

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA POLÍTICA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

LUIZ CARLOS CAIO TOMAZELI

DA SOCIEDADE ABERTA DE POPPER PARA A SOCIEDADE REFLEXIVA

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

LUIZ CARLOS CAIO TOMAZELI

DA SOCIEDADE ABERTA DE POPPER PARA A SOCIEDADE REFLEXIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Política da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre

2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Thadeu Weber e ao Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr. pelo incentivo e apoio recebidos.

RESUMO

Esta tese tem por base a análise do modelo de sociedade aberta a partir do pensamento e conceito da sociedade aberta de Popper, buscando sua superação na sociedade reflexiva. A pesquisa envolve, a partir do racionalismo crítico de Popper, a análise de pensadores democráticos em conexão com as ideias de democracia, cooperação, reflexividade e evolução social. O debate apresentado por Popper sobre o que é ou não democracia apresenta como resposta a sociedade aberta, mas deixa um problema em aberto: a sua sustentabilidade como sistema democrático. A ampliação desse debate referenciado pelo modelo liberal de democracia orienta essa análise, para, ao demarcar o pensamento de Popper, demonstrar o processo da reflexividade da modernidade como o futuro da sociedade aberta. O objetivo principal dessa tese abrange o desenvolvimento estruturado do conceito de sociedade reflexiva como a base de sustentação para além da sociedade aberta proposta por Popper, pela sua superação no processo de reflexividade. São referenciados modelos de democracia e reflexividade na pesquisa, com a identificação do liberalismo como o espaço democrático mais propício para uma sociedade reflexiva. A sociedade reflexiva como superação da sociedade aberta é demonstrada em seu emergir na interação social na sociedade democrática moderna, desdobrada em seu processo reflexivo.

Palavras-chave: Democracia. Reflexividade. Cooperação. Evolução. Liberalismo. Pensamento Crítico. Sociedade Aberta. Sociedade Reflexiva. Liberdade Compartilhada.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the open society model based on the ideas and concept of an open society according to Popper, aiming to evolve into a reflexive society. The research involves analyzing democratic thinkers in connection with the ideas of democracy, cooperation, reflexivity, and social evolution using Popper's critical rationalism. Popper's discourse on the definition of democracy proposes the open society as a potential solution, yet poses a question about its endurance as a democratic framework. This analysis delves into the expansion of the debate as indicated by the liberal model of democracy, in order to demonstrate how modernity's reflexivity shapes the future of an open society, by defining Popper's perspective. The main goal is to develop the concept of a reflexive society as a foundation of support beyond the open society suggested by Popper, by surpassing itself in a reflexive process. Models of democracy and reflexivity are discussed in the research, with liberalism identified as the most conducive democratic setting for a reflexive society. The transition from an open society to a reflexive society is demonstrated through its emergence in social interactions within modern democratic societies, evolving through its reflexive process.

Keywords: Democracy. Reflexivity. Cooperation. Evolution. Liberalism. Critical Thinking. Open Society. Reflexive Society. Shared Freedom.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 O RACIONALISMO CRÍTICO DE POPPER	12
2.1 A TEORIA POLÍTICA DE POPPER	21
2.2 A SOCIEDADE ABERTA DE POPPER	31
3 RELEVÂNCIA E CRÍTICA DA FILOSOFIA DE POPPER	43
3.1 PRINCIPAIS CRÍTICOS DA FILOSOFIA DE POPPER	47
3.2 O PROBLEMA DE POPPER	61
4 A SOCIEDADE REFLEXIVA	70
4.1 A BASE DA SOCIEDADE REFLEXIVA	73
4.2 A DEMOCRACIA DELIBERATIVA E O VOTO REFLEXIVO	79
5 A DEMOCRACIA E COOPERAÇÃO REFLEXIVA	92
5.1 COOPERAÇÃO E REFLEXIVIDADE NA DEMOCRACIA	102
5.2 A GRANDE COMUNIDADE REFLEXIVA	108
6 O PROCESSO REFLEXIVO NO MODELO DE RAWLS	117
6.1 A POSIÇÃO ORIGINAL	123
6.2 O EQUILÍBRIO REFLEXIVO	126
6.3 O CONSENSO SOBREPOSTO	133
7 A LIBERDADE NA SOCIEDADE REFLEXIVA	139
8 A SOCIEDADE ABERTA E REFLEXIVA	158
9 CONCLUSÃO	168
REFERÊNCIAS	171

1 INTRODUÇÃO

A ideia central da tese aqui apresentada vem da filosofia de Karl Popper e de seus princípios de desenvolvimento do conhecimento científico, bem como de suas aplicações nas ciências sociais, em especial na concepção política, expressa no seu conceito de sociedade aberta. O pensamento de Popper sempre posicionou os problemas do mundo no centro de suas abordagens, colocando como foco para a ciência e a filosofia encontrar maneiras de obter soluções para a busca de um mundo melhor. A estrutura do seu pensamento tomou a forma e o conteúdo de um racionalismo crítico sobre os problemas do mundo.

Nossa visão do mundo é parcial e falível e, portanto, sujeita a erros na tentativa de buscarmos a verdade sobre a realidade complexa. Temos que encontrar maneiras de separar o falso do verdadeiro, demarcando-os por meio de testes que nos ensinem a aprender com nossos erros e supostas verdades estabelecidas. Devemos fazer isso em nossas vidas, na ciência, na filosofia e, também, nas relações sociais e na política. Essa coerência de pensamento racional crítico vai nos aproximar da verdade, evitando dogmas acerca do nosso pretensão saber.

A teoria da democracia de Popper é, por definição do próprio autor, uma teoria simples e prática voltada a assegurar que uma sociedade aberta possa prosperar e evitar, sem derramamento de sangue, que se implante um governo autoritário. Já se vão mais de oitenta anos da sua obra *A sociedade Aberta e os Seus Inimigos* e, desde então, as sociedades tornaram-se mais complexas, a realidade social ficou mais fragmentada, as mudanças foram aceleradas, a modernização assumiu uma forma reflexiva e a democracia passou a ser demandada por soluções mais complexas.

Essas transformações evidenciam o problema sobre o qual se aplica essa pesquisa: como é possível manter e superar uma sociedade aberta, a partir do pensamento crítico de Popper, em um modelo democrático, considerando o contexto social cada vez mais complexo e dinâmico da sociedade moderna? Ou seja, o problema que aqui se apresenta é a busca da sustentabilidade e da superação da sociedade aberta.

Manter a nossa busca de saber em aberto para receber críticas e evoluir na solução de problemas é o caminho para a construção de soluções com maior capacidade de responder a tais problemas. Com essa lição de Popper é desenvolvida

essa pesquisa, com os princípios do falibilismo, da demarcação de possíveis soluções, da coerência nos argumentos e do método de tentativa e erro.

A sociedade aberta proposta por Popper é, em si mesma, uma demarcação quanto ao problema do autoritarismo e de suas possíveis origens e consequências. Mas, como Popper mesmo afirmou, não há uma solução completa ou absolutamente verdadeira e, assim, suas proposições de democracia e de sociedade aberta também devem ser testadas, submetidas ao confronto com soluções mais capazes de resolver os problemas enfrentados por uma sociedade que é e que se mantém aberta. Para compreender a democracia em Popper, é necessário assimilar as bases do seu racionalismo crítico, cujo núcleo tem como foco a demarcação do que é e o que não é ciência a partir de uma concepção falibilista e indeterminista do mundo em que vivemos.

A democracia de Popper é um desdobramento da sua filosofia crítica e, portanto, aparece como uma democracia crítica também demarcatória sobre o que é e não é democracia. A democracia como teoria social está no centro da problemática do nosso tempo, particularmente no que diz respeito ao pensamento crítico da realidade quanto a alternativas de soluções para os conflitos da sociedade. Assim como a teoria científica é sempre conjectural, falível e provisória, a democracia também o é, estando sujeita à permanente vigilância contra o totalitarismo em todas as suas formas e intenções, ressalta Popper.

A democracia de Popper, assim como a ciência, não pode ser concebida em um projeto verdadeiro a priori, porque toda construção teórica é falível e não pode ser tomada como uma solução final dos problemas, tanto na ciência quanto na política e na vida. Todo problema tem, pelo menos, uma solução, e essa tem que ser encontrada pelo método de tentativa e erro. Quando encontrada, tem que ser testada empiricamente, pois não pode ser tomada como definitiva. Sua validade depende de teste, estando sujeita a ser substituída por outra solução que seja mais verdadeira para o problema.

O conhecimento em Popper tem uma perspectiva evolucionária, obedecendo ao princípio de eliminação dos erros em seu processo de abertura para um futuro sempre em desdobramento. Para olhar para o futuro da sociedade aberta, serão utilizados os conceitos do racionalismo crítico evolutivo de Popper de forma a superar e aplicar a crítica criativa, como ele mesmo sugere em seus textos. As críticas ao

modelo popperiano, bem como os conceitos a elas relacionados, estão presentes nessa construção.

Seus conceitos são abordados de forma aberta para encontrar ideias que permitam avançar na essência do significado de uma sociedade aberta e de sua representação social e política na sociedade moderna. E também no que é fundamental, como uma sociedade aberta pode sustentar-se como sistema democrático. Este texto aborda essa perspectiva da filosofia crítica e da democracia de Popper na busca de um maior entendimento do alcance de seu pensamento e da ampliação dos conceitos de sua principal obra, *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos*, para um desdobramento e superação em um modelo de sociedade reflexiva. Um passo além da democracia de Popper a partir do seu racionalismo crítico.

A construção do problema parte da própria abordagem do método da crítica popperiana, fecunda em criticar, mas pouco comprometida com construir uma solução para além da crítica sobre os modelos considerados autoritários. Se, por um lado, fica estabelecida uma clara demarcação entre o que é considerado democracia e o que não é, por outro, não é estabelecida uma base para o florescimento da sociedade aberta.

A pesquisa se propõe a averiguar os elementos que possam conectar, de forma articulada, o racionalismo crítico em seus desdobramentos nas ciências sociais e na política com a ideia de reflexividade. Esta é referida por diferentes pensadores que, em seus argumentos sobre a evolução do pensamento em relação à democracia, entendem o conceito de reflexividade como um movimento presente a ser considerado na caracterização da democracia moderna.

Para este fim, foram buscados e identificados pontos de contato entre a sociedade aberta preconizada por Popper e a sociedade reflexiva enquanto solução e continuidade da sociedade aberta, mediante um processo de superação demarcatória da teoria proposta por Popper. Essa demarcação se dá pela abordagem dos conceitos conectados à ideia de reflexividade em diferentes abordagens, assumindo a centralidade da construção da solução da sustentação da sociedade aberta. A pesquisa procura identificar o ponto de inflexão da sociedade aberta e o encontra na configuração da reflexividade como elemento de articulação da realidade, com seu espelhamento em uma forma de democracia para a qual a sociedade

moderna evoluiu e, assim, hoje se constitui. Ou seja, a democracia em sua forma e movimento reflexivo.

Esta tese propõe a superação da sociedade aberta de Popper para a sociedade reflexiva, com seus desdobramentos na democracia, pela demonstração de como a sociedade aberta pode superar os seus limites. A sociedade aberta, além de demarcatória entre democracia e tirania, precisa responder aos desafios da modernidade em termos democráticos, sociais e políticos.

O objetivo geral da tese é propor a viabilidade para além da sociedade aberta, para sua sustentação e superação como modelo social e político, para um modelo democrático em seu processo de reflexividade na sociedade. Trata-se da demonstração de que é possível o movimento de uma sociedade aberta para uma sociedade reflexiva.

Os objetivos específicos neste estudo envolvem analisar os pilares da teoria de Popper; identificar as principais críticas a essa teoria; identificar o problema mais crítico da teoria popperiana e propor sua solução; analisar outras teorias democráticas relacionadas ao objetivo geral da tese, indicando as suas sinergias com o processo de reflexividade; propor a solução para a tese com a concretização desse projeto de construir o conceito de sociedade reflexiva como superação da sociedade aberta.

No segundo capítulo, estão expostos os princípios do racionalismo crítico, sua epistemologia e método aplicado à ciência e ao conhecimento, levados para a teoria política de Popper, com suas implicações e consequências para uma democracia crítica e a sociedade aberta, através de sua principal obra, *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos*.

O capítulo três trata da relevância e da crítica ao pensamento filosófico popperiano orientado ao conhecimento científico e às ciências sociais, em especial à política. Trata do problema de Popper, que permanece aberto para ser resolvido na perspectiva de sua sociedade aberta como um conceito sustentável para a sociedade. A busca de solução para o problema de Popper como superação dos seus limites, no processo de reflexividade nas interações sociais.

No quarto capítulo, é desenvolvido o conceito de sociedade reflexiva, suas bases e sua relação com as ideias de Habermas na democracia deliberativa em suas formas de interação social, deliberação e reflexos no âmbito da esfera pública. Ele aborda, também, o agir comunicativo que se reflete na problemática da racionalidade

da comunidade, um racionalismo social no mundo da vida e suas repercussões no voto.

O quinto capítulo aborda o pensamento de Dewey sobre a democracia cooperativa e sua reflexividade. A cooperação e a reflexividade em perspectiva para um modelo de liberalismo associativo. O olhar de Honneth sobre a liberdade e a reflexividade no contexto social, com suas repercussões éticas e os estágios reflexivos contidos na esfera pública. A reflexividade na cooperação, por onde a eticidade do ir e vir das interações atua em relação aos fins e meios do contexto social e à busca da grande comunidade. As bases da cidadania reflexiva.

O sexto capítulo faz a conexão do processo de reflexividade na sociedade com o modelo de liberalismo de Rawls a partir dos seus conceitos principais de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto. O desdobramento da reflexividade em seu vai e vem, na forma de possibilidades de reconhecimento, relacionamento cooperativo e abertura da sociedade para seu futuro socialmente sustentável. O razoável em busca de seus pontos de equilíbrio no âmbito de uma sociedade aberta e reflexiva com as possibilidades e os limites da cooperação social.

No capítulo sete, os conceitos de democracia são retomados, buscando relacionar os contextos da liberdade para uma sociedade em constante movimento de reflexividade. O processo reflexivo aparece como elemento condicionante do modelo de liberdade e de seus desdobramentos em âmbito individual e social, intimamente implicado nos modos de associação, interatividade e cooperação na sociedade em diferentes concepções de democracia.

O capítulo oito retoma o conceito de sociedade aberta e reflexiva em seu contexto de modernidade e indeterminação, identificando, entre as teorias democráticas analisadas, as maiores afinidades com o processo de reflexividade na sociedade moderna. O princípio da reflexividade e seus efeitos implícitos e explícitos nos modelos democráticos em sociedades abertas, demonstrando, para efeito desta tese, que a evolução da sociedade aberta se desdobra em suas consequências reflexivas.

Por fim, a conclusão é que a exposição a ser aqui desenvolvida, de forma coerente e estruturada, demonstra a sociedade reflexiva como capaz de responder à complexidade da modernidade que se apresenta no contexto social, buscando respostas aos crescentes novos desafios das ciências sociais. Admitindo, desde o

princípio, nessa investigação, que o futuro aberto e reflexivo é o destino mais razoável para a sociedade moderna. A resposta para a superação e a sustentabilidade da sociedade aberta de Popper pela configuração de uma sociedade reflexiva é o desafio que se apresenta nesta tese.

2 O RACIONALISMO CRÍTICO DE POPPER

O conceito central da filosofia de Popper é o racionalismo crítico, orientado pelo desenvolvimento de um pensamento epistemológico na busca de desvendar o problema da verdade pela racionalidade crítica e pela busca do conhecimento científico. A filosofia tem como uma de suas finalidades resolver problemas em relação à ciência, assim como em outros âmbitos, na sociedade e, também, em nossas vidas. Tudo sempre em uma permanente busca da verdade.

Em seu pensamento, Popper constrói um racionalismo crítico com conceitos que definem sua forma de pensar sobre os problemas do mundo, com base no falibilismo e no coerentismo. A crítica como método aplicado ao conhecimento e à ciência na busca da verdade. A porta aberta para o conhecimento é o falibilismo, pois sempre sabemos pouco. A sua teoria aplicada à ciência é coerentemente levada à sua construção filosófica de encontrar e resolver problemas.

O racionalismo crítico de Popper tem sua base desenvolvida na epistemologia do seu livro *A Lógica da Pesquisa Científica*, publicado pela primeira vez em 1935. Nele, é tratado o problema da lógica e da metodologia científica com a indicação dos problemas fundamentais da lógica da pesquisa científica, com o objetivo de analisar o método das ciências empíricas.

Sua busca incessante foi sempre orientada a entender como são feitas as descobertas científicas, para atender ao problema do desenvolvimento da tecnologia, e a saber qual o método mais confiável para esse processo. Desde cedo, uma certeza que submetia às suas provas de raciocínio é a de que o passado não garante o futuro. A solução de problemas está no futuro e o racionalismo crítico é o caminho para se chegar a ele.

Popper discorre sobre os principais problemas da ciência e destaca dois deles como a fonte de quase todos os outros problemas da teoria do conhecimento: o problema da demarcação científica, ou problema de Kant; e o problema da indução, ou problema Hume. O problema da demarcação diz respeito ao critério que devemos usar para distinguir entre a ciência e a pseudociência. O problema da indução diz respeito à validade das inferências indutivas nas ciências empíricas.

Popper busca o método para solucionar esses problemas e deixa claro que, entre os dois problemas, o da demarcação é o mais importante.

Desses dois problemas, fonte de quase todos os problemas da teoria do conhecimento, o da demarcação é, a meu ver, o mais importante. Pois, a principal razão por que os epistemologistas de tendências empiricistas propendem para o método de indução está, aparentemente, em crerem que só tal método pode oferecer um critério adequado de demarcação. Isso se aplica, de maneira especial, aos empiristas que seguem a bandeira do positivismo (Popper, 2013, p. 33).

Ao indicar a conexão entre os dois problemas e eleger a demarcação como fundamental para o acesso ao conhecimento, Popper estabelece como base da sua epistemologia o pensamento de Kant, a quem dedica frequentes referências em seus escritos, com destaque também no seu livro *Conjeturas e Refutações*, concebendo Kant como precursor do seu racionalismo crítico e como um aliado contra o positivismo e o empirismo puro na busca de um caminho seguro para a ciência.

Popper segue os passos de Kant na tentativa de demarcar o conhecimento, separando o que é metafísica do que é ciência com racionalismo crítico. A primeira tem como conteúdo um conhecimento especulativo. A segunda busca um conhecimento objetivo com base em um projeto e compromete a razão com esse projeto. Kant afirma em *Crítica da Razão Pura*:

Por isso uma crítica que limita a razão especulativa é negativa; mas ela é, enquanto ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou ameaça aniquilar o uso prático, de fato de utilidade positiva muito importante, tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (moral), no qual ela se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade (Kant, 1974, p.15).

Popper segue essa lógica para demonstrar que a crítica, para ser positiva, tem que primeiro ser negativa, para demonstrar sua utilidade. A crítica construtiva como um resultado do processo racional e crítico de demarcação.

Indução e demarcação são, antes de serem separadas, partes do mesmo problema, tratado anteriormente por Kant e Hume. A demarcação surge, assim, como solução para rejeitar o método da indução.

Denomino problema de demarcação o problema de estabelecer um critério que nos habilite a distinguir entre as ciências empíricas, de outra parte, e a matemática e a lógica, bem como os sistemas metafísicos, de outra (Popper, 2013, p. 33).

Popper parte de Kant a partir da interpretação da *Crítica da Razão Pura* como um tratado de epistemologia, quando Kant estabelece que a experiência deve concordar com os conceitos a priori. Ele concorda com Kant que o problema central

da epistemologia é definir os limites do conhecimento e demarcar a ciência, adotando, em parte, a solução kantiana.

Para Popper, os enunciados científicos são, de fato, sintéticos, como defendia Kant, mas sua validade não é dada a priori, e sim a posteriori, após serem postos à prova pela experiência. Ou seja, o conhecimento avança em processo de conjecturas e refutações. A prova dedutiva de teorias, de forma coerente e crítica, deve ser percebida pelos cientistas como seu trabalho de elaborar teorias e pô-las à prova.

A partir de Kant, a experiência como prova do conhecimento ou da experiência possível é identificada por Popper como a fonte do método que permite completar o conceito de demarcação.

A teoria do conhecimento, cujo objetivo é a análise do método ou processo próprio da ciência empírica, pode, nesses termos, ser descrita como uma teoria do método empírico, uma teoria daquilo que usualmente é chamado experiência (Popper, 2013, p. 37).

Ao adotar a prova dedutiva com base no método empírico, Popper supera o problema da indução, chamado de problema de Hume, considerado problemático porque observa eventos singulares e, com eles, tenta projetar proposições universais. Ou seja, pela indução, o nosso futuro estaria propenso a ser definido pelas observações das nossas experiências passadas e presentes e a solução dos problemas resolvidas unicamente a partir de fatos acontecidos, observações ou experimentos repetidos. Não há justificativa para tirar conclusões, partindo de eventos com que temos experiências para outros exemplos com os quais não temos experiências. Também não podemos ser condicionados pelos hábitos, costumes e associações de ideias. Popper passa, assim, a negar a ciência que esteja sustentada no raciocínio indutivo com base em testes objetivos e dedução lógica. Não podem existir enunciados definitivos na ciência.

