

# LIBERDADE DE EXPRESSÃO, DISCURSOS DE ÓDIO E IRRACIONALIDADE SOCIAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DA TEORIA DA DEMOCRACIA HABERMASIANA

FREEDOM OF EXPRESSION, HATE SPEECH AND SOCIAL IRRATIONALITY: AN ANALYSIS BASED ON HABERMASIAN DEMOCRATIC THEORY

**CRISTINA FORONI CONSANI<sup>1</sup>**  
(UFPR-CNPq/Brasil)

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar a pertinência de ainda se defender, no âmbito das teorias normativas da democracia, critérios de racionalidade e de argumentação arrazoada para os debates públicos a fim de que se possa delimitar a fronteira entre liberdade de expressão e discursos de ódio ou discriminações. Essa análise será feita a partir da teoria discursiva do direito e da democracia habermasiana, a qual tem sustentado a importância de critérios de racionalidade em questões morais, políticas e jurídicas.

**Palavras-chave:** Habermas; Discursos de ódio; Irracionalidade social.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the relevance of still defending criteria of rationality and reasoned argumentation for public debates in the context of normative theories of democracy in order to delimit the boundary between freedom of expression and hate speech or discrimination. This analysis is based on Habermas' discursive theory of law and democracy, which has supported the importance of rationality criteria in moral, political and legal issues.

**Keywords:** Habermas; Hate speech; Social irrationality.

## Introdução

Não são raras as vezes em que a reivindicação da liberdade de expressão de um grupo acaba por apresentar-se na esfera pública como um discurso ou manifestação de ódio.<sup>2</sup> No contexto brasileiro pós-eleição em

2022, esse tipo de manifestação ocupou muito espaço nas redes sociais e noticiários. Em razão de Lula ter recebido expressiva votação nos estados brasileiros do Nordeste, em um grupo de Whatsapp de estudantes de uma escola particular paulista, foram postadas frases como “quero que estes nordestinos morram de sede”, “sou pró-reescravização do Nordeste”, “Se ele [Hitler] fez com judeus, eu faço com petistas”<sup>3</sup>. Em Santa Catarina, a secretaria de cultura de Itajaí, que organizava um evento sobre a cultura haitiana, recebeu ameaças de atos violentos em uma carta, da qual destaca-se o seguinte trecho: “Santa Catarina é terra DE BRANCOS E PARA BRANCOS e não vamos permitir exposição de cultura de negros, o lugar desses negros nojentos, dos índios fedorentos, dos nordestinos cabeças chatas, dos ratos judeus e da escória LGBT é longe de nossa terra europeia, limpemos nossa terra desses *Untermenschen*. Somos defensores da pureza de nossa raça...”<sup>4</sup>

No âmbito das discussões a respeito da racionalidade e irracionalidade social um dos principais desafios para as teorias da democracia atualmente é lidar com os contornos da liberdade de expressão diante dos discursos de ódio e suas manifestações nas redes sociais, as quais ao mesmo tempo ampliaram e fragmentaram a esfera pública e as discussões políticas. Nesse contexto, esse texto tem por objetivo analisar a pertinência de se defender, no âmbito das teorias normativas da democracia, o que pode ser chamado de “moldura do aceitável”<sup>5</sup> para os debates públicos. A moldura do aceitável, aqui entendida como uma espécie de filtro da irracionalidade social, está atrelada ao estabelecimento de critérios de argumentação arrazoada e de justificação para os debates públicos a fim de que se possa delimitar a fronteira entre liberdade de expressão e discursos de ódio ou discriminações.

Essa análise será feita em dois momentos: a primeira seção destina-se à apresentação da moldura do aceitável na obra de Habermas, desde a teoria discursiva do direito e da democracia até seus escritos mais recentes nos quais ele analisa as novas mudanças ocorridas na esfera pública pela emergência das mídias digitais. Na segunda seção, a partir de uma análise da metodologia reconstrutiva de Habermas, pretende-se avaliar as críticas tecidas à moldura do aceitável, as quais consideram o estabelecimento de critérios racionais para a política ou como uma imposição de valores morais à política, como um critério excludente para a participação política, ou como um condicionamento ilegítimo e que circunscreve o poder de fala.

## **A racionalidade comunicativa como moldura do aceitável e suas manifestações na teoria da democracia habermasiana**

### *A moldura do aceitável na teoria discursiva do direito e da democracia*

A teoria habermasiana do direito e da democracia, que tem em *Facticidade e Validade* sua versão mais robusta, é uma tentativa de conciliar elementos centrais da filosofia política moderna, tais quais a liberdade individual e política, a legalidade e a legitimidade, reivindicações de vida boa e bem comum.

Os conceitos de liberdade em Habermas podem ser encontrados em suas definições da *autonomia privada* (equivalente à liberdade pessoal) e da *autonomia pública* (equivalente à liberdade política). Dentro do conceito de liberdade pessoal, ou autonomia privada, podem ser encontrados dois aspectos, um negativo e outro positivo. O aspecto negativo é aquele ligado à capacidade humana de fazer escolhas sem interferências externas. Ela é protegida pela lei, que assegura um espaço privado de oportunidades e de direitos dentro dos quais cada pessoa pode perseguir suas metas pessoais. Pode-se mencionar os direitos à vida, à propriedade, as liberdades de consciência, ir e vir, integridade física, fazer escolhas e, certamente, a liberdade de expressão. Já o aspecto positivo da liberdade pessoal é definido por Habermas como uma liberdade positiva da pessoa ética e consiste na capacidade para realizar uma concepção particular de bem de modo consciente e responsável. Estes dois aspectos da liberdade pessoal são explicitados por Habermas no cap. IX de *Facticidade e Validade* (cf. HABERMAS, 1997, II).

Já a liberdade política, ou autonomia pública, é exercida em um processo democrático que é, em última análise, orientado para a criação legítima de leis. Na visão de Habermas, é o processo democrático como um todo – incluindo as interações entre corpos formais e informais de deliberação – que nos permite considerar o direito positivo (aprovado) como legítimo no sentido de que expressa o resultado determinado e temporário de um processo de formação da opinião e da vontade. Somos politicamente livres quando participamos como autores ou “co-legisladores” das leis que obedecemos, seja diretamente ou por meio de representantes que falam em nosso nome na esfera pública democrática. Somos politicamente dominados quando excluídos ou marginalizados desse processo, ou seja, quando forçados a obedecer a leis ou regulamentos políticos sobre os quais não temos influência, sem oportunidade real de afetar o processo político.

Uma das reivindicações mais centrais na filosofia política de Habermas é a conciliação entre essas duas concepções de liberdade ou autonomia. Segundo ele, seu modelo demonstra que as autonomias pública e privada são cooriginárias e pressupõem-se reciprocamente, significando que nenhuma delas deve se sobrepor à outra.

No Posfácio de *Facticidade e Validade* Habermas afirma o seguinte:

[o processo democrático] tem que assegurar simultaneamente a autonomia privada e pública dos sujeitos de direito; e para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou para impô-los politicamente, é necessário que os afetados tenham esclarecido antes, em discussões públicas, os pontos de vista relevantes para o tratamento igual ou não-igual de casos típicos e tenham mobilizado o poder comunicativo para a consideração de suas necessidades interpretadas de modo novo. (HABERMAS, 1997, II, p. 310)

Habermas tenta seguir um caminho intermediário entre o liberalismo, de um lado, e o republicanismo e o comunitarismo, de outro. Ele faz isso argumentando que a legitimidade das leis e dos direitos não consiste nem em sua correspondência com um conjunto predefinido de direitos humanos (liberalismo), nem em sua correspondência com uma identidade ético-política predefinida (comunitarismo e republicanismo). Em vez disso, a legitimidade das leis e direitos consiste na forma como eles surgiram, ou seja, como resultado de um processo democrático de formação da opinião e da vontade. Ele argumenta, portanto, que seu modelo integra a autonomia pública e privada como igualmente primordial e importante. Sem autonomia privada, o processo democrático seria ilegítimo porque não existiria uma comunidade de cidadãos livres e iguais que pudessem deliberar. Sem a autonomia pública, os regulamentos da autonomia privada seriam impostos aos cidadãos de forma antidemocrática.

Essa integração ocorre a partir da aplicação do princípio do discurso (D) ao processo jurídico de normatização. Segundo esse princípio “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997, I, p. 142)<sup>6</sup>. O Princípio do Discurso, cujo conteúdo é normativo, fundamenta-se “nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”, ou seja, Habermas parte do pressuposto de que “questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente” (HABERMAS, 1997, I, p. 143/144). Esse princípio aplica-se a dois campos: à moral, por meio de um princípio de universalização (U) e ao direito, por meio do princípio da democracia. Uma análise mais detalhada a respeito das diferenças entre esses princípios será feita na próxima seção. Por ora, basta enunciar seus conceitos e suas principais funções na lógica da produção das regras de ação em geral. O princípio moral é aquele que

estabelece como as normas morais podem ser fundamentadas. Segundo uma das formulações dadas por Habermas, ele estabelece que:

uma norma só é válida quando as consequências presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de *cada um*, decorrentes do cumprimento geral dessa mesma norma, podem ser aceitos por *todos* os atingidos *em conjunto* (HABERMAS, 2002, p. 56)

No que diz respeito ao campo jurídico, a aplicação do Princípio do Discurso ao direito se dá por meio do Princípio da Democracia, segundo o qual “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 1997, I, p. 145). Este princípio tem duas finalidades: criar o sistema de direitos e estabelecer a “linguagem que permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros do direito iguais e livres” (HABERMAS, 1997, I, p. 146). É a partir do entrelaçamento entre os princípios do discurso e da democracia com a forma jurídica que Habermas sustenta sua tese de que a autonomia privada e a autonomia pública são cooriginárias.

Segundo o autor, a gênese lógica dos direitos ocorre da seguinte maneira:

(...) começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equiparar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo cooriginário. (HABERMAS, 1997, I, p. 158, *itálico no original*).

