refere “à diluição das classes sociais” (RAICHELIS, 1998, p. 65) em movimentos particulares e dispersos. A autora é cuidadosa em não subestimar a importância desses movimentos, apontando que eles revelam a multiplicidade de sujeitos sociais existentes na esfera pública e as formas concretas dos conflitos sociais. Sobre esse ponto, julgou-se oportuno trazer a contribuição de Wendy Brown, porque ela aborda a variedade de movimentos, associações e ONGs de extrema direita que ganham espaço nos últimos anos, trazendo novas configurações para a intensa interpenetração entre esfera pública e esfera privada.

Com esses dois direcionamentos de análise, pode-se avançar para a reflexão sobre a importância da categoria esfera pública para o serviço social *no contexto atual do neoliberalismo*. Apenas com uma compreensão precisa e atualizada das configurações do neoliberalismo contemporâneo será possível relacionar alguns fenômenos que tem impactado diretamente à esfera pública e reverberado ao serviço social por meio das políticas públicas nas quais seus profissionais atuam.

A partir dessa análise do neoliberalismo, pretende-se mostrar a intrínseca relação dos fenômenos de esvaziamento e intoxicações da esfera pública com o avanço da privatização do cuidado e da securitização da vida, que, associados à precarização do trabalho e ao discurso de austeridade fiscal do estado mínimo, estão corroendo não apenas as políticas sociais fragilmente constituídas, mas inclusive o sentido e o significado que elas possuíam para a sociedade, para o próprio 'público' que poderia lutar por elas.

Dardot, Laval e Brown são três autores contemporâneos que analisam o neoliberalismo e que são relevantes na análise que se quer desenvolver aqui. Eles abordam as características mais intrínsecas e recentes do neoliberalismo. A necessidade de abordá-los aqui se dá para mostrar por que a esfera pública é o ambiente privilegiado que pode conter as chaves emancipatórias do neoliberalismo tal como ele se apresenta e se reproduz hoje.

Na obra "*A nova razão do mundo*", Dardot & Laval remetem a fundação do neoliberalismo ao Colóquio Walter Lippmann (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 71), realizado na França em 1938, quando o sucessor do liberalismo foi delineado por seus principais pensadores, muito antes das crises do capitalismo que costumam ser associadas ao surgimento do neoliberalismo; detalham as várias formas de estado não declaradamente neoliberais, mas que são profundamente neoliberais em sua forma de pensar e operar, como o estado de bem-estar; referem o esvaziamento de significado de palavras como "social" e "democracia", um esvaziamento estratégico para que seja possível a ressignificação desses termos, conforme a necessidade da racionalidade neoliberal; esse esvaziamento de significados torna possível a existência de uma esquerda neoliberal.

Sobre as "mudanças na subjetividade operária", mencionadas por Raichelis (1998, p. 64) como elementos-chave diretamente associados a novas formas encontradas pelo capital para "suprimir as fronteiras entre a vida pública e a vida privada", Dardot e Laval oferecem uma exposição detalhada desta subjetividade neoliberal na segunda parte de sua obra. A exposição de como a razão neoliberal cria o neossujeito começa no liberalismo, momento em que houve a aglutinação entre as anteriores esferas consuetudinária/religiosa e de troca mercantil, gerando, por um lado, um homem econômico guiado por seus interesses, e, por outro lado, um homem sujeito de direitos, na esfera da soberania política. No primeiro caso, o homem se

constituiu como instrumento de mercado, enquanto no segundo caso ele se constituiu como fim em si mesmo. Naquele momento, o dispositivo da 'eficácia' foi amplamente usado para fabricar um sujeito que se integra à sociedade como sujeito produtivo. Entretanto:

O princípio de utilidade, cuja vocação homogeneizante era clara, não conseguiu abranger todos os discursos e as instituições, do mesmo modo que o equivalente geral da moeda não conseguiu subordinar todas as atividades sociais. Precisamente, esse caráter plural do sujeito e essa separação das esferas práticas é que estão em questão hoje (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 326).

A sociedade neoliberal "homogeneizou" o modelo de empresa privada, o qual pressupõe que o sujeito deve estar sempre inteiramente envolvido com o seu trabalho. A expansão deste preceito capitalista para toda a vida dos indivíduos, dentro e fora dos seus espaços de trabalho, só é possível a partir da transfiguração construída pela máxima de 'trabalhar para a empresa como se fosse para si mesmo'. A suposição embutida na expressão 'como se' transforma o 'desejo do outro' (empresa capitalista ou o próprio capital) em 'desejo do sujeito': "Desde que o poder moderno se torne o Outro do sujeito. A construção das figuras tutelares do mercado, da empresa e do dinheiro tende exatamente a isso." (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327-328). Dessa forma, perguntas que antes teriam respostas diferentes, a depender do âmbito em que fossem feitas – por exemplo, 'o que você precisa melhorar?' – agora apresentam respostas sempre atreladas ao trabalho, às exigências do mercado e do capital.

Tal projeção é levada a um outro patamar quando esta 'cultura empresarial' produz uma nova subjetividade, na qual as pessoas agem como se fossem instituições empresariais e travam relações pessoais como se fossem relações ou negociações empresariais, com base em contrapartidas: "A racionalidade empresarial apresenta a vantagem incomparável de unir todas as relações de poder na trama de um mesmo discurso. (...) o léxico da empresa contém um potencial de unificação dos diferentes 'regimes de existência'" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 331). Casamentos podem se transformar em verdadeiras fusões empresariais, e isso não se deve ao volume de capital envolvido, mas sim aos princípios que orientam a relação. Desta forma, os antigos laços de solidariedade foram pouco a pouco sendo corroídos e ficaram sem substituto, na perspectiva de que o espírito da competitividade é levado para todos os aspectos da vida, produzindo indivíduos que se relacionam extensivamente tentando

mostrar que uns são melhores que outros.

Neste contexto, o homem fabricado como ‘empresa de si mesmo’ se reproduz a partir do *ethos* da autovalorização, que é individualista ao extremo, em seu substrato: “A empresa de si mesmo é uma ‘entidade psicológica e social (...)’, ativa em todos os domínios e presente em todas as relações. (...) A responsabilidade do indivíduo pela valorização do seu trabalho no mercado tornou-se um princípio absoluto.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 335). É por causa desse *ethos* que se popularizam frases motivacionais como ‘o seu futuro só depende de você’, ou ainda os ultimatos ‘é pegar ou largar!’, ‘quer ou não quer?!’, que esmagam a autoestima de quem sente na pele, a ferro e fogo, que ‘sucesso ou fracasso’ não dependem só de si, embora o concreto vivido frequentemente seja subvertido pela subjetivação do *ethos* neoliberal.

Dessa forma, as pessoas empreendem sacrificantes ‘asceses de desempenho’ para ocuparem um lugar na sociedade. Elas precisam ser as pessoas mais belas, as mais perfeitas, as mais inteligentes, as mais equilibradas, harmônicas, educadas, saudáveis, entre outros adjetivos, seguindo numa lista exaustiva e infundável. Não importa muito se a pessoa é realmente tudo aquilo que tenta mostrar, mas sim como todos os demais a percebem, não apenas no trabalho, mas em toda a sua vida, nas 24 horas do dia, por todos os ângulos possíveis. As técnicas, teorias ou doutrinas que ajudam a melhorar o desempenho são muitas e bastante variadas, mas todas guardam o traço comum de colocar o indivíduo solitário em sua ascese, destacando o papel da atitude individual para qualquer mudança ou enfrentamento de obstáculo, e invisibilizando problemas de ordem social: “(...) *coaching*, programação neurolinguística (PNL), análise transacional (AT) e múltiplos procedimentos ligados a uma “escola” ou um “guru” visam a um melhor ‘domínio de si mesmo’, das emoções, do estresse (...)” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 339).

A partir da ideia de que o sujeito neoliberal se reproduz sob o princípio da ‘empresa de si mesmo’, a gestão da empresa se confunde com a gestão da ‘alma’ do indivíduo. O dispositivo do ‘desempenho’ passa a ser diretriz para a forma como as pessoas devem se sentir, como elas devem encarar a vida. Isso é perceptível nas narrativas midiáticas de tragédias e sofrimentos humanos, que abordam com brevidade os nexos causais ligados à ordem social, dando ênfase a manifestações de solidariedade paliativas advindas da catástrofe relatada. Ou seja, pessoas ‘devem’

sempre ver o lado bom dos eventos, dos fatos, das circunstâncias, pois ‘ser feliz ou não’ é algo que também depende unicamente do indivíduo: “O domínio de si mesmo coloca-se como uma espécie de compensação ao domínio impossível do mundo. O indivíduo é o melhor, senão o único ‘integrador’ da complexidade e o melhor ator da incerteza.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 342). Essa exigência de ‘desempenho’ emocional é uma máscara mais profunda, e é igualmente requerida nas 24 horas do dia.