Popper afirma:

Ora, está longe de ser óbvio, de um ponto de vista lógico, haver justificativa no inferir enunciados universais de enunciados singulares, independentemente de quão numerosos sejam estes; com efeito, qualquer conclusão colhida desse modo sempre pode revelar-se falsa: independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isto não significa a conclusão de que todos os cisnes são brancos (Popper, 2013, p. 27).

Definida a experiência como método para aprender com nossos erros em vez de repeti-los, Popper avança e apresenta a falseabilidade como critério de demarcação, ou seja, que uma teoria, antes de ser considerada válida, possa ser submetida a teste e considerada falsa. Não a verificabilidade, mas a falseabilidade, pois a experiência não pode verificar hipóteses, apenas falseá-las.

Não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico. Assim o enunciado: Choverá ou não choverá aqui amanhã, não será considerado empírico, simplesmente porque não admite refutação, ao passo que será considerado empírico o enunciado: Choverá aqui, amanhã (Popper, 2013, p. 38).

Com esse raciocínio, Popper afirma sua obra como uma teoria de demarcação na ciência e na filosofia. Afirma a importância das teorias para a ciência não como um sistema de conceitos, mas, antes, como um sistema de enunciados. Supera Hume e Kant na problemática da indução e da demarcação pelo método da experiência, do empirismo sobre o positivismo. Inaugura o racionalismo crítico aplicado à ciência a fim de determinar quais são as melhores e as piores soluções com vistas à busca da verdade científica. Sempre pode haver uma solução melhor para um problema. Assim, ele resolveu os problemas de Hume e Kant.

A demarcação assume, assim, o centro da racionalidade crítica, demarcando também toda sua obra com uma atitude crítica na abordagem de problemas nas teorias científicas, na filosofia, nas ciências sociais e na política. Uma postura coerentista no conteúdo e no método de tentativa e erro. Ao seu princípio de demarcação pela falseabilidade, está relacionado o princípio da falibilidade presente na nossa capacidade limitada e distorcida de conhecer e interpretar o mundo em que vivemos em sua realidade complexa. A atitude crítica se constitui, na essência popperiana, como visão de mundo, como busca da verdade com mente aberta em sentido amplo. Mente aberta para o conhecimento, para a ciência, para a filosofia, para a política, para a sociedade e para o futuro.

O princípio da demarcação de Popper desemboca no seu método de tentativa e erro, cujo sentido está na busca conjectural, com riscos de refutações, da solução de problemas. Podemos aceitar verdades de forma provisória, e essa provisoriedade é que estimula a refutação e a criação de novas conjunturas. Seu método é

essencialmente uma lógica da crítica às formas de acesso ao conhecimento. Uma forma crítica aberta à crítica.

Como tentativa de resolver o problema de compreender o mundo, Popper propõe a construção de uma cosmologia através da ontologia dos três mundos. O mundo um é o mundo da física, das pedras, das árvores, da química e da biologia. O mundo dois é o mundo dos sentimentos, do medo e da esperança, das disposições para agir e de todos os tipos de experiências subjetivas. O mundo três é o mundo do espírito humano, dos pensamentos e das teorias, das obras de arte, dos valores éticos e das instituições sociais. O mundo físico preexiste às sensações e experiências, sendo que o mundo três passa a existir com a evolução de uma linguagem humana. No mundo três estão as ideias, o conhecimento e as teorias. O mundo três é real, embora não seja materializado e encarnado como o primeiro. Este é o mundo produzido pelo homem que ganha sua autonomia. O mundo três é o mundo dos problemas, independente do mundo subjetivo dois, porque produz novos problemas que vêm da solução dos problemas já resolvidos anteriormente. Os problemas como causa e consequência para o conhecimento e a ciência.

Popper ressalta seu mundo três:

Entre os habitantes do meu mundo 3 encontram-se, mais especialmente, os sistemas teóricos; outros habitantes de igual importância são os problemas e situações problemáticas. Afirmo que os habitantes mais importantes desse mundo são os argumentos críticos e o que poderíamos chamar, por analogia com um estado físico ou de um estado de consciência, de estado de discussão ou estado de discussão crítica; e, é claro, o conteúdo de periódicos, livros e bibliotecas (Popper, 2016, p. 58).

Popper reconhece as críticas ao seu mundo três, mas argumenta ser impossível relegar todas as entidades e seu conteúdo, por ele elencadas no mundo três, ao mundo dois.

Pois o conhecimento científico não é um saber no sentido do uso comum das palavras eu sei. Enquanto o conhecimento no sentido do eu sei pertence ao que chamo de mundo 2, o mundo dos sujeitos, o conhecimento científico pertence ao mundo 3, o mundo das teorias objetivas, problemas objetivos e argumentos objetivos (Popper, 2016, p. 59).

Os três mundos estão relacionados e abertos, face uns aos outros. A cosmologia desse mundo complexo desafia a nossa sabedoria. Diante dele, o nosso conhecimento é falível, porque o mundo cosmológico é infinito e, por isso, continua aberto. Assim, o homem conserva sua possibilidade de agir com liberdade; a

indeterminação e a infinitude do universo estão na raiz da nossa falibilidade e liberdade na busca pela verdade.

A busca popperiana do saber vem dessa ontologia cosmológica. O falibilismo, o falseacionismo, a demarcação do saber, o método de tentativa e erro e a perspectiva evolucionária do conhecimento são seus fundamentos para os enunciados críticos, sempre acompanhados da rejeição sistemática ao indutivismo e ao historicismo.

O conhecimento e a vida se desenvolvem, a partir de antigos problemas, em novos problemas por meio de conjecturas e refutações em uma busca permanente pela verdade. Verdade essa sempre desejada, mas nunca alcançada.

O posicionamento crítico, no pensamento de Popper, parte da visão falibilista sobre o conhecimento e da nossa capacidade limitada diante da ignorância ilimitada que distancia o saber do homem da verdade. Este é um critério crítico estabelecido para toda a sua abordagem epistemológica.

Desse princípio, decorre o critério popperiano de demarcação como forma crítica de análise do desenvolvimento das teorias científicas. Ou seja, o fundamento do racionalismo crítico de Popper tem, em uma face, a falseabilidade e, em outra, a demarcação. Juntas, elas formam o compromisso de um filtro para a busca da verdade.

A demarcação do saber é essencial para o próprio saber, e o falibilismo põe a verdade no centro da sua lógica. Assim, Popper constrói uma referência lógica do racionalismo crítico, iniciando sua linha de coerência que permanece em todas as suas obras e que também será seguida neste trabalho.

Segundo Popper, precisamos sempre de uma linha demarcatória entre a pretensa verdade e a verdade, partindo do princípio de que somos falíveis e o nosso conhecimento também o é, assim como as teorias que ele é capaz de propor. Teorias são falíveis e precisam ser testadas.

Há um paradoxo no conhecimento como um permanente desafio desde Sócrates, bem acentuado por Popper. Só sei que nada sei e, quanto mais eu sei, mais sei o quão pouco sei. O falibilismo é um reconhecimento de que permanentemente temos que questionar supostas verdades para que elas possam ser mantidas enquanto válidas ou serem superadas por outras que se demonstrem mais capazes de apresentar soluções para os problemas. Inclusive porque os problemas se

renovam sempre em novos desafios e é o papel da filosofia e da ciência se debruçarem sobre eles.

Dessa forma, falibilidade e demarcação atuam sempre com uma lógica de testabilidade das teorias, a demarcação como fundamento negativo da falseabilidade. Se não se pode dar provas positivas definitivas de uma teoria, podemos dar provas negativas quanto à sua validade. Vamos avançar em uma linha de coerência com argumentos de Popper para o entendimento de sua teoria política.

Estando estabelecido aqui que o falibilismo e a demarcação são elementos constitutivos da epistemologia de Popper, o passo seguinte leva ao método racional e crítico, por ele apresentado como um processo para a solução de problemas. Uma busca de verdades cada vez mais sólidas, partindo de verdades provisórias sempre sujeitas a serem superadas.

O método de tentativa e erro, a refutabilidade sobre a verificabilidade, a dedução superando a indução como método. Errando e aprendendo com nossos próprios erros. O conhecimento em movimento de antigos problemas para novos problemas. Tentativa e erro na forma de busca conjectural, assumindo riscos no enfrentamento dos problemas, apresentando soluções sujeitas a refutações.

Todo saber, se considerado provisório, pede permanentemente uma prova de validade, e o processo que lhe permite caminhar nessa lógica é o método de tentativa e erro. Uma verdade provisória é mantida até que outra, como demarcação, assuma, por eliminação, a verdade anterior. Popper afirma que este método é aplicável ao nosso mundo, ao mundo das coisas, seja pela filosofia, pela ciência ou pela vida cotidiana que, em síntese, se resume a como viver e resolver problemas.

Portanto, seja nas teorias ou na vida prática, temos que aprender com nossos próprios erros e devemos adotar um método adequado para buscar soluções e nos aproximarmos tanto quanto possível da verdade. Devemos ter consciência de que somos falíveis e estamos sujeitos a testarmos nossas capacidades com a realidade, adotando uma postura racional e crítica, sem o que estaremos sujeitos a holismos utópicos sempre falsos e ilusórios.

O método de tentativa e erro é o pilar do racionalismo crítico de Popper, que permite avançar na linha progressiva da compreensão do seu pensamento. Sem um método não chegamos a lugar algum. Seu método aparece como uma garantia de um procedimento lógico para um conhecimento objetivo, que não teme a simplicidade e

pode ser testado na realidade. Um método de conjecturas e refutações para colocar em prática o princípio da falibilidade. Uma verdade pode ser considerada verdade até que surja uma prova em contrário. Lembrando a metáfora dos cisnes de Popper: por mais cisnes brancos que se possa encontrar, basta que encontremos um único cisne preto para que seja considerado falso o enunciado de que todos os cisnes são brancos.

Em *Conjeturas e Refutações*, Popper expõe a clareza do seu método.

Vamos admitir que assumimos deliberadamente a tarefa de viver neste mundo desconhecido que nos rodeia; de nos adaptarmos a ele tão bem quanto pudermos; de tirarmos vantagens das oportunidades que nele podemos encontrar; e de explicá-lo, se possível (não temos de supor que o seja), e na medida do possível, com auxílio de leis e teorias interpretativas. Se assumirmos esta tarefa, não haverá então procedimento mais racional do que o método de ensaio e erro, da conjectura e refutação: de ousadamente propor teorias: de tentar o nosso melhor para demonstrar que estão erradas; e de as aceitar, a título provisório, caso os nossos esforços críticos não sejam bem sucedidos (Popper, 2018, p. 113).

Popper se mostra seguro de ter encontrado um método que permite interpretar o mundo que nos rodeia pelo desenvolvimento de capacidades para solucionar os problemas da realidade como ela é, a partir do que somos para ela. E, para isso, precisamos explorar nossa capacidade crítica e, humildemente, aprender com nossos erros. Eles podem nos ensinar a aprender mais e, assim, evoluímos progressivamente.

Do método crítico de Popper, passamos para a perspectiva evolutiva do seu pensamento, presente em sua epistemologia evolucionária. O método de tentativa e erro é, de um lado, um reflexo da realidade e, do outro, a construção de Popper sobre o darwinismo evolutivo. O desenvolvimento do conhecimento se espelha na aplicação dos processos de adaptação e de sobrevivência que estão presentes na teoria da seleção natural e evolução das espécies de Darwin. Popper identifica o darwinismo como prova anti-indutivista que encaixa no seu método de tentativa e erro como método autoexplicado, como podem ser os programas de pesquisa.

Popper afirma que se pode olhar o progresso da ciência do ponto de vista biológico ou evolutivo. Ele compara ciência e evolução em três níveis: “nos três níveis, adaptação genética, comportamento adaptativo e descoberta científica, o mecanismo de adaptação é fundamentalmente idêntico” (Popper, 2016, p. 77).

Esse processo tem duas conexões, a da instrução e a da seleção. A instrução vem da estrutura hereditária, carregada pela carga genética. Novas instruções vêm de dentro dessa estrutura em nível genético, comportamental, imitação social e estrutura científica. Em todos os níveis, a instrução vem do interior das estruturas. Quando ocorrem mutações, variações ou erros, estes formam novas instruções que, neste processo contínuo, constituem o movimento da evolução. Este é um processo de eliminação do erro, uma adaptação pelo método de ensaio e erro.

No nível científico e do conhecimento, uma adoção provisória de uma nova conjectura ou de uma nova teoria pode solucionar alguns problemas e dar início a problemas novos, pois, quando o progresso é significativo, os novos problemas diferem dos antigos. Isso aconteceu com a teoria da relatividade, com a mecânica quântica e, também, com a biologia molecular.

Nos três níveis, o genético, o comportamental e o científico, há um desenvolvimento operado pelas estruturas hereditárias. Em todos os níveis, surgem novas estruturas e novas instruções sujeitas à seleção natural, à eliminação do erro por tentativas revolucionárias. Popper alerta que sua reflexão evolucionária não é uma adesão dogmática ao darwinismo, mas uma caracterização sobre os aspectos de identidade entre biologia e progresso da ciência.

Para o entendimento do racionalismo crítico de Popper, é importante destacar as muitas referências feitas a Kant, a quem Popper compara, em seu papel histórico, com Sócrates, na forma que ambos defenderam a liberdade de pensamento. Popper também manifesta sua admiração por Kant atribuindo-lhe a ampliação do significado socrático de um homem que é livre para governar a si próprio. “Kant demonstrou, na verdade, que todos os homens são livres, não porque nasceram livres, mas porque nasceram com o fardo da responsabilidade de decidir livremente” (Popper, 2018, p. 311).

Os princípios morais e éticos estão relacionados à epistemologia de Popper, pois o agir, observando criticamente nossos erros e acertos, é inseparável dos princípios éticos e morais. A crítica e a autocrítica impõem responsabilidade moral ao praticante, diante dele mesmo e em relação aos demais em sociedade. O ponto de partida ético orientador de Popper vem da filosofia de Kant, com sua confiança na razão e na capacidade de compreensão humana que aumenta a possibilidade de o homem alcançar a verdade. A autonomia da vontade e a submissão às leis universais

como base da moralidade. Sempre em busca de um lugar e de um papel a cumprir dentro de um universo eterno e ilimitado. A razão prática sobre a razão teórica a ser buscada pela racionalidade crítica.

Popper olha o mundo com realismo e, conseqüentemente, evita construir propostas ideais ou utópicas. Por isso, não adota a fórmula utilitária que tenta maximizar a felicidade, mas segue a fórmula humanitária de minimizar o sofrimento, com proposições capazes de conjugar humanismo com individualismo, a busca da justiça tanto no plano pessoal como no Estado e na sociedade. Daí sua permanente e radical militância em favor da democracia e contra qualquer tipo de totalitarismo.

2.1 A TEORIA POLÍTICA DE POPPER

O racionalismo crítico de Popper, desenvolvido para a ciência e para a filosofia, foi levado para a teoria política em um paralelo na concepção da teoria social como ciência. A busca por erros e acertos, por conjecturas e refutações na conjuntura social e política são as bases da sua teoria política marcante e inovadora. Desde o seu tempo até nossos dias, muitos dos conceitos elaborados por ele estão presentes nos debates dos principais pensadores sobre modelos de sociedade, democracia e liberdade.

Muito da repercussão do pensamento de Popper veio de sua obra mais debatida, justamente na área política, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. E, também, muito do entendimento e das interpretações de toda a sua obra foram marcados por posicionamentos sobre esse texto. No entanto, essa obra está dentro de um composto de ideias que precisa ser compreendido no seu conjunto, considerando a epistemologia de Popper na construção das ideias e das críticas radicais. Essa obra pode ser colocada como um manifesto escrito no seu tempo, meados da segunda guerra mundial, contra todo o totalitarismo e suas raízes, que propiciam o fechamento das sociedades e promovem o conflito aberto e o derramamento de sangue.

Porém, os conceitos de Popper sobre democracia e política têm uma construção mais ampla e coerente, decorrentes daqueles aplicados para o desenvolvimento da ciência e da filosofia na busca da solução de problemas, procurando sempre um mundo melhor para se viver. Toda a construção proposta por

ele evita idealismos e utopias, apontando para um processo racional, crítico e metodológico no trato das questões sociais e políticas.

O falibilismo guarda uma conexão entre a teoria da ciência, a filosofia social e a política de Popper. Se não há verdade absoluta na ciência, não pode haver uma utopia formulada para a sociedade. Assim como as teorias científicas precisam ser testadas, também as teorias sociais carecem de testes e estão sujeitas a serem substituídas por outras mais evoluídas. Popper mantém uma coerência crítica, de um lado, contra o indutivismo e, do outro, contra o determinismo histórico, pois uma liberdade depende da outra, sem indução nem determinação.

Em sua obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper aprofunda sua demarcação contra o totalitarismo centrando sua crítica contra o historicismo de Platão, Hegel e Marx, defendendo a ideia de um modelo de sociedade aberta nos moldes de seu pensamento crítico. Uma sociedade aberta é aquela aberta, também, ao seu próprio falibilismo, sempre sujeita à liberdade crítica, que atua como demarcação, a graduais alterações e a adaptações das leis.

Popper defende o liberalismo, mas tem restrições à chamada soberania popular, porque ela permite o surgimento do paradoxo da tolerância e da democracia. Quando se pensa nas massas se esquece das pessoas. Como fazer para não tolerar o intolerante, assim como em nome de uma soberania popular se possa entregar o poder a um tirano. Para Popper, um regime não se define pelas preferências pessoais, mas pelas regras que permitem preservar o melhor regime.

Quando Popper questiona a soberania popular, está deixando claro que nem sempre a maioria faz a melhor escolha para a sociedade. Tiranos também podem chegar ao poder pela maioria, porém, a democracia para a sociedade aberta precisa conservar seu poder de crítica, além de considerar a crítica da oposição. Mesmo o voto popular pode incidir em erro, de acordo com o pensamento de Popper. A democracia exige uma defesa permanente dos seus princípios, que vão além da regra da maioria e, por isso, em qualquer circunstância, a sociedade deve ser aberta.

Popper se define politicamente como um liberal, afirmando de antemão que só existem dois sistemas políticos, o democrático e o autoritário. Sua história pessoal é marcada pela jovem militância no socialismo, mudando gradativamente e, depois, de forma radical, para posições democráticas. Por suas críticas no livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* e, também, por seus embates com Habermas, foi considerado

como de direita radical. Mas, no conjunto de sua obra, fica claro que não pode ser considerado um libertário ou comunitarista, embora seja simpático a teses do *welfare state* e ao intervencionismo.

Popper tem sua forma de defender os princípios liberais apresentada em seu livro *Conjeturas e Refutações* como um conjunto de teses, a partir de um enunciado característico de suas posições críticas. A partir da declaração desse princípio, ele descreve suas teses como princípios liberais, nas páginas seguintes à citação, aqui sintetizadas em sequência.

O estado é um mal necessário e seus poderes não devem ser multiplicados para além do necessário. Poderíamos chamar a este princípio a *Navalha Liberal* (em analogia com a Navalha de Ocam, isto é, o famoso princípio de que as entidades ou essências não devem se multiplicar além do necessário) (Popper, 2018, p. 563).

O Estado necessário: ainda que perigoso, o Estado se faz necessário e tem que ter, para cumprir sua função, em qualquer circunstância, mais poder do que qualquer cidadão ou corporação. A maioria das pessoas vai sempre ter que pagar pela proteção do Estado, a questão consistirá em não pagar um preço demasiado alto.

Modelo democrático: a diferença entre uma democracia e uma tirania reside no fato de que, na primeira, podemos nos livrar do governo sem derramamento de sangue.

Democracia não garante benefícios: a democracia enquanto tal não pode conferir quaisquer benefícios ao cidadão, e não devemos esperar que o faça. De fato, a democracia não pode fazer nada. Ela proporciona um quadro, no interior do qual os cidadãos podem agir de um modo mais ou menos organizado e coerente.

Como ser democrata: nós somos democratas, não porque a maioria tenha sempre razão, mas porque as tradições democráticas são as menos más que conhecemos. Se a opinião pública decidir pela tirania, ficará evidente que a tradição democrática no seu país não era suficientemente forte.

Instituições fortes: as instituições por si só nunca serão suficientes se não forem fortalecidas por tradições. As instituições sempre são ambivalentes, no sentido em que, na ausência de uma tradição forte, também podem servir a um objetivo oposto ao pretendido. As instituições são necessárias para formar uma espécie de elo entre as intenções e as opiniões dos homens individuais.