O sistema de direitos deve conter, de modo abstrato, direitos imprescindíveis para que os cidadãos participem do processo democrático em igualdade de condições. Primeiramente, assegura-se a autonomia privada a partir de três categorias de direitos, quais sejam: a) direitos a iguais liberdades subjetivas de ação; b) direitos que garantam o status de um membro igual e autônomo da comunidade jurídica; c) direitos que

afirmem a possibilidade de postulação judicial. Em segundo lugar, assegura-se a autonomia pública conferindo-se (d) direitos de igual participação em processos de formação da opinião e da vontade e de criação do direito legítimo. Por fim, os direitos de autonomia privada e pública implicam (e) “direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento” (HABERMAS, 1997, I, p. 159/160), em condições iguais, dos direitos elencados acima.

Sendo esses direitos elencados de forma abstrata, é o processo democrático que irá estabelecer seu conteúdo. Isso significa que a interpretação democrática desses direitos e liberdades não necessariamente leva à sua restrição. Por exemplo, a interpretação democrática da liberdade de expressão pode resultar em uma forma legal que tem poucas restrições ao discurso público. Este resultado é legítimo se – e somente se – emana de um processo democrático inclusivo: aqueles que desejam proibir o discurso de ódio, por exemplo, devem discutir publicamente quais restrições são justificáveis.

O modo pelo qual os cidadãos participarão desse processo de criação do direito legítimo é detalhado por Habermas quando ele delinea o seu modelo normativo de democracia ou política deliberativa. Seu modelo pressupõe uma rede de processos comunicativos tanto dentro quanto fora do complexo parlamentar. Esse fluxo comunicacional passa pela formação da opinião pública, através de discussões racionais orientadas ao entendimento e, também, por eleições democráticas reguladas por procedimentos que garantem a validade e legitimidade do processo democrático, alcançando o patamar de decisões políticas em forma de lei, as quais asseguram a conversão do poder comunicativo em poder administrativo por meio do direito.

A política deliberativa estabelece, então, condições que o procedimento ideal de tomada de decisão e deliberação tem que respeitar, sendo estas desenvolvidas de forma dual ou bidimensional. O caráter dual da política deliberativa reside na compreensão de esfera pública, que é definida pelo autor como esfera pública política (ou parlamentar) e esfera pública geral. As deliberações que levarão à criação do direito devem acontecer dentro de uma esfera pública parlamentar, mas têm como pauta temas advindos de uma esfera pública geral, “da qual é titular o público de cidadãos em geral” (HABERMAS, 1997, II, p. 32).

A esfera pública geral caracteriza-se por sua “estrutura anárquica” que, mesmo estando sujeita aos efeitos da repressão e exclusão do poder social distribuído desigualmente e a distorções que podem surgir nos processos comunicativos, ainda assim tem a vantagem de ser um meio de

comunicação livre de limitações e eficaz para captar novas necessidades e problemas, colocando-os sob perspectiva, para que possam ser posteriormente inseridos na agenda parlamentar (HABERMAS, 1997, II, p. 33). Nesse sentido, a esfera pública é pensada como uma “caixa de ressonância” ou um “sistema de alarmes” para novos temas que surgem como demandas da sociedade civil, os quais podem ser transformados em lei por meio de deliberações ocorridas dentro do poder legislativo e, desta forma, passam a atingir o poder administrativo aplicado à sociedade (HABERMAS, 1997, II, p. 91).

Na democracia deliberativa delineada por Habermas os discursos racionais configuram, então, um conteúdo normativo para os debates públicos, ao menos no que diz respeito à elaboração de normas de ação que criam obrigações comuns. Desse modo, a racionalidade do discurso é um dos elementos que constituem a moldura do aceitável na teoria da democracia de Habermas. Reivindicações públicas devem, assim, ser justificadas por razões cujo suporte vai além do conteúdo de um ethos privado.

#### *A moldura do aceitável e os limites da tolerância política*

Um segundo aspecto da moldura do aceitável diz respeito aos limites da tolerância política com relação ao dissenso profundo e radical em democracias constitucionais. Habermas busca estabelecer uma distinção entre o tolerável e o intolerável a partir da diferenciação entre tolerância e discriminação (cf. HABERMAS, 2003 e 2004)

Seguindo uma distinção elaborada por Rainer Forst, Habermas contrasta duas formas de se compreender a tolerância, a saber, o *conceito de permissão* (quando a autoridade governante ou grupo majoritário permitem ao grupo minoritário uma determinada liberdade, por exemplo, a liberdade religiosa) e o *conceito de respeito* (que implica o reconhecimento mútuo dos direitos de todos a determinadas liberdades). Para Habermas,

Somente com uma delimitação *universalmente convincente* da fronteira, e isso exige que todos os envolvidos assumam *reciprocamente* as perspectivas dos outros, é que a tolerância pode cortar o espinho da intolerância. Todas as pessoas suscetíveis de serem afetadas pela futura prática devem, em primeiro lugar, chegar voluntariamente a um acordo sobre as condições em que desejam exercer a tolerância mútua. (HABERMAS, 2004, p. 7)<sup>7</sup>

Assim, a tolerância, principalmente quando deixa de ser analisada apenas sob o prisma da liberdade religiosa<sup>8</sup>, precisa estabelecer seus limites em um processo político de reconhecimento mútuo daquilo que se pretende ou não tolerar.<sup>9</sup> Em seu entendimento, uma "ordem democrática que garanta a tolerância também em termos de liberdades políticas, como a liberdade de expressão, deve proteger-se preventivamente contra os inimigos desse próprio núcleo da constituição." E ele ainda questiona: "[a]té que ponto uma democracia pode tratar com tolerância os inimigos da democracia?" (HABERMAS, 2004, p. 7/8)

Considerando-se que em uma democracia constitucional as divergências a respeito da interpretação dos princípios constitucionais fazem parte do processo democrático, Habermas considera que o teste decisivo deste limite com a intolerância é "a forma como um Estado de direito trata a questão da desobediência civil" (HABERMAS, 2004, p. 8). De acordo com ele,

Uma constituição democrática, entendida como projeto de realização de direitos civis iguais tolera a resistência dos dissidentes que, mesmo depois de esgotadas todas as vias legais, continuam a insistir em combater decisões legitimamente tomadas. Sob a condição, é claro, de que os cidadãos 'desobedientes' justifiquem plausivelmente a sua resistência invocando princípios constitucionais e a exprimam por meios não violentos, ou seja, simbólicos. Estas duas condições especificam, mais uma vez, os limites da tolerância política numa democracia constitucional que se defende dos seus inimigos por meios não paternalistas - e são limites aceitáveis também para os seus opositores com mentalidade democrática. (HABERMAS, 2004, p. 9)

Ao analisar o conceito de tolerância, Habermas considera que há três tipos de razões envolvidas no comportamento tolerante, a saber: i) razões para rejeitar as convicções dos outros; ii) razões políticas para inclusão cívica e, iii) razões para limitar a tolerância e reprimir comportamentos intolerantes (cf. HABERMAS, 2004, p. 9/10)

*i) razões para rejeitar as convicções dos outros:* a primeira razão ou condição é a existência de divergências de crenças e convicções. De acordo com Habermas, "nós só podemos exercer tolerância em relação às crenças de outras pessoas se as rejeitarmos por razões subjetivamente boas." (HABERMAS, 2004, p. 10). A expectativa de tolerância exige que se assumam uma postura de não concorrência no âmbito de interação social, enquanto

se aceita a persistência das divergências de convicções e de crenças no campo cognitivo ou subjetivo. Aqui surge uma distinção importante entre tolerância e discriminação. Para Habermas,

A tolerância só pode ser aplicada se existirem justificações legítimas para a rejeição de reivindicações de validade concorrentes: 'Se alguém rejeita pessoas cuja pele é negra, não devemos pedir-lhe que seja 'tolerante para com pessoas que parecem diferentes'... Porque nesse caso estaríamos a aceitar o seu preconceito como um juízo ético semelhante à rejeição de uma religião diferente. Um racista não deve ser tolerante, deve simplesmente superar o seu racismo'. Neste e noutros casos semelhantes, consideramos que a resposta adequada é a crítica dos preconceitos e a luta contra a discriminação, e não 'mais tolerância'. (HABERMAS, 2004, p. 10)<sup>10</sup>

*ii) razões políticas para inclusão cívica:* De acordo com Habermas, a questão da tolerância surge apenas depois de eliminados os preconceitos que causam a discriminação (fundamentalismo, racismo, homofobia, xenofobia, etc). A questão relevante neste ponto é saber o que caracteriza essas visões do outro como preconceito e discriminação. Para o autor, são os padrões igualitários e universalistas inerentes à cidadania democrática que autorizam considerar essas posições como discriminatórias e preconceituosas. A cidadania democrática

apela ao tratamento igualitário do 'outro' e ao reconhecimento mútuo de todos como membros 'plenos' da comunidade política. A norma da inclusão completa de todos os cidadãos como membros com direitos iguais deve ser aceita antes que todos nós, membros de uma comunidade democrática, possamos esperar mutuamente tolerância uns dos outros. É o padrão de não discriminação que primeiro fornece a essa expectativa razões morais e legais que podem superar as razões epistêmicas para a rejeição persistente dessas convicções e atitudes, que meramente toleramos. Com base nesse acordo normativo, o potencial de conflito na dimensão cognitiva das contradições em andamento entre visões de mundo concorrentes pode ser neutralizado na dimensão social da cidadania compartilhada. Assim, a tolerância só começa onde a discriminação termina. (HABERMAS, 2004, p. 10)

*iii) razões para limitar a tolerância e reprimir comportamentos intolerantes*

Em contextos com uma pluralidade de visões de mundo e de desacordos, a tolerância é um elemento central, uma vez que permite às pessoas a realização de sua concepção de vida boa ou de felicidade dentro de limites pré-estabelecidos, quais sejam, o respeito pelas visões de mundo dos outros. É necessário, contudo, traçar um limite entre o que pode e o que não pode ser tolerado. O tolerável é aquilo que se inscreve nos horizontes de um desacordo razoável; o intolerável, por sua vez, é aquilo que discrimina e oprime. Como ressalta Werle, “são toleráveis todas as razões que não anulem as dimensões crítico-reflexivas, procedimentais, da democracia, vale dizer, a estrutura reflexiva do Estado de direito democrático.” (WERLE, 2009, p. 287).