A concepção de homem como ‘empresa de si mesmo’ traz consigo outros princípios empresariais. A ideia de ‘risco’ de mercado é também transferida para a vida e ajuda a compor a subjetividade neoliberal, justificando porque o ‘sucesso’, que ‘só depende do indivíduo’, pode nunca chegar, mesmo quando ele faz todos os sacrifícios que a ascese de desempenho exigiu: “Em todas as esferas de sua existência, o sujeito empresarial é exposto a riscos vitais, (...), e a gestão desses riscos está ligada a decisões estritamente privadas. Ser empresa de si mesmo pressupõe viver inteiramente em risco”. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 346).

O outro princípio empresarial estendido à vida cotidiana é a ideia de *accountability*, que pressupõe o acompanhamento quantitativo de todas as ascenses de desempenho que o indivíduo assuma para sua vida. Por isso, pululam aplicativos de toda espécie para medir desde a ingestão de água até a quantidade de passos que se dá em um dia. Os aplicativos de controle das finanças domésticas são os mais óbvios, quando contrapostos que ‘contam’ até quantas vezes se lavam os cabelos em um determinado período. Aqueles que medem desempenho em atividades físicas – sugerindo desafios e metas diárias – também são bastante usados, como a própria contagem de *likes*, *dislikes* ou visualizações de postagens em redes sociais. O *accountability* nada mais é do que a subjetivação financeira de toda a forma de vida: “O ideal – que constitui (...) o modelo dessa atividade de avaliação (...) – consistiria em poder avaliar os ganhos produzidos por cada equipe ou indivíduo considerados responsáveis pelo valor acionário produzido pela atividade que realizam.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 352).

O novo dispositivo disciplinador do neoliberalismo é o desempenho, mas não sozinho. Dardot e Laval chamam de dispositivo desempenho/gozo, compreendendo ‘gozo’ como ‘prazer’, que por sua vez está diretamente associado ao ‘sucesso’ pretendido nas ascenses de desempenho. Os dois grandes indicadores de subjetivação

neoliberal são, portanto, a ‘performance’ e o ‘gozo’. Para que esse dispositivo funcione e se reproduza, o indivíduo é instigado a libertar-se de qualquer limite na busca de prazer/sucesso, fazendo com que as ascetes de desempenho não sejam vistas como um sofrimento, mas sim como caminhos escolhidos autonomamente para o alcance de seu próprio gozo:

Quando poder e liberdade subjetiva não são mais contrapostos, quando se estabelece que a arte de governar não consiste em transformar um sujeito em puro objeto passivo, mas conduzir um sujeito a fazer o que aceita querer fazer, a questão se apresenta sob uma nova luz. O novo sujeito não é mais apenas o do circuito produção/poupança/consumo, típico de um período consumado do capitalismo (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 355).

Esse modelo é utilizado na sexualidade (liberando-se de qualquer limite moral, na experimentação de todas as práticas, em busca da melhor performance e do gozo), nos esportes (estimulando a contínua superação dos limites do corpo), na empresa (a ética profissional poderia ser subestimada, ‘atropelando’ tudo e todos, em nome do melhor desempenho e do sucesso), e segue para todos os aspectos da vida, eliminando qualquer limite para se conseguir o gozo individual.

A transformação do dispositivo da eficácia - que fabricou o homem produtivo – para o dispositivo desempenho/gozo – que fabrica o sujeito neoliberal – contou com grande contribuição do chamado discurso ‘psi’, construído sobretudo pela Psicologia, pela Administração e pela Publicidade. As disciplinas produzidas por essas áreas de conhecimento funcionam como técnicas que produzem indivíduos úteis. O sujeito neoliberal é fruto de uma fusão entre enunciados psicológicos e enunciados econômicos, colocando o sucesso como o valor supremo da vida.

Essa subjetivação alcança a todos, provocando diversas psicopatologias, em alguma medida. Guardadas as devidas diferenças entre as formas como se manifestam, elas resultam da substituição das antigas instituições de integração social – família, Estado, religião etc. – pela ‘empresa’, ou melhor, as antigas instituições transformaram-se em empresa. Houve, portanto, um “definhamento dos quadros institucionais e das estruturas simbólicas nos quais os sujeitos encontravam seu lugar e sua identidade” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 361). Os ‘diagnósticos clínicos do neossujeito’ podem estar todos associados a uma contradição fundamental perpetrada por aquela substituição: a ‘empresa’ que fornece “regras, categorias e proibições legítimas” – elementos que garantiriam integração social – é a mesma que

se reproduz sob o “princípio da superação contínua de limites”. Permanece o problema de como essa integração social pode estar sendo mantida quando os mais variados mecanismos de controle, avaliação e incentivo à superação de limites encontram-se espalhados por todos os espaços da vida, da casa e da alma dos indivíduos.

Definindo o ‘gozo de si’ como a aspiração a uma plenitude impossível de ser alcançada, Dardot e Laval afirmam que a produção do neossujeito só foi e só permanece sendo possível a partir da convicção de que o indivíduo é autoconstruído, é mestre de si mesmo. Paradoxalmente, é a crença na liberdade individual sem limites que engendra os elos mais fortes de subjugação. Esse imaginário, próprio da condição neosubjetiva, lê o trabalho alienado como prazer, como gozo de si. Eles concluem essa explanação com a mesma preocupação de outros analistas sobre o Estado Neoliberal: como manter a ordem pública quando é preciso incitar os indivíduos ao gozo incessantemente para que a roda do capital continue a girar, quando os indivíduos são estimulados a nunca parar frente a limites impostos, em nome da infinita busca de sucesso.

Na conclusão de *A nova razão do mundo* (“O esgotamento da democracia liberal”), os autores apontam quatro traços que desenham a razão neoliberal: a ideia de que o mercado é construtivista; de que a essência do mercado é a concorrência; de que o Estado também é submetido à norma da concorrência; e de que o ‘governo do outro com coerção’ foi substituído pela governamentalidade, que é a formatação de uma subjetividade na qual cada um se impõe essa ‘governamentalidade’ e fiscaliza se todos os demais estão dentro dela.

Na razão neoliberal, os elementos democráticos seguem presentes, mas seu potencial emancipatório é desativado. Essa é a ideia central para entender como os governos podem ser ‘democráticos’, mas funcionarem como governos neoliberais. Em outros períodos do capitalismo, houve a substituição de significantes, ou seja, de termos e expressões dos discursos de legitimação das formas de governo da era do capital. Porém, o neoliberalismo implementou uma forma um pouco mais traiçoeira de legitimação, a qual nem sequer substitui os ‘termos’ do discurso, mas simplesmente ressignifica seus significantes, as mesmas palavras, apenas ‘desativando’ o sentido original delas. É dessa forma que as categorias fundadoras da democracia liberal são capturadas uma a uma, fazendo com que o neoliberalismo se torne um ‘anti

democratismo', ou ainda, implemente uma 'desdemocratização' – expressão utilizada por Wendy Brown, que será explicitada mais adiante.

Ainda na conclusão, eles enfatizam a problemática da subjetivação, apontando-a como a grande arma do neoliberalismo e, ao mesmo tempo, como uma via de tensão e transformação. A subjetivação é um contexto cultural que dificulta que as pessoas pensem de um modo alternativo. Considerando que qualquer forma de governo requer uma subjetivação correspondente, é preciso criar um outro contexto, uma contracultura que permita o surgimento de um sujeito diferente do 'sujeito neoliberal'. A consequência dessa compreensão é o fato de que seria inútil constituir um novo governo enquanto a subjetividade continue sendo neoliberal, pois todas as mudanças seriam interpretadas do ponto de vista neoliberal.

Na literatura crítica, muitos pensadores defendem o 'privilégio ontológico de exterioridade' para 'pensar diferente', aludindo a um 'privilégio' da classe social explorada para perceber a artificialidade de uma subjetividade não criada por ela. Dardot e Laval são enfáticos em dizer que essa teorização 'essencialista' não tem serventia para uma 'esquerda' que lida com processos teóricos concretos. Esse equívoco também não pode ser cometido ao se falar de grupos identitários que idealizam 'identidades': o negro, a mulher, o transsexual etc. Importa muito pouco falar de uma 'identidade essencialista'; interessa muito mais fomentar e publicizar movimentos emancipatórios concretos, reais, históricos. É preciso construir o processo de demanda, um novo sujeito, uma nova subjetividade, pois a solução para a 'subjetividade heterônoma' é a criação de uma 'subjetividade autônoma'.

Na concepção deles, a verdadeira contracultura é uma 'torção' dos princípios neoliberais para se adequarem a uma nova subjetividade que está sendo formada pelos sujeitos. Nesse sentido, ocorre contracultura – ou contra conduta – quando se inaugura uma loja (mercado) que incentive a solidariedade e a cooperação, por exemplo. Seria preciso criar formas de desobediência dentro da 'obediência', segundo eles, opondo à 'razão neoliberal' a 'razão do comum', que viria a ser a razão alternativa da esquerda.