Estado planejado: um Estado planejado racionalmente é uma impossibilidade. O princípio liberal requer que as limitações da liberdade de cada um, que a vida em sociedade torna necessárias, sejam tão minimizadas quanto possível. Todas as leis, sendo princípios universais, podem ser aplicadas, e essa interpretação requer alguns princípios da vida prática concreta que só uma tradição viva pode fornecer. Esta conclusão aplica-se mais particularmente aos princípios sumamente abstratos e universais do liberalismo.

Princípios do liberalismo: os princípios do liberalismo podem ser descritos como princípios que permitem avaliar e, se necessário, modificar ou mudar as instituições existentes, e não tanto substituí-las por outras. Liberalismo é um credo evolucionário e não revolucionário (a menos que seja confrontado com um regime tirânico).

Tradições importantes: entre as tradições que devemos considerar mais importantes, inclui-se a que podemos designar como quadro moral (correspondente ao quadro legal, institucional) de uma sociedade. Esse quadro incorpora o sentido tradicional de equidade ou justiça da sociedade, ou o grau de sensibilidade moral por ela alcançado. Constitui a base que torna possível, sempre que necessário, alcançar um compromisso justo ou equitativo entre interesse e conflito. Não é imutável, mas modifica-se com relativa lentidão.

Com essas oito teses, Popper esboça o modelo de liberalismo em que acredita, demonstrando de forma inequívoca seu alinhamento com os principais conceitos desenvolvidos pelo liberalismo, desde Dewey até Rawls. E descreve o caminho para uma teoria liberal da livre discussão:

A liberdade de pensamento e a livre discussão são valores supremos do liberalismo que não requerem, realmente, qualquer justificação adicional. Não obstante, podem também ser justificadas pragmaticamente em termos do papel que desempenham na busca da verdade. A verdade não é manifesta; e não é fácil de encontrar. A procura da verdade exige pelo menos: a) imaginação; b) ensaio e erro; c) a descoberta gradual dos nossos preconceitos por meio de (a), de (b) e a discussão crítica (Popper, 2018, p. 566).

A teoria da discussão implica em uma prática discursiva implícita e em iniciativas de ação democrática, de modo a fortalecer a tradição democrática. A ideia de uma teoria da discussão se aproxima das ideias de Habermas em sua *Teoria do Agir Comunicativo*, embora ambos tenham divergências consideráveis em seus modelos.

Uma teoria da discussão pública implica em uma atividade de relacionamento e interatividade na exposição das ideias que se aproximem de um relativo consenso desejado por Popper. Ou seja, emerge, nessa conjunção, uma nova ideia, a partir de um processo reflexivo de vai e vem de ideias, posicionamentos e relacionamentos em uma sociedade democrática. Embora não tenha sido expresso o conceito de reflexividade de forma clara por ele, evidencia-se, aqui, uma de suas vertentes para a sustentação da democracia.

Popper não coloca a opinião pública como objetivo da teoria da discussão, embora não descarte sua importância para a formação da tradição política liberal. Para ele, existem duas formas de opinião pública: a institucionalizada e a não institucionalizada. Na primeira, estão os partidos políticos, a imprensa, as entidades, as associações, as universidades e os veículos de comunicação. Na segunda, estão as opiniões das pessoas por seus meios e relacionamentos, que também podem se tornar institucionalizadas. Mas destaca que a opinião pública é vaga e intangível e precisa ser moderada pela tradição liberal para evitar que, em certas circunstâncias, possa ser uma ameaça à própria liberdade:

Embora a opinião pública possa ser influenciada pela ciência, e possa julgar essa mesma ciência, ela não é fruto da discussão científica. Todavia, a tradição da discussão racional dá origem, no domínio político, à tradição do governo pela discussão e, com ela, ao hábito de considerar outros pontos de vista, ao desenvolvimento de um sentido de justiça e à abertura ao compromisso (Popper, 2018, p. 567).

Popper sempre caminha pelo terreno seguro de não pressupor ideias perfeitas e acabadas. Assim o faz em suas posições liberais, não como um ideal que possa ser alcançado, mas sempre como uma tentativa de fazer o melhor.

O liberal não sonha com um consenso perfeito; tem apenas a esperança numa fertilização mútua de opiniões e no consequente desenvolvimento de ideias. Mesmo quando não resolvemos um problema a contento geral, nós criamos, com essa resolução uma série de problemas novos, acerca dos quais estamos sujeitos a discordar, o que está longe de ser lamentável (Popper, 2018, p. 566).

A teoria da discussão é uma prática essencial à democracia, adotada pela tradição liberal, mas não é suficiente para lidar com a opinião pública e governar. Popper busca uma metodologia para a administração do processo de constante mudanças que é governar.

As perguntas que Popper procura responder são: quem deve governar o Estado? Como evitar a tirania e garantir a mudança de governo sem violência? A resposta vem com sua proposta de uma engenharia social gradativa que visa distribuir, relativamente, os mecanismos descentralizados no mercado e na sociedade privada. Uma visão sistemática da estrutura orientada para a desconcentração do poder para além do Estado, como uma forma de conter a centralização do poder estatal. Para ele, o Estado é um mal necessário e, como tal, deve ser controlado, de modo que sua intervenção, quando necessária, deve ser de forma institucional.

Popper acredita que a máxima em uma sociedade aberta deve ser a de minimizar o sofrimento da maioria em vez de tentar maximizar a felicidade do maior número de pessoas. Uma versão negativa da máxima utilitarista, pois podemos saber mais facilmente como aliviar o sofrimento combatendo os males conhecidos, do que saber como promover a felicidade que a cada um cabe qualificar em suas vidas privadas. Para onde você quer ir, precisa partir de onde está, traçar um caminho e ter um método para caminhar e, sobretudo, saber usar esse método para fazer adaptações e mudanças. A verdadeira tarefa política é administrar a mudança.

A engenharia social gradativa de Popper segue os passos de seu método de ensaio e erro, também chamado por ele de tecnologia de ação gradual, descrito aqui sinteticamente: a) fazer um diagnóstico e formulação do real problema a ser solucionado, debatendo as percepções para a identificação adequada do problema; b) identificado o problema, considerar possíveis soluções alternativas; c) das soluções pensadas como alternativas, considerar os obstáculos inesperados e, sobre eles, aplicar criatividade e engenhosidade para iniciativa inesperada, pois surpresas sempre virão; d) analisar as possíveis soluções colocando todas elas em uma discussão crítica e, quanto mais eficiente a crítica, mais eficiente será a solução daí resultante. Os governos que não incentivam a crítica pública estão condenados a persistir em erros; e) depois de uma solução ter sobrevivido à crítica, é o momento de pôr em prática a nova solução ou política pública; f) a nova prática pode e geralmente dá luz a novas situações, novos problemas e novos erros a serem novamente levados a esse processo.

A engenharia social gradativa é uma tentativa de encontrar uma alternativa ao método dialético aplicado às ciências sociais. Como Popper salienta, seu método é simples e assemelha-se ao cotidiano aplicado à vida de aprender com nossos erros,

o clássico método de ensaio e erro. Em vez de induzir soluções que tentam prever comportamentos e tendências com base na história, a engenharia gradativa busca fazer aproximações com as soluções buscadas na realidade do relacionamento social e político, evoluindo a partir das soluções. Esse método recebeu críticas por ser considerado simplista, ao que Popper respondeu com a coerência de sua epistemologia aplicada à ciência de forma semelhante. Popper demarcou a ciência e as ciências sociais aplicando o mesmo método. Adiante, ao analisarmos pontualmente essas críticas, também serão identificados os pontos de demarcação nelas indicados e, a partir delas, será estabelecida a sua superação no conceito de reflexividade.

Popper também defende um pluralismo evolucionista em um processo de escolhas próprias de uma sociedade aberta, com liberdade para buscar melhorias com base no primado da lei, da limitação e do equilíbrio entre os poderes pela mesma lei. Neste sentido, a democracia necessita da tomada de decisões pela maioria, mas não de forma absoluta para todas as áreas. As decisões, no modelo de Popper, assumem formas descentralizadas pelos indivíduos, famílias e instituições correspondentes a que dizem respeito. Um princípio do governo limitado pela lei.

Popper defende uma teoria política simples, prática e fecunda com uma máxima sobre as demais. Ela tem que ser capaz de garantir a sociedade aberta. Para este fim, reconhece o princípio fundamental, com suas adaptações, de que os governos podem ser afastados do poder pelo voto da maioria, a forma não violenta de demissão de governos. Isto não significa que o voto majoritário seja sempre o voto certo, mas que esta solução, embora imperfeita e falível, é ainda a melhor que até agora se inventou para manter a sociedade aberta.

Portanto, vale a pena lutar pela democracia por mais imperfeita que ela seja, segundo Popper, pois existem duas formas de governo: a ditadura ou qualquer forma de democracia, que ele também chamava de norma legal, que permite afastar maus governos. Essa norma legal, no modelo de Popper, delega ao voto a capacidade de separar o que é democracia do que é tirania.

Novamente, aqui, o racionalismo crítico de Popper marca posição quando aponta o voto como demarcação para a democracia, esta sempre instável por seus efeitos falíveis, mas corrigíveis por sua causa inicial, o voto. Uma função negativa para o voto, garantindo a permanência da sociedade aberta pela exclusão dos maus governos e governantes tiranos.

Esta democracia inspirada em Popper obedece ao império da lei, movida por uma engenharia social gradual e evolucionária que, por ser falível, precisa ser constantemente testada e demarcada pelo voto, com vistas a manter-se aberta à crítica e a atualização das leis. Uma democracia capaz de conter o poder do Estado para que este não sobreponha sua força além do necessário e acabe por tentar controlar a sociedade, fechando-a em seus domínios. Assim se constitui o voto em Popper, uma demarcação da democracia para uma sociedade aberta.

Popper é um democrata radical no sentido de rejeitar qualquer tipo de ideologia totalitária. Essa postura trouxe alguns equívocos em posicionamentos que tentaram colocá-lo como um defensor do individualismo absoluto, o que de fato não se comprova em nenhum registro pesquisado. Popper é, sim, um crítico radical contra modelos totalitaristas ou projetos utópicos que possam levar sociedades a fecharem o seu futuro.

Ao denominar a democracia de Popper como uma democracia crítica, é importante esclarecer a busca de coerência entre sua teoria política e seu pensamento epistemológico. Ele refuta o que chama de historicismo ou pensamento utópico como método para as ciências sociais, apontando outra concepção que, no seu entendimento, é mais profunda e consciente.

Em Popper, a democracia parte da ideia de liberdade política, com demarcação contra qualquer modelo que elimine a liberdade ou aceite seguir o caminho para o igualitarismo. Um racionalismo pragmático atuando no contexto com ações razoáveis e resultados progressivos. Uma ética de escolhas graduais com o valor supremo da liberdade.

O método proposto por Popper é o da engenharia social gradativa, já anteriormente mencionado. Ele é apresentado como o melhor caminho para alcançar resultados práticos, tendo em vista que as ciências sociais desenvolvem suas atividades através de críticas feitas a propostas de melhoria social, por meio de tentativa e erro, para saber se uma dada ação econômica ou política tende a produzir o resultado desejado ou esperado.

A engenharia de ação gradual é preferível à engenharia utópica, pois a primeira atua dentro das limitações do conhecimento, enquanto a segunda não. No tocante aos fins, a primeira atua sobre o realizável, e a segunda considera que os fins dependem das forças históricas situadas dentro do seu campo ideológico.

A abordagem do engenheiro de ação gradativa, ainda que possa ter ideais para a sociedade como um todo, não adota um planejamento para a sua totalidade, o que é impossível sem enclausurar a sociedade. “Tal como Sócrates, o engenheiro da ação gradual sabe quão pouco sabe. Sabe que só podemos aprender com nossos erros” (Popper, 2016, p. 301). O caminho nas ciências sociais tem que ser feito passo a passo, comparando os resultados esperados aos obtidos, sempre sujeito a consequências indesejáveis, mas estando preparado para enfrentá-las.

A engenharia social holística ou utópica quer sempre remodelar toda a sociedade, ampliando o poder do Estado até que o Estado se torne idêntico à sociedade, tarefa impossível para Popper. Enquanto o adepto do método paulatino pode atacar com mente aberta, o utópico não o faz senão obedecendo a um planejamento para uma reconstrução julgada como completa e necessária.

Não pode haver uma ordenação social e política que permita a transformação dos desejos individuais aceitáveis por todos e, portanto, legítimos. Somente uma concepção utópica tentaria propor tal modelo.

Hans Albert, em sua obra *Tratado da Razão Crítica*, aponta a conexão entre ética, lógica e política para o método de verificação crítica:

O modelo de racionalidade do criticismo é o projeto de um modo de vida, de uma *práxis* social e, por isso, tem significação ética e, mais que tudo política. Não é, de modo algum, um exagero, mas tão somente o registro de uma relação simples e de fácil entendimento, quando se aponta que o princípio da verificação crítica estabelece, entre outras, uma ligação entre lógica e política (Albert, 1976, p. 58).

A busca do erro pela razão crítica é um caminho ético e lógico para a busca da verdade. Uma crítica social racional não pode descuidar da sua viabilidade política, da mesma forma que precisa considerar suas limitações para uma ordem social sem erros e uma sociedade sem falhas. O ético precisa conter os nossos erros e saber lidar com eles, pois não escolhemos nossos problemas e estes fazem parte das nossas vidas.

Essa demarcação entre os dois métodos tem consequências bem claras para Popper, pois uma sociedade aberta tem que ter, antes de tudo, capacidade crítica e, por isso, não permite modelos indutivos idealizados que não podem ser criticados senão em seu todo também. Assim, se não atenderem a esse preceito de falibilidade,

não podem ser implementados, a não ser como forma totalitária e, portanto, não democrática.

Uma sociedade aberta onde todos podem viver bem precisa de liberdade de organização e crítica para, no seu contexto político, organizar os impulsos humanos sem a necessidade de moldar a sociedade com base em um único modelo. A busca por uma melhor organização social deve considerar o fator humano sem, no entanto, tentar enquadrar a sociedade. Em uma sociedade, deve ser mantida viva uma ética com base na função dos princípios críticos. Sem capacidade crítica, uma sociedade não consegue sustentar sua democracia.

Modelos democráticos de funcionamento podem ser desenvolvidos pelo método de ensaio e erro, por meio de uma sequência de pequenos ajustes que jamais colocarão em risco o todo social, mas que permitirão seu constante ajuste à melhor forma democrática para aquela sociedade. Tudo sempre sujeito à crítica demarcatória, que evita uma concentração de poder e rejeita estruturas autoritárias.

Esse processo racional e crítico tem coerência com a perspectiva evolutiva de sua epistemologia, relacionando adaptação genética, comportamento adaptativo e descoberta científica. Trata-se de um processo evolutivo de aprimoramento de resultados e eliminação de erros. Isto ocorre em todos os níveis, inclusive no nível comportamental. É assim que a sociedade progride, pela superação de problemas antigos por novas soluções. Em todos os níveis, surgem novas estruturas e novas instruções por meio de mudanças experimentais, que estão sujeitas à seleção natural e a eliminação do erro.

As instituições estruturais são como fortalezas, diz Popper, mas só são eficazes se estiverem convenientemente protegidas. Nenhuma instituição pode ser considerada soberana absoluta enquanto homens forem homens. As instituições são ambivalentes e reflexivas, estando inseridas na soberania em relação ao poder do Estado na sociedade. A democracia de Popper resguarda, sobretudo, a liberdade de pensamento e de crítica como um pressuposto inegociável. A sua teoria política é, portanto, a base para uma democracia crítica. Assim como na ciência, a experimentação à luz da razão também deve estar presente na política. E, na política, as soluções são ainda mais provisórias, um processo em movimento que precisa de uma engenharia gradativa, adaptativa e, portanto, evolutiva.

O projeto político de Popper envolve criar um arcabouço estrutural e racional orientado para impedir o autoritarismo em todas as suas formas, ou seja, uma demarcação contínua contra a falsidade ideológica de promessas utópicas e populismos de toda ordem. A defesa de um individualismo humanista, cooperativo, democrático, fundado na responsabilidade de cada um e na manutenção da sociedade aberta.

2.2 A SOCIEDADE ABERTA DE POPPER

Para Popper, o futuro está aberto para o mundo, para a sociedade e, também, para o indivíduo. Uma cosmologia de hierarquia racional, falibilista e coerentista para uma formulação ética da liberdade, onde os problemas reais do mundo desembocam na responsabilidade individual. Ele destaca a cosmologia de Kant como sua principal referência, inferindo, assim, que cabe ao homem lidar com os problemas do mundo, com suas limitações, sua capacidade crítica e modéstia de saber que sabe pouco, que erra muito, mas que tem a oportunidade de aprender com seus erros:

Tentei esboçar em linhas gerais, a filosofia kantiana do homem e do seu tempo, bem como suas duas principais fontes de inspiração: a cosmologia de Newton e a ética da liberdade, a dupla inspiração a que Kant se referia quando falava do céu estrelado sobre nós e a lei moral dentro de nós (Popper, 2018, p. 310).

Nesse sentido, Popper encontra a motivação para assumir a responsabilidade pela crítica sobre o que considera um problema crucial para a humanidade, a transição da sociedade tribal ou fechada para um modelo aberto de civilização que almeja humanidade, razoabilidade, igualdade e liberdade. A partir dessa missão, assumida em um dos momentos mais turbulentos da história da humanidade, a segunda guerra mundial, ele escreve seu texto mais crítico: *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*.

Embora este seja seu livro mais conhecido e debatido, o tema da sociedade aberta está inserido em toda a obra de Popper. A tese fundamental que originou esse conceito foi escrita entre 1919 e 1920 e, posteriormente, foi aperfeiçoada, completando-se em 1936, quando o trabalho foi apresentado em público pela primeira vez sob o título de *A Miséria do Historicismo*. Com os primeiros conflitos que levaram à segunda guerra mundial, Popper percebe a importância do seu pensamento demarcatório para a democracia contra movimentos totalitários e amplia sua tese para essa visão mais abrangente de sociedade aberta.

Em todo os seus escritos posteriores, com destaque para o livro *Conjunturas e Refutações*, Popper trata da sua teoria política de forma coerente com sua epistemologia do racionalismo crítico, tendo como valor maior o conceito de sociedade aberta, avançando da crítica demarcatória sobre as origens do pensamento político utópico, estabelecendo os contrastes com os seus princípios democráticos liberais a partir da liberdade do indivíduo.

A Sociedade Aberta e Seus Inimigos, escrito em dois volumes, é uma declaração demarcatória definitiva na trajetória do pensamento de Popper. O livro em seu primeiro volume contém a crítica dirigida a Platão, enquanto o segundo volume é dirigido a Hegel e Marx. Popper tem plena consciência da dureza do seu texto, mas dele não se afasta, nem o ameniza na crítica contundente. Em seu prefácio da primeira edição do ano de 1943, justifica sua radicalidade afirmando que os grandes homens cometem grandes erros:

As palavras ríspidas proferidas nesse livro acerca de algumas das principais figuras intelectuais da humanidade não são motivadas, quero crer, por um qualquer desejo meu de as diminuir. Nasceram antes da minha convicção de que, para que nossa civilização sobreviva, temos que quebrar o hábito da deferência para com os grandes homens. Os grandes homens cometem grandes erros (Popper, 2021, v. 1, p.15).

O texto é construído de forma categórica, a partir do ponto de vista do autor, como um manifesto claro contra o autoritarismo e suas causas, sem meias palavras, de forma a deixar absolutamente claro que a humanidade precisa escolher entre duas possibilidades de futuro. A sociedade fechada ou a sociedade aberta. Na visão de Popper, a escolha está feita e ele assume sua defesa de forma inequívoca.

Em 1950, já no pós-guerra, no prefácio da segunda edição ele reafirma sua postura crítica, apontando que é preciso continuar vendo Platão com olhos muito críticos e destacando:

Na sombria perspectiva da atual situação do mundo, a crítica do marxismo que se senta aqui fazer é suscetível de ser vista como a principal razão deste livro. Uma impressão não totalmente descabida e talvez inevitável, embora os objetivos do livro sejam muito mais amplos. O marxismo não passa de um episódio, um dos muitos erros que cometemos na luta perigosa e cíclica pela construção de um mundo melhor e mais livre (Popper, 2021, v. 1, p. 16).

A crítica a Platão é feita no primeiro volume já no subtítulo, “O Sortilégio de Platão”, pela convicção de Popper de que as raízes das profecias históricas categóricas e suas consequências derivam das concepções platônicas como

necessidade histórica. “O futuro depende de nós e nós não dependemos de qualquer necessidade histórica” (Popper, 2021, v. 1, p. 19). Mas Popper também encontra em Platão uma pista para a solução desse problema, da engenharia utópica que emerge de Platão, para uma atitude de engenharia social parcelar ou gradativa, diametralmente oposta às ideias de leis determinantes que possam governar a história. Essa é uma típica abordagem de problemas adotada por Popper que, ao analisar o problema de origem do determinismo histórico em Platão, faz sobre ele uma demarcação, partindo dessa demarcação para apresentar uma solução, nesse caso, a engenharia social gradual contra a engenharia utópica.