De acordo com Habermas, “a mesma base normativa da constituição que justifica os direitos e titularidades culturais limita igualmente um tipo de autoafirmação agressiva que leva à fragmentação da comunidade mais ampla” (HABERMAS, 2004, p. 18). A moldura do aceitável para a tolerância política, assim, é o igual tratamento ao outro e a não discriminação. Parece ser no âmbito do intolerável que pode ser situado o discurso de ódio. Desse modo, as restrições ao discurso de ódio seriam uma limitação da liberdade de expressão que não se manifesta na forma de um discurso racional ou de um desacordo razoável.

#### *A moldura do aceitável e a nova mudança estrutural da esfera pública*

Em seus textos mais recentes sobre democracia deliberativa e as novas mudanças na esfera pública produzidas pelas mídias digitais, Habermas continua a ressaltar a importância dos procedimentos democráticos e deliberativos para conectar as demandas oriundas de uma esfera pública anárquica às instituições estatais. Segundo ele, o principal mérito da política deliberativa é explicar como, “em sociedades pluralistas que não partilham uma religião ou uma visão do mundo, é possível chegar a compromissos políticos”. (HABERMAS, 2022, p. 150)

Isso se deve ao significado que o procedimento adquire na perspectiva dos participantes ao combinar (potencialmente) duas condições:

por um lado, o procedimento apela à inclusão de todos os afetados por possíveis decisões como participantes iguais no processo de decisão política; por outro lado, torna as decisões democráticas em que todos os indivíduos estão envolvidos dependentes do carácter discursivo mais ou menos pronunciado das deliberações precedentes. Consequentemente, a formação inclusiva da vontade torna-

se dependente da força das razões mobilizadas durante o processo precedente de formação da opinião. A inclusão corresponde ao requisito democrático de que todos os afetados devem ter direitos iguais de participação na formação da vontade política, enquanto o filtro da deliberação tem em conta a expectativa de que as soluções para os problemas devem ser cognitivamente corretas e viáveis, e fundamenta o pressuposto de que os resultados são racionalmente aceitáveis. Este pressuposto pode ser justificado, por sua vez, pela suposição falsificável de que, nas consultas que precedem uma decisão majoritária, todos os tópicos relevantes, a informação necessária e as propostas de solução adequadas são discutidas tanto quanto possível com argumentos a favor e contra. E é esta exigência de livre deliberação que explica o papel central da esfera pública política. (HABERMAS, 2022, p. 150)

De acordo com a definição acima, os méritos da política deliberativa consistem no ideal de inclusão de todos os possíveis afetados e no seu caráter discursivo baseado na força das razões e da deliberação como um filtro (dos preconceitos e discriminações). A realização desses propósitos, contudo, depende de uma esfera pública capaz de mobilizar os diferentes interesses e reivindicações sociais. O problema das novas mídias é que elas podem justamente modificar a esfera pública a ponto de ela deixar de ser uma “caixa de ressonância para problemas que teriam de ser elaborados pelo sistema político” (cf. HABERMAS, 1997, II, p. 91). Outro grave inconveniente é que elas podem romper com mais facilidade a moldura do aceitável.

Não obstante os benefícios introduzidos pelas mídias digitais, tais como a aceleração e a ampliação das oportunidades de comunicação, assim como o aumento do alcance dos eventos tematizados publicamente, Habermas vê três principais problemas em sua ascensão, a saber: i) o caráter inclusivo e não responsivo; ii) a confusão entre as esferas pública e privada; iii) os aspectos econômicos das novas mídias.

*i) caráter inclusivo e não responsivo:* Habermas ressalta que diferentemente das mídias tradicionais que possuíam um filtro editorial, as novas mídias “alteraram radicalmente o padrão de comunicação anteriormente predominante na esfera pública, empoderando todos os potenciais usuários, em princípio, a se tornarem autores independentes e com direitos iguais.” (HABERMAS, 2022, p. 159) Contudo, as empresas não são responsáveis pelo conteúdo produzido. Como consequência:

Ao contrário da relação assimétrica entre emissoras e receptores, a conexão descentralizada entre esses usuários de mídia é recíproca em princípio, mas seu conteúdo não é regulamentado porque faltam filtros profissionais. A natureza igualitária e não regulamentada das relações entre os participantes e a igual autorização dos usuários para fazer suas próprias contribuições espontâneas constituem o padrão comunicativo que originalmente deveria ser a marca registrada da nova mídia. Hoje, essa grande promessa emancipatória está sendo abafada pela cacofonia desoladora em câmaras de eco fragmentadas e fechadas em si mesmas. (HABERMAS, 2022, p. 159)

Assim, uma das principais transformações da esfera pública produzida pelas novas mídias é, segundo Habermas, a dificuldade de realização das promessas emancipatórias deste tipo de comunicação, uma vez que se tornou mais difícil a responsabilização das empresas/plataformas digitais e, do mesmo modo, dos usuários que se manifestam de forma opressiva ou discriminatória, pois essas mídias abrem-se tanto para pautas progressistas quanto para as reacionárias e fake news.

*ii) aspectos econômicos das novas mídias:* Habermas ressalta que a definição das plataformas digitais como “ofertas de mídia para conteúdo comunicativo em rede através de distância aleatória” (HABERMAS, 2022, p. 163) é ingênua e incompleta. Essas novas mídias são melhores definidas como:

empresas que obedecem aos imperativos de valorização do capital e estão entre as empresas mais cotadas na bolsa de valores. Eles devem seus lucros à exploração de dados, que vendem para fins publicitários (ou de outra forma como mercadorias). (...) Nesse caminho controlado por algoritmos, as mídias sociais também promovem um avanço adicional em direção à mercantilização dos contextos do mundo da vida. (HABERMAS, 2022, p. 163)

Essa forma comercial de organização das novas mídias muda o modo como os usuários percebem a esfera pública política, uma vez que a própria comunicação nessas plataformas ocorre de acordo com padrões comerciais pré-fixados (mensagens concisas ou manifestações a partir de likes/dislikes) que podem dificultar a troca de argumentos e justificações.

*iii) a confusão entre as esferas pública e privada:* A hipótese levantada por Habermas é a seguinte:

Essa “esfera pública” plebiscitária, que foi reduzida a cliques de “curtir” e “não curtir”, repousa sobre uma infraestrutura técnica e econômica. Mas nesses espaços de mídia livremente acessíveis, todos os usuários que estão, por assim dizer, liberados da necessidade de satisfazer os requisitos de entrada na esfera pública editorial e, do seu ponto de vista, foram liberados da 'censura', podem, em princípio, dirigir-se a um público anônimo e solicitar sua aprovação. Esses espaços parecem adquirir uma peculiar intimidade anônima: de acordo com os padrões anteriores, eles não podem ser entendidos nem como públicos nem como privados, mas sim como uma esfera de comunicação que antes era reservada para correspondência privada, porém agora é inflada em um novo e íntimo tipo de esfera pública. (...) Da perspectiva limitada de tal esfera semipública, a esfera pública política das democracias constitucionais não pode mais ser percebida como um espaço inclusivo para possível esclarecimento discursivo de reivindicações conflitantes de verdade e generalização de interesses; justamente essa esfera pública, que até então se apresentava como inclusiva, é então rebaixada a uma das esferas semipúblicas competindo em pé de igualdade (HABERMAS, 2022, p. 166)

Essa nova esfera pública fragmenta a informação e cria dificuldades para se consolidar no espaço público os temas comuns que atraem a atenção de todos os cidadãos. Ademais, ele ressalta que a comunicação que ali ocorre não é despolitizada, favorece a disseminação de fake news e dificulta a identificação destas como tais. Esse fenômeno, segundo Habermas, promove a “deformação generalizada da percepção da esfera pública política” (HABERMAS, 2022, p. 167). No entendimento do autor,

Um sistema democrático como um todo é prejudicado quando a infraestrutura da esfera pública não consegue mais direcionar a atenção dos cidadãos para as questões relevantes que precisam ser decididas e, ainda, garantir a formação de opiniões públicas concorrentes – e isso significa opiniões *qualitativamente filtradas*. (HABERMAS, 2022, p. 167)<sup>11</sup>

Desse modo, as mudanças introduzidas pelas mídias digitais acabam por dificultar a filtragem das opiniões que influenciarão a formação da vontade política e comprometem os critérios de justificação e de racionalidade que devem funcionar como barreiras contra as discriminações e os preconceitos, comprometendo a moldura do aceitável. Para enfrentar

esses problemas políticos, Habermas defende que as plataformas digitais sejam responsabilizadas pelas notícias “que não produzem nem editam; pois esta informação também tem o poder de moldar opiniões e mentalidades.” (HABERMAS, 2022, p. 167).

### **A moldura do aceitável e o método reconstrutivo**

Como visto na seção anterior, a teoria da democracia habermasiana defende, em vários aspectos, a necessidade do que vem sendo aqui chamado de moldura do aceitável para se lidar com os temas que afloram na esfera pública política, de modo a diferenciar o que pode e o que não pode ser tolerado. Assim, sua teoria nos oferece critérios para separar o que é liberdade de expressão e o que não pode ser assim considerado, como os discursos e manifestações de ódio que violam o critério do igual respeito.

Essa moldura do aceitável tem sido criticada por autores filiados a diferentes perspectivas filosóficas, tais como Amy Allen ou Chantal Mouffe, que consideram que o estabelecimento de critérios de racionalidade para as manifestações no espaço público acaba por criar barreiras excludentes que calam a voz de grupos subalternos (cf. ALLEN, 2016), ou minam o caráter vibrante da política e terminam por transformar a filosofia política em uma espécie de filosofia moral aplicada à política (cf. MOUFFE, 2009; 2015) ou, ainda, que se trata de um condicionamento ilegítimo e que circunscreve o poder de fala (cf. GALUPPO; BATALHA DA SILVA, 2022).