Wendy Brown, por sua vez, é uma autora norte-americana que vem analisando o neoliberalismo pelo viés da desdemocratização. A leitura de Brown é importante pois ela tenta explicar um fenômeno recente que tem se espalhado ao redor do mundo, que é o surgimento de governos de extrema direita, levados ao poder através de discursos

explicitamente preconceituosos com relação a mulheres, negros, imigrantes e lgbs, apoiados por uma parcela significativa de conservadores na sociedade, que se organizam e lutam abertamente por espaços de poder, no estado e no mercado. Em uma de suas obras mais recentes, "*Nas ruínas do neoliberalismo*", ela mostra como esse avanço do conservadorismo e do tradicionalismo - associados aos discursos de ódio - faz parte do projeto neoliberal, integrando-se perfeitamente aos seus objetivos.

Brown desenvolve sua análise em cinco capítulos. No primeiro, ela expõe a crítica do projeto neoliberal à sociedade e seu objetivo explícito de desmantelá-la; no segundo, expõe a crítica do projeto neoliberal à democracia como soberania popular e poder político compartilhado; no terceiro, ela explica a expansão da moralidade tradicional para a vida pública e comercial; no quarto, ela oferece exemplos concretos de como a Suprema Corte Americana está encorajando a expansão da moralidade tradicional; e por último, ela relaciona o projeto neoliberal ao niilismo, ao fatalismo e à supremacia masculina branca ferida.

A ideia de desdemocratização fica um pouco mais explícita no capítulo 2, que ela chama de "A política deve ser destronada", no qual explica que o "político" não foi eliminado do neoliberalismo, mas sim resignificado. Desta forma o sistema neoliberal continua podendo ser realizado através da "democracia" formal, esvaziada, na qual a liberdade política individual é mantida e garantida pela Liberdade econômica, ficando para trás a democracia "de escolhas coletivas que se tornam coercitivas" ao Estado.

Para compreender o processo de subjetivação tão característico da sociedade neoliberal, Wendy Brown também se volta para o Colóquio Walter Lippman e retoma a produção de Friedrich Hayek, que foi o principal responsável pelo 'renascimento liberal' após a Segunda Guerra Mundial. Ela faz isso no capítulo três, chamando atenção para a inusitada imbricação que se apresenta na sociedade neoliberal contemporânea entre Deus, Família, Nação e Livre Iniciativa. A relação entre neoliberalismo (no Estado e no mercado) e conservadorismo pode ser explicada de diversas formas, mas nenhuma delas escapa ao fundamento do projeto neoliberal tal como apresentado por Hayek, baseado em dois pilares medulares: o mercado e a moral.

Hayek amarrou em nó de aço esses dois pilares através da ideia de tradição, a qual teria a capacidade de produzir harmonia e integração social sem o recurso dos

homens. Nesta concepção de tradição, a liberdade é tratada em seu sentido negativo, como ausência de coerção. A força da tradição, entretanto, não se caracteriza como coerção, e sim como uma condição, como a simples aceitação - sem compreensão - dos códigos de conduta gerados pela tradição, independentemente da razão humana. Esta 'capacidade não forçada de empenho' para aceitar as regras de conduta foi chamada por Hayek de liberdade, ou ainda, "Liberdade Moral" (BROWN, 2019, p. 119).

O enlaçamento se completa quando ele afirma que o mercado é uma forma de tradição, caracterizando-o como algo que se gera espontaneamente, sem uma razão a produzi-la. A tradição – e o mercado, por conseguinte – seria uma estrutura natural, tendo a capacidade de desenvolvimento e adaptação 'ordeira' às condições em mutação. Justamente por entendê-la como natural, a tradição não se chocaria com a liberdade individual. (BROWN, 2019, p. 120).

O que destruiria essa liberdade seria esquemas de justiça impostos politicamente pelo Estado. O mercado e a moral proveriam todas as necessidades humanas, em lugar de qualquer política, planejamento e justiça sociais deliberados e administrados pelo Estado. Um modo de vida organizado pelo poder político – ou seja, a imposição de regras de conduta projetadas pela razão humana – seria altamente contrastante com o modo de vida livre promovido pela tradição, a qual, por sua vez, precisa primar pela liberdade pessoal, centrada na família e na propriedade, para sobreviver. O exercício da liberdade pessoal/individual reforçaria a tradição através de inovações adaptativas – fazendo as tradições evoluírem – e a tradição seria a âncora da liberdade, através das convenções e da ordem (BROWN, 2019, p. 120).

Nesse amálgama neoliberal, a ideia de tradição evita a necessidade de coerção, pois nela existe uma grande conformidade voluntária, e essa natureza voluntária da conduta é justamente o que torna a tradição dinâmica. O que permite a mudança gradual e experimental é justamente o fato de que as regras não são coercitivas, tampouco deliberadamente impostas. Talvez por isso a sociedade se deixe disciplinar e orientar tão facilmente pelas regras de mercado: por considerar que elas evoluem, mudam e se desenvolvem, sem que alguém esteja no comando ou provoque coação dentro delas (BROWN, 2019, p. 123).

Foi formulado aí um novo nível de naturalização das relações sociais, no qual a 'sensação' de liberdade é essencial para a manutenção da ordem sem coerção. A

força da religião, ou da ideia de Deus, imbrica-se nesse projeto quando Hayek subestima a razão humana em seu modelo, afirmando que ela nem sequer é capaz de compreender completamente a tradição. A ficção religiosa seria “superior ao delírio racionalista” humano, uma vez que ‘Deus’ pode se apresentar como a personificação da tradição moral, decodificada pela religião. Nesse sentido, as crenças religiosas seriam ‘verdades’ simbólicas, que permitiriam a sobrevivência e a prosperidade da sociedade. Com a ajuda deste papel dado à religião, Hayek terminaria de suprimir a autoridade da vida política, colocando em descrédito uma suposta fonte ilimitada de poder advinda da soberania popular. Apenas a tradição estaria investida de tal autoridade, com suas normas e práticas impregnadas de religião (BROWN, 2019, p. 125).

A função do Estado se desdobra dessa união entre mercado e moral através da tradição. Ao Estado caberiam quatro tarefas cruciais para o êxito das sociedades: garantir a liberdade, a propriedade, regras universais de justiça e deferência política à tradição. O Estado não poderia, de modo algum, legislar sobre a conduta dos indivíduos ou sobre a crença moral. Para que o Estado possa cumprir suas tarefas sem legislar sobre a moralidade, ele precisaria implementar três técnicas, na concepção de Hayek:

(...) limitar o poder legislativo a gerar regras universais e excluí-lo de fazer políticas de interesse público; desacreditar qualquer discurso de justiça social como disparatado e totalitário; expandir a “esfera pessoal protegida” para estender a alçada da moralidade tradicional para além dos confins da igreja e da família (BROWN, 2019, p. 127).

De acordo com Brown, foi a aplicação dessa terceira técnica que se desdobrou em consequências imprevisíveis para o próprio neoliberalismo. A esfera pessoal expandida protegeria os indivíduos de um Estado ‘monstruoso’ que quer intervir em tudo. Nesse desenho, os adjetivos ‘político’, ‘social’, ‘racional’, ‘planejado’, ‘igualitário’, ‘estatista’, entre outros, são pintados como os verdadeiros inimigos da liberdade e da tradição, enquanto os conceitos democráticos de igualdade, inclusão, acesso e justiça social passariam a ser concebidos como as formas potencialmente coercitivas. Brown destaca que a argumentação de Hayek se esforça para proteger outros elementos que na realidade estão atrelados às regras morais:

(...) normas heteropatriarcais e formas familiares; normas e enclaves raciais; posse de propriedade e acumulação, retenção e transmissão de riqueza – em suma, tudo aquilo que reproduz e legitima poderes e ordenações históricos de classe, parentesco, raça e gênero (BROWN, 2019, p. 130).

Considera-se que a grande contribuição de Brown é alertar para as formas que o neoliberalismo pode assumir, distintas daquelas imaginadas por Hayek e outros defensores do neoliberalismo, sobretudo no que se refere à parcela moral do projeto. À título de demonstração, ela faz alguns apontamentos sobre como tem se dado nos últimos anos a implementação do neoliberalismo nos Estados Unidos, destacando a educação, o judiciário e o sistema eleitoral. Na educação, foi implantado um sistema em que as escolas recebem financiamento público, mas são administradas como se fossem privadas, permitindo um direcionamento moral das escolas e protegendo “a escolha familiar contra um público secular e plural”; dessa forma, esse sistema contesta “a promessa de iguais oportunidades embutidas na educação pública e seu contrapeso (...) à reprodução da estrutura (racializada) de classes”, ao mesmo tempo que corporifica “tanto a familiarização antidemocrática quanto a privatização econômica de um dos domínios mais cruciais da vida pública moderna” (BROWN, 2019, p. 133-134), que é a educação.

No judiciário, Brown refere que o princípio de liberdade religiosa expandido compromete “a autonomia reprodutiva legalmente assegurada, junto com a igualdade no casamento, e proteções para pessoas de gênero não normativo” (BROWN, 2019, p. 134). A partir do chamado “Ato de Restauração da Liberdade Religiosa”, os indivíduos judicializam preconceitos, afastando os princípios democráticos de ‘igualdade, inclusão e não discriminação’, alcançando vários vereditos positivos as suas demandas conservadoras. No sistema eleitoral, Donald Trump mantém sua promessa de campanha de revogar uma emenda que impede que instituições religiosas e entidades sem fins lucrativos participem de campanhas eleitorais.