Popper esclarece sua posição crítica em relação a Platão:

Antes de passar à sociologia de Platão e ao uso que faz nesse campo do seu essencialismo metodológico, desejo tornar bem claro que estou a limitar a minha análise de Platão ao seu historicismo e ao seu <melhor dos estados>. Tenho por conseguinte de prevenir o leitor de que não deve esperar uma representação de toda a filosofia de Platão ou aquilo que se poderia chamar um tratamento justo e equitativo do platonismo. A minha atitude para com o historicismo é de franca hostilidade, baseada na minha convicção de que o historicismo é fútil e até pior do que isso. A minha análise dos aspectos historicistas do platonismo é, portanto, muito crítica. Embora admire muita coisa na filosofia de Platão, muito além das partes que creio serem socráticas, a tarefa que escolhi não é acrescentar-me aos incontáveis tributos prestados ao seu gênio. Estou decidido, isto sim, a destruir aquilo que considero maligno nessa filosofia. É a tendência totalitária da filosofia política de Platão que vou tentar analisar e criticar (Popper, 2021, v. 1, p. 56).

É essencial destacar essa declaração feita na introdução do livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* para o pleno entendimento do posicionamento e da demarcação de Popper em relação à filosofia de Platão, posto que esse tem sido ponto de grande controvérsia em torno do debate sobre a relevância da filosofia de Popper e suas contribuições para as teorias sociais e políticas.

Popper apresenta o livro em sua introdução, com enunciados de cinco tentativas como principais objetivos do livro, aqui brevemente sintetizados: a) tenta mostrar que a civilização ainda não se recompôs do choque do seu nascimento, da liberação das amarras do tribalismo; b) tenta mostrar que o choque da transição está presente e é constantemente ameaçado de retorno ao tribalismo; c) tenta contribuir para a compreensão do totalitarismo e do significado da luta contra ele; d) tenta examinar a aplicação de métodos críticos e racionais da ciência à resolução dos problemas da sociedade aberta; e) tenta fazer desaparecer alguns dos obstáculos que impedem uma abordagem racional dos problemas da reconstrução social.

A nossa civilização, segundo Popper, ainda está sob o choque da transição do abandono do tribalismo e da submissão às suas forças mágicas que impedem a liberação dos poderes críticos dos homens. Essa transição é um processo longo, dificultoso e contínuo na busca de soluções para os problemas recorrentes disso na sociedade. A transição do homem da sua longa vivência no tribalismo com uma sociedade fechada para uma sociedade aberta representa uma grande mudança, sempre difícil, mas possível quando aprendemos com nossas tentativas e erros.

A mudança para a civilização da sociedade aberta está sempre sujeita a movimentos reacionários que tentam derrubar as civilizações e voltar ao tribalismo. Isso se dá por reações ao processo civilizatório na tentativa de substituição dos antigos elementos mágicos do tribalismo por ideias utópicas que levam o homem a renunciar sua responsabilidade de construir seu próprio caminho. Assim, Popper passa a chamar a sociedade mágica, tribal ou coletivista de sociedade fechada, e a sociedade onde os indivíduos são confrontados com decisões pessoais de sociedade aberta.

O historicismo colabora para essa crença que vem do tribalismo de que as coisas do mundo se resolvem por leis determinadas na concepção de mundo que habitamos. Especialmente no campo social, a ideia que atribui à história um sentido predeterminado que não é suscetível a alteração pelos indivíduos está na raiz do pensamento totalitarista e leva o homem a olhar para trás em vez de olhar para frente. A crítica ao historicismo e seus desdobramentos no totalitarismo da sociedade fechada é o método de Popper para ampliar o entendimento desse problema, estabelecendo um diagnóstico de suas causas mais evidentes. Podemos tirar lições da história, mas não podemos fazer projeções sobre o futuro com elas. O texto, em seus dois volumes, aponta as causas responsáveis das teorias sociais de Platão, Hegel e Marx, com vistas à clara separação entre os modelos de sociedade fechada e aberta.

No capítulo dez do volume um, com o título de capa do livro, ao interpretar a sociologia de Platão em sua promessa de tornar felizes o Estado e seus cidadãos, Popper faz, novamente, uma demarcação sobre os resultados ruins para a sociedade, apesar de reconhecer as boas intenções de Platão. Essa boa intenção viria como resposta à tensão a que os contemporâneos de Platão estavam sujeitos, devido à pressão social que começou com a ascensão da democracia e do individualismo. Não

há por que duvidar do desejo da busca da felicidade, mas o método a ele aplicado levou a resultados inversos aos esperados. Ao tentar promover a felicidade com uma utopia, o resultado seria a volta ao tribalismo, e não a ascensão à felicidade.

A transição do tribalismo para a civilização abriu caminho para uma sociedade aberta moderna, uma sociedade abstrata que muito acentua a complexidade dos elementos envolvidos na felicidade dos cidadãos e da sociedade. Fica clara a impossibilidade de um projeto coletivista atender as expectativas de felicidade dos seus indivíduos. Popper afirma:

A lição que devíamos aprender com Platão é exatamente o oposto da que nos tenta ensinar. Por muito excelente que fosse o diagnóstico sociológico de Platão, a sua própria evolução prova que a terapia que recomendou é pior do que o mal que tenta combater. Travar a mudança social não é remédio; não pode trazer a felicidade. Nunca podemos regressar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. O nosso sonho do céu pode ser realizado na terra (Popper, 2021, v. 1, p. 247).

Para Popper, não há retorno possível para o homem senão avançar rumo ao futuro desconhecido, ao incerto, ao inseguro. A sociedade aberta é um desafio à nossa coragem civilizatória de contarmos com nossa própria capacidade e responsabilidade. A busca da felicidade não pode ser delegada e nem assumida por ninguém senão por nós mesmos.

No segundo volume de *A sociedade Aberta e os Seus Inimigos*, Popper faz sua crítica a Hegel e Marx. A Hegel, ele atribui a fonte de todo tribalismo contemporâneo e, a Marx, atribui a crença coletivista do determinismo sociológico. Popper não oferece ressalvas a Hegel, a quem acusa de conseguir coisas miraculosas como mestre da lógica e com seus recursos dialéticos, utilizando métodos puramente metafísicos. Já em relação a Marx, Popper separa a teoria de Marx à esquerda hegeliana, porque considera injusto passar por cima da diferença que os separa. Para ele, Marx tentou aplicar métodos racionais aos problemas mais prementes da vida social, o que faz muita diferença no resultado das teorias de ambos, embora a sua origem intelectual seja praticamente a mesma.

Para Popper, Marx era contrário à tecnologia utópica e sublinhou nossa responsabilidade pelas repercussões sociais das nossas ações:

A minha crítica do materialismo histórico não deve certamente ser interpretada como expressão de qualquer preferência pelo idealismo hegeliano sobre o materialismo de Marx; espero ter deixado claro que nesse conflito entre idealismo e materialismo, minhas simpatias estão com Marx. O

que desejo mostrar é que a interpretação materialista da história de Marx, por muito valiosa que possa ser, não deve ser levada demasiado a sério; que temos que vê-la como nada mais do que uma sugestão preciosa para que consideremos as coisas de sua relação com o seu contexto econômico (Popper, 2021, v. 2, p. 132).

Popper identifica o essencialismo historicista de Hegel com a visão do Estado como a encarnação do espírito da nação geradora desse Estado, de como a história de uma nação se torna a sua essência ou espírito.

Mas Hegel não desenvolveu apenas a teoria histórica e totalitária do nacionalismo, também previu claramente as possibilidades psicológicas do nacionalismo. Viu que o nacionalismo responde a uma necessidade, o desejo dos homens de encontrar e conhecer um lugar definido no mundo e de pertencer a um corpo coletivo poderoso (Popper, 2021, v. 2, p. 79).

Popper também faz referência a Schopenhauer e a seus alertas sobre a influência devastadora de Hegel na filosofia e literatura alemã nesse sentido.

Com relação a Marx, as críticas são dirigidas a dois pontos principais: a teoria de que existe uma sociologia autônoma, com argumentos em favor de uma ciência social autônoma, e as consequências destrutivas do seu historicismo. Para Popper, a sociologia de Marx considera que os homens são produto da vida em sociedade e não seus criadores. De que não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas o contrário: a sua existência em seu contexto social que determina a sua consciência. A possível autonomia da sociologia sobre os homens tira a autonomia do homem sobre seu futuro e abre espaço para o determinismo historicista.

Sobre o historicismo defendido e praticado por Marx, diz que, a partir de sua concepção de que a história de todas as sociedades é a história da luta de classes, assim a sociedade passa a ser uma consequência da necessidade direta do homem, ou seja, uma sociedade de necessidades. A sociedade tem que atender às necessidades do homem, tirando-lhe a responsabilidade de prover a sua própria sobrevivência. Para Popper, essas são consequências que se mostram nefastas à própria sociedade ao longo do tempo. A ênfase historicista com a fórmula que define toda a história como a história da luta de classes e seu consequente materialismo histórico caracterizam um sistema social independente da vontade do homem individual. Os homens são produtos de um processo de produção dos seus meios de subsistência. Cria-se uma cadeia social que vincula os indivíduos ao sistema social e não o inverso, como Popper propõe em sua sociedade aberta e em suas concepções liberais.

Para Popper, a concepção de Estado em Marx determina o Estado como órgão de dominação de classe, um órgão de dominação de uma classe por outra, um maquinário para uso da classe dominante. Não há uma visão de instituições legais na vida social. As consequências dessa teoria de Estado é que as instituições legais e a política não têm importância nas lutas sociais. Em Marx, o sistema político não existe, existe o Estado. O primeiro a cair no marxismo é a política. Pois a teoria marxista, em vez de considerar aprender com os erros, trata de suprimir a tentativa e erro, pois não existem caminhos de erros e acertos na sociedade sem a política. E não há como construir uma democracia sem a política.

Popper afirma: “aquilo a que chamamos uma democracia não passa, segundo essa teoria, da forma de ditadura de classe que acontece ser mais conveniente numa certa situação histórica” (Popper, 2021, v. 2, p. 144). Marx considerava o liberalismo e a democracia como véus da ditadura da burguesia sobre o proletariado. Nesse ponto, Popper destaca que as diferenças entre o historicismo e a engenharia social assumem maior clareza e impacto na sociedade aberta. Ao retirar a política da metodologia social gradativa, Marx retira o poder político da perspectiva do controle dos demais poderes do sistema democrático e, principalmente, do poder econômico que ele buscava combater com seu materialismo histórico.

Aquilo a que os marxistas chamam de liberdade formal torna-se a base de todo o resto. A democracia envolve a administração do poder em todas as suas formas e instâncias, este é o espaço do exercício do poder político no âmbito do espaço da democracia.

Esta mera liberdade formal, isto é, a democracia, o direito do povo de julgar e demitir o seu governo, é o único dispositivo conhecido por meio do qual podemos tentar proteger-nos contra o mau uso do poder político; é o controle dos governantes pelos governados. E visto que o poder político pode controlar o poder econômico, a democracia política é também o único meio de controle do poder econômico pelos governados. Sem o controle democrático não há qualquer razão imaginável para que um governo não use o seu poder político e econômico com intuítos muito diferentes da proteção da liberdade dos seus cidadãos (Popper, 2021, v. 2, p. 151).

O método para lidar com o poder político é a engenharia social gradual ou parcelar, que permite fazer ajustes com base na experiência, nos erros e acertos e, assim, ajustar a proposição das ações políticas. Esse método orienta as iniciativas dos governos e a conduta dos funcionários públicos com métodos racionais. Da mesma forma, o quadro legal pode ser conhecido e entendido pelo cidadão, para ter

seu funcionamento previsível, levando estabilidade e segurança à vida social. A clara distinção entre o método de engenharia utópica e o método de engenharia social gradual é essencial para entendermos as diferenças no caminho para a construção da sociedade aberta e a negação dos princípios que possam levar à sociedade fechada.

Popper destaca que a grande promessa de Max está relacionada à profecia socialista, da vinda do socialismo pela revolução social em um processo determinado pelo destino do capitalismo como consequência do aumento de sua produtividade às custas da classe trabalhadora. O primeiro passo desse processo vem da análise das forças econômicas fundamentais do capitalismo, sua constante acumulação e seu impacto na luta de classes. O segundo passo leva à conclusão de que é inevitável uma revolução social da classe oprimida, pois a minoria da classe burguesa nunca está satisfeita, aumentando ao extremo a tensão social até sua ruptura. O terceiro passo leva à predição de uma sociedade sem classes, superadas as contradições do capitalismo, com a chegada de um novo modelo de sociedade, uma sociedade sem classes e sem exploração, o socialismo, confirmando-se, assim, a profecia de Marx. Mas a profecia não se confirmou, o que se confirmou é que ela servia para conduzir a uma sociedade fechada.

O fim do capitalismo devido às previsões de Marx de que suas contradições insuperáveis seriam sua ruína também não se confirmou. A hipótese de Marx estava errada. Ela dependia, segundo Popper, do aumento crescente da miséria e da exploração absoluta. A dependência do “quanto pior melhor”, pois a miséria incentiva a revolução. Porém, para obter a confiança dos trabalhadores, passa a ser necessário lutar pela melhoria de sua sorte. E, assim fazendo, as organizações operárias adotaram iniciativas realistas, contrárias às tendências revolucionárias. Ou seja, o “quanto pior melhor” não convence nem mobiliza, e as contradições internas emergem dentro do movimento comunista, com dissidências e perda de militantes. Desse raciocínio, vem a tese de Popper sobre o fracasso da profecia de Marx com base na contradição fundamental de que sua impossibilidade real está na causa de sua condição, manifesta em seu livro *A Pobreza do Historicismo*, escrito antes de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*.

Popper ressalta, em vários momentos em seus dois volumes, a importância da liberdade crítica e das iniciativas pelo método científico, reafirmando sua tentativa de

solução contra qualquer método utópico. Ou seja, sugere uma aplicação prática, diretamente oposta a uma aplicação utópica, para a solução de problemas sociais.

O único caminho para seguir pelas ciências sociais é esquecer tudo que se refere à pirotecnia verbal e atacar os problemas práticos do nosso tempo com a ajuda de métodos teóricos que são fundamentalmente os mesmos em todas as ciências. Refiro-me aos métodos de tentativa e erro, de inventar hipóteses que podem ser testadas na prática, e de as submeter a testes práticos. É necessária uma tecnologia social cujos resultados possam ser testados pela engenharia social parcelar (Popper, 2012, v. 2, p. 266).

A sociedade aberta precisa da democracia e a democracia deve funcionar de forma prática e, para isso, necessita de regras definidas na gestão do poder político, a partir da adesão dos partidos políticos com vistas às suas funções no funcionamento desse poder político. Popper (2012, v. 2, p. 190) enuncia essas regras, que seguem sintetizadas a seguir: a) democracia não se resume à regra da maioria, embora a instituição de eleições seja de máxima importância; b) precisamos distinguir entre duas formas de governo, as que têm instituições dessa espécie e todas as outras; c) uma constituição democrática coerente deverá excluir qualquer mudança que faça perigar o seu caráter democrático; d) a proteção às minorias não deve estender-se àqueles que violam a lei e aos que incitam o derrube violento da democracia; e) a salvaguarda da democracia deve prever que podem haver tendências antidemocráticas entre governados e governantes; f) se uma democracia for destruída, todos os direitos são destruídos; g) a democracia é um campo de batalha para qualquer forma razoável, visto que permite reformas sem violência, tendo como primeiro princípio a busca da preservação da democracia e a luta pelo seu desenvolvimento.

Popper estende esses princípios e aconselha a não aceitar a generalidade de culpar a democracia por todos os problemas, o que não impede de culpar os democratas por suas falhas. Todo governo tem sua oposição e toda oposição tem sua maioria que merece. Destaca que a política tem que ensinar os governantes a aprenderem a considerar o Estado não como seu, mas, antes, como pertencente aos governados. Que há somente uma maneira de melhorar as coisas com a conquista do poder, o exercício da democracia, porque só ela é capaz de limitar e equilibrar o poder.

Acerca do futuro moral e da questão de que a história nos julgará, Popper apresenta sua crítica ao futurismo daqueles que, de forma oportunista, buscam ficar

do lado vencedor da história, de que o êxito julgará. “A veneração pelo êxito e pelo poder do futuro é o critério mais alto de muitos que nunca admitiram que a força presente é a razão. Esquecem por certo que o presente é o futuro do passado” (Popper, 2021, v. 2, p. 246). Uma teoria moral historicista não nos ajuda a escolher um sistema moral. A responsabilidade pelo nosso futuro está no nosso presente e não podemos transferir nossa responsabilidade por nossas escolhas para quem quer que seja, nem sequer para o futuro.

Popper reafirma a forma de exercer nossa responsabilidade, a fé racionalista na razão como base da unidade da humanidade, como acreditavam Sócrates e Kant. E defende o racionalismo como uma atitude que visa resolver tantos problemas quanto possível pela razão, clareza de pensamentos e experimentação. O racionalismo tem seu comportamento prático, uma atitude crítica de quem também está disposto a ouvir argumentos críticos e buscar aprender com a experiência. Diz que “é fundamentalmente a atitude de admitir que, posso estar enganado e tu certo e, com um esforço, podemos aproximar-nos da verdade” e acrescenta em sequência:

Em suma, a atitude racionalista, ou como prefiro talvez rotulá-la, a atitude de razoabilidade, é muito semelhante à atitude científica, à busca da verdade é necessária cooperação e que, com a ajuda do debate, podemos em devido tempo podemos chegar a algo parecido com a objetividade (Popper, 2021, v. 2, p. 270).

Esse processo nos habilita a entrar no discernimento de exigências e interesses com um compromisso de equidade que possa ser aceitável para a maioria, senão por todos. A sua fé na razão não é somente a fé na sua própria razão, mas também na dos outros.

Seu texto também faz um alerta sobre os limites da razão, sobre nossas limitações, sobre a modéstia intelectual para buscarmos o debate para aprender, para ver mais claramente. Somente a atitude racionalista pode fazer o debate e a experimentação nos elevar para uma escolha moral. O debate está inserido na exigência política de métodos parcelares para combater o sofrimento como um dever. E leva a regra de ouro de Kant, que não devemos fazer aos outros o que não queremos que nos façam, como inspiração ética. A construção de instituições sociais éticas que colocam nossa responsabilidade e obrigação moral de apoiar essas instituições comprometidas com uma engenharia social prática.

O racionalismo traz, também, a necessidade de um meio de comunicação com uma linguagem comum da razão, uma obrigação moral de manter os padrões de clareza para que a linguagem favoreça sua função no debate racional, explicativo e claro para o entendimento de todos. A possibilidade de unidade de nossas diversas línguas maternas, na medida em que sejam racionais, possam ser traduzidas umas para as outras, faz reconhecer a unidade da razão humana.

A atitude racionalista está comprometida com uma perspectiva igualitária e humanitária, na decisão que Popper julga correta de reconhecer que devemos aos outros tratá-los a eles e a nós como racionais. O reconhecimento de todos como possuidores de capacidade racional e crítica de escolher o seu destino.

Ao encaminhar a conclusão de seu livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Popper encara o questionamento sobre se haverá um sentido na história. Para ele, não há um sentido na história como leis determinantes dos acontecimentos. Nós que selecionamos e ordenamos os fatos da história. Há fatos históricos a serem contados, em especial sobre o poder político e outros, em um número indefinido de histórias de todo o gênero e aspectos da vida humana. “Embora a história não tenha objetivo, podemos impor-lhe esses nossos objetivos, e embora a história não tenha sentido, nós podemos dar-lhe um sentido” (Popper, 2021, v. 2, p. 330). Esclarece, ainda, que nem a natureza e nem a história podem nos dizer o que fazer. Somos nós que introduzimos propósito e sentido na natureza e na história. Somos nós que progredimos, e não a história, nós indivíduos humanos que podemos realizar nosso futuro na sociedade aberta.

Ao final do livro, Popper acrescenta adendos, no ano de 1961, para uma nova publicação, enfatizando notas sobre seus conceitos. O destaque aqui é para o falibilismo, já tratado, em seu livro *Conjeturas e Refutações*, como fundamental para a ciência e o conhecimento, sendo a ciência falível por ser humana. Sua conclusão é que o reconhecimento da nossa falibilidade é a fonte para o aumento do conhecimento. O falibilismo não abre somente a porta para o conhecimento, abre também para o futuro, na medida em que está aberto ao saber, sabendo que ainda pouco sabe e reconhecendo a falibilidade do seu saber. Ao declarar-se falibilista, termina o seu texto admitindo suas prováveis falhas e sua fé na racionalidade do homem.