Uma possível resposta a essas críticas passa necessariamente pela análise dos fundamentos da normatividade da teoria discursiva do direito e da democracia de Habermas, isto é, pela compreensão do método reconstrutivo e do modo como essas restrições passam a integrar a sua teoria. Em outras palavras, trata-se de verificar se há ou não um conteúdo moral anterior e determinante para a política.

Meu objetivo aqui não é aprofundar a discussão sobre o método reconstrutivo em Habermas. Isso já foi feito em vários trabalhos sobre os quais me apoio.<sup>12</sup> Gostaria apenas de salientar alguns aspectos que podem lançar luz nesse debate, muito premente hodiernamente no âmbito das teorias da democracia, segundo o qual teorias normativas da democracia que têm a racionalidade/razoabilidade como pressupostos normativos são maculadas pelos problemas apontados acima.

#### *Método reconstrutivo, moralidade e política*

Ao analisarmos a questão do método, três questões parecem ser relevantes, a saber: em que consiste o método analisado? Quais as

diferenças em relação a outros métodos? Quais as vantagens do método em questão quando comparado a outras metodologias? No que segue, tentarei responder a estas questões, com interesse principal na terceira, pois parece ser ali que reside uma possível resposta aos problemas dirigidos à teoria da democracia de Habermas.

No que concerne à definição do método reconstrutivo, ao tentar esclarecer qual seria a metodologia característica da teoria crítica da Escola de Frankfurt, Honneth defende que se trata da *reconstrução*, a qual é por ele definida como uma “tentativa de chegar aos fundamentos normativos de uma crítica da sociedade através de uma reconstrução das normas morais que estão ancoradas nas práticas sociais da sociedade em causa.” (HONNETH, 2000, p. 732). Desse modo, ele entende que a reconstrução difere de outros modelos de crítica social, tais como o *construtivismo* e a *genealogia*. Os modelos construtivistas são por ele definidos como aqueles têm por objetivo “chegar a princípios normativos com a ajuda de um procedimento de justificação geralmente aceito, à luz do qual a ordem institucional de uma sociedade pode ser justificadamente criticada” (HONNETH, 2000, p. 733). A obra de John Rawls pode ser tomada como um tipo de abordagem construtivista. Já o método genealógico, que teria na obra de Nietzsche um exemplo, tem o propósito de criticar “a realidade social ao demonstrar a inevitável transformação de seus ideais normativos em práticas que estabilizam o poder”. A genealogia, segundo ele, pode ser considerada “um método parasitário de crítica, porque vive da pressuposição de uma justificativa normativa que ela mesma não tenta ou é incapaz de fornecer” (HONNETH, 2000, p. 733). Em suma, as abordagens reconstrutivas, distintamente dos outros dois métodos, “tentam descobrir ideais normativos nas instituições e práticas da própria realidade social, que poderiam ser adequados para criticar a realidade existente”. (HONNETH, 2000, p. 733). Nesse sentido, o método reconstrutivo se difere do construtivismo por tentar encontrar uma normatividade já inscrita nas próprias práticas sociais, e difere da genealogia por buscar encontrar uma justificativa normativa ao invés de apenas pressupô-la.

Na teoria de Habermas, como tem ressaltado Repa (2012, 2017; 2021), é possível encontrar diferentes concepções de reconstrução, as quais recebem novas nuances em suas diferentes obras. Não obstante essas nuances, o “conceito mantém seu sentido basilar de ser uma tentativa de desvendar na reprodução da sociedade toda os elementos de uma racionalidade existente, porém insuficientemente explorada.” (NOBRE; REPA, 2012, p. 18).

Pode-se mencionar ainda como um ponto comum na reconstrução habermasiana a mobilização de dois vetores reconstrutivos articulados, a

saber, um horizontal e outro vertical (cf. NOBRE; REPA, 2012, p. 33).<sup>13</sup> Enquanto no nível horizontal (ou sincrônico) “busca-se reconstruir as regras já operantes no contexto das sociedades contemporâneas”, no nível vertical (ou diacrônico), “almeja-se reconstruir a lógica de desenvolvimento dessas regras, à luz da história das sociedades, verificando até que ponto a dinâmica histórica concreta obstruiu ou promoveu o desenvolvimento do sistema de regras.” (REPA, 2017, p. 15). Como explica Pedersen, “o que é reconstruído é uma competência que os sujeitos atuantes possuem”. Assim, a reconstrução horizontal “revela algumas competências fundamentais”, ao passo que a reconstrução vertical mostra “a maneira como essas competências se desenvolveram ao longo do tempo”. (PEDERSEN, 2008, p. 463). No que diz respeito a estes dois vetores, Pedersen esclarece ainda que na reconstrução horizontal o conhecimento intuitivo e universal é reconstruído a partir de usuários da linguagem competentes. Desse modo, Habermas identificou um elemento normativo no modo como a linguagem é usada e este elemento normativo passou então a servir como padrão crítico para avaliação da comunicação real. A reconstrução vertical, por sua vez, invoca o desenvolvimento histórico do uso da linguagem para uma reconstrução completa, na qual as estruturas e várias manifestações da consciência são historicamente reconstruídas. Enquanto na reconstrução horizontal seria possível identificar uma herança kantiana, uma vez que a pragmática formal busca encontrar as condições de possibilidade do entendimento linguístico, só que na base de argumentos transcendentais fracos, na reconstrução vertical identifica-se um elemento que remete à filosofia hegeliana, pois o “desenvolvimento histórico do uso da linguagem é submetido a uma reconstrução completa. (...) As estruturas e as várias manifestações da consciência são historicamente constituídas” (PEDERSEN, 2008, p. 467), sem que com isso se recorra a uma filosofia da história (cf. REPA, 2021, p. 74).

Pedersen identifica ainda outros elementos que auxiliam na compreensão do método reconstrutivo em Habermas. Segundo ele, a reconstrução racional tem por objetivo “tornar explícito um conhecimento implícito, pré-teórico.” Nesse sentido, torna-se relevante a distinção feita por Ryle<sup>14</sup> entre “saber como” (*know how*) e “saber que” (*know that*). Enquanto o “conhecimento implícito é ‘saber como’, (...) [a]s expressões produzidas pela reconstrução racional transformam o “saber como” em ‘saber que’; o conhecimento deixa de ser implícito para se tornar explícito.” (PEDERSEN, 2008, p. 462).

Outro elemento importante é que as hipóteses produzidas pela análise reconstrutiva são falíveis, isto é, abertas à confirmação e falsificação, uma vez que são baseadas em análises empíricas e não representam uma

filosofia transcendental descobrindo condições de possibilidade. A confirmação das hipóteses depende da verificação por meio de outras ciências empíricas. É aqui que reside a substituição, feita por Habermas, da análise transcendental por uma análise “quase” transcendental, já que um de seus propósitos é desenvolver uma metodologia que se coloque entre os enfoques transcendentais e os enfoques empíricos.<sup>15</sup> A racionalidade comunicativa é então descoberta por meio de uma investigação do uso da linguagem e o acesso ao material empírico, portanto, é necessário para se encontrar as condições de possibilidade de se alcançar um acordo por meio da comunicação. Ademais, a reconstrução racional configura-se como uma atitude metodológica baseada num pluralismo teórico e metodológico do fenômeno social, o qual não se restringe a uma única disciplina. Com isso, Habermas procura evitar a divisão de trabalho entre disciplinas normativas (a filosofia moral) e descritivas (ciências sociais). (cf. PEDERSEN, 2008, p. 464-466).

De acordo com Nobre e Repa (2012, p.17), as mudanças ocorridas no método reconstrutivo habermasiano podem ser analisadas seguindo uma periodização em décadas (1970, 1980 e 1990). Assim, na década de 1970 teria predominado *o modelo das ciências reconstitutivas*<sup>16</sup>, que consistiria na mobilização dos vetores horizontal e vertical para desenvolver uma metodologia de crítica social que se colocaria entre o método empírico-analítico e o hermenêutico, ao passo que na década de 1980, principalmente a partir da publicação de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas passa a adotar um modelo reconstrutivo baseado na *reconstrução da história da teoria*<sup>17</sup>, o qual tem por objetivo a reconstrução de teorias tradicionais a partir de um “procedimento ao mesmo tempo expositivo, crítico e sistemático” (REPA, 2012, p. 51). Essa metodologia, segundo Repa, não pode ser compreendida como uma apresentação da história das ideias, pois “busca identificar o sentido dos textos com base em um problema posto pelo próprio autor e determinar por que ele foi incapaz de resolver o problema com os meios adotados, entre outros potencialmente disponíveis” (REPA, 2012, p. 53).

O terceiro modelo, denominado por Nobre e Repa de “*reconstrução e procedimentalismo*”, é marcado pelas mudanças introduzidas na teoria do discurso principalmente a partir da publicação da obra *Facticidade e Validade*. Os autores consideram que nessa obra Habermas concilia elementos de reconstrução da história da teoria (o método predominante em seus escritos dos anos 80), mas também retoma, em alguma medida, o seu projeto mais ambicioso de ciências reconstitutivas que caracterizou seus textos dos anos de 1970. Por um lado, no âmbito de uma metodologia típica da reconstrução da história da teoria, Habermas mobiliza os

conhecimentos disponíveis nas ciências sociais e jurídicas para realizar sua análise sobre o direito e a democracia. Por outro lado, ele se aproximaria do modelo das ciências reconstitutivas porque também realiza uma reconstrução da racionalidade das instituições sociais. Os autores entendem que neste novo modelo de reconstrução, “a denominação ‘teoria do discurso’ passou a ser uma súmula, um conjunto de sinalizadores normativos (...) para os elementos que foram preservados do antigo projeto de uma teoria geral da racionalidade fundada em um desenvolvimento das ciências reconstitutivas que, entretanto, não chegou a se efetivar.” A teoria do discurso passou a desempenhar “o papel de repositório dos sinalizadores fundamentais desse antigo projeto” (cf. NOBRE; REPA, 2012, p. 35).