Brown vai enumerando no capítulo várias iniciativas de recristianização da esfera pública norte-americana nos anos 2000, que passam pela ampliação das proteções à liberdade individual, ao mesmo tempo em que descaracterizam a igualdade e as leis antidiscriminação como parte dessas proteções. Essas iniciativas se mostram estrategicamente organizadas e muito bem financiadas, como é o caso da Aliança em Defesa da Liberdade, cujo objetivo é “recristianizar a cultura por meio de contestações de aparatos políticos e legais comprometidos com o secularismo, o

igualitarismo e a inclusão” (BROWN, 2019, p. 137). Essa entidade recebe mais de 50 milhões de dólares por ano em financiamento privado, e já “treinou milhares de advogados e legisladores, juízes, promotores, professores e procuradores-gerais” (BROWN, 2019, p. 136) por meio do Programa de Bolsas *Blackstone*. A Aliança em Defesa da Liberdade declara que tão somente luta judicialmente, em quantas instâncias sejam possíveis, pelo direito de professar a fé, mas claramente avança para a cristianização da cultura, e assim o fazem porque possuem a convicção de que ‘professar a fé’ não é apenas compartilhar uma crença, é exercício de poder, na sociedade neoliberal como se configura hoje. Existem várias entidades dessa mesma natureza, com orçamentos e estruturas ainda maiores.

Brown explicita, neste capítulo, que o que mobiliza direitos fundamentalmente não tem sido o processo democrático, mas sim “valores e reivindicações do mercado, combinadas com valores e reivindicações do familismo hetero-patriarcal (BROWN, 2019, p. 140). Contraditoriamente, as liberdades civis se transformaram em meros instrumentos para “defender a moralidade tradicional”, que hoje se configura como fortemente “constritora e impositiva”. No Estado neoliberal, a moralidade não apenas se fortalece, mas se politizou e se armou (BROWN, 2019, p. 141). Em verdade, as consequências concretas da implementação do projeto neoliberal baseado no mercado e na moral foram tão imprevistas, que o que se mostra hoje é uma democracia subvertida através de valores morais antidemocráticos, quando o que se esperava era que fossem os valores capitais antidemocráticos.

As maiores ameaças aos princípios e instituições democráticas hoje não advêm do mercado, mas sim da tradição, do patriarcalismo, do nepotismo, da cristandade e de diversas outras formas de exclusão, que não se restringem ao aspecto econômico, mas que o atravessam e o aprofundam. É preciso ter bastante atenção para identificar no cotidiano os elementos da religião e da família que “ganham legitimidade como valores públicos e moldam a cultura pública”, à medida que se “juntam ao mercado para deslocar a democracia”. São eles: “hierarquia, exclusão, homogeneidade, fé, lealdade e autoridade” (BROWN, 2019, p. 142). No projeto neoliberal, a moralidade tradicional tem a função de repelir o combate a quaisquer formas de desigualdade, não apenas a econômica.

Portanto, o Estado Nação, ou Estado de Direito Liberal, foi privatizado e familiarizado na reconfiguração neoliberal. Incrivelmente, o combate aos

nacionalismos – que era importante para a globalização e para que as fronteiras nacionais fossem escancaradas ao livre intercâmbio internacional de bens e de mão de obra barata – agora deu lugar a um retorno ‘ressentido’ daquele mesmo nacionalismo, marcado pela forte xenofobia contra os *outsiders* invasivos (imigrantes) e pela segregação e escorraçamento dos *insiders* aversivos (nativos que se opõem aos valores da família e da religião (BROWN, 2019, p. 143). Brown avança para a alarmante conclusão de que:

(...) a expansão da ‘esfera pessoal protegida’ (...) não apenas assegura poderes desiguais de classe, gênero, sexualidade e raça; ela gera uma *imago* e um *ethos* de nação que rejeitam uma ordem pública, plural, secular e democrática em nome de uma ordem privada, homogênea e familiar (BROWN, 2019, p. 144).

Teriam ocorrido, portanto, três distorções monstruosas e imprevisíveis a partir do que foi preconizado por Hayek quando pensou na reformulação do Liberalismo para o Neoliberalismo. Em primeiro lugar, a luta por valores tradicionais contra os valores democráticos é uma fórmula exagerada e desproporcional da tese hayekiana de que a tradição é livre - tão somente por causa do fato de ela ser espontânea e suas regras de conduta serem aceitas por todos (BROWN, 2019, p. 146). Em segundo lugar, a apropriação da moralidade tradicional por pessoas violentas no “uso da autoridade do Estado e da igreja para forçar a obediência e assegurar a ordem, inclusive quando isto signifique sacrificar a liberdade em nome da autoridade política e familiar, está muito distante da ideia hayekiana de conciliação entre liberdade e autoridade política e familiar (BROWN, 2019, p. 147).

A terceira distorção resulta do fato de que, na afirmação de Hayek de “que a tradição fornece uma ‘ordem sem comandos’ na forma de autoridade, hierarquia e regras de conduta” (BROWN, 2019, p. 148) subjazem “ordenações e estratificações geradas pelas relações de propriedade, parentesco, casta, raça, gênero, sexualidade e idade”, que asseguram “a supremacia branca, a heteronormatividade e as lealdades étnico-raciais seguras” (BROWN, 2019, p. 148). A deformidade ocorre quando o homem branco ressentido – cujo poder foi deslocado, não tanto pelo Estado Social, mas pelas próprias consequências da ordem capitalista – volta-se com ódio contra “aqueles que ele julga serem responsáveis por suas feridas”: todos aqueles que defendem “o feminismo, as sexualidades não normativas, famílias não tradicionais,

secularismo, as artes e a educação” (BROWN, 2019, p. 147). Segundo Brown, Hayek desejava uma liberdade controlada pela tradição, mas ela acabou sendo “instrumentalizada como um cão de caça sem coleira à espera de comando” (BROWN, 2019, p. 149).

O neoliberalismo tem implementado uma perversa inversão do que é público e do que é privado. No capítulo 4 de “Ruínas do Neoliberalismo”, Brown fornece dois exemplos bastante emblemáticos dessa inversão que ocorre no cotidiano. O primeiro exemplo se refere ao proprietário de uma confeitaria norte-americana que se recusa a atender a encomenda de um bolo para a comemoração do casamento de um casal homoafetivo, contrariando as legislações que impedem os estabelecimentos comerciais de discriminar seus clientes por características de gênero, classe ou cor. Tais legislações existem ao redor do mundo para fazer frente às relações sociais excludentes que perpetuam as desigualdades sociais.

Muito embora a orientação sexual seja uma questão da esfera privada, a discriminação de pessoas devido a sua orientação sexual é uma questão pública, pois é uma ação que interfere na vida e na livre determinação de outras pessoas justamente por ser uma questão de interesse público, precisou da atenção da sociedade e do Estado para ser legitimada, resultando em orientação pública para a vida em sociedade.

O confeitoiro iniciou ação judicial requerendo o direito de não fazer o bolo devido a suas crenças religiosas, que estariam sendo feridas, pois, fazendo aquele bolo, ele estaria sendo coagido a expressar algo contrário às suas crenças. Ele ganhou e não fez o bolo. A concatenação criativa dos argumentos politizou a esfera privada do confeitoiro, sobrepunando a questão pública da discriminação por orientação sexual. Como a própria Brown disse, foi como se uma empresa tivesse ganhado o direito de não vender refrigerantes para negros (BROWN, 2019, p. 173).

O segundo exemplo se refere aos centros de aconselhamento sobre a gravidez. São centros de origem religiosa criados para abordar mulheres em gravidez não planejada, com o objetivo de convencê-las a não realizar aborto. Esses centros existem em grande quantidade nos EUA, em proporção de 15 para cada centro médico de atendimento a mulheres grávidas (BROWN, 2019, p. 176); localizam-se estrategicamente próximos de centros médicos, com nomes muito semelhantes a de centros médicos, seus funcionários trajam jalecos brancos para dar a aparência de

centros médicos e seus folhetos não são claros sobre quais atendimentos oferecem realmente ou não; tudo para atrair mulheres grávidas que cogitam um aborto e estão em busca de atendimento médico e informações sobre o procedimento.

Considerando essas e outras estratégias abusivas (BROWN, 2019, p. 176), o Estado decretou que esses centros de aconselhamento dispusessem em seus estabelecimentos um cartaz visível ao público que informasse que a mulher tem direito a realizar aborto e em quais situações ela pode (que para se informar sobre) fazer um aborto, que deve procurar o centro médico mais próximo. Esses centros entraram com um recurso sobre esse decreto, alegando que a livre expressão profissional dos funcionários estava sendo ferida, ao serem obrigados a propagandear algo contrário aos seus princípios profissionais. Eles ganharam e seguem omitindo essa informação das mulheres que atendem.