A teoria política de Popper assume nova dimensão após a publicação de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, bem como toda sua obra, pois a propagação de suas ideias demarcatórias sobre o que é e o que não é sociedade aberta foram debatidas intensamente. Foram muitas as conferências e debates com sua presença. Em 1983, na cidade de Altenberg, próxima à Viena, realizou-se um simpósio comemorativo aos oitenta anos de Popper, resumido em um livro chamado *O Futuro Está Aberto*. Entre os temas, a sociedade aberta foi destacada. Em sua palestra, ele manifesta o otimismo sobre o mundo em que vive no ocidente e proclama, mais uma vez, a responsabilidade de melhorar o mundo e de não o degradar. Essa é uma tarefa para a democracia que, entre suas funções, uma é a mais importante: “a possibilidade de depor o governo sem o recurso da força é o que há de mais importante na democracia. Tudo o resto tem a ver com os cidadãos, com os democratas. A democracia não pode ser melhor que os democratas” (Popper, 1990, p. 92). Nossos problemas continuam sempre e a nossa atitude crítica tem que continuar, nós nunca acabamos e as democracias também precisam continuar.

Em *Conjeturas e Refutações*, são destacados os seus princípios liberais juntamente da teoria liberal da livre discussão e das formas de opinião pública, e o tema da sociedade aberta avança para sua prática política com os contornos modernos do liberalismo. Popper não sugere um futuro para a evolução da democracia e de sua sociedade aberta, pois considera o presente como momento crítico prático, excluindo o futuro de uma crítica presente. O presente como futuro do passado, para a sociedade aberta, deixa exatamente aberto o seu futuro.

Nesse ponto, a tese aqui em desenvolvimento faz uma demarcação sobre a evolução da sociedade aberta em sua perspectiva de futuro. Não se trata de tentar fazer previsões acerca da sua transformação histórica, mas de, seguindo o método de Popper, identificar a possibilidade de sua superação na sua perspectiva democrática, no seu processo de sustentação como sociedade aberta, não mais olhando para as ameaças do passado, mas para os desafios do futuro. Como ele mesmo justifica em seu método de tentativa e erro, ao resolvermos um problema, criamos outros. É nesse sentido que essa investigação vai continuar nos próximos capítulos, nesse texto.

3 RELEVÂNCIA E CRÍTICA DA FILOSOFIA DE POPPER

A relevância contemporânea da filosofia de Popper aponta para uma visão de um novo tempo para o desenvolvimento científico e a ciência social. A marcante coerência dos seus conteúdos, o fôlego e a determinação de levar seus princípios às últimas consequências o definem como um dos mais importantes filósofos modernos. Seus *insights* fundamentais derivam da sua filosofia da ciência e se estendem para a política. Sua teoria da racionalidade crítica tem um largo alcance e se aplica à própria natureza da vida. A simplicidade dos seus conceitos, tendo por base o seu método de tentativa e erro, é obviamente similar ao tratamento de problemas no cotidiano, permitindo assimilar e compartilhar a lógica de colocar o conhecimento à serviço da vida na busca de um mundo melhor.

Sintetizando os princípios de Popper aqui já abordados: racionalismo crítico, epistemologia evolutiva, método de tentativa e erro, coerentismo, falibilismo, método de demarcação, engenharia social gradativa, cosmologia do universo até o indivíduo, refutação do indutivismo e determinismo, refutação do historicismo, sociedade aberta, princípios liberais e futuro aberto. A abordagem sistemática dos problemas do mundo na trilogia dos três mundos — o mundo um como o mundo da física e da natureza; o mundo dois dos sentimentos e subjetividade e o mundo três das teorias e instituições — mostra uma ordem de sucessão em um sentido indeterminista, que reserva à ciência, ao homem e à história a possibilidade de um mundo aberto.

Essa abertura crítica de Popper é o ponto de máxima exposição e relevância do seu pensamento, oferecendo amplas possibilidades para interpretações e reações adversas aos seus raciocínios. Esse sempre foi o seu posicionamento, sem receio das críticas, ou seja, aberto à demarcação contrária aos seus princípios. Posições críticas abertas a críticas. A sua corajosa postura demarcatória na ciência e na política, sua coerência radical e sua militância pela democracia geraram muitas polêmicas e, também, rótulos que acompanham manifestações antipopperianas até hoje. A análise da relevância de sua filosofia não é uma defesa nem, tampouco, um julgamento de Popper, mas sim uma abordagem das possibilidades de aplicação de suas teorias à luz dos seus próprios métodos. Ou seja, como é possível avançar sobre a filosofia de Popper, em especial no objetivo dessa tese, sobre a sua teoria política está inserida nessa avaliação crítica de sua relevância.

Duas questões emergem nesse sentido: para onde caminham o conhecimento e a ciência? Para onde caminha a história? Popper, como ele mesmo afirma, tenta responder a essas duas questões, ou aos dois problemas principais da ciência, o da indução e o da demarcação. Para onde caminha a ciência, partindo do princípio de que nosso conhecimento é sempre falível e parcial com teorias que não são verdades absolutas e precisam ser testadas e submetidas à superação por outras mais eficientes? Para onde caminha a história, uma vez que os homens são livres para fazer sua própria história, mas não podem, pelo mesmo princípio, determinar a história que fazem? Indução e demarcação estão relacionadas, uma vez que, não sendo possível induzir uma teoria ou solução, a solução virá por sua demarcação. Não sendo possível provar uma verdade absoluta, podemos submetê-la a prova; não resistindo ao teste, podemos rejeitá-la.

A relevância da filosofia de Popper está diretamente relacionada a essas duas questões. Ou seja, por si só, esses questionamentos valorizam a sua filosofia e a tornam atual, posto que permanecem em debate quanto às suas possibilidades de solução. Por serem atuais e definidores de futuro, a análise e debate desses temas ressaltam, com obviedade, sua relevância para a ciência e a filosofia e, para essa tese, ampliam sua prática. Como podemos construir o conhecimento e o processo científico de um lado e de outro, como o homem pode evoluir como indivíduo e ser social na busca de um mundo melhor, e qual o modelo de sociedade é possível a partir do pensamento de Popper são questões essenciais para evidenciar sua importância.

A relevância da obra de Popper está relacionada à força de sua crítica contrária e, também, aos diferentes contextos em que foi e ainda é objeto de debate. Em muitas regiões do planeta, os pensamentos e posicionamentos de Popper tiveram grande impacto nas instituições e na vida prática de várias sociedades onde a liberdade e a democracia não garantiam uma sociedade aberta. Quando se apresenta um debate crítico sobre democracia e sociedade aberta, a presença do pensamento de Popper é essencial, seja para afirmar seus princípios ou para demarcar o seu oposto. A sociedade aberta, em coerência com seu racionalismo crítico, é uma marca de Popper sobre o modelo democrático de sociedade.

Embora Popper aponte os inimigos da sociedade aberta, em coerência com seu racionalismo crítico e sua teoria política, seu objetivo de criar um novo tempo no

debate ideológico, ancorado no racionalismo, foi plenamente alcançado. Os inimigos da sociedade aberta são muitos e possuem vários matizes ideológicos, pois os inimigos da sociedade aberta são todos que a querem fechar. Popper assume, assim, a bandeira da liberdade a partir do individualismo crítico para a vida em sociedade, uma sociedade democrática e, conseqüentemente, aberta para a convivência aberta em comum, bem como para uma expectativa aberta de futuro.

Ao pensar a política à luz da ciência, Popper cria uma nova perspectiva para a abordagem dos problemas sociais, tentando criar um arcabouço capaz de impedir o avanço da tirania e de ditaduras de qualquer natureza. Sua defesa declarada do liberalismo é embasada em seus raciocínios demarcatórios, notadamente negativos, para buscar soluções, sem afirmar verdades absolutas, mas negando supostas verdades como soluções abrangentes e definitivas.

Sua teoria de uma engenharia social gradativa mostra um processo de buscar soluções, problema por problema. É uma nova abordagem para a política, buscando trazer à luz da razão o debate das questões sociais e políticas. Popper indica um princípio de utilitarismo negativo para o tratamento de problemas na sociedade, buscando soluções positivas. Uma ideia de reduzir danos e efeitos colaterais do liberalismo: posto que não é possível oferecer felicidade a todas as pessoas, é preciso minimizar o sofrimento, reduzindo seus efeitos para o menor número de pessoas possível. A fórmula utilitária de maximizar a felicidade deve ser substituída pela fórmula humanitária de minimizar o sofrimento. Democracia não pode garantir felicidade, sob a pena de oferecer uma nova utopia. Assim, Popper se posiciona no liberalismo de forma a ser visto, demarcatoriamente, pelo que não é. Não é um libertário e nem um comunitarista.

O racionalismo de Popper apresentou um novo entendimento sobre ciência e ciência social, um racionalismo moderno e cosmopolita que coloca as instituições abaixo da democracia, com um individualismo com espírito de cooperação e mudanças sociais gradativas. Temperou ciência com política, radicalismo crítico com ação e processo gradativo. As teses de Popper, vivas e abertas, na ciência e na política. A ciência e suas novas tecnologias, agora com a inteligência artificial, se inserem em um amplo debate sobre seus limites e sua abertura para o nosso universo futuro. Na política, os conflitos estão latentes e ameaçam, a cada dia, novas

escaladas, questionando o nosso futuro sobre até onde podemos manter sociedades abertas em um mesmo planeta aberto e sustentável.

Popper foi, em seu tempo, original e radical. A influência de sua filosofia está presente nos debates entre liberais conservadores, libertários e comunitaristas, socialistas e sociais-democratas, desde meados da segunda grande guerra até os nossos dias. A definição mais próxima de seu posicionamento político, com larga margem de interpretação, é a de que ele foi um "democrata radical", considerando toda sua obra e defesa obstinada da democracia contra o autoritarismo. Ele mesmo chamava seu livro *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* de "livro de luta", com o qual levantava a bandeira da democracia pelo mundo.

Popper foi debatido, e também criticado, por todas as tendências políticas, desde a esquerda até a direita, no ocidente e em outras partes do mundo. O surgimento de uma nova direita na Europa e na América foi um movimento que buscou referências em sua teoria. Popper concorda com a intervenção do Estado na economia e, com isso, atraiu críticas do liberalismo conservador e libertário. Argumentava que nem toda intervenção do Estado é oposta ao liberalismo. Em suas críticas ao historicismo e à esquerda utópica, fez ressalvas positivas a Marx, o que incomodava todo o espectro da direita.

A identificação intelectual e a amizade de Popper com Friedrich von Hayek contribuíram para acrescentar ao racionalismo crítico o conceito de racionalismo evolucionário, como uma alternativa epistemológica de acumular sabedoria e tradição no raciocínio social e político para reformas progressivas, em vez de propor teorias abstratas como soluções sociais e políticas. A união do racionalismo crítico de Popper com o racionalismo revolucionário de Hayek. A reconciliação de Popper com o tradicionalismo pelo racionalismo evolucionário aconteceu ao mesmo tempo em que Hayek buscava, nos conceitos, aplicações na teoria econômica. A conexão entre ambos elevou a amplitude dos modelos de Popper, a partir da sua epistemologia para a ciência, as ciências sociais, a política e a economia. Popper seguiu negando afinidades específicas com correntes políticas determinadas que permitissem alinhar seu pensamento como um típico conservador, liberal ou libertário.

Entre os seus comentaristas, defensores e críticos, um consenso foi estabelecido sobre ele e sua obra. Popper foi um dos mais controversos, lidos e debatidos filósofos do século XX. Isso se deve à capacidade de Popper de centrar

seus raciocínios nos temas fundamentais da ciência, da política e da vida. O que é ou não ciência, determinismo e indeterminismo, certeza e falibilidade, verdade e falsidade, tolerância e intolerância, entre outros paradoxos frequentemente enfrentados como problemas a serem resolvidos pelo racionalismo crítico.

Sobre o amplo espectro legado do racionalismo de Popper, cumpre destacar a citação de David Miller na abertura do seu livro, *Karl Popper: Textos escolhidos*. Miller foi assistente de Popper na *London School of Economics* e um de seus colaboradores mais próximos, além de professor visitante no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

Primeira tese: Temos muitos conhecimentos. Conhecemos muitos detalhes de duvidoso interesse intelectual, mas também coisas de considerável relevância prática, mais importante, que nos proporcionam um profundo discernimento teórico e uma surpreendente compreensão do mundo. Segunda tese: Nossa ignorância é preocupante e ilimitada. Aliás, o espantoso progresso das ciências naturais (ao qual minha primeira tese faz referência) nos abre constantemente os olhos para nossa ignorância, inclusive no campo das ciências naturais. Isso dá uma nova feição à ideia socrática de ignorância. A cada passo que avançamos, a cada problema que resolvemos, não apenas descobrimos novos problemas não solucionados como descobrimos que, ali onde acreditávamos pisar em terreno firme e seguro, na verdade, é inseguro e fluido (Popper *apud* Miller, 2016, p. 8).

Miller identifica, nessa citação de Popper, a essência de suas investigações e tentativas de solução para os problemas do homem. Podemos errar, e erramos, mas não podemos cometer erros incorrigíveis: precisamos encontrar meios de evitá-los ou de corrigi-los. Essa é a relevância que justifica e orienta essa tese. Uma visão popperiana sobre o racionalismo crítico, em busca de seus possíveis erros para que, após demarcá-los em um primeiro momento, se apresentem possibilidades de superá-los com novas soluções. Coerentemente com a filosofia de Popper, essa é uma tese para o pensamento aberto na ciência, na política e na vida.

3.1 PRINCIPAIS CRÍTICOS DA FILOSOFIA DE POPPER

Popper coloca a crítica racional no topo de suas teorias. Nesse sentido, cumpre destacar as críticas no campo da epistemologia e da ciência em primeiro plano e, na sequência, abordar essas questões coerentemente aplicáveis para a sua teoria política, pela coerência de seu método utilizado para a ciência e a política. O reconhecimento de Popper como contribuição crítica em sua epistemologia e metodologia para o debate sobre o que é, e o que não é, ciência vem acompanhado

de críticas na mesma direção. O falseacionismo e a simplicidade dos seus modelos de solução estão na origem dessas críticas. O coerentismo assumido por ele faz do alinhamento de seus princípios, para muitos observadores, um ajustamento de conceitos, mas, ao examinar de modo detalhado, ponto a ponto, os argumentos não ficam tão claros.

Restam dúvidas se Popper realmente resolveu o problema da indução pela demarcação ou se conseguiu somente demarcar o problema em vez de resolvê-lo. O racionalismo crítico demarcatório não constrói a ciência, por ser negativo e não resolutivo, como parece em seu conjunto de ideias. Popper teria ficado na superfície de questões relevantes quanto à epistemologia e a metodologia para a ciência. As três críticas mais contundentes em relação às ideias de Popper foram apontadas por Lakatos, Kuhn e Feyerabend.

A crítica de Imre Lakatos é dirigida contra o falseacionismo de Popper, decompondo seu amplo conceito em suas possíveis formas: dogmático, metodológico, ingênuo e sofisticado. Contrapõe o falibilismo ao falseacionismo, de modo a mostrar a necessidade de aprofundar a visão de Popper sobre o que é ou não ciência. O falibilismo não pode decretar que todas as teorias científicas não podem ser provadas, o que seria um ceticismo. Por isso, um falseacionismo geral ou dogmático não pode ser um critério de demarcação, o falseamento dogmático não pode ser absoluto nas demarcações, senão teremos um pseudoprogresso. A demarcação passaria a ser, também, dogmática, ou seja, contraditória ao princípio da não indução.

Lakatos afirma:

Popper começou como falseacionista dogmático na década de 1920; mas logo compreendeu a insustentabilidade de sua posição e não publicou coisa alguma antes de inventar o falseacionismo metodológico. Ideia toda nova na filosofia da ciência, tem sua origem claramente em Popper, que a aventou como solução para as dificuldades do falseacionismo dogmático. Com efeito, o conflito entre as teses de que a ciência é crítica e falível ao mesmo tempo, é um dos problemas centrais na filosofia popperiana. Embora oferecesse uma formulação coerente e uma crítica do falseacionismo dogmático, Popper nunca fez uma distinção nítida entre o falseacionismo ingênuo e o sofisticado (Lakatos, 1979, p. 224).

O falseacionismo dogmático admite a falibilidade, mas declara a base empírica infalível. Sai do indutivismo, mas cai no empirismo puro, pois nenhuma proposição

factual pode ser provada a partir de uma experiência, uma vez que proposições só podem derivar de outras proposições.

O falseamento metodológico atribuído ao novo posicionamento de Popper permite que uma base empírica convencional rejeite, embora não totalmente, uma teoria que ainda poderá ser verdadeira. Ou seja, a base empírica muda na aplicação do falseacionismo dogmático para o metodológico. Daí resulta que uma teoria pode ter uma parte falsa e uma parte verdadeira, evitando classificar muitas das mais importantes teorias da história da ciência, como a metafísica. “Que maior parte do progresso aceito, senão todo ele, é pseudo progresso, que quase tudo, senão todo, o trabalho feito é irracional” (Lakatos, 1979, p. 125).

Em relação a uma teoria enunciada como “todos os cisnes são brancos”, usada como exemplo por Popper, que pode ser refutada por uma única observação, Lakatos a usa para demonstrar a demarcação com o falseacionismo dogmático na sua rejeição: “por outro lado, ele rejeitará todas as teorias probabilísticas juntamente com as de Newton, Maxwell, Einstein, por não científicas, uma vez que nenhum número finito de observações poderá refutá-las” (Lakatos, 1979, p. 125). Simplesmente derrubar teorias não é uma solução adequada para depurar e promover o crescimento da ciência.

O falseacionismo ingênuo e sofisticado apresentado por Lakatos é um avanço em relação ao metodológico, pois permite analisar o conjunto de uma série de teorias em vez de teorias isoladas. A ciência não acontece isoladamente, somente uma série de teorias pode dizer o que é ou não ciência. O derrubamento experimental de teorias é uma parte do crescimento da ciência, mas não a única, pois a ciência pode crescer antes de aparecerem novas teorias. O falseacionismo sofisticado permite que haja uma proliferação de teorias. Lakatos busca o que chama de novos padrões de honestidade intelectual, resumido no falseacionismo metodológico sofisticado.

O falseacionismo metodológico sofisticado mistura várias tradições diferentes. Dos empiristas herdou a determinação de aprender principalmente com a experiência. Dos kantianos tirou o enfoque ativista da teoria do conhecimento. Com os convencionalistas aprendeu a importância das decisões em metodologia (Lakatos, 1979, p. 150).

Lakatos busca um novo olhar para a ciência com a capacidade de se antecipar a fatos novos, abrindo espaço para competição entre teorias. Daí surge sua metodologia dos programas de pesquisa, podendo, racionalmente, não permitir

refutações enquanto uma teoria é jovem, dando a ela possibilidade de crescer e provar sua validade. De um lado, reconhece uma certa evolução do falseamento de Popper, mas ressalta que sua visão demarcatória entre ciência e metafísica tende sempre a manter a rigidez das suas regras de falseamento. O resultado dessa rigidez afeta a continuidade e o desenvolvimento da ciência, pois a crítica puramente negativa e destrutiva não deve eliminar um programa. Só a crítica construtiva pode ajudar a obter êxitos reais. A obsessão de Popper pela demarcação da ciência não considera a possibilidade de um consenso sobre situações observáveis como prováveis para refutação. O problema de Popper com a continuidade da ciência compromete o futuro da ciência. Nesse sentido, Lakatos faz a sua demarcação à epistemologia de Popper, ao estilo popperiano.

A segunda crítica vem de Thomas S. Kuhn e está relacionada ao termo falseamento, mas Kuhn ressalta sua concordância em muitos pontos com Popper. Kuhn não reconhece o falseacionismo como solução para separar o que é ciência do que não é ciência. Adota uma posição conciliadora para a solução de problemas e o desenvolvimento da ciência. Admite que a divergência está presente em trabalhos científicos, mas ressalta:

Mas tanto na minha experiência na pesquisa científica quanto nas minhas leituras em história da ciência me levam a indagar se a flexibilidade e a abertura mental não têm sido enfatizadas. Por esse motivo, indicarei adiante que algo como um pensamento convergente é tão essencial quanto o divergente (Kuhn, 2011, p. 242).

Essa linha de pensamento conduz Kuhn para a situação de seu livro *A Tensão Essencial*, demonstrando que a ciência nunca está livre de uma tensão de conflitos que beiram o insustentável, mas que esta acaba por ser a melhor condição em termos de pesquisa científica.

Kuhn prega uma maturidade produzida pelo consenso para uma prática na ciência, na filosofia e na ciência política que leve à produção de avanços científicos mais rápidos, como os experimentados nos últimos séculos. O acordo com Popper vem da rejeição ao positivismo, com a separação entre teoria e observação, da compreensão do conhecimento como um processo não determinado e de que ciência não é um simples acúmulo de conhecimento, que o processo revolucionário na renovação da ciência é essencial. Resta, nesse último ponto, algumas distinções entre ciência normal, revolucionária e paradigmas, abordadas por Kuhn com diferenças a

Popper, detalhadas em conformidade com suas participações no processo de progressão da ciência.