Assim, se na Teoria da Ação Comunicativa o objetivo era “reconstruir ‘estruturas do agir e do entendimento inscritas no saber intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas’”, em *Facticidade e Validade*, o propósito é “encontrar nas instituições formais existentes e em funcionamento indícios de que, sem a pressuposição dessas estruturas, (...), o direito e o estado democrático de direito só podem ser reconstruídos de maneira parcial” (cf. NOBRE; REPA, 2012, p. 35). Os autores consideram ainda que em *Facticidade e Validade* Habermas soma ao método reconstutivo elementos dos modelos construtivistas, como se verifica, por exemplo, na reconstrução da gênese do direito e da política exposta no cap. IV da obra. Trata-se, segundo eles, de um construtivismo limitado e subordinado ao método reconstutivo, mas necessário seja diante da ausência de pesquisas empíricas capazes de dar suficiente embasamento para a reconstrução da “autocompreensão de uma comunidade de parceiros de direito”, seja para proporcionar “contornos mais precisos” aos conceitos. (cf. NOBRE; REPA, 2012, p. 38) Segundo eles, esses elementos construtivistas vêm acompanhado de uma certa tendência “ativista”, no sentido de que o paradigma procedimental do direito e da política pretende levar a cabo a “a reconstrução da autocompreensão procedimentalista” que “deve poder influenciar os próprios operadores do direito, à maneira de um ‘empurrão’ adiante no processo” (cf. NOBRE; REPA, 2012, p. 39).

É dentro deste modelo de reconstrução dos anos 90, portanto, que se pode inserir a discussão a respeito das restrições racionais impostas pela teoria do direito e da democracia habermasiana aos discursos e manifestações de ódio, assim como a avaliação das críticas a ela dirigidas. Resta aqui então responder à terceira questão colocada no início desta seção, qual seja, em que medida o método reconstutivo adotado por Habermas possui vantagens em relação a outros métodos adotados por teorias da democracia? Considerando que as críticas mencionadas anteriormente dirigem-se à racionalidade como: i) um elemento moral

imposto à política; ii) um elemento que cria barreiras excludentes para as manifestações no espaço público; iii) uma restrição ilegítima ao poder de fala na esfera pública, no que segue pretende-se mobilizar o método reconstrutivo para verificar em que medida a teoria habermasiana poderia responder a tais críticas.

*Seria a exigência de racionalidade em (D) um elemento moral, elitista e restritivo imposto à política?*

Desde o final dos anos 80 e início dos anos 90, com as reformulações feitas em sua ética do discurso, Habermas ampliou o espaço da política e reduziu o espaço da moral em sua teoria. (cf. REPA, 2021, p. 189; CENCI, 2012, p. 123ss). Esse é um ponto por ele retomado inúmeras vezes nos debates em que se engajou após a publicação de *Facticidade e Validade*, nos quais busca esclarecer que não há uma subordinação do direito (e da política) à moralidade, seja em razão da neutralidade do Princípio do Discurso, seja em razão da diferenciação entre os tipos de discurso por ele proposta.

Em *Facticidade e Validade*, Habermas considera que faltava em suas pesquisas já publicadas a respeito da ética do discurso uma distinção satisfatória entre o princípio moral (U) e o princípio do discurso (D). Assim, nessa obra ele busca esclarecer essas diferenças e afirmar a neutralidade do princípio do discurso com relação à moralidade e ao direito. Como visto na seção I, o princípio do discurso é então apresentado como um princípio que irá servir como base para a autonomia moral e política, as quais são cooriginárias. Nesse sentido, (D) regula normas de ação em geral, que podem ser morais ou jurídicas. Esse princípio, segundo Habermas, possui certamente um conteúdo normativo, qual seja, ele “pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas *imparcialmente* e decididas *racionalmente*” (HABERMAS, 1997, I, p. 143/144, sem itálico no original). Mas esse conteúdo normativo ainda não pode ser considerado moral num sentido substantivo. (cf. HABERMAS, 1997, I, p. 142)

O princípio do discurso é operacionalizado por regras de argumentação e, de acordo com Habermas, “dependendo da lógica do questionamento e do tipo correspondente de argumentos, ela pode levar à distinção entre diferentes tipos de discursos”, os quais podem ser morais, ético-políticos ou pragmáticos. Os *discursos morais* são universais e envolvem questões de justiça que não afetam apenas uma comunidade específica (p.ex. o tema dos direitos humanos); *discursos ético-políticos* dizem respeito à escolha de fins coletivos sobre valores que devem ser realizados por uma ponderação racional de estratégias voltadas para tais

fins, geralmente atrelados a uma comunidade política concreta (p. ex. política de imigração ou a proteção de determinadas minorias étnicas e raciais); *discursos pragmáticos* se referem somente à construção e à avaliação dos possíveis programas (cf. HABERMAS, 1997, I, p. 200-203)

De acordo com Habermas, o princípio moral e o princípio da democracia distinguem-se principalmente em dois aspectos: pela diferença de níveis e pela diferença entre o tipo de normas às quais se aplicam. No que diz respeito à diferença de níveis, o princípio moral “funciona como uma regra de argumentação para a decisão racional de questões morais” e, nesse sentido, ele “opera no nível da constituição interna de um determinado jogo de argumentação” (HABERMAS, 1997, I, p. 146). Já o princípio da democracia opera no nível da institucionalização externa, ou seja, ele “destina-se a amarar um procedimento de normatização legítima do direito” e volta-se para a decisão racional de questões práticas, atreladas à autodeterminação de uma comunidade política (cf. HABERMAS, 1997, I, P. 145/146).

Do ponto de vista dos tipos de normas, enquanto o princípio moral “se estende a todas as normas de ação justificáveis com o auxílio de argumentos morais”, o princípio da democracia destina-se apenas às normas jurídicas. (HABERMAS, 1997, I, p. 146). A moral racional, então, pode ser invocada para avaliar criticamente todas as orientações da ação, ela é especializada em questões de justiça e tem como guia a universalidade. Seu objeto são os conflitos de ação relevantes do ponto de vista moral. Ela não possui limites no espaço social e tempo histórico e seu destinatário é a humanidade (cf. HABERMAS, 2002, p. 288). Considerando o caráter abstrato das normas morais, Habermas entende que não é a moral que complementa o direito mas, ao contrário, é o direito que complementa a moral no que diz respeito às suas fraquezas *cognitivas* (como a moral da razão consiste apenas num procedimento para a avaliação de questões controversas, ela não possui um catálogo de deveres e, nesse aspecto, o direito passa a complementá-la estabelecendo elementos substantivos a respeito do certo/errado), *motivacionais* (a moral da razão sobrecarrega os indivíduos tanto com o peso da decisão a respeito de conflitos de ação quanto com relação à sua força de vontade para agir orientado por princípios; o direito alivia esse peso ao estabelecer normas que os indivíduos podem seguir levando em consideração apenas as suas consequências, e não os motivos) e *organizacionais* (o caráter universalista da moral gera dificuldades no momento de exigir sua observância e o direito possui um conjunto de instituições que podem auxiliar neste aspecto). (cf. HABERMAS, 1997, I, p. 150-153; HABERMAS, 2002, p. 289)<sup>18</sup>

Assim, o princípio do discurso estabelece apenas que “todos têm um direito igual à maior medida possível de iguais liberdades de ação subjetiva” (HABERMAS, 1997, I, p. 160) e isso é utilizado para avaliar a produção do direito legítimo. São as regras jurídicas que irão regular os contextos concretos da sociedade, e essas regras devem contar com a participação dos cidadãos no seu processo de elaboração. O princípio do discurso delineado desse modo, não “reduz o espaço da autonomia política dos cidadãos através de direitos naturais ou morais, que apenas esperam para ser colocados em vigor” (HABERMAS, 1997, I, p. 164/165). Por essa razão Habermas considera que “[n]ada vem antes da prática de autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições da socialização comunicativa em geral, e, de outro lado, o médium do direito” (HABERMAS, 1997, I, p. 165)

Para ressaltar esse aspecto de não submissão do direito e da política à moralidade, Habermas invoca também a sua metodologia reconstrutiva para ressaltar que sua teoria apenas recupera elementos de racionalidade que já fazem parte das práticas de autodeterminação dos cidadãos. Segundo ele,

Ao lerem o sistema de direitos pelo ângulo de sua situação, os civis apenas explicitam o sentido do empreendimento ao qual eles já se dedicaram, ao decidirem regulamentar legitimamente sua convivência pelo direito. Tal empreendimento pressupõe apenas uma compreensão intuitiva do princípio do discurso e o conceito de forma jurídica (HABERMAS, 1997, I, p. 166)

Essa não submissão do direito e da política à moral, contudo, não significa que o direito não receba influência da moral, uma vez que no processo legislativo as razões morais podem ser incorporadas ao direito. Também não significa que a política e o direito não tenham que estar em consonância com a moral (cf. HABERMAS, 1997, II, p. 313; HABERMAS, 2002, p. 289 e 368). Para Habermas, levar à sério a autonomia pública e privada implica, por um lado, não permitir que o direito seja reflexo de um decisionismo cego, por meio do qual leis aprovadas por maioria são consideradas válidas sem que sejam respeitados os procedimentos exigidos para a produção do direito legítimo e, por outro lado, evitar a submissão do direito à moral como nas teorias jusnaturalistas. No Posfácio de *Facticidade e Validade* ele retoma a questão da neutralidade do princípio do discurso frente à moral e ao direito e explica o seguinte:

Pois o princípio do discurso tem que ser situado num nível de abstração suficientemente neutro em relação ao direito e à moral. De um lado, ele deve possuir um conteúdo moral, suficiente para se avaliar imparcialmente as normas de ação em geral; de outro, ele não pode coincidir exatamente com o princípio moral, porque o modo como ele se desdobra no princípio da moral difere do modo como ele se desdobra no princípio da democracia (HABERMAS, 1997, II, p. 321)

Essa discussão a respeito da neutralidade do princípio do discurso fica mais clara no diálogo de Habermas com Apel retomado em *Entre Naturalismo e Religião*. Segundo Apel, se o direito não pode ir contra a moral, a alegada neutralidade do princípio do discurso cai por terra e se constata, de fato, um conteúdo moral substantivo nesse princípio. Ao responder a Apel, Habermas destaca que a teoria do discurso busca “obter um conteúdo normativo da prática da argumentação” e, deste modo,

o ponto de partida é formado pelo conteúdo normativo daquelas pressuposições pragmáticas inevitáveis, nas quais os participantes da argumentação têm de se apoiar implicitamente quando levados pela pretensão de resgatar pretensões de validade controvertidas – decidem-se a tomar parte numa busca cooperativa da verdade a qual assume a forma de uma disputa por melhores argumentos (HABERMAS, 2007, p. 96)

Habermas elenca quatro pressuposições pragmáticas inevitáveis, são elas: *inclusividade* (pessoas capazes de ofertar contribuições relevantes não podem ser excluídas da participação), *distribuição simétrica as liberdades participativas* (igualdade de chances de contribuição), *franqueza* (os participantes devem dizer o que realmente pensam), *ausência de constrangimentos externos ou internos à comunicação* (os posicionamentos dos participantes devem ser motivados pela força dos próprios argumentos) (cf. HABERMAS, 2007, p. 97). De acordo com Habermas, essas premissas são elementos normativos, mas ainda não são elementos morais. Apel, contudo, as considera como um conteúdo moral, como, por exemplo, o dever de tratar a todos de modo igual ou o dever de franqueza.