Neste exemplo, a inversão entre público e privado é muito mais explícita, e nos dois sentidos. Destaca-se aqui a politização/publicização do que é privado. Pode-se dizer isso porque os “princípios profissionais” a que eles se referem são originários de princípios religiosos, pois são declaradamente vinculados a religiões cristãs contrárias ao aborto. A natureza do “trabalho” dessas instituições é induzir uma decisão que cabe tão somente a mulher grávida, com base em crenças religiosas privadas, com o agravante deste processo frequentemente envolver informações propositalmente erradas sobre as consequências do aborto, ou simplesmente a omissão de informações relevantes que permitiriam uma decisão consciente. Religião não é categoria profissional, e o “trabalho” que realizam definitivamente não é regido por princípios coletivamente acordados, como seria em um conselho profissional. Trata-se da explícita transposição para o público daquilo que é de âmbito privado.

Os dois exemplos que Brown analisa em seu livro são de processos judiciais que chegaram à suprema corte dos EUA e que, por isso, formam jurisprudência, com todos os votos e argumentos publicamente explicados e registrados para a posteridade, a quem quiser consultá-los e usá-los em suas próprias causas. O que merece atenção e justamente o fato de que tudo aquilo que chegou a esse nível de publicidade passou pelos filtros da esfera pública difusa e ganhou legitimidade suficiente para se consolidar e alcançar esse “endosso” público. Quer dizer que essa inversão já vem se dando há muito mais tempo no cotidiano, produzindo e se reproduzindo nas relações sociais.

Existem três problemáticas principais nesta inversão entre público e privado: a primeira é que muitos preconceitos são reforçados quando as assumpções da esfera privada são colocadas como públicas, e isso frequentemente ocorre no sentido de aprofundar desigualdades históricas entre grupos hegemônicos e grupos subalternos; a segunda problemática se dá quando se analisa que a opinião pública (formada dentro da esfera pública) orienta ações na sociedade, ou seja, orienta ações antidemocráticas para todo o 'corpus social', legitimadas na esfera pública; a terceira problemática é a mistura de critérios de validade, quando se avalia crença religiosa pelo critério de verdade (voto do juiz no caso dos centros de gravidez), ou quando se avalia uma ação social (que deveria ser acordada por todos) pelo critério de eficiência, própria para avaliar ações sobre a natureza ou no mercado, mas inapropriado para ações entre sujeitos, que deveriam ser tratados como sujeitos autônomos (o que não vem ocorrendo com diversos grupos subalternos, a exemplo daquelas referidas grávidas do caso analisado por Brown).

O discurso neoliberal que exalta a liberdade é construído para demonizar toda forma de coerção, inclusive a coerção social resultante de processos verdadeiramente democráticos próprios da sociedade civil. O neoliberalismo estrategicamente separa a sociedade civil do Estado e, por conseguinte, separa também a força legitimadora advinda da sociedade civil, que exerceria controle social sobre o Estado; em última instância, fragmenta o "político" do Estado.

Com estas análises, pretendeu-se mostrar a perversidade da inversão entre o que é público e o que é privado, como e onde pode se dar essa inversão e reiterando o argumento da contradição dialética apontar caminhos emancipatórios nessa contradição. Apenas à título de recapitulação retoma-se aqui o que se entende por público: (1) tudo aquilo que interessa a todos no sentido de ser conhecimento que forma opinião pública; (2) tudo aquilo que interfere na vida comunitária com consequências de curto e médio prazo na vida de todos e nas decisões de ação conjunta; (3) justamente por causa destas duas caracterizações de público é que se pode dizer que o político é público o que torna a discussão da esfera pública tão relevante ao serviço social, demandando um refinamento teórico cada vez maior para a compreensão apropriada do problema da despolitização, abordada há pouco.

Recapitula-se aqui também o que se entende por 'privado': aquilo que rege as ações individuais que obriga o indivíduo tão somente. Um exemplo clássico de tema

que pertence a esfera privada é a crença religiosa não existe critério de validade que permita dizer que uma religião é mais válida que outra e por isso os indivíduos podem escolher as crenças que melhor lhe aprouver não lhe sendo permitido coagir pessoa alguma acreditar nos mesmos preceitos que regem suas ações individuais.

Quando se fala em 'proteção da esfera privada', não se trata de mantê-la e escondida ou que ela não possa ser informada a outrem; trata-se de garantir que as pessoas se sintam à vontade para seguir suas crenças religiosas, que não se sintam julgadas ou não sejam perseguidas por fazer parte de uma religião ou outra. O mesmo ocorre no que se refere a orientação sexual.

Reitera-se que não se assume aqui uma separação positivista entre esfera pública e esfera privada, mas tão somente uma diferenciação metodológica necessária para a compreensão das nuances do processo de desdemocratização. A imposição e reprodução dessa racionalidade neoliberal se dá na esfera pública e, através de vasos capilares quase imperceptíveis, avança para a esfera privada e vai mudando as escolhas mais íntimas dos indivíduos, travestidas de autonomia.

Reconhecer e esmiuçar esse processo é o primeiro passo da crítica dialética, a qual permite visualizar que é neste mesmo movimento entre esfera pública e esfera privada que se pode alterar e barrar a reprodução desta racionalidade. Na mesma analogia da circulação sanguínea, é neste movimento que se pode "injetar" questionamentos ou problematizações sobre essa racionalidade, num primeiro momento, para em seguida se tornar capaz de adentrar à disputa de significados dos termos, conceitos, ideais e valores esvaziados e/ou ressignificados para atender aos propósitos neoliberais.

A partir da leitura de Brown (2019), observa-se como a revalorização da família tradicional e do nacionalismo são importantes para o aprofundamento do domínio e da exploração neoliberais. Isso recoloca a mulher, por exemplo (entre outros grupos subalternos), no espaço de vida privado, bem como todas as formas de violentá-la e submetê-la aos arranjos que foram necessários à constituição desta sociedade capitalista:

Daí que a minha descrição da acumulação primitiva inclui uma série de fenômenos que estão ausentes em Marx e que, no entanto, são extremamente importantes para a acumulação capitalista. Entre esses fenômenos estão: i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens;

iii) a mecanização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. (FEDERICI, 2017, p. 26).

Toca-se nesse ponto para abordar como as inversões entre público e privado implementadas pela razão neoliberal podem receber um uso emancipatório, desde que também recebam uma análise crítica adequada. Compreender apropriadamente essas inversões entre público e privado é o que permite vislumbrar que os campos de ação emancipatória não se restringem aos espaços tradicionalmente reconhecidos como públicos, como as instâncias de participação estatais (conselhos, fóruns etc.), que são predominantemente ocupados por pessoas do sexo masculino, brancas e heterossexuais. Se o 'público neoliberal' vem determinando o espaço privado, a ação emancipatória não só pode como deve também abranger e partir desse espaço privado, onde se encontra grande parcela da população mais violentamente explorada, precarizada e invisibilizada pelo capital.

3.4 ESFERA PÚBLICA, SERVIÇO SOCIAL E NEOLIBERALISMO

Nesse momento da pesquisa, os conceitos e ideias desenvolvidas serão retomados e unidos, a fim de responder ao problema que foi colocado no início da pesquisa e do capítulo. Antes, porém, importante lembrar dentro de que marco teórico se movimentou esta pesquisa, sobretudo porque ela se localiza dentro da área de concentração dos Fundamentos do Serviço Social. Desta forma, destaca-se a influência predominante do materialismo histórico dialético na formação profissional, consolidada a partir da década de 1990, com a construção e aprovação das Diretrizes Curriculares para o curso de Serviço Social, padronizando o currículo mínimo obrigatório de formação de assistentes sociais para os cursos de todo o Brasil. Essa influência é determinante no debate sobre a centralidade do trabalho, lembrada por Raichelis e defendida por tantos outros autores importantes nas ciências sociais e no Serviço Social. Embora esta questão não seja 'a questão' principal deste trabalho, ela atravessa o trajeto teórico aqui percorrido, sobretudo quando se identifica o déficit materialista no pensamento de Habermas. Esse déficit pôde ser reconhecido nas críticas levantadas sobre a esfera pública habermasiana, sobretudo as de Ottmann e de Fraser.

Ao realizar-se a crítica ao Estado de Bem Estar Social, sua excessiva burocratização parecia ser o principal problema de uma esfera pública datada. No

entanto, a compreensão mais profunda da crise do Estado Democrático de direito, mostra que ela não é somente um problema da burocratização, nem apenas de economia; também não é somente uma crise da natureza do Estado – se é Estado Social ou Estado Neoliberal; mais grave que isso são as ressignificações ou o esvaziamento das categorias democráticas – que seguem sendo amplamente utilizadas –, o que leva a um completo ‘desimportar-se’: o niilismo.

Entretanto, o problema da razão neoliberal no mundo do trabalho e estendida a todos os aspectos da vida, somado aos excessos da esfera pessoal expandida, trazem questionamentos mais profundos para o Serviço Social: como implementar articulação com os trabalhadores, se o sujeito neoliberal não se vê como trabalhador, e sim como ‘empreendedor’?; a outra questão é sobre as novas dimensões alcançadas pelo conservadorismo na sociedade e na profissão, a partir da análise de Brown.