A separação entre ciência normal e revolucionária está no fato de existir tempos distintos na história da ciência; tempos de produção normal e de produção revolucionária, a tradição e a revolução na ciência com a quebra de paradigmas. Kuhn critica Popper por não fazer essa distinção, e coloca sob a mira do falseacionismo todo o processo científico, sem considerar suas diferenças essenciais. Derrubadas são episódios raros na ciência, argumenta Kuhn. Na ciência normal, as novas teorias partem das teorias em vigor e os testes não são propriamente contra essas teorias. Então o falseamento, tal como concebido por Popper, só seria aplicado ocasionalmente às questões revolucionárias. Kuhn procura reconstruir a história da ciência como uma evolução histórica da ciência. O processo de tradição e inovação, o novo e o ex-novo, são essenciais ao avanço científico, e as tensões resultantes fazem a história da ciência. Isso é o normal da ciência e não deve ser submetido a uma demarcação sistemática.

A outra crítica de Kuhn faz uma aproximação com Lakatos sobre uma visão ingênua de Popper sobre o falibilismo e os limites do conhecimento humano, diretamente relacionada ao método de ensaio e erro. A simplificação de erros e acertos da vida cotidiana dos indivíduos não pode ser transposta para os erros da ciência. Na ciência, existem os paradigmas referenciais que orientam os cientistas em suas decisões, não somente os seus erros e acertos individuais. Novamente, a separação entre ciência normal e revolucionária vem à tona. Kuhn coloca a dúvida entre erro e engano. “Não estou certo de que houve um engano, ao menos um engano com o qual possamos aprender” (Kuhn, 2011, p. 296).

Em sequência, a terceira crítica de Kuhn decorre da relação entre falibilismo e falseamento levados à falsificação ou refutação das teorias. A falsificação não pode ser categórica sob o risco de ser ingênua, concordando com Lakatos. O indivíduo pode aprender com seus enganos nas pequenas coisas, mas esses enganos precisam ser avaliados por uma regra lógica para serem aplicados como imperativos de demarcação. Alguns erros ou enganos nas teorias podem ser pontuais e podem ser corrigidos pontualmente, mantendo intacto o sistema. Kuhn concorda com a tese do falseamento aplicada à ciência, a partir do método de ensaio e erro, aplicável à ciência normal mais do que à ciência revolucionária. A esta, o teste pode não

desempenhar um papel decisivo, pois testes de falsificação dependem mais de habilidades, de critérios de aplicação e de contextos, do que de ser uma decorrência do princípio de falseamento.

Em certo sentido, portanto, a severidade dos critérios de teste é somente um dos lados da moeda, cuja outra face é a tradição na resolução de enigmas. É por isso que as linhas da demarcação de sir Karl e a minhas coincidem com tanta frequência. Essa coincidência, porém, refere-se apenas ao resultado; o processo de sua aplicação é muito diferente e isola aspectos distintos da atividade que é objeto de decisão, se ciência ou não (Kuhn, 2011, p. 291).

Kuhn amplia sua discórdia com Popper sobre o significado e aplicação do termo falseamento, com lógica do conhecimento, para sua refutação. “Em vez de uma lógica, sir Karl nos ofereceu uma ideologia; em vez de regras metodológicas, produziu máximas de procedimento” (Kuhn, 2011, p. 301). Na visão de Kuhn, nenhuma teoria pode satisfazer exigências tão rigorosas, com uma perfeita articulação lógica e aplicabilidade em casos possíveis, frente a proposição de falseamento de Popper.

Para superar o modelo de Popper, Kuhn propõe um deslocamento da lógica para a sociologia da ciência, apresentando o termo paradigma como um conceito de compartilhamento de um grupo científico. Paradigma, ou um conjunto de paradigmas, são referenciais para a ciência. A ciência acontece em processo, na prática, ciência normal e revolucionária de forma extraordinária. O conhecimento não vem somente de erros, mas também de acertos. O falseamento não pode ser total, mas pode contribuir para ajustes.

Paul Feyerabend tem sua crítica a Popper fundada em uma epistemologia anárquica. Em seu livro *Contra o Método* afirma que “a ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais apto a estimular o progresso do que suas alternativas que apregoam lei e ordem” (Feyerabend, 2011, p. 25). Ele sustenta que a ciência não precisa de ajuda para ficar em pé, em especial da ajuda de racionalistas, entre outros. “A ciência tem de ser protegida das ideologias, e as sociedades, em especial as democráticas, têm de ser protegidas da ciência” (Feyerabend, 2011, p. 8). Ao fazer um alinhamento entre ciência, sociedade e democracia, ele propõe que tem que haver uma separação clara entre Estado e ciência, cada um no seu lugar.

Feyerabend (2011, p. 38) declara que o único princípio que não inibe o progresso é o “tudo vale”. Nessa declaração, trata de livrar-se de todas as amarras de

qualquer modelo metodológico para uma ciência livre, pois, em seu exame histórico, as teorias, em última análise, sempre desrespeitaram normas e limites, de forma voluntária ou involuntária. Há momentos em que o sem regra é a regra. A própria terminologia da ciência e a noção de racionalidade são de difícil compreensão em determinadas teorias e contextos. A incomensurabilidade do processo científico está relacionada a essa ideia de que, em ciência, tudo vale, porque tudo é possível. Todas as metodologias são falhas, limitadas e limitadoras, por isso não podem ser respeitadas.

Ao rejeitar qualquer método racional para a ciência, Feyerabend faz sua crítica direta a Popper:

Os resultados obtidos até agora sugerem abolir a distinção entre contexto de descoberta e contexto de justificação, entre normas e fatos e entre termos observacionais e termos teóricos. Nenhuma dessas distinções desempenha algum papel na prática científica. Tentativas de impô-las teriam consequências desastrosas. O racionalismo crítico de Popper fracassa pelas mesmas razões (Feyerabend, 2011, p. 195).

O contexto de descoberta acontece antes, pode ser irracional, e pode não ter seguido nenhum método indicado ou reconhecido. A justificação vem depois e, com ela, sua crítica, que procede de maneira ordenada. Esse processo estabelece critérios e procedimentos que colocam em risco a descoberta, assim como um contexto de justificação rigorosa e complexa eliminaria a ciência como a conhecemos. Procedimentos de teste mantidos por decreto em separado da pesquisa ameaçam a ciência mais do que a comprovam.

Na visão de Feyerabend, é isso que o racionalismo crítico faz.

Desenvolva suas ideias de modo que possam ser criticadas; ataque-as implacavelmente; não tente protegê-las, mas exiba seus pontos fracos; elimine-as tão logo tais pontos fracos tenham-se tornado manifestos. Essas são algumas das regras propostas por nossos racionalistas críticos (Feyerabend, 2011, p. 200).

Essas regras podem assumir detalhamento e estão associadas à experimentação e observação. A crítica indica que a submissão de prova das descobertas passa a condicionar a ciência por suas regras, no caso, as regras do racionalismo crítico. E aponta um efeito colateral de, ao assim proceder, as regras diminuirão as descobertas e, também, o número de reações adaptativas e o próprio processo de

aprendizagem. Nesse ponto, ele faz referência ao falseacionismo ingênuo de Popper apontado por Lakatos.

Feyerabend afirma que os princípios do racionalismo crítico são propensos a estorvar a ciência no futuro e representam uma explicação inadequada, porque a ciência é muito mais descuidada e irracional do que sua imagem metodológica. A ciência precisa de erros. “Esses desvios, esses erros, são precondições do progresso” (Feyerabend, 2011, p. 207). Sem caos não há conhecimento, e o progresso não tem por base a razão. Os exageros do racionalismo crítico não devem submeter a ciência, a ciência tem que permanecer livre.

Em conclusão, Feyerabend afirma:

Temos então que concluir que, mesmo no interior da ciência, não se pode e não se deve permitir que a razão seja abrangente, e que ela, com frequência, precisa ser posta de lado, ou eliminada, em favor de outros instrumentos. Não há uma única regra que permaneça válida em todas as circunstâncias, nem um único meio a que se possa sempre recorrer (Feyerabend, 2011, p. 208).

Diferentemente de Lakatos e Kuhn, Feyerabend não faz nenhuma demarcação à teoria de Popper no sentido de propor alguma alternativa de sua superação. O racionalismo crítico é refutado como um todo, pois, como método, é considerado apenas uma coleção de slogans inapropriados que só pode criar obstáculos à ciência. E, como se trata de negar qualquer método, nenhum método é colocado em seu lugar.

As críticas levantadas contra o falseacionismo levaram Popper a apresentar a ideia de verossimilitude para abordar o problema do crescimento do conhecimento como uma questão central da epistemologia. Esse é o problema central porque todas as teorias científicas acabam falhando, cedo ou tarde, pelo princípio do falibilismo. Como pode, então, haver um crescimento do conhecimento em um processo no qual erros e falhas são constantes? A resposta de Popper é que, se essa é uma constante, precisamos buscar a verdade onde é possível encontrá-la, por sua similaridade à verdade, por sua aproximação ou verossimilitude com a verdade. Apesar de uma teoria ser, estritamente falando, falsa, ela pode estar suficientemente próxima da verdade para sua aplicação em uma situação prática. Portanto, apesar de não sabermos o quão perto ou longe estamos da verdade, frequentemente conseguimos nos aproximar da verdade e, assim, reconhecer o progresso do conhecimento científico.

Uma comparação entre tentativas de buscar a verdade, pois certamente não a conseguiremos de forma absoluta, implica em continuarmos rejeitando uma que fica mais distante, em detrimento a outra mais próxima da verdade. “Não há, efetivamente, qualquer razão que nos impeça de dizer que uma dada teoria corresponde melhor aos fatos do que uma outra” (Popper, 2018, p. 386). O falibilismo demonstra a impossibilidade de alcançarmos a verdade absoluta, mas isso não deve nos tornar pessimistas e nos fazer desistir de buscá-la. Com essa ideia de verossimilhança, Popper afasta a acusação de um certo pessimismo em relação ao crescimento do conhecimento através de verdades possíveis de serem alcançadas. É, portanto, um incentivo à proliferação de teorias, e não o contrário, apontado por seus críticos, qual seja o de limitar o desenvolvimento científico.

Ao propor a ideia de verossimilhança, Popper destaca três pontos como pré-condições de sua aplicabilidade: o primeiro é de que a ideia de aproximação de verdade ou verossimilhança tem a ver com a busca da verdade. “Eu não sei. Limito-me a supor. Mas posso examinar criticamente minha suposição e, caso ela resista a uma crítica rigorosa, esse fato poderá ser tomado como boa razão crítica a seu favor” (Popper, 2018, p. 390).

O segundo ponto diz respeito à abrangência e se aplica ao grau máximo de verossimilhança, não anulando o uso comparativo de verdades entre teorias como seu objetivo principal.

A definição de verossimilhança implica em que seu máximo só será atingido por uma teoria que fosse não apenas verdadeira, mas de uma verdade totalmente abrangente: que correspondesse a todos os fatos, por assim dizer, e escusado será dizer, unicamente fatos reais (Popper, 2018, p. 390).

O terceiro ponto esclarece como essa ideia se relaciona com o seu método de testabilidade. Aqui, Popper deixa claro, mais uma vez, a predominância do pensamento livre, porém crítico. Ser audacioso nas hipóteses e rigoroso na rejeição.

Deixe-me começar por dizer que não sugiro que a introdução explícita da ideia de verossimilhança vá dar origem a quaisquer mudanças na teoria do método. Penso, pelo contrário, que a minha teoria da testabilidade ou corroboração por meio de testes empíricos é o equivalente metodológico adequado dessa nova ideia metalógica. O único aperfeiçoamento é em termos de clarificação. Assim, eu tenho frequentemente dito que nós preferimos a teoria t2, que ultrapassou determinados testes rigorosos, à teoria t1, que sucumbiu perante eles, pois a teoria falsa é certamente pior do que uma outra que, tanto quanto sabemos, pode ser verdadeira (Popper, 2018, p. 391).

A ideia de verossimilhança conduz Popper à abordagem do tratamento da verdade em problemas sociais, onde é mais necessário trabalhar com aproximações. Seu argumento guarda coerência com seu método de engenharia social gradativa para a solução de problemas sociais e políticos.

Em última análise, a ideia de verossimilhança será mais importante nos casos em que saibamos que temos de trabalhar com teorias que são, quando muito, aproximações, ou seja, teorias que efetivamente sabemos não poderem ser verdadeiras. (É o que frequentemente acontece nas ciências sociais). Nestes casos, podemos ainda falar de melhores ou piores aproximações à verdade (e não precisamos, por conseguinte, de as interpretar num sentido instrumentalista) (Popper, 2018, p. 392).

Entre os críticos mais relevantes ao pensamento de Popper, destaca-se aqui Jürgen Habermas, tanto pela pertinência de suas críticas como pela aproximação de suas concepções em temas essenciais, nas ciências sociais e na teoria política. Ambos partem de argumentos e os conduzem diferentemente, mas, ao nos distanciarmos do conflito marcante da tradição da teoria crítica da Escola de Frankfurt, como o racionalismo crítico, podemos identificar os pontos de contato entre as teorias de Habermas e Popper. Esses pontos de demarcação e contraposição estão incluídos nesta tese, uma vez que suas descrições e desdobramentos estão contidos no raciocínio em construção nesse texto.

A ressalva de conservar um distanciamento sobre os pontos de desacordo entre Habermas e Popper está em identificar, em suas teorias, conceitos que podem aproximar-se nos seus desdobramentos. A democracia crítica, deliberativa e representativa de Popper pode ter conexões com a democracia deliberativa de Habermas e o seu agir na esfera pública. Em ambas, a iniciativa, o agir, a crítica argumentativa e a opinião pública estão ativos e culminam no voto da maioria.

A concepção do modelo de Popper para uma democracia deliberativa representativa foi vista, por muitos progressistas e simpáticos ao coletivismo, como uma forma de excluir e marginalizar grupos do processo político, dissociando o debate democrático do processo de tomada de decisão política. Isto foi entendido como um movimento para a formação de governos de elite, um modelo em favor do conservadorismo, devido à defesa intransigente da liberdade e da sociedade aberta de Popper. É importante lembrar que os debates que envolvem ciências sociais sempre estão sujeitos ao ambiente e ao contexto do seu tempo. Afora as omissões e demasias comuns em torno de debates de concepções políticas, que em muitos casos

se confundem discussões com concepções, a crítica de Habermas evidenciou, mais uma vez, a relevância do debate sobre o alcance da democracia deliberativa e sua possível conexão com a sociedade aberta de Popper.

A crítica da Escola de Frankfurt à ciência empírica, em especial ao racionalismo crítico, rotulando-o como uma forma de positivismo, se desdobra em Habermas como uma crítica direta à teoria social e política de Popper, que a qualifica como simples hipóteses semelhantes a leis, ou normas gerais de aplicação, uma dependência teórica de julgamentos sem bases fundamentadas. Para Habermas, o modelo popperiano encontra sérias dificuldades quando aplicado ao campo das ciências sociais. A busca de um status ontológico necessário para a ação comunicativa é o problema referido por Habermas sobre a teoria dos três mundos de Popper, em especial o mundo três. O problema ontológico da busca de um mundo objetivo que seja a base de validação para as ciências sociais.

Os três mundos de Popper são: o mundo um, dos objetos físicos ou estados físicos; o mundo dois, dos estados do conhecimento ou estados mentais, da consciência, do comportamento e do agir; o mundo três, dos conteúdos objetivos do pensamento, principalmente dos pensamentos científicos e poéticos e das obras de arte. A crítica de Habermas é desenvolvida em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*, volume um, em seu capítulo três. Habermas orienta sua crítica ao mundo três de Popper, argumentando que sua definição para as ciências sociais é limitada, por não tratar com profundidade as correlações entre mundo físico, mundo subjetivo, mundo objetivo e mundo social.

Habermas chama a atenção para a fórmula de Popper que coloca o mundo três em um status ontológico autônomo, definindo, assim, a participação do ser humano nesse mundo três como muito pequena. “Todos contribuimos para seu crescimento, mas quase todas essas contribuições são irrisoriamente pequenas” (Habermas, 2019, v. 1, p. 152). Desse status determinado, resulta, como consequência, a interação entre os mundos e a interpretação cognitivista do terceiro mundo. O primeiro e o terceiro mundos só interagem pela mediação do segundo. Habermas interpreta que isso representa uma renúncia de concepções empíricas fundamentais. A relação problemática entre os mundos popperianos não se resolve, e o desenvolvimento científico que Popper concebe gira em torno de um processo circular entre problema inicial, elaboração criativa de hipóteses, teste crítico, revisão e descoberta de um novo

problema. Esse modelo serve apenas para capturar o espírito subjetivo e inseri-lo no mundo do espírito objetivo. Popper também se associa à teoria de Jarvie na defesa do terceiro mundo, e critica suas tentativas de caracterização e prática nas relações em instituições sociais.

Habermas ressalta: “quando se transpõe a teoria popperiana do terceiro mundo de contextos ligados à teoria do conhecimento para contextos ligados à teoria da ação, as debilidades dessa construção tornam-se evidentes” (Habermas, 2019, v. 1, p.155). Ele rejeita a ideia de que na vida cotidiana as pessoas adotem modelos de cientistas para tratarem de seus problemas, pois, na prática de tratamento de problemas em comunidade, as pessoas utilizam um saber cultural válido para a busca de consensos, com base nas tradições culturais e não em normas científicas, com modelos interpretativos cognitivos e suas formas de verificação.

A crítica de Habermas ao modelo de Popper e sua reformulação avança centrada em três pontos a destacar: nova conceituação de mundo, entre mundo e mundo da vida; superação da versão cognitivista do conceito de espírito objetivo; liberação do conceito de mundo de suas condições ontológicas restritas.

A primeira crítica de Habermas.

Em primeiro lugar, gostaria de substituir o conceito ontológico de mundo por outro, ligado à teoria da constituição, e adotar o par conceitual de mundo e mundo da vida, São os próprios sujeitos socialmente coletivizados que, empregam implicitamente o conceito de mundo (Habermas, 2019, v. 1, p. 159).

O mundo da vida tem sua própria realidade subjetiva e social. A necessidade de se posicionar reflexivamente diante dos seus modelos culturais interpretativos que tornam possíveis suas realizações interpretativas. Todas as interpretações da realidade social entram em discussão, porque nenhuma delas pode assumir o comando de toda a realidade no mundo vital.

Em sua segunda crítica e proposição, Habermas afirma: “a seguir, gostaria de suplantando a versão unilateralmente cognitivista do conceito do espírito objetivo, em prol de um conceito de saber cultural que se diferencia de acordo com diversas pretensões de validade” (Habermas, 2019, v. 1, p. 160). No terceiro mundo de Popper, somente as entidades superiores, em razão do seu referencial de verdade, são abrangidas. Os elementos não cognitivos de cultura ficam em posição marginal. Trata-se de distinguir e incluir esferas culturais de valor na ciência, na técnica, no direito, na

moral e na crítica, todos como constituintes das esferas de verdade. Assim, o mundo social encontra seus referenciais próprios, diferentemente da linha de solução de problemas de Popper.

Habermas avança, em sequência, para sua terceira crítica:

Esse problema dá ensejo a liberar o conceito de mundo de suas conotações ontológicas restritas. Popper introduz diversos conceitos de mundo para delimitar regiões do ser no interior do mundo objetivo. Nas publicações mais tardias, ele valoriza não o falar sobre mundos diversos, mas o falar sobre um mundo com os indicadores 1, 2, e 3. Diante disso, gostaria de insistir no discurso sobre os três mundos (que por sua vez cabe distinguir do mundo da vida) (Habermas, 2019, v. 1, p. 162).

Habermas permanece no debate sobre a teoria dos três mundos, tal como concebida inicialmente para Popper, para acessar ao modelo pré-comunicativo do empirismo sugerido por Popper e para criticá-lo.

Popper, em *Conjeturas e Refutações*, apresenta as quatro funções centrais da linguagem. A função expressiva ou sintomática; a função estimulante ou sinalizante; a função descritiva e a função argumentativa (Popper, 2018, p. 481). As duas primeiras são as funções inferiores da linguagem, as últimas as superiores, e somente às duas últimas funções o conceito de verdade faz sentido. Habermas contesta esse direcionamento da visão popperiana, de funções mais baixas e mais elevadas. Para Habermas, a linguagem e todas as suas funções são próprias e válidas no mundo subjetivo e social. E apresenta os conceitos de ações sociais.

O conceito do agir teleológico como um modelo estratégico orientado por expectativas e para resultados. Um conceito de agir estruturado por normas, em princípio solitário, mas que, praticado com os valores do seu entorno, dos membros de um grupo social, passa a fazer e orientar o agir segundo valores em comum. “O conceito central é o da decisão entre diversas alternativas, voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação de situação” (Habermas, 2019, v. 1, p. 163).

O conceito do agir orientado por normas. As normas passam a referenciar a comunicação. “O conceito central de cumprimento da norma significa a satisfação de uma expectativa de comportamento generalizada” (Habermas, 2019, v. 1, p. 164). Os princípios de normas em Habermas e a expectativa de comportamento com elas não têm sentido cognitivo de expectativa de acontecimentos previstos, mas o sentido normativo sobre a expectativa desse comportamento.

O conceito do agir dramaturgico se refere aos papéis dos atores em uma interação envolvendo autorrepresentação.