No entendimento de Habermas, contudo, é preciso distinguir as pressuposições transcendentais (em sentido fraco) da argumentação das obrigações morais. Segundo ele, as pressuposições transcendentais, se transgredidas, têm como consequência a destruição do jogo de argumentação, ao passo que a transgressão de regras morais não leva à saída do jogo da linguagem moral. Ademais, ele entende que as

pressuposições pragmáticas inevitáveis elencadas acima não podem ser transferidas diretamente do discurso para a ação, pois elas referem-se apenas à estrutura do processo de argumentação, ou seja, ainda não se trata de conteúdo de normas morais ou jurídicas (cf. HABERMAS, 2007, p. 98). Para que adquiram conteúdo, essas normas de ação precisam passar por especificações adequadas a cada um dos casos. Desse modo, o “princípio da democracia só encontra aplicação em normas que se apresentam como normas do direito, ao passo que o princípio moral (...) limita-se ao tipo de discursos que são decididos *apenas* através de argumentos morais” (HABERMAS, 1997, II, p. 321/322 – itálico no original). A diferença entre ambos os princípios reside ainda em que “enquanto o princípio moral, funcionando como regra de argumentação, serve apenas à formação do juízo, o princípio da democracia estrutura, não apenas o saber, mas também a prática dos cidadãos” (HABERMAS, 1997, II, p. 322).

Na teoria da democracia habermasiana a racionalidade, como um dos elementos centrais do princípio do discurso, não deve ser entendida como um elemento moral imposto à política, uma vez que nem o princípio do discurso nem o próprio princípio moral são apresentados como uma norma moral substantiva. Para Habermas, esses princípios consistem numa *reconstrução racional* das práticas reais de argumentação. A teoria discursiva da moral, do direito e da democracia é considerada procedimental justamente porque deixa aos participantes de discursos da vida real o encargo da determinação do conteúdo de normas morais ou jurídicas. Desse modo, na visão de Habermas, uma teoria crítica da sociedade não é ética aplicada e “não pode derivar seus recursos normativos de uma teoria moral previamente elaborada.” (FINLAYSON, 2013, p. 525). Assim, no caso de Habermas, mesmo estabelecendo critérios para que a participação política possa criar obrigações comuns, parece ser possível afastar as alegações feitas por teorias políticas realistas, como aquela de Mouffe, segundo a qual uma teoria da democracia baseada na racionalidade e na busca pelo consenso não é propriamente uma teoria política, mas uma filosofia moral aplicada à política. Resta ainda avaliar em que medida a teoria habermasiana da democracia oferece respostas às críticas de que a racionalidade enquanto critério estabelece barreiras excludentes à participação política ou uma restrição ilegítima do poder de fala.

Essa crítica é frequentemente dirigida às teorias da democracia deliberativa e, em especial, à teoria habermasiana, sendo elaborada a partir de uma oposição entre razão e emoção. De acordo com os críticos, por basear-se numa perspectiva racionalista, essas teorias seriam excludentes na medida em que estabelecem critérios difíceis de serem cumpridos por

grupos que não se manifestam no espaço público a partir dos critérios de argumentações ou justificações arrazoadas. Assim, essas teorias não deixariam espaço para as emoções e falhariam em compreender um elemento central da política, qual seja, as reivindicações de muitos grupos sociais marginalizados, os quais possuem distintas formas de se manifestarem no espaço público, nem sempre o fazendo seguindo as exigências de justificação e de argumentação arrazoada (cf. ALLEN, 2016; FRASER, 1992; YOUNG, 1985; 1996). Certamente, as emoções (afetos, identificações, ressentimentos, ódio, etc.) são uma força social e política e, com frequência, são a primeira forma de expressão ou manifestação de perspectivas subjetivas em relação às relações de dominação. As emoções certamente "soam o alarme" em relação à injustiça social, e deixar de entender seu papel seria negligenciar um aspecto crucial da sociedade e da política.

Identificar o papel das emoções na teoria habermasiana da democracia demandaria, seguramente, mais atenção do que se pode destinar aqui. É correto afirmar que o foco do autor não se volta primeiramente para as emoções. Um bom exemplo disso são as obras que buscam explicar seus principais conceitos, como lexicons e handbooks (cf. BRUNKHORST et.al, 2018; ALLEN; MENDIETA, 2019), nas quais verbetes como "emoções", "afetos" ou mesmo "irracionalidade" não são sequer mencionados. Contudo, disso não se segue que o filósofo faça essa oposição entre razão e emoção ou que as emoções sejam desconsideradas em seu importante papel desempenhado na sociedade e na política. Talvez um primeiro aspecto a ser observado é que a razão não deve ser contraposta às emoções, mas sim ao poder arbitrário (cf. NEBLO, 2020, p. 1).

Ao se levar em consideração o modo como Habermas definiu a esfera pública tanto em *Facticidade e Validade* quanto em suas mais recentes reflexões sobre este tema, compreendendo-a como enraizada na sociedade civil e como uma caixa de ressonância das principais reivindicações sociais, (cf. HABERMAS, 1997, II, p. 91; 2018; 2022), não é possível afirmar que as emoções não possuem lugar em sua teoria. Nesse sentido, é importante a distinção entre o papel destinado em sua obra à democracia deliberativa e aquele destinado à esfera pública. Enquanto a democracia deliberativa é um conceito normativo, a esfera pública não é apenas um conceito normativo, pois possui referências empíricas (cf. HABERMAS, 1997, II, p. 106; MELO, 2016; KREIDE, 2016). De acordo com Melo, a esfera pública, cujo ponto de partida é empírico, não normativo (embora produza pretensões normativas) é um "espaço dinâmico e poroso (..) agrega experiências culturais, modos de vida cotidianos, conflitos e negociações com mais adensamento sociológico". Trata-se de um espaço no qual "os

problemas políticos são tematizados desde sua gênese social mediante orientações de valores, interpretações e necessidades” e no qual “os referenciais normativos surgem para lidar com divergências e conflitos produzidos em seu interior” (MELO, 2016, p. 92). Portanto, trata-se de um elemento importante da teoria política habermasiana completamente aberto para as manifestações que não ocorrem apenas segundo os critérios de racionalidade exigidos para a política deliberativa. Habermas também insiste nesta distinção para mostrar que as manifestações sociais mais disruptivas estão abarcadas por sua teoria. Segundo ele,

Do ponto de vista funcional, a orientação para o consenso é necessária apenas nas deliberações das instituições nas quais são tomadas decisões juridicamente vinculantes (...). A comunicação informal dentro da esfera pública mais ampla também pode resistir a protestos robustos ou a formas selvagens de conflito, pois sua contribuição se limita a mobilizar os temas, as informações e os argumentos relevantes. As decisões são tomadas em outro lugar. Nada mais pode ser necessário para desencadear uma dinâmica antagônica dentro da esfera pública do que a orientação geradora de conflitos para a verdade que os cidadãos associam às suas expressões de opiniões políticas. (HABERMAS, 2018, p. 877).

Em uma entrevista recente, quando questionado sobre como sua ética do discurso lida com a tensão entre a liberdade de opinião e a disseminação insidiosa de discursos discriminatórios, ele lembrou que a principal tarefa da ética do discurso não é fornecer instruções para a ação, mas sim fundamentar um princípio moral e “explicar o ponto de vista a partir do qual os conflitos sobre justiça podem, em princípio, ser decididos racionalmente” (HABERMAS, 2020, p. 19). Essa tensão deve ser resolvida, portanto, politicamente. Ele ressalta, contudo, a necessidade de responsabilização daqueles que se manifestam na arena política a partir de discursos discriminatórios: “não tenho absolutamente nenhuma simpatia pela noção de que devemos nos curvar aos cidadãos raivosos [*Wutbürger*]. Os cidadãos são adultos e devem ser tratados como tal.” (HABERMAS, 2020, p. 20)

Desse modo, retornando aos exemplos de manifestações de ódio apresentados no início deste artigo, certamente não haveria, na teoria democrática habermasiana, nenhum critério capaz de impedir sua entrada na esfera pública, uma vez que os critérios de racionalidade e de imparcialidade são dirigidos à deliberação política destinada à criação de

leis e obrigações comuns. Esse tipo de discurso, que expressa certamente uma emoção e ao mesmo tempo uma discriminação, estaria desencadeando um conflito típico daqueles que se colocam na esfera pública e devem ser mediados, aceitos ou refutados pelos próprios cidadãos envolvidos nos conflitos. Se, por um lado, a esfera pública geral apresenta essa porosidade para captar novas demandas sociais, por outro lado, como reconhece Habermas, em razão de sua “estrutura anárquica”, ela também “está muito mais exposta aos efeitos da repressão e da exclusão do poder social distribuído desigualmente – da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que as esferas públicas parlamentares” (HABERMAS, 1997, II, p. 33). De todo modo, nem toda opinião que se coloca na esfera pública pode ser considerada uma opinião pública, pois para receber essa credencial uma opinião tem que alcançar certo destaque entre o público e, principalmente, é preciso que aconteçam processos comunicativos (cf. HABERMAS, 1997, II, p. 92; PINZANI, 2009, p. 152).