Articulando a questão levantada por Raichelis às leituras sobre o neoliberalismo, percebe-se a necessidade de **se voltar para os traços concretos de atravessam o trabalho**. Ela e outros autores preocupados com as mudanças no mundo do trabalho concordam sobre a impossibilidade de se limitar ao maniqueísmo entre burguesia e proletariado, se houver uma intenção honesta pela compreensão do conflito entre capital e trabalho na contemporaneidade. Somando isso à subjetivação neoliberal e à desregulamentação cada vez maior das relações de trabalho – como se vê no fenômeno da uberização –, é preciso identificar outros caminhos para a abordagem do trabalho em sua concretude, ou seja, não para abordá-lo teoricamente, mas sim no cotidiano profissional.

A inquietação surge a questão prática de como alcançar o trabalhador que não se vê e não se reconhece como trabalhador, como sujeito explorado que reproduz a ordem do capital. A questão pode conduzir a atenção para os movimentos sociais de identidade, mas não os movimentos de identidade essencialistas, e sim os reais, os concretos, que se constituem a partir de todas as suas diferenças, inclusive aquelas que se referem às relações de produção. Scherer-Warren aponta o problema da abordagem culturalista e identitária dos movimentos sociais: “Se houve avanços teóricos pelo entendimento das opressões e discriminações que ocorrem em torno de diferenças socioculturais, houve perdas pela pouca relevância atribuída ao problema das desigualdades sociais (SCHERER-WARREN, 2011, p. 18).

Mesmo estando atento às críticas que são feitas a essa abordagem culturalista e identitária dos movimentos sociais, o Serviço Social não costuma subestimar qualquer movimento, qualquer força coletiva que seja; preocupam, no entanto, as vertentes mais ortodoxas do pensamento de esquerda, eventualmente apegadas às categorias abstratas, olvidando o fundamento daquela epistemologia do materialismo histórico, da qual se deduz a práxis como orientação de ação humana, unidade dialética entre teoria e prática, entre o real e o racional, entre o concreto e o abstrato, que torna necessária refazer as mediações inúmeras vezes. Silvio Almeida é muito claro ao falar disso no prefácio que escreveu à obra *Armadilha da Identidade*, de Asad Heider:

O anti-identitarismo está no discurso de uma esquerda que se diz “tradicional”, “raiz”, e considera que a identidade e as questões a ela relacionadas são desviantes “do plano puramente econômico”. Tratar de identidade só serve para dividir a “classe trabalhadora”, costumam afirmar. (...) Daí podemos ver que ser “anti” qualquer coisa é pautar-se, ainda que na chave da recusa, por aquilo que se quer negar. (...) a esquerda “tradicional” e “classista” é igualmente identitarista e, portanto, antirrevolucionária. Sua marca é a incapacidade de se conectar com o cotidiano de sofrimento, humilhação e privação de trabalhadores e trabalhadoras que não estão na universidade, que não participam de rodas de conversa, que sequer sabem falar direito a língua de seus patrões. Paradoxalmente, a identidade dessa esquerda não identitária é assumir uma identidade “de classe”, uma classe totalmente apartada da realidade (ALMEIDA, 2019, p. 12).

É nesse sentido de se conectar com a subalternidade real que se apresenta a necessidade de reabilitar e potencializar os movimentos sociais, uma vez que abordam os traços concretos nos quais se aprofunda a exploração do trabalho. Entretanto, reitere-se a cautela de abordar a identidade relacionando-a à história, pois esta é a chave que permite ver como elas ‘bailam’ na ordem do capital, a seu serviço, como exemplifica Federici, na introdução de sua obra *Calibã e a Bruxa*, na qual ela analisa a questão feminista relacionando-a à acumulação primitiva do capital: “No que diz respeito ao enfoque feminista, nosso primeiro passo deve ser documentar as condições sociais e históricas nas quais o corpo se tornou elemento e esfera de atividade definitiva para a constituição da feminilidade (FEDERICI, 2019, p. 34).

Após relacionar as questões levantadas por Raichelis às análises recentes do neoliberalismo, retorna-se à esfera pública de Habermas. Seus críticos apontam a falta de base concreta para seu modelo normativo procedimental, oferecido em *Direito e Democracia*. Pode-se concordar com seus críticos em dizer que faltou mais da

história, de materialidade em sua teoria. No entanto, destaca-se a observação de Dardot e Laval sobre a contribuição das ciências, sobretudo da Psicologia, da Administração e da Publicidade, para a construção da subjetividade neoliberal, e como as técnicas e disciplinas dessas áreas de conhecimento foram construídas no discurso, na popularização de léxicos específicos. Nesse ponto, reflete-se que o uso da razão comunicativa na esfera pública pode ser uma chave analítica útil.

Volta-se, portanto, à questão dos **fluxos comunicativos**, uma abstração que aguarda que sujeitos concretos, históricos, potencialmente revolucionários, coloquem materialidade no espaço em branco deixado pelo modelo. E aí costuramos com a pista deixada por Perlatto sobre a Esfera Pública como militância e sobre os gérmenes potenciais de 'político' que existe na cultura de periferia. (referir o 'político' à Brown).

Relacionados à esfera pública, os fluxos comunicativos inicialmente foram pensados no sentido da esfera privada para a esfera pública (pensada mais como Estado). Dai vimos o problema da relação entre sistema e mundo da vida, da crise do Estado de Bem Estar e da burocratização e isso nos fez questionar a esfera pública, o seu potencial emancipatório e até mesmo sua existência.

Dardot, Laval e Brown engendram uma questão muito mais profunda sobre a inversão de esferas e sobre a completa eliminação das fronteiras entre público e privado: como ficam os fluxos comunicativos abordados por Habermas – ainda na perspectiva de um modelo de democracia deliberativa ou de um Estado Deliberativo – diante de análises como as que eles fizeram? Não tanto pela fluidez dos canais comunicativo, pois a elaboração teórica habermasiana contempla essa maleabilidade e permeabilidade dos canais entre público e privado. A indagação se refere mais à questão de qual conteúdo percorrerá esses fluxos, principalmente se a hipótese de Brown quanto à morte do 'político' for aceita.

Para pensar o conteúdo da comunicação, propõe-se pensar que os fluxos comunicativos não possuem direções fixas, ou sentidos fixos; na perspectiva de que o 'político' foi morto, talvez se possa explorar direções e sentidos diferentes em busca do 'político', em busca de reconstruir esse 'político' em sua materialidade, em sua concreticidade. Por isso, concordamos com Perlatto sobre a valorização que ele dá às esferas públicas subalternas que correm 'por fora' na periferia, sobretudo aquelas que são constituídas por meio da cultura. O próprio sentido fundamental da teoria crítica e de fazer pesquisa em teoria crítica corrobora a aposta nessa hipótese, como

disse Pinzani, aqui acompanhado por Habermas: é necessário, portanto, mobilizar os fluxos comunicativos, para dar voz a todo aquele que é invisibilizado na ordem social capitalista.

Todas as áreas do conhecimento podem fazer essa escolha, dependendo da epistemologia que assumam. O Serviço Social, além de poder fazer isso no campo investigativo, pode fazer também em sua práxis profissional cotidiana. A ideia de relativa autonomia na práxis profissional foi justamente o ponto de partida desta pesquisa: a inquietação de ser profissional atuante nesses fluxos entre privado e público (referindo-se aqui mais ao sentido de público 'estatal'); inquietação de se sentir pouco ou nada autônomo nos espaços sócio ocupacionais.

No entanto, as contradições mostradas por Dardot, Laval e Brown, lidas do ponto de vista dialético crítico, mostram que não há direções ou sentidos fixos entre as esferas, para o bem e para o mal, ou seja, podendo obstaculizar potencial emancipatório ou liberá-lo; assim, pode-se pensar, além da direção privado-público – nos dois sentidos –, pensar nas direções privado-privado, ou público-público, sempre pressupondo que nenhum ambiente é exclusivamente público ou privado. Por exemplo, a sociedade civil se relaciona com a 'esfera pública' (esfera estatal) na condição de esfera privada; mas diversas associações da sociedade civil poderiam se relacionar entre si fora do Estado burocratizado, configurando um fluxo privado-privado, mas formando um outro tipo de 'público'.

Pode-se voltar à metáfora dos fluxos comunicativos como fluxos sanguíneos, para se pensar o risco de as associações da sociedade civil já estarem comprometidas, cooptadas e/ou burocratizadas em seu funcionamento – ou até mesmo transformadas em 'empresas', conforme a razão neoliberal aventaria. A metáfora permite o uso da ideia de transfusão para refletir sobre como o fluxo privado-privado entre associações, entre indivíduos e associações, e entre indivíduos, gera a contínua possibilidade de renovação das associações através do conflito, prevenindo cooptações e estabilizações.

De todo modo, falar em público-privado continua sendo meramente metodológico, pois com o Habermas de *Direito e Democracia* foi possível compreender que duas pessoas que socializam experiências de invisibilização semelhantes já são suficiente para a problematização em potencial, para a crítica em

potencial, para que o 'privado' ganhe dimensão pública no debate, e isso é importantíssimo, mesmo fora de uma esfera burocratizada.