No agir dramaturgico, os participantes fazem uso dessa circunstância e monitoram sua interação por meio de regulação do acesso recíproco à subjetividade própria. Portanto, o conceito central de autorrepresentação não significa um comportamento expressivo espontâneo, mas a estilização da expressão de vivências próprias, endereçada aos espectadores (Habermas, 2019, v. 1, p. 164).

O conceito do agir comunicativo envolve a interação entre sujeitos capazes de estabelecerem uma relação interpessoal e assume posição proeminente na teoria de Habermas, pois, em seu processo, as pretensões de validade se manifestam reciprocamente na busca de uma validade pretendida no seu consenso.

Os atores buscam um entendimento sobre a situação de ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito central de interpretação refere-se em primeira linha à negociação de definições situacionais passíveis de consenso (Habermas, 2019, v. 1, p. 166).

A crítica de Habermas à Popper e a sua proposição do mundo vital está inserida na teoria do agir comunicativo, uma racionalidade da linguagem, assumindo uma dimensão pragmática e ontologia próprias. Sua base é falível, relativa e consensual. Para Habermas, tudo pode ser falível, mas passível de validação pelo consenso. O consenso como condição de validade nas ciências e, em especial, nas ciências sociais.

A problemática da racionalidade da ação em Habermas desdobra-se no processo de racionalização da sociedade em geral. Um caminho da modernização da sociedade em seu agir comunicativo. Uma racionalização social orientada para um fim.

Quando se desenvolve o conceito de racionalidade sob o fio condutor de ações orientadas a um fim, isto é, de ações destinadas a solucionar problemas, também se torna possível compreender um uso linguístico derivado do que se faz do termo racional (Habermas, 2019, v. 1, p.39).

Diferentemente de Popper com seu racionalismo crítico, a partir do indivíduo, Habermas destaca a capacidade racional do indivíduo como uma relação envolvendo racionalidade; saber com a capacidade dos indivíduos de praticar e empregar esse saber. A busca de uma racionalização social, a solução de problemas nesse processo

de racionalização. O saber proposicional, no mundo da vida em seus contextos, compartilhado pela comunidade de comunicação.

3.2 O PROBLEMA DE POPPER

Para Popper, o futuro está aberto. O conhecimento está aberto e o mundo está aberto. A sociedade também precisa estar aberta. Essas afirmações são feitas com o objetivo de enaltecer o racionalismo crítico, com seu individualismo responsável fundado na razão. O futuro depende de cada um de nós, para cada um e para todos. Em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, ele escreve:

A veneração pelo êxito e poder do futuro é o critério mais alto de muitos que nunca admitiram que a força presente é a razão. Esquecem por certo que o presente é o futuro do passado. A base de tudo é um compromisso tíbio entre otimismo moral e ceticismo moral. Parece difícil acreditar na nossa própria consciência. E parece difícil resistir ao impulso de estar do lado dos vencedores (Popper, 2021, v. 1, p. 246).

Popper ataca o que ele chama de positivismo moral, que propaga que a força futura pode ser a razão. Uma suposição de que o presente está posto e só se pode criticar o futuro com base nos poderes a serem instalados nesse futuro.

Adiante, Popper acrescenta: “pois não há sociologia profética que nos ajude a escolher um sistema moral. Não podemos transferir nossa responsabilidade por essa escolha para quem quer que seja, nem sequer para o futuro” (Popper, 2021, v. 1, p. 247). Essa afirmação implica em um imperativo moral de responsabilidade de cada indivíduo na escolha do seu futuro, com sua razão crítica presente, a razão do aqui e agora, pois o futuro não substitui o presente em termos de escolha. Toda escolha é um ato do presente e somos responsáveis por elas.

Como conhecemos muito pouco e nosso conhecimento é falível, tudo que o nosso conhecimento produz carrega essa falibilidade e, assim, não podemos produzir coisas perfeitas, portanto, não é possível buscarmos uma sociedade perfeita. “Existem muitas outras razões que levam a que uma ordem social perfeita se precipite na falta de liberdade ou que a torne inviável” (Popper, 1990, p. 113). Como produto do homem, nenhuma ordem social pode ser melhor do que os seus membros. A tolerância ao erro e à autocrítica são fundamentais em uma ordem social. A responsabilidade de fazer um estado democrático que não seja pior, já que não pode ser melhor, do que seus cidadãos é de cada um de nós.

Popper mantém o conceito de livre arbítrio, restrito ao seu lugar metafísico. Admite as influências do meio ambiente, do contexto social, da hereditariedade e da educação, mas não vai além disso nos condicionamentos para o futuro. O reconhecimento das influências do mundo sobre o comportamento presente e futuro dos indivíduos e da sociedade não pode ser pressuposto para a formulação de teorias utópicas sobre o futuro.

Determinismo ou não indeterminismo, desde que se mantenham dentro dos seus limites metafísicos, não afetam o nosso problema. Mas a questão é poder ir além dessas fronteiras que o determinismo metafísico, pode, por exemplo, encorajar o determinismo sociológico ou sociologismo. Mas sob esta forma a teoria pode ser confrontada com a experiência. E a experiência mostra que é certamente falsa (Popper, 2019, v. 1, p. 249).

Nessa citação, fica clara a tentativa de Popper, como ele mesmo afirma, de enfrentar o problema do futuro, mais precisamente do futurismo moral. “Uma crítica moral do futuro estado de coisas é impossível visto que esse estado determina o padrão moral das coisas” (Popper, 219, v. 1, p. 247). Onde estaremos amanhã? Ninguém sabe e não poderia saber, a menos que se queira criar uma história e incluir o que quisermos nela. Popper admite que, na realidade, a vida consiste em um fluxo guiado pelo hábito e pela rotina e que, dentro desse fluxo, surgem os problemas a serem enfrentados. A realidade dos problemas está no presente e não pode ser delegada para o futuro. O futuro tem que estar aberto para a liberdade.

Essa tentativa de resolver o problema do futuro e suas implicações passa a ser tratada aqui como o "Problema de Popper". A indicação desse problema, como destaque em relação a toda a extensa problemática tratada por Popper em sua obra, tem duas razões relevantes com relação a essa tese. A primeira diz respeito ao princípio da coerência dos argumentos articulados nas teorias popperianas, partindo de sua epistemologia voltada para a ciência, estendidas para a aplicação nas ciências sociais. A segunda refere-se à tese propriamente dita, que busca superar o modelo de sociedade aberta de Popper na busca de sua sustentabilidade, transformando, assim, o problema do futuro em um ponto de demarcação e inflexão da sua teoria social a partir das críticas a ela dirigidas. O desafio dessa tese é, precisamente, encontrar uma solução adequada para enfrentar o problema do futuro, deixado aberto por Popper, em uma perspectiva para a sociedade aberta.

Podemos olhar o futuro como uma perspectiva. Se quisermos que algo aconteça no futuro, é no presente que devemos começar a agir para construí-lo. Mas, se não quisermos que algo aconteça no futuro, é no presente que temos que impedi-lo. Nesse modelo popperiano, o debate entre determinismo e indeterminismo é um dos temas centrais das teorias do racionalismo crítico. A relação entre causa e consequência dos nossos atos no presente em relação ao futuro envolvem expectativas e possibilidades. A liberdade responsável e a criatividade humanas não seriam possíveis em um mundo físico determinado. Por isso mesmo, por não ser determinado, o mundo permanece aberto ao caminho humano, com a presença de um potencial de realizações ou propensões de forças realizadoras da capacidade do homem. O fluxo da vida, a perspectiva evolucionária do conhecimento, a curiosidade e a criatividade do homem estão presentes na vida prática, desafiando a razão para executá-los. Por ser aberto é que se torna impossível conter a impulsão do homem em relação ao seu futuro.

Nesse ponto, é estabelecida a análise sobre o problema de Popper, de tratar o problema do futuro sem predizê-lo, como conter o princípio do dobramento do futuro no presente. Ou seja, de que o futuro depende do presente, emerge desse presente e que é com ele, e tão somente com ele, que podemos contar para chegarmos ao futuro. O presente popperiano contém o futuro e é nele que atuamos para resolver os nossos problemas, inclusive esse, do seu desdobramento. A busca de solução para o problema de Popper está relacionada aos seus conceitos de indeterminismo, falseacionismo, falibilismo e demarcação. Nessa linha, são demarcados, a seguir, esses conceitos na construção da solução desse problema.

O indeterminismo de Popper, como já afirmado anteriormente, está ancorado nos princípios morais do método de ensaio e erro, fundado na razão suprema de inspiração kantiana. A autonomia da vontade como princípio fundamental da moralidade. Temos um papel a cumprir dentro do universo eterno e ilimitado. O individualismo ético nos coloca no controle do nosso futuro, sempre aberto para novas possibilidades, de acordo com nossa iniciativa, criatividade e razão crítica. A responsabilidade por nossas escolhas e suas consequências. Sendo assim, qualquer determinismo que busque controlar essa capacidade com a qual dotamos a liberdade é impossível nessa construção crítica e é inaceitável como condição para a construção de qualquer modelo para as ciências sociais.

A solução para o indeterminismo é incluir, no presente, um processo de interação onde todos possam exercer o seu indeterminismo individual, para, assim o fazendo, externalizar suas expectativas de forma racional e crítica, de forma a alcançar um resultado que mais se aproxime dos seus objetivos, respeitados os objetivos dos demais. Somente com um processo interativo podem ser debatidas possibilidades para o futuro. A interatividade passa a ser o elemento chave para o funcionamento do método apresentado por Popper, como a engenharia social gradativa, de forma livre e democrática para resolver problemas na sociedade. O indeterminismo não pode ser um impasse para o presente, e sua saída aberta para o futuro é uma interatividade evolutiva.

O falseacionismo de Popper, já criticado anteriormente por Lakatos por ser, em sua primeira versão, dogmático, no raciocínio inicial de Popper aparece sem sua segunda versão, como falseacionismo metodológico ingênuo e, depois, chegou ao falseacionismo metodológico sofisticado, adotando regras de aceitação em testes por corroborações, segundo Lakatos. O problema da continuidade da ciência, sobre as possibilidades de um crescimento da ciência ter, no longo prazo, cada vez consequências menos falsas e, portanto, mais verdadeiras, exige um falseacionismo metodológico sofisticado. Nem tudo que não é totalmente verdadeiro é totalmente falso.

A crítica de Lakatos quanto ao falseacionismo de Popper aplicado à ciência levada para a ciência social implica em identificar o problema da construção do futuro como parte do problema essencial da problemática social. Nas ciências sociais e na teoria política, o futuro é uma problemática do presente, pois as escolhas e decisões sempre terão uma consequência abrangente, para além do indivíduo. Decisões individuais também têm consequências sociais. Portanto, se não podemos prever o futuro, nem o antecipar ou determinar para não limitar a liberdade, ainda assim é necessário buscar um meio para chegar a esse futuro com nossa conduta no presente. Nem todo esforço ou tentativa de construir o futuro pode ser considerado falso, o método de tentativa e erro também pode ser uma ponte para o futuro, a partir de regras claras para seu processo no presente.

O futuro tem que estar aberto a novas teorias e, também, para a história do homem, mas, como afirma Lakatos, precisamos de metodologias que recolham, do desenvolvimento da ciência, experiências positivas que proporcionem mais

estabilidade e confiabilidade, permitindo que teorias jovens possam crescer a dar provas de sua validade. Assim como ideias novas que possam mostrar sua utilidade para o futuro nas ciências sociais. Não podemos matar o risco do futuro no presente, senão estaremos também matando o futuro. Manter o futuro aberto, em especial nas ciências sociais, exige que se possa considerá-lo, para então fazer escolhas no presente com certa perspectiva de resultados. Na vida prática, na atividade econômica, na política, nos governos e na sociedade em geral, enfrentar o risco e buscar estabilidade são tarefas essenciais.

Como já foi demonstrado anteriormente, Popper concorda, em sua teoria política, com os preceitos liberais aplicados a sua engenharia social gradativa, mas falta definir com mais clareza como esses preceitos atuam para transformar o seu individualismo crítico, de liberdade responsável, na construção de sustentação de sociedades abertas. O futuro não pode ser feito de falsas promessas ou teorias, porém essa afirmação não resolve o problema do futuro. A solução, nesse ponto, é adotar o caminho apontado por Lakatos, da aplicação de um falseacionismo metodológico mais sofisticado, tratando o futuro como um conjunto de variáveis, da mesma forma que são aplicadas as metodologias dos programas de pesquisas. Não se pode adotar somente um critério de refutação ou uma só forma de construir o futuro, contribuições são bem-vindas, teorias que se completam são aconselháveis, de forma que é preciso estar aberto também às críticas contributivas para nossas teorias do presente com perspectiva de futuro.

O falibilismo é outro conceito de Popper a ser considerado no seu problema do futuro. Somos falíveis, conhecemos pouco e, quando avançamos no conhecimento, comprovamos o pouco que conhecemos. A epistemologia falibilista consiste na base da sustentação racional da posição crítica de Popper como a única alternativa à violência que foi descoberta até hoje. Uma sociedade de homens em vez de uma sociedade de sábios para, a partir daí, fazer escolhas pela liberdade, pela tolerância, pelo conhecimento aberto e pela sociedade aberta. O falibilismo é uma declaração de incompletude permanente do homem em sua busca movida por sua imaginação. O que nos falta precisamos buscar e depende de nós alcançarmos algo a mais que almejamos, tanto como indivíduos quanto como sociedade. Tudo depende de iniciativa própria e de relacionamento com os demais. Nenhuma promessa feita até hoje entregou algo que tenha dispensado o esforço do homem para promover suas

condições de vida e conquistar um mundo melhor. Ou seja, o falibilismo nos impele para a busca da completude que nos falta, tanto no conhecimento como na vida em sociedade.

Uma vez que reconhecemos que o mundo é complexo e que supera nossa capacidade de compreendê-lo, precisamos de ajuda para tentar entender a sua complexidade da melhor maneira possível. Assim, desenvolvemos a ciência, as teorias e o conhecimento para ampliar nossa capacidade de entendimento. Mas isso não é, nem nunca vai ser, suficiente, porque, quanto mais aprendemos, mais descobrimos o quão pouco sabemos. Também descobrimos que não somos autossuficientes, não conseguimos viver sozinhos e, além disso, aprendemos que ninguém faz nada sozinho. Portanto, somos falíveis no conhecer e no viver, somos limitados e precisamos nos completar com novas tecnologias, relacionamentos, estruturas sociais e formas de desenvolvimento material.

Temos uma carência essencial que está sempre presente, a realidade do mundo em que vivemos e suas circunstâncias. O conceito de falibilidade fica exposto diante da nossa realidade e tudo que ela representa em termos de desafios e possibilidades. Não podemos escapar de um constante contato com a realidade que nos cerca e de nos submetermos a uma variedade de situações ou problemas a resolver, desde pequenos detalhes pessoais até questões complexas que envolvem populações e o nosso mundo como um todo.

Para manter o futuro e a ciência abertos é necessário admitir a hipótese, apresentada por Feyerabend, de uma epistemologia anárquica com um tudo vale, sem método definido, para uma realidade indefinida em seus desdobramentos. Para ele, a complexidade da história e do futuro não permite o enquadramento da ciência em regras fixas e universais. Não se trata de admitir aqui essa teoria como solução do problema em questão, pois, como já afirmado anteriormente, essa tese segue a lógica popperiana de solução de problemas, considerando ajustes e contribuições críticas ao seu modelo. Entretanto, em vez de rejeitar essa crítica, fica demarcada sua presença diante do nosso falibilismo. O futuro da ciência, as novas tecnologias e a inteligência artificial em um mundo virtual podem nos apresentar uma complexidade que ainda desconhecemos. Fica, então, esse registro, para que a solução do problema de Popper deixe aberta a possibilidade de atuação em uma ciência não racional.

Em uma linha do tempo, a humanidade vem superando todos esses desafios de falibilidade até os nossos dias. Os acontecimentos foram mudando em seus desdobramentos e acelerando a sequência de eventos, tomando por referência as transformações da vida em decorrência de novas tecnologias. O momento presente torna-se mais decisivo e definidor dos acontecimentos. Vivemos, agora, com a consciência da quase absoluta instantaneidade, tudo acontecendo ao mesmo tempo na nossa realidade pessoal e global.

Nos relacionamos com a realidade, entendida como tudo que nos rodeia, as pessoas, a natureza, o contexto, nos refletimos nela, ela nos muda, atuamos sobre ela e assim mudamos com ela. Somos falíveis e dependentes dessa interação reflexiva. A consciência da nossa insuficiência e da nossa falibilidade torna mais evidente a necessidade de cooperação, tanto para as nossas expectativas e objetivos pessoais quanto para nossa vida em sociedade. Os problemas de comunidades, países e do planeta tornam-se desafios e oportunidades para a cooperação em todos os níveis.

Nossa visão parcial e distorcida da realidade precisa ser compartilhada e ajustada pela realidade empírica da experiência. Nesse ponto, a solução caminha para um falibilismo reflexivo indeterminado. Por um lado, buscamos completar nossas competências e, por outro, buscamos, pela interação crítica, formas de cooperação para fazermos juntos o que não podemos realizar sozinhos. O futuro tem que estar aberto para ser construído a partir de um processo de reflexividade no presente, um falibilismo reflexivo e cooperativo.

A demarcação é outro conceito a ser considerado na solução do problema de Popper. O princípio de demarcação é uma marca de sua filosofia, pois para conhecer é preciso demarcar. Não podemos afirmar o quanto uma teoria é verdadeira, posto que a verdade não pode ser medida. Mas podemos, mediante teste empírico, afirmar que uma teoria é falsa. A ciência é sempre provisória e as melhores teorias sempre são aproximações da verdade, por isso precisamos sempre de uma atitude conjectural. Nossa atitude crítica precisa atuar na defesa da razão, para resolver problemas de forma racional e objetiva.

Aqui, destaca-se a crítica de Kuhn a Popper contra o termo falseamento e, por extensão, ao critério de demarcação. Kuhn concebe a ciência em atos separados em uma estrutura de teorias científicas, ou em paradigmas. Daí a dificuldade de concordar

com Popper em demarcar, a partir de um ou outro ponto, podendo rejeitar uma teoria por um dos seus momentos. E lança uma dúvida sobre o critério de demarcação: “caso exista um critério de demarcação (acredito que não devemos procurar um que seja muito claro ou definitivo), ele pode estar justamente na parte da ciência que sir Karl ignorou” (Kuhn, 2011, p. 290). Ele acrescenta que a demarcação pode ser um dos lados da moeda, enquanto o outro é a tradição na solução de enigmas, destacando que o método de aplicação da demarcação deve ser diferente. Enquanto a lógica da demarcação determina a falsificação, a história da ciência prescreve o ajuste da teoria em questão.

Nesse ponto, o critério de demarcação de Popper é ajustado ao critério de Kuhn para sua aplicação, ou seja, uma demarcação como ajuste e inflexão para permitir que a teoria, ou problema, em questão seja enfrentado com seu ajuste, adotando um novo critério de aplicação que não implique em rejeição total da solução anterior. Trata-se de uma solução evolutiva da busca de soluções pelo método de ensaio e erro, ou de uma evolução por eliminação de erros. A solução para o problema de Popper, em relação à demarcação, fica estabelecida como um critério de demarcação de ajuste e inflexão.

Esse foi o critério aplicado nesta análise do problema do futuro de Popper. Demarcando ponto a ponto os conceitos, com seus ajustes críticos e com novos pontos de inflexão. Demarcados e ajustados eles ficam assim: o indeterminismo interativo, o falseacionismo metodológico, o falibilismo reflexivo e cooperativo, e a demarcação de ajuste e inflexão. Esses ajustes apresentam soluções, incorporando as críticas precedentes à filosofia de Popper. A solução do problema de Popper, a partir dessas demarcações, é o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária. Trata-se de um conceito adaptado da lógica popperiana, com incorporação de críticas à sua epistemologia e método, com vistas a aplicação agregada à sua teoria política. Essa solução responde a busca de apresentar perspectivas de acesso ao futuro de Popper. O futuro tem que estar aberto para a sociedade e para ele mesmo.

O Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária estabelece que o futuro tem, como ponto de partida, o presente aberto ao pensamento crítico e à reflexividade, decorrente da interatividade da sociedade por seus membros e seus contextos. Essa reflexividade envolve interatividade e cooperação em seu movimento

e contexto. A atuação reflexiva no presente é latente, é a fonte da geração de futuro em seu agir e movimentos buscando resultados que superam o presente. Esse futuro em desenvolvimento permanece aberto, sempre em processo reflexivo. Essa reflexividade é evolucionária em seu método de ensaio e erro, sempre em movimento evolutivo, por eliminação de erros. Também é cooperativa, pois a reflexividade torna a interatividade uma oportunidade para ganhos cooperativos. Os interesses individuais são envolvidos na cooperação, que evolui em estágios, com ganhos cooperativos incorporados pela sociedade. Popper apresenta, em sua teoria política, a metodologia de engenharia social gradativa que, com esses conceitos agregados, adequa-se a essa abordagem, adaptada, portanto, à solução aqui encontrada.