De uma perspectiva habermasiana, mesmo que os sentimentos sejam levados em consideração, não é suficiente que eles se expressem apenas na forma de indignação ou descontentamento pelo que se percebe como injustiça. A legitimidade das alegações depende de estarem apoiadas em justificações e argumentações arrazoadas. Assim, o que as demandas de justificação e de argumentação buscam filtrar não são as emoções em si, mas manifestações pautadas em sentimentos de indignação que visam manter as estruturas de dominação e de exclusão (cf. WESSLER, 2018, p. 150/151). Dessa forma, certamente as exigências estabelecidas tanto pelo princípio do discurso quanto pelo princípio da democracia podem sim ser consideradas restrições, mas isso não significa que essas restrições sejam ilegítimas. Ademais, as práticas políticas dos movimentos sociais progressistas atuais (as lutas por igualdade de gênero, antirracismo, pelos direitos dos povos indígenas, entre outras) têm feito uso de justificações e argumentações arrazoadas sem qualquer dificuldade. A partir das lutas desses movimentos, temos visto a transformação de emoções, que identificam injustiças sociais e relações de dominação, em pautas concretas e reivindicações justificadas. O mesmo não se verifica nos movimentos sociais reacionários, os quais continuam a fazer uso da violência, da discriminação e de formas de comunicação não arrazoadas para buscar introduzir suas pautas no espaço público.<sup>19</sup>

Do ponto de vista do realismo político, poder-se-ia certamente defender restrições, mas aquelas estabelecidas pelas Constituições históricas, que seriam fruto das práticas políticas dos cidadãos ao invés de se originarem em princípios filosóficos. Como visto a partir da discussão do método reconstrutivo, Habermas também entende que esses princípios

estão implícitos nas práticas comunicativas voltadas para o entendimento. Ademais, em sua perspectiva, contar apenas com as Constituições históricas seria, em certo sentido, voltar à posição metodológica do positivismo jurídico ou do método empírico-analítico, os quais, sem um ponto de apoio normativo, ofereceriam poucas ferramentas para se realizar a crítica a respeito das relações de dominação cristalizadas nas sociedades.

### **Considerações finais**

O intuito deste artigo foi lidar com o problema dos discursos e manifestações de ódio na esfera pública e investigar em que medida a teoria habermasiana da democracia lança luz sobre este problema. Mostrou-se que na obra de Habermas os princípios balizadores da teoria discursiva do direito e da democracia acabam por figurar como filtros que estabelecem uma espécie de moldura do aceitável no âmbito dos discursos públicos, a qual é baseada na racionalidade e na imparcialidade. Defendeu-se também que esses critérios não podem ser considerados como uma imposição moral à política, tampouco como barreiras excludentes da participação política ou como restrições ilegítimas ao poder de fala, como alegado pelos críticos.

Habermas responde a essas críticas, de certo modo, afirmando que as reivindicações sociais que se manifestam de forma passional ou afetiva são um elemento de grande relevância na esfera pública, são inclusive elas que disparam um sistema de alarme a respeito das pautas que precisam ser consideradas pelas instituições governamentais. Contudo, exatamente para não causar exclusões indevidas ou discriminações, ele reafirma a necessidade de filtros (cf. HABERMAS, 2018, p. 878). Ainda que consideremos eventos políticos de grande impacto, tais como a invasão do Capitólio ou os ataques de 8 de janeiro de 2023 às sedes dos poderes executivo, legislativo e judiciário em Brasília como manifestações de afetos políticos e ressentimentos, ambos devem ser considerados como algo que extrapola a moldura do aceitável.

Assim, principalmente se temos em mente os exemplos apresentados no início deste artigo, parece ser importante insistir numa moldura do aceitável para os discursos públicos e práticas democráticas. A proposta de Habermas, ainda que estabeleça a exigência de discursos racionais para o debate público, não parece cercear ou limitar o poder de fala. Ele não oferece um modelo para resolver casos constitucionais de liberdade de expressão em geral ou qualquer tipo de caso de discurso de ódio em especial. O que ele oferece é, como ressalta Wright, "um relato profundo, completo e sensível da conversa social que sugere porque restringir o

discurso de ódio não equivale simplesmente a censurar uma visão pouco atraente do mundo (...).” (WRIGHT, 2000, p. 1014). Uma das principais contribuições da teoria habermasiana ao estabelecer critérios procedimentais atrelados à racionalidade na comunicação e aos discursos públicos, principalmente para aqueles discursos que têm a pretensão de se tornar normas coercitivas para todos os cidadãos, é permitir que se possa identificar e promover formas de comunicação e de manifestação pública que fortaleçam a liberdade de expressão, em detrimento daqueles que não o fazem.

## Notas

<sup>1</sup> Professora Adjunta no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Bolsista de Produtividade do CNPq. Pesquisadora do Programa Capes/Humboldt na Goethe Universität Frankfurt Am Main/Normative Orders (2023-2024). Esta pesquisa foi apoiada também pelo Projeto de Cooperação Internacional CAPES/DAAD/PROBRAL “Perspectivas kantianas sobre as causas da irracionalidade social” (Código 001).

<sup>2</sup> Versões preliminares deste texto foram apresentadas no III Colóquio Nacional Direito e Política (Curitiba - UFPR/2022) e no III Workshop on kantian’s sources of social irrationality (Florianópolis – UFSC/2023). Agradeço as sugestões e críticas formuladas pelos participantes de ambos os eventos. Na medida do possível, todas foram incorporadas à versão final deste artigo.

<sup>3</sup> Frases postadas num grupo de WhatsApp de estudantes do Colégio Visconde de Porto Seguro, da unidade de Valinhos/SP. Cf. <https://www.cartacapital.com.br/educacao/sou-pro-reescravizacao-do-nordeste-alunos-de-colegio-alemao-sao-investigados-por-racismo-e-discurso-de-odio/>.

<sup>4</sup><https://www.brasil247.com/regionais/sul/grupo-neonazista-ameaca-chacina-em-evento-de-cultura-haitiana-em-itajai.>

<sup>5</sup> *Framework of acceptability*: esta expressão é utilizada por Robert Paul Wolff em *Beyond Tolerance* para referir-se à fronteira que separa interesses legítimos dos ilegítimos segundo o pensamento pluralista explorado na obra. Também é utilizada por Batalha Silva e Galuppo em artigo recente sobre Habermas para indicar a presença de uma fronteira que separa perspectivas certas das erradas segundo a concepção de mútuo respeito. (cf. WOLFF, 1965, p. 43; BATALHA SILVA; GALUPPO, 2022, p. 140).

<sup>6</sup> Com relação aos termos empregados na formulação desse princípio, Habermas esclarece o seguinte: “O predicado ‘válidas’ refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por ‘normas de ação’ expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, ‘atingido’ é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de

normas. E 'discurso racional' é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias" (HABERMAS, 1997, I, p. 142).

<sup>7</sup> Os destaques constam no original. Esta e todas as demais as traduções de textos que não possuem uma tradução publicada em língua portuguesa são de minha autoria.

<sup>8</sup> Sobre a relação entre secularismo e religião no espaço público, no livro "Entre Naturalismo e Religião" Habermas continua a afirmar que a legitimidade do direito produzido em democracias constitucionais não pode depender de uma fundamentação que recorra às tradições religiosas ou metafísicas (cf. HABERMAS, 2007, p. 118/119) Contudo, ele reconhece também que as crenças religiosas são um fator motivacional importante e que o espaço público deve estar aberto para que os cidadãos religiosos possam trazer ao debate argumentos oriundos de suas crenças. Essas crenças, contudo, também precisariam ser submetidas aos critérios que regem a deliberação política. Segundo ele: "O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Cada um precisa saber e aceitar que, além do limiar institucional que separa a esfera pública informal dos parlamentos, dos tribunais, dos ministérios e das administrações, só contam argumentos seculares." (HABERMAS, 2007, p. 147, itálico no original).

<sup>9</sup> Ao analisar o tema da tolerância em Habermas, Denilson Werle também ressalta que os limites da tolerância devem ser estabelecidos no próprio processo político, resguardados os princípios e procedimentos que regulam o próprio processo político: "Retomando a questão dos limites da tolerância, os cidadãos terão de estabelecê-los respeitando a estrutura do sistema de direitos, a forma jurídica e seu vínculo interno com a democracia, o uso público da razão. Qualquer solução para o problema dos limites do tolerável/intolerável não pode suspender a lógica deliberativa e pública dos discursos práticos que legitimam as normas legais. Deve ser respeitado o universalismo da concepção liberal igualitária que caracteriza a cidadania democrática das comunidades políticas modernas." (cf. WERLE, 2009, p. 283)

<sup>10</sup> O que está entre aspas é uma citação, feita por Habermas, de Rainer Forst.

<sup>11</sup> O itálico consta no original.

<sup>12</sup> Cf. REPA, 2008a; 2008b; 2012; 2017; 2021; CELIKATES, 2018; FINLAYSON, 2013; VOIROL, 2012; NOBRE; REPA, 2012, SILVA; MELO, 2012; ISER, 2009; PEDERSEN, 2008; PETERS, 1994; BENHABIB, 1986.

<sup>13</sup> Segundo os autores, não obstante as distintas abordagens reconstrutivas encontradas na obra de Habermas, "o princípio sistemático de sua reconstrução continua a ser dado pelo que antes eram os objetivos mais gerais das

reconstruções verticais e horizontais que não tiveram desenvolvimentos expressivos.” (NOBRE; REPA, 2012, p. 33)

<sup>14</sup> Referência à Gilbert Ryle em: “Knowing How and Knowing That” (1945-46). Disponível em: [https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/ryle/Ryle\\_KnowHow.pdf](https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/ryle/Ryle_KnowHow.pdf). Acesso em 15/05/2023.