Nesse sentido, esse debate importa para o Serviço Social porque os assistentes sociais continuam inseridos na divisão sócio técnica do trabalho, ocupando espaços relevantes na esfera burocratizada do Estado; obviamente que esse espaço não deve ser abandonado, pois ele é mediado pelo projeto ético-político, e, por guardar a característica da contradição, sempre apresenta potencial emancipatório; o horizonte da defesa intransigente de direitos não pode ser perdido de vista, apesar de e contra as transfigurações do Estado neoliberal. Por outro lado, compreender o Estado neoliberal em seus fundamentos e manifestações é tarefa da qual o assistente social não pode se esquivar, pois nesse espaço ainda se guarda posição privilegiada de contato com as esferas públicas subalternas.

As Políticas Sociais nas quais os assistentes sociais estão inseridos se caracterizam pela focalização, sucateamento, privatização e fragmentação, constituindo muito mais o cidadão consumidor – através das políticas focalizadas de transferência de renda – do que o cidadão de direitos. Reitera-se que a problemática não se resume a um desequilíbrio entre autonomia pública e autonomia privada, mas consiste mesmo em um déficit em ambos: a burocratização e a morte do 'político' prejudicam a autonomia pública, enquanto a transferência de renda se mostra insuficiente para garantir os mínimos sociais. Ainda assim, as políticas de transferência devem ser mantidas e ampliadas, e seu potencial emancipatório será tanto maior quanto mais associadas forem à autonomia pública.

A principal teoria que perpassa e orienta o debate sobre movimentos sociais no Serviço Social é a teoria gramsciana do Estado Ampliado, que não considera Estado e Sociedade Civil como dois elementos separados, mas sim como partes indissociáveis, não existentes nem constituídos isoladamente. Partindo da leitura marxista de que o Estado assume a função de comitê da gestão política e da defesa armada da propriedade privada e dos interesses da classe dominante, Gramsci contribui com a ideia de que o Estado apresenta certa permeabilidade aos influxos da sociedade civil, bem como a mesma não se apresenta de modo homogêneo e completamente oposto ao Estado, ou seja, ela também não é imune aos impulsos do Estado Capitalista; a referência unicamente a 'Estado' seria equivocada, pois o Estado

real e concreto é sempre um Estado Ampliado, resultante dessa interlocução, desse intercâmbio entre a sociedade civil e a sociedade política (instituições estatais).

Essa concepção de sociedade civil é extremamente lúcida e favorável à práxis profissional. Favorável porque identifica o potencial emancipatório da sociedade, com o qual o assistente social pode lidar quando estiver atuando nas assessorias técnicas de movimentos ou de conselhos gestores de políticas públicas, seja enquanto representante governamental, seja enquanto representante da sociedade civil. Por outro lado, é lúcida porque visualiza as contradições existentes na sociedade civil que invariavelmente se deslocam para as instituições estatais.

Dessa forma, os espaços conselhistas são possibilitadores do debate e da interferência dos segmentos organizados da sociedade civil nas políticas públicas, mas isso precisa ser objetivado concreta e politicamente pelas organizações e movimentos sociais que defendem os interesses das classes subalternas no campo da sociedade civil. Além disso, os conselhos de direitos constituem um campo sócio-ocupacional forte para o assistente social, quando este profissional atua no sentido de contribuir para que os conselhos se tornem um instrumento de defesa de uma ação pública estatal de qualidade no campo de criação, consolidação e ampliação dos direitos.

Apesar desse potencial, é preciso pensar 'além' desses espaços, a partir da inserção neles, pois o assistente social amplia seu horizonte de ações emancipatórias quando ele se volta para os fluxos comunicativos com a teleologia de revertê-los e subvertê-los. Por exemplo, os assistentes social geralmente dispõem em seus espaços socio ocupacionais de um instrumento indireto chamado Mapa da Rede de Proteção Social, que consiste em um documento com as informações de contato e localização dos 'aparelhos' da rede de abrangência do local em que atua; por outro lado, é menos frequente que se disponha de 'Mapas da Rede de Movimentos Sociais e Coletivos' da região, e que os usuários sejam efetivamente articulados aos movimentos sociais pertinentes, não para aquisição de serviços, mas tão somente para a socialização de experiências de subalternização em sociedade e busca de ampliação dos fluxos comunicativos.

A reconstrução do 'político' potencialmente se dará da periferia para o centro, com o auxílio de movimentos sociais enraizados na comunidade e através de fluxos comunicativos mais horizontalizados. Mostra disso são as mobilizações geradas por

fatos de grande repercussão, como foi o caso da morte de Miguel, que caiu do nono andar em Recife, após ser deixado sozinho no elevador pela empregadora de sua mãe; ou de toda a exposição pela qual passou a menina de 10 anos, abusada sexualmente desde os 6 anos pelo tio, grávida, que precisou ir para Recife para ter sua gravidez interrompida; ou ainda o caso de Evaldo Rosa e Luciano Macedo, fuzilados com 80 tiros por 'engano' por militares no Rio de Janeiro. Esses e outros casos que ganham repercussão e mobilização mostram que centenas de pessoas se importam, e que centenas podem se transformar em milhares de sujeitos dispostos a agir, quando percebem que não estão sozinhos. Dessa forma, acredita-se que há esfera pública no Brasil, que existem energias potentes de articulação e fluxos comunicativos vivos que conduzem as questões ao patamar da publicidade; embora ainda persista o desafio de ampliar e manter as mobilizações para além dos momentos de crise, enfrentando o estado 'latente' da esfera pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trajeto teórico percorrido se deu com a máxima subjacente sobre a necessidade de manter a constante ampliação dos fundamentos históricos e teórico-metodológicos do Serviço Social. Em qual sentido seria essa ampliação? Aqui é necessário lembrar como começou o movimento de pós-modernidade, lido com reservas dentro da produção teórica do Serviço Social. Pode-se dizer que um dos primeiros pós-modernos foi Nietzsche, por ter questionado a razão moderna, referida como uma razão individualista, a razão que a tudo quer conhecer e dominar. Essa razão que foi implementada pelo projeto da modernidade.

A discussão sobre esfera pública e esfera privada está intrinsecamente relacionada a que tipo de razão foi enaltecida pelo projeto de modernidade. A libertação do homem de quaisquer grilhões que se sobreponham sobre ele como verdade absoluta, sem argumentos laicos descolados de mito ou religião, dependia diretamente da valorização de um sujeito cognoscente, de uma razão individualista, questionadora e criteriosa, liberta das forças de uma 'consciência coletiva'. A valorização deste 'indivíduo' racional anda lado a lado com a valorização da esfera privada, com um 'voltar-se para si' que se manifestou de mil diferentes maneiras nos diversos campos da vida. Na arquitetura residencial, isso se mostrou tanto com o encolhimento das áreas comuns, como com a cada vez maior separatividade dos ambientes, e com a progressiva diminuição ou eliminação dos espaços abertos que interligam as casas à rua. No mundo da produção, isso se mostrou na exacerbada competitividade que segue em alta no ambiente corporativo. A esfera privada não existia solidamente, e só passou a existir com a modernidade.

Deste modo, quando Habermas descreve a ascensão e o declínio da esfera pública nos séculos XVIII e XIX, é como se ele descrevesse uma tentativa de voo mal sucedida, sem pista de decolagem nem pista de pouso. Por um lado, quando se diz da falta de pista de decolagem adequada, quer-se falar da ausência de pré-condições, dos requisitos necessários para esse 'voo' da esfera pública no marco de uma razão moderna individualista, dentro da qual uma esfera pública ampla e democrática parece ser sempre inviabilizada. Por outro lado, dizer que não existe pista de pouso no destino desse voo é dizer que a pós-modernidade questiona a razão moderna, mas não oferece alternativa convincente, estável e fundamentada que possa servir de pista de pouso.

Sem abandonar o projeto de modernidade baseado na razão, mas questionando fortemente a unilateralidade da razão individualista – ou da razão instrumental, para se referir ao questionamento de Habermas –, uma ‘pista de pouso’ possível de ser construída precisaria de alguns materiais resultantes da demolição empreendida pelo Iluminismo, pelo *Aufklärung*. Restou uma valiosa madeira de demolição, resistente, atemporal, que está abandonada como se lixo fosse: é aquela ‘razão’ coletiva que integrava as sociedades tradicionais; mas não exatamente a mesma, pois retornos cegos ao passado não são bem vindos – supondo um retorno à mesma consciência coletiva ‘encantada’ e inquestionável. Entretanto, o sentido de coletividade de outrora, quando resultante de uma razão consciente construída na intersubjetividade histórica, este sim é o ‘móvel novo’ a ser construído com a ‘madeira antiga’. Dessa forma, reitera-se aqui o afastamento de qualquer ideia de pós, pós-modernidade, pós-verdade, pós-razão, entre tantos termos utilizados para se referir à negação da razão moderna, entendida como autoconsciência do sentido de espécie, de humano genérico, como diria Barroco (2009). Esta razão não pode ser abandonada.

Para se entender como essa pista de pouso pode ser construída, o método ainda é dialético e histórico. Antes de antever um ‘posterior’ que ainda não existe, ou que se limita tão somente a uma parte da totalidade que ainda está em processo de construção, é preciso atenção às espirais pedagógicas da história, cujo movimento viabiliza um *ganho de consciência de seus elementos determinantes*.

Quer-se reafirmar dialético aqui de um modo muito simples, muito direto: nada é uma coisa ou outra, preto ou branco, Estado ou sociedade civil, público ou privado. A totalidade histórica é sempre síntese de opostos e, ironicamente, a razão moderna, que quis dominar a natureza em benefício do homem, é a mesma que opera classificações, separações, quantificações, que analisa ‘evidências’ e ‘prevalências’ para quantificar e qualificar a natureza, inclusive a natureza humana.

Tendo em vista esta reflexão que nada exclui, mas integra, avalia-se em que medida os objetivos propostos foram atingidos. Lembrando que o objetivo primário da pesquisa era demonstrar o potencial emancipatório da esfera pública para o Serviço Social, imaginava-se que ele só poderia ser alcançado a partir da (1) compreensão do conceito de esfera pública, de sua historicidade e suas subdivisões, a partir do referencial teórico habermasiano; a partir da (2) identificação do principal debate sobre

esfera pública no Serviço Social e da (3) discussão da práxis do assistente social a partir da historicidade da esfera pública.

Os dois primeiros capítulos se debruçaram sobre a primeira tarefa, na qual a pesquisa se demorou mais para ganhar em precisão e amplitude teórica ao mesmo tempo. A compreensão acurada do conceito de esfera pública habermasiana exigiu acompanhar o autor através de seus fundamentos, através de suas idas e vindas entre análises históricas e abstrações normativas, através do próprio diálogo do autor com seus críticos, e, por fim, através das reformulações de seu pensamento.

O debate sobre esfera pública no Serviço Social se iniciou com Raichelis, ainda no segundo capítulo, e acabou por se concentrar nela, pois sua leitura instigou a pesquisa a percorrer outros caminhos necessários, sem os quais não seria possível o terceiro passo. Refere-se aqui ao aprofundamento do neoliberalismo contemporâneo, com achados importantes de reconexão à teoria habermasiana, vislumbrando horizontes de correção do déficit materialista apontado por seus críticos.

A leitura de Dardot e Laval apurou a ideia de desativação das categorias democráticas, mostrando a limitação da esfera pública institucionalizada, e sugerindo que a disputa e a reconstrução de significantes democráticos devam ser capilarizadas sobretudo na esfera pública difusa. A leitura de Wendy Brown, por sua vez, associada à ideia de esferas públicas subalternas de Perlatto, fomentou a reflexão sobre o fortalecimento e integração dos movimentos sociais culturalistas e identitários como forma de enfrentar a moralidade tradicional e as exclusões/violações da extrema direita, desde estejam enraizados nos fluxos comunicativos da periferia, e, dessa forma, não caiam na 'armadilha da identidade', que fragmenta e isola os movimentos.

A discussão da práxis do assistente social a partir da historicidade da esfera pública permanece como horizonte de pesquisa, sobretudo de pesquisa-ação, uma vez este trabalho permitiu apenas a composição das categorias teóricas que jogam luz sobre possibilidades de ação profissional nos espaços sócio ocupacionais, que precisam ser aplicadas e analisadas em seus contextos específicos, considerando o pressuposto de que as esferas públicas subalternas podem surpreendentemente mostrar dinâmicas de associativismo muito variadas.

Dessa forma, foi identificado como potencial emancipatório da esfera pública habermasiana para o Serviço Social a ideia de fluxos comunicativos que se intercalam em variados sentidos, não se restringindo ao sentido tradicional privado-público, de

pretensa influência na institucionalidade do Estado. Considerando a desativação das categorias democráticas que se deu na sociedade neoliberal, é preciso pensar em formas de reconstruir seus significantes a partir da materialidade das esferas públicas subalternas, que se mostrarão não necessariamente em facetas político-institucionais, mas que guardam o gérmen do 'político' originário – 'morto' pela subjetividade neoliberal na esfera pública institucionalizada – pulsando nos vasos capilares da esfera pública difusa.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

ALMEIDA, Silvio Luiz. Prefácio à edição brasileira. In: HAIDER: Asad. **Armadilha da Identidade**: raça e classe nos dias de hoje. Tradução de Leo Vinícius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna).

ANDREWS, Christina W. **Emancipação e Legitimidade**: uma introdução à obra de Jürgen Habermas. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina. *In*: DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, Maria (orgs.). **América Latina hoje**: conceitos e interpretações. Tradução de Silvia de Souza Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 53-82.

BARROCO, Maria Lúcia Barroco. **Ética**: fundamentos sócio-históricos. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Tradução de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CAMARGO, Silvio. Os primeiros anos da “Escola de Frankfurt” no Brasil. **Lua Nova - Revista do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEBRAP)**, São Paulo, quadrimestral, n. 91, p. 105-133, 2014.

CRESSONI, A. G. O conceito de práxis e a crítica da ética normativa segundo Gyorgy Lukács. **Filosofia e Educação**, v. 3, n. 1, p. 194-202, 4 jul. 2011.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

EDGAR, Andrew. **Habermas**: the key concepts. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2006.

FALEIROS, Vicente de Paula. **Estratégias do Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2002.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **¡Ay, Europa!** pequeños escritos políticos. Madrid: Trotta, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. de Guido A. de Almeida. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume I. 2ª ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Historia y crítica de la opinión pública**: la transformación estructural de la vida pública. Versión de Antonio Doménech; Francisco Javier Gil Martín (prefacio de la reedición alemana). Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABOWSKI, A. C.; CONTE, E. A questão do exílio em Theodor Adorno e Paulo Freire. **Linhas Críticas**, Brasília, DF, v. 24, 2018, p. 538-554. Disponível em: <<https://doi.org/10.26512/lc.v24i0.19689>>.

IAMAMOTO, Marilda Vilela. **Serviço Social em tempo de Capital Fetiche**: capital financeiro, trabalho e questão social. São Paulo: Cortez, 2007.

JAMESON, Fredric. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-moderno. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006, 1ª parte.

JAY, Martin. **La imaginación dialéctica**: una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950). Trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.

KELLNER, Douglas (org.). **Collected Papers of Herbert Marcuse, volume 3**: The New Left and the 1960s. London/New York: Routledge, 2005.

LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho; SANTOS, Eduardo Altheman Camargo. Em rota de colisão: Adorno, Marcuse e os Movimentos Estudantis. **Revista Ideias - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**. v. 7, n. 2 (2016): Diálogos na Teoria Crítica (Parte I).

LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as

possibilidades do uso deste conceito no contexto brasileiro. **Pensamento Plural**. Pelotas [04]: p. 37-57, janeiro/junho 2009.

LOUREIRO, Isabel. **A Revolução Alemã: 1918-1923**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica**. João Pessoa: Editora Manufatura, 2012.

LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 10, v. 1/2007, p. 103-123.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. Trad. de Álvaro Cabral. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

NEGT, Oskar. Possibilidades e impossibilidades em política hoje. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 23, n. 1, p. 135-143, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732000000100009&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 17 de junho de 2018. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732000000100009>.

NETTO, José Paulo. A construção do projeto ético-político do Serviço Social. In: MOTA, Ana Elizabete et al. (orgs.). **Serviço Social e saúde: formação e trabalho profissional**. 3ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: OPAS, OMS, Ministério da Saúde, 2008, p. 141-160.

NEVES, Raphael; LUBENOW, Jorge Adriano. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). **Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 249-267.

NOBRE, Marcos & REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. 3ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

OTTMANN, Goetz. Habermas e a esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 68, março 2004 pp. 61-72.

PERLATTO, Fernando. **Esferas públicas no Brasil: teoria social públicos subalternos e democracia**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2018.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANI, Alessandro. Teoria crítica e justiça social. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 88-106, maio 2012.

RAICHELIS, Raquel. **Esfera Pública e Conselho de Assistência Social**: caminhos da construção democrática. São Paulo: Cortez, 1998.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Trad. Vilmar Schneider. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SCHERER-WARREN, Ilse. Para uma abordagem pós-colonial e emancipatória dos movimentos sociais. *In*: SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Ligia Helena Hahn (orgs.). **Movimentos Sociais e participação**: abordagens e experiências no Brasil e n América Latina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. p. 17-36.

TATAGIBA, Luciana; BLIKSTAD, Karin. O movimento de moradia vai às urnas: mobilização em torno da eleição para o Conselho Municipal de Habitação de São Paulo. *In*: SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Ligia Helena Hahn (orgs.). **Movimentos Sociais e participação**: abordagens e experiências no Brasil e n América Latina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011. p. 141-170.

WOOD, Ellen Meiksins. Capitalismo e democracia. *In*: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (orgs.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007.