<sup>15</sup> Nesse mesmo sentido, Nobre e Repa entendem que: “a orientação para a emancipação, formulada como ancoramento normativo, será o princípio orientador da categoria de reconstrução e o fio condutor da crítica à teoria tradicional, que se perde, seja em um objetivismo que pretende abstrair a normatividade, seja em um normativismo que não mostra suas raízes no real” (NOBRE; REPA, 2012, p. 17)

<sup>16</sup> *Modelo das ciências reconstitutivas*: as ciências reconstitutivas se diferenciariam de outras ciências segundo aspectos horizontais e verticais: “Em um plano horizontal, busca-se reconstruir as regras já operantes no contexto das sociedades contemporâneas, ao passo que, em um segundo plano vertical, busca-se reconstruir a lógica da evolução dessas regras à luz da história das sociedades, verificando até que ponto a dinâmica histórica concreta obstruiu ou promoveu o desenvolvimento do sistema de regras. Enquanto a lógica evolutiva procura determinar as margens de variação de estruturas em um determinado processo de aprendizagem, a dinâmica evolutiva explicita como as modificações suscitadas no interior delas se dão como resposta, segundo princípios próprios, a ‘desafios evolutivos’ representados geralmente por problemas na reprodução material da sociedade” (NOBRE; REPA, 2012, p. 26).

Com relação ao vetor horizontal, as ciências reconstitutivas (e a pragmática formal em especial) “diferenciam-se das ciências ‘hermenêuticas’ ou ‘compreensivas’ e das ciências empírico-analíticas, ‘nomológicas’ ou, ainda, ‘objetivantes’. Não obstante as ciências reconstitutivas não deixarem de se aproveitar dos recursos e metas das ciências empírico-analíticas ou hermenêuticas, na medida em que se mostrem apropriáveis, as diferenças entre as abordagens são marcadas. E o que diferencia a atitude reconstitutiva de uma é exatamente o que a aproxima da outra” (NOBRE; REPA, 2012, p. 26/27).

No que diz respeito ao vetor vertical, as ciências reconstitutivas “se distinguem dos diversos tipos de pesquisa histórica por pretenderem articular uma reconstrução das diversas etapas evolutivas, organizando-as em uma hierarquia segundo a lógica do desenvolvimento das estruturas normativas disponíveis em cada etapa. Metodologicamente relevante nesse caso é a mencionada distinção entre a lógica evolutiva, isto é, o espaço lógico em que se apresentam e variam os potenciais e os limites das estruturas normativas, e a dinâmica evolutiva, ou seja, os processos factuais que contribuíram para impulsionar ou impedir determinado desenvolvimento estrutural. (...) Além disso, a lógica evolutiva deve ser pensada como um processo de aprendizagem, de modo que se pode identificar por que uma etapa é capaz de resolver problemas da etapa anterior, sem perder o saber acumulado nela” (NOBRE, REPA, 2012, p. 27/28).

De acordo com os autores, neste modelo o sentido geral da reconstrução seria “aquele que orienta e dá certa unidade aos dois outros, o vertical e o horizontal, o que é compatível com a ideia mais geral de que as reconstruções vertical e

horizontal são aspectos de uma e mesma reconstrução, que é própria de uma teoria da racionalidade". (NOBRE, REPA, 2012, p. 30).

<sup>17</sup> *Modelo da reconstrução da história da teoria*: Segundo os autores, "essa teoria da racionalidade em sentido amplo" teria dado lugar, na *Teoria da Ação Comunicativa*, ao modelo da *reconstrução da história da teoria*, segundo o qual não haveria uma forte "separação entre elaborações sistemáticas e história da teoria. Para ele, seria possível alcançar resultados semelhantes ou até mais precisos aos pretendidos pelo projeto das ciências reconstitutivas mediante o recurso aos grandes teóricos da sociedade (...) como fontes de explicações para os problemas contemporâneos". Nesse novo modelo, "os objetivos emancipatórios da teoria são atingidos, indiretamente, por meio da reconstrução de reconstruções, da reconstrução de teorias sociais clássicas e concorrentes que, por sua vez, são cada uma a súpula reconstitutiva de investigações empíricas. Ou seja, em não estando dadas as condições para apresentar uma teoria da racionalidade com base em resultados substantivos de ciências reconstitutivas, Habermas toma as teorias da racionalidade moderna disponíveis para dar conta não apenas de sua diferenciação e das patologias suscitadas pela usurpação de um domínio por outro, mas também dos potenciais emancipatórios não explorados nas sociedades modernas racionalizadas. É dessa maneira que o conceito de reconstrução se orienta para a realização de um diagnóstico crítico do tempo presente capaz de determinar as principais patologias modernas, justificar seus critérios normativos, identificar os potenciais emancipatórios inscritos nas sociedades modernas contemporâneas e, em última instância, explicar historicamente a si mesmo. (...) todos esses objetivos se encontram dirigidos, no contexto da Teoria da Ação Comunicativa, para o projeto mais amplo de reconstrução de 'estruturas do agir e do entendimento inscritas no saber intuitivo de membros competentes das sociedades modernas'" (NOBRE, REPA, 2012, p. 30/31)

<sup>18</sup> A esse respeito, é interessante a interpretação feita por Delamar Volpato Dutra ao considerar que Habermas, ao afirmar ser o direito que complementa a moral e não o contrário, acaba por inverter a tese de Dworkin segundo a qual a moral complementa o direito. Desse modo, a tentativa habermasiana de afastar a interferência da moral no direito parece ter aproximado a teoria discursiva do direito de algumas formas contemporâneas de positivismo jurídico. Cf. VOLPATO DUTRA, 2020, p. 97-117.

<sup>19</sup> Uma discussão mais aprofundada deste tema pode ser encontrada em CONSANI, 2023, p. 119-131.

## Referências Bibliográficas

ALLEN, Amy. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia*. Nova York: Columbia University Press, 1986.

CELIKATES, Robin. *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*. Trans. Naomi van Steenberg. New York/London: Rowman & Littlefield International, 2018.

CENCI, Angelo Vitório. Da Ética do Discurso à Teoria do Discurso. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, pp. 99-134.

CONSANI, Cristina Foroni. Revisiting the Kantian legacy in Habermas: the philosophical project of modernity and decolonial critiques to rationality and cosmopolitanism. *Studia Kantiana*, v. 21, n. 1, 2023, p. 119-131.

FINLAYSON, James Gordon. The Persistence of Normative Questions in Habermas's Theory of Communicative Action. *Constellations*, v. 20, n. 4, 2013, p. 518-532.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy." In: CALHOUN, C. (ed.) *Habermas and the public sphere*. MIT Press: Cambridge, MA, 1992, pp. 109-42.

GALUPPO, Marcelo Campos; SILVA, Bárbara Batalha da. Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 18, número 2, p. 131-145, dezembro de 2021.

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

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos sobre teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Intolerance and discrimination. Oxford University Press and New York University School of Law, Oxford; Nova York, 2003, vol. 1, no 1, p. 2-11.

HABERMAS, Jürgen. Religious tolerance: the pacemaker for cultural rights. *Philosophy*, Cambridge, 2004, no 1, p. 5-18.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos Filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Interview with Jürgen Habermas. In: Bächtiger, Andre et al. (Ed.). *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 872-881.

HABERMAS, Jürgen. Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work. CZINGON, Claudia et. al. (Interviewers). *Theory, Culture & Society*, v. 37, 2020, p. 11–36.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo: São Paulo: UNESP, 2021.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, 2022, Vol. 39(4) 145–171.

HONNETH, Axel. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt Zur Idee der „Kritik“ in der Frankfurter Schule. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 48 (5), 2000, pp. 729-737.

ISER, Mattias. Rationale Rekonstruktion. In: BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2009, p. 364-366.

KREIDE, Regina. Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit. In: KOLLER, P.; HIEBAUM, C. (Eds.). *Jürgen habermas: Faktizität und Geltung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016, pp. 135-152.

MELO, Rurion. Discursos práticos e esfera pública: sobre as críticas de Thomas McCarthy a Jürgen Habermas. *Idéias*, v.7, n.2, 2016, p. 81-98.

MOUFFE, Chantal. The Limits of John Rawls's Pluralism. In: *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. V. 56, n, 118, 2009.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NEBLO, Michael A. Impassioned Democracy: The Roles of Emotion in Deliberative Theory. *American Political Science Review*, 2020, p. 1–5.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, 2012, p. 13-42.

PEDERSEN, Jørgen. Habermas' method: rational reconstruction. *Philosophy of social sciences*, v. 38, n. 4, p. 457-485, dez 2008.

PETERS, Bernhard. On reconstructive legal and political theory. *Philosophy & Social Criticism*, v. 20, n. 4, 1994, p. 101-134.

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

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular, 2008a.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica". In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008b, pp. 43-64.

REPA, Luiz. Reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da *Teoria da ação comunicativa*. In: NOBRE, M.; REPA, L. (Orgs.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012.

REPA, Luiz. Compreensões de reconstrução. Sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. *Trans-formação*, v.40, n.3, p.10-28, 2017.

REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação: Método e Política em Jürgen Habermas*. São Paulo: UNESP, 2021.

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. Crítica e reconstrução em direito e democracia. In: NOBRE, M; REPA, L. (Org). *Habermas e a Reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papyrus, 2012, p. 135-168.

WERLE, Denilson Luis. Pluralismo e tolerância: sobre o uso público da razão em Habermas. In: PINZANI, Alessandro et.al. (Orgs). *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFIPO, 2009, pp. 263-287.

WESSLER, Harmut. *Habermas and the Media*. Cambridge: Polity, 2018.

WRIGHT, R. George. Traces of Violence: Gadamer, Habermas, and the Hate Speech Problem. *Chicago-Kent Law Review*, v. 76, n.2, p. 991-1014, 2000.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. Trad. Bruno Simões. *Novos Estudos*, CEBRAP, n. 93, 2012, p. 81-99.

VOLPATO DUTRA, Delamar. Habermas e o Positivismo Jurídico. *DoisPontos*, v. 17, n. 2, 2020, p. 97-117.

YOUNG, Iris Marion. Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. *Praxis International*, 5, (4), 1985, pp. 381-401.

YOUNG, Iris Marion. Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. In: BENHABIB, Seyla (ed). *Democracy and Difference – Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, pp. 120–36.

*Received/Recebido:* 11/07/2023  
*Approved/Aprovado:* 10/11/2023