Nos próximos capítulos, esse conceito será ampliado em seus desdobramentos para um maior entendimento de como a sociedade aberta proposta por Popper pode ser promovida e superada e ter sustentabilidade.

4 A SOCIEDADE REFLEXIVA

Popper propõe uma sociedade aberta sustentada por uma democracia crítica em constante vigilância democrática contra qualquer tipo de autoritarismo, seja ele de intenções utópicas ou de práticas populistas. Sejam esses movimentos de esquerda ou de direita ou de quaisquer formas de organização de governo que não atendam aos princípios de liberdade individual e de livre manifestação dos seus indivíduos. Para avançar nesse conceito de sociedade aberta e democracia crítica, sempre exercendo a criatividade para resolver problemas e propor novas soluções, segue esse conceito que agrega e amplia a visão de Popper para um modo de vida reflexivo em termos de convivência social e democracia na sociedade aberta.

A sociedade reflexiva aqui exposta vem como uma superação da sociedade aberta e da democracia crítica de Popper. Essa passagem se apresenta como uma demarcação da teoria política de Popper, acrescentando ao pensamento crítico da ciência social proposta pelo seu arcabouço epistemológico um novo processo de relacionamento social e político. Um modelo popperiano evoluído como solução propositiva e duradoura para a democracia.

A sociedade reflexiva é caracterizada pelo posicionamento do processo reflexivo no centro dinâmico da democracia. O conceito de reflexividade não é novo, mas vem assumindo um novo significado como movimento de articulação na realidade social e nos modelos de democracia.

A reflexividade é posicionada como um movimento de interação e espelhamento das ações simultâneas dos sujeitos sociais em um sistema democrático, de forma que todos estão em um mesmo relacionamento de deveres e direitos compartilhados, refletidos sobre si mesmos. As relações sociais e políticas não escapam à reflexividade que as relacionam. A democracia desemboca na reflexividade.

Essa reflexividade como estágio de reprodução social para o qual não há retorno é destacada pelo conceito de Ulrich Beck: “esse novo estágio, em que o progresso pode se transformar em autodestruição, em que um tipo de modernização destrói outro e o modifica, é o que eu chamo de etapa de modernização reflexiva” (Guiddens; Lasch; Beck, 1995, p. 13). Trata-se de um movimento reflexivo em constante transformação, destruição, seleção e reconstrução.

A reflexividade como um motor da realidade em movimento espelhando suas consequências na democracia, que passa a ser exigida como resposta aos desafios de correspondência. Essa correspondência exige uma concepção de modelagem política adaptada à sua dinâmica, capaz de replicar em seu conjunto um sistema político devidamente capacitado para tal empreendimento.

Uma resposta a Popper em uma abordagem evolucionária, tecnológica e social, um ponto de inflexão, com o conceito de engenharia social gradativa aplicado à prática de resultados tanto na atividade privada quanto na pública, com o conhecimento objetivo e tecnologias disponíveis aplicados às ciências sociais.

No racionalismo crítico de Popper, está presente, de forma contínua, o processo de aprendizado via nossos próprios erros, uma aprendizagem evolutiva construída em um contexto real, resolvendo os problemas da vida seja pelas teorias científicas ou pela filosofia. Ele estabelece essa perspectiva evolutiva em três níveis do ponto de vista biológico: adaptação genética, comportamento adaptativo e descoberta científica caracterizam sua epistemologia evolutiva.

Esse modelo de comportamento se reflete na vida cotidiana e no processo de aprender com problemas, adaptações, soluções, com erros e acertos. Toda solução tem sua validade, enquanto for vencedora ou até que outra mais eficaz a substitua. Ou seja, esse modelo aberto de tentativa e erro para novas soluções é uma construção da sociedade aberta em permanente processo evolutivo.

A visão social de Popper tem o propósito de garantir o futuro democrático pela manutenção da sociedade aberta em evolução pelo método de tentativa e erro com uma tecnologia de engenharia social gradativa. Portanto, o método é aberto à crítica, falível pelos erros possíveis, reconstruído em si mesmo em soluções e adaptações exigidas pelo contexto social. Não é um modelo idealizado, pois, para Popper, não há uma ordem social ideal que possa servir para tudo e para todos.

A solução para uma permanente sociedade aberta é, portanto, a constituição de um sistema aberto para um processo contínuo de construção, com um método estruturado e sustentável orientado para um fim soberano, a democracia, na busca de soluções equilibradas para as questões sociais. O problema do futuro em Popper, abordado anteriormente, aponta para a sua solução com a aplicação do Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, proporcionando ao seu futuro aberto uma perspectiva evolucionária e, portanto, um movimento aberto e indeterminado.

Neste sentido, uma nova ideia demarca a teoria social e política de Popper: a ideia da reflexividade pela interação social dos indivíduos em sociedade. A teoria da reflexividade social pensada aqui supera o conceito de sociedade aberta para o de sociedade aberta e reflexiva. Ou seja, uma sociedade que, além de aberta para o seu futuro, encontre um caminho para sua sustentabilidade, adquirindo capacidade de refletir sobre o funcionamento da democracia e de ajustar suas práticas políticas em resposta a novos desafios dentro do contexto democrático. Uma teoria democrática da reflexividade fundada na liberdade interativa dos seus indivíduos, moldada e adaptada em resposta a eventos, mudanças sociais e aprendizado cooperativo racional como forma de convivência coletiva.

Uma teoria da reflexividade contextual e propositiva na sua constituição de futuro, envolvendo as crenças, percepções e expectativas dos seus indivíduos no processo de corrigir erros e aprender com eles na experiência contínua que é a democracia real. Um modelo aberto, crítico, interativo e tolerante, com capacidade para suportar as pressões complexas dos fenômenos sociais. Um arcabouço institucional com uma arquitetura e engenharia social com bases firmes nos valores da democracia.

A sociedade aberta e reflexiva representa o movimento evolutivo da teoria política de Popper em um processo de eliminar erros com a prática democrática, criando novas soluções pela interatividade dos indivíduos no processo que os envolve contextualmente, replicando as melhores práticas e refutando aquelas que não oferecem contribuição para o aperfeiçoamento da convivência social. Nessa reflexividade, as expectativas individuais, corporativas e da coletividade em geral são elementos da reflexividade comunitária a serem desdobrados nas instituições da engenharia social proposta por Popper, de forma gradativa e segura, sem revoluções. Um processo seletivo para a sustentabilidade democrática.

Fica superada, dessa forma, a função demarcatória negativa do voto proposta por Popper, em cuja finalidade o voto serve basicamente como defesa da democracia contra o autoritarismo e como forma de destituir um mau governante sem violência e derramamento de sangue. Na sociedade e democracia reflexiva, o voto torna-se reflexivo, amplia sua função para agente de construção de consensos entre as forças que atuam no sistema, como um amortecedor das pressões, e direcionamento das

consequências da reflexividade para o fortalecimento da democracia no atendimento das demandas sociais latentes no conjunto das relações na comunidade.

A teoria social de Popper é uma teoria social da crítica a partir do indivíduo, com uma concepção de liberdade que incorpora o risco de ser livre. Popper é contra modelos que eliminam o risco, pois restringir o risco tem como consequência reduzir a liberdade de tomá-lo para si. A democracia, portanto, tem que seguir esse modelo de risco aberto ao futuro, pois ninguém pode saber como vai ser o próximo governo eleito e como ele vai relacionar-se com a sociedade e com os cidadãos. Porém, é possível estabelecer regras para balizar a administração do poder para qualquer governo, delimitar até onde um governo pode ir e, também, como impedi-lo se for necessário. A construção de um modelo que supere Popper sem deixar de ser popperiano precisa conservar aberto o risco, mas precisa oferecer uma perspectiva de futuro, ou seja, um risco calculado para até onde possa avançar uma sociedade aberta mantendo-se sustentável.

A sociedade aberta de Popper é uma sociedade livre, crítica, racional, constituída a partir da liberdade dos seus indivíduos. A sociedade reflexiva incorpora esses valores e avança para um modelo mais amplo de vida em comunidade, praticando esses valores democráticos igualmente fundamentais à democracia, como a cooperação social, a equidade, o reconhecimento e a sustentabilidade de todas as formas de vida no planeta. A reflexividade é um conceito holístico sem ser utópico, uma vez que sua gênese provém do seu próprio contexto, a realidade enquanto processo no seu desenvolvimento.

4.1 A BASE DA SOCIEDADE REFLEXIVA

A sociedade reflexiva não é uma teoria construída a partir de ideias pré-concebidas e elaboradas para este fim. Esse conceito vem da percepção de um processo de evolução cultural, uma ideia em transformação econômica, social e política. Um processo de modernização da sociedade contemporânea. A base da sociedade reflexiva é o seu processo de modernização reflexiva.

Esse fenômeno social foi tratado por Ulrich Beck, culminando na publicação de *Modernização Reflexiva*, escrito por ele conjuntamente com Scott Lasch e Anthony Giddens, no qual esse conceito de reflexividade é desdobrado em suas múltiplas implicações e debates sobre modernidade e pós-modernidade.

Esse conceito traz uma inovação ao tratar das questões sociais sem uma proposta de linha do tempo como pressuposto, sem apontar tendências ou certezas, mas buscando, no processo de transformações que estamos vivendo, as respostas para os problemas e possíveis soluções da modernidade em transformação.

Nesse livro, Beck apresenta o conceito de reflexividade como referência de uma ordem social de constante mudança do seu status de tradição, em um contexto cosmopolitano global com suas tradições sendo sempre contestadas: “modernização reflexiva significa a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O sujeito dessa destruição criativa não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental” (Giddens; Lasch; Beck, 1995, p. 12).

Em virtude do seu inerente dinamismo, a sociedade moderna está acabando com suas formações tradicionais e construindo outras, um progresso que se impõe, com sua autodestruição, em uma modernização que se adapta, destruindo e modificando suas formas anteriores, dando lugar ao novo em um processo de inovação autônomo. A sociedade caminhando na sua evolução, mais desprendida do que dependente dos seus movimentos históricos. Basta pensarmos nos avanços de tecnologias, suas formas destrutivas e contributivas para a transformação da sociedade em todos os seus campos e contextos. As mudanças radicais nos relacionamentos individuais e coletivos, a destruição de formas de trabalho e a geração de novas alternativas. A robotização das fábricas e das plataformas digitais e a volta do trabalho em casa, tudo acontecendo ao mesmo tempo, refletindo-se em tudo e todos.

Os autores advertem para não se fazer equívocos entre o conceito de reflexividade aqui empregado, no sentido de autoconfrontação, e o de pensar reflexivo, como conhecimento ou forma de pensar introspectiva. Esse alerta vem no sentido do termo reflexividade aqui empregado como processo do interagir. Entretanto, isso não significa eliminar os efeitos introspectivos que a modernização reflexiva traz como consequência. Essa reflexão também está implicada na forma com que cada indivíduo a exercita no seu agir. Porém, a modernização reflexiva ocorre de forma compulsiva, com um dinamismo autônomo de modernização. Reflexividade como confrontação, no sentido de que os efeitos da modernização não podem ser

assimilados no sistema da sociedade corrente, então submetida a esse processo de modernização.

A individualização aparece nessa transformação primeiro como desincorporação e depois como reincorporação dos modos de vida social, dois lados de um mesmo processo de globalização. Neste contexto, emerge um novo conjunto de direitos nos meios de produção, direitos sociais, comunitários e em todo o modo de relacionamento em sociedade. Os indivíduos não apenas reagem às condições existentes, mas também influenciam ativamente essas mesmas condições por meio de crenças, percepções e ações. Essa interação reflexiva leva a fenômenos que não podem ser previstos ou condicionados em um sistema pré-elaborado.

A individualização como forma social sofre com a sua desintegração e Beck afirma:

Colocando em termos mais simples, individualização significa a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para encontrar e inventar novas certezas para si e para e para os outros que não a possuem. A individualização e a globalização são, na verdade, os dois lados do mesmo processo de modernização reflexiva (Giddens; Lasch; Beck, 1995, p. 31).

A reflexividade processa a individualidade e a reinventa para o indivíduo que interage em seu âmbito local e global. A democracia passa a assumir também essa forma de atuação política.

Beck destaca que essa individualização não decorre da livre escolha dos indivíduos, mas de uma condenação. Nesse ponto, a reflexividade, tal como está posta nesta tese, assume também outra finalidade. O olhar de Beck não é completamente reflexivo nesse aspecto, pois olha somente para uma das consequências. Se, por um lado, a individualização é inevitável na modernidade reflexiva, ela também abre caminhos para outras possibilidades de novos equilíbrios reflexivos, como se verifica em Rawls. A reflexividade não fecha o futuro, no sentido tomado para essa pesquisa, e precisa de um modelo de democracia política adaptado à sua sustentação.

De forma reflexiva, a individualização atua sobre o modelo de democracia em busca de novas formas de relacionamento político e social. Emerge a exigência de uma forma de democracia reflexiva que possa dar conta dessa nova forma de compartilhamento social.

A modernização reflexiva é diferente de outros processos de modernização da história da humanidade porque traz em si uma autorreflexividade que obedece ao próprio e iminente processo de modernização. Ao contrário de teorias de modernidade que vêm do passado histórico em reprodução para o presente, a modernidade reflexiva de certa forma antecipa o futuro, atuando sobre o presente, refletindo e sendo refletida em âmbito individual e coletivo na sociedade.

A modernidade reflexiva também envolve uma teoria crítica da sociedade, uma modernidade que libera os indivíduos de suas estruturas coletivas e abstratas, tais como classe, nação, família nuclear, trabalho etc. A reconfiguração que se segue com a reflexividade é também estrutural, modificando as regras e os recursos dessa estrutura, bem como as condições sociais da existência em sociedade.

A teoria da modernização reflexiva tem como base a liberação progressiva da ação em relação à estrutura. As estruturas sociais acompanham, mas não condicionam, o processo, passam a fazer parte da mudança reflexiva do seu todo. A rede da reflexividade supera a rede de estruturas sociais tradicionais, determinando novas formas de relacionamento social.

A ação individualizada pelo processo reflexivo da modernização, das liberdades individuais, dos movimentos por reconhecimento, da instantaneidade da comunicação, o aumento da capacidade de manifestação crítica pela internet e redes sociais, tudo se reflete na realidade. O indivíduo modifica a realidade que, refletida nele, também o modifica. A noção de liberdade real também se torna reflexiva no contexto social.

O poder da comunicação passa a exercer a função de replicar a realidade reflexivamente mais do que em sua ordem cronológica, mas instantânea, propagando suas ondas em todas as esferas da comunidade. O poder comunicativo assumindo o controle da esfera pública na democracia, em um diálogo abrangente para além das comunidades da internet. As deliberações já não são influenciadas somente pela comunidade que as processam, mas pelo mundo reflexivo da comunicação individual e coletiva em forma de rede instantânea que se sobrepõe ao seu lugar de origem, ao lugar de fala, influenciando os cidadãos em seus julgamentos e escolhas.

A autoridade do Estado entra em cheque perante essa reflexividade, passando de um Estado soberano em suas determinações para um Estado de negociação em todos os campos, no âmbito econômico, social e jurídico. O surgimento das

criptomoedas é um exemplo de como a reflexividade impacta todos os modelos de Estado vigentes até o presente momento.

A reflexividade atinge a política de forma direta e transforma o ambiente democrático para além da esquerda e da direita. A metamorfose dos partidos perde as suas conformações ideológicas e submete as organizações políticas aos movimentos de redes sociais a às narrativas que competem na arena política, descompromissada com seus valores originais. A competição pelo voto passa a ser antecipada pelo enfrentamento das *news* e das *fake news*, criando um novo contexto para o ambiente eleitoral. O voto aparece como disputa virtual antecipada e, na urna eletrônica, o voto virtualizado torna a democracia reflexiva um fato do cotidiano, a democracia digital, individual, ao mesmo tempo controlado pelo cidadão e refletido na rede totalizada virtualmente. A rotina da democracia passa a ser mais uma rotina das relações refletidas no contexto da sociedade. A sociedade reflexiva emerge totalizada e atomizada ao mesmo tempo.

Neste sentido, a democracia crítica proposta por Popper transforma-se em uma democracia autocrítica, com a sua capacidade ampliada de criticar a partir de cada indivíduo e do retorno dessa crítica para cada indivíduo no âmbito de suas redes de relacionamento. A participação e a liberdade crítica passam a ser os elementos replicadores da comunicação reflexiva, aumentando a velocidade do processo de comunicação e ampliando a pressão social sobre a formação de opinião pública e nas relações de consenso e dissenso na comunidade.

Popper defende o livre arbítrio crítico, a liberdade e a criatividade na solução de problemas, com responsabilidade individual. O indivíduo é o sujeito reflexivo da sua liberdade, pois suas ações se refletem instantaneamente, condicionando essa liberdade em seus atos e manifestações. Não é a liberdade individual que sai vencedora nessa arena de reflexividade, mas sim o produto desse confronto de ideias, opiniões e críticas. Esse produto é um indeterminismo que continua sendo um livre arbítrio, um futuro sempre aberto e não condicionado, porém mediado reflexivamente nas relações sociais em suas incontáveis conexões.

O indeterminismo social de Popper não como um produto do acaso, mas como uma consequência do exercício da liberdade, de acontecimentos e do encadeamento de eventos propiciados pelas iniciativas do livre arbítrio dos indivíduos. Um evento que se sucede é influenciado por essas ações de forma indeterminada. Cada evento

sempre está sujeito a influências probabilísticas de suas interações, mesmo sem uma conexão causal determinada.

O indeterminismo está relacionado ao risco. A busca de estabilidade social e econômica confronta a incerteza, a sociedade aberta, moderna e reflexiva assume os seus riscos. Beck afirma:

Em outras palavras, a sociedade de risco é tendencialmente também uma sociedade autocrítica. Os especialistas em seguros (involuntariamente) contradizem os engenheiros de segurança. Enquanto estes últimos diagnosticam risco zero, os primeiros decidem: impossível de ser segurado. Especialistas são anulados ou depostos por especialistas de áreas opostas. Políticos encontram resistência em grupos de cidadãos, e a gerência industrial encontra boicotes de consumidores organizados e politicamente organizados (Giddens; Lasch; Beck, 1995, p. 26).

Futuro aberto implica risco, o risco de construí-lo e de tentar fazer isso sem limitá-lo. A melhor forma parece ser a de não dar essa primazia a ninguém, o futuro que a todos pertence tem que continuar assim, entregue ao protagonismo da sua origem de reflexividade.

Outro processo importante fica revelado na modernização reflexiva da sociedade, a individualização como forma social emergente em seus movimentos sistemáticos de desincorporação e reincorporação dentro da vida social.

Colocando em termos mais simples, individualização significa desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para encontrar e inventar novas certezas para si e para os outros que não a possuem. Mas também significa novas interdependências, até mesmo globais. A individualização e a globalização são, na verdade, dois lados do mesmo processo de modernização reflexiva (Giddens; Lasch; Beck, 1995, p. 31).

A individualização não envolve somente a livre decisão dos indivíduos, mas também uma compulsão inevitável, ou mesmo inescapável. As decisões vêm de si mesmo, mas são mediadas pela reflexividade, que também impõe modelos para resolver dilemas.

O indivíduo crítico de Popper é levado ao processo de individualização na modernização reflexiva, assumindo uma nova posição de centro na sociedade, com maiores responsabilidades, desprotegido do paradigma da sociedade industrial que, bem ou mal, o protegia. Essa individualização considera o indivíduo como ator, planejador e diretor de sua cena biográfica, sua identidade, seu relacionamento em redes sociais, suas convicções e manifestações. O seu lugar de fala já não é só de

proximidade, mas de alcance indefinido. Essa reflexividade da modernização em curso da sociedade está conectada com o futuro da sociedade aberta de Popper.

A reflexividade relacionada ao pensamento de Popper emerge como uma possibilidade de evolução do seu modelo de sociedade aberta, permitindo que as conexões sociais sejam incrementadas sem os condicionamentos de uma arquitetura social definida previamente com um fim determinado. O indeterminismo não é vazio de conexões, elas estão presentes em um ambiente de liberdade e podem ser aleatórias e/ou relacionadas aos seus interesses e conteúdos. Esse indeterminismo está inserido na reflexividade atuante no contexto social.

A perspectiva evolucionista da epistemologia de Popper e seus três mundos contém a ideia de que todos os organismos estão imersos e relacionados na resolução de problemas em um processo de ensaio e erro em uma natureza homogênea. Tudo está relacionado a tudo e todos os indivíduos estão, de alguma maneira, em atividade reflexiva, com os outros e com o seu todo.

O falseacionismo metodológico, o falibilismo epistemológico e o indeterminismo metafísico de Popper estão entrelaçados em seu racionalismo crítico, bem como no conceito de liberdade no livre arbítrio do comportamento e da ação crítica, tanto no âmbito científico quanto no social e no político.

A sociedade reflexiva, aqui apresentada como evolução da sociedade aberta de Popper, constitui o espaço democrático onde são confrontados os problemas da sociedade, a partir dos seus indivíduos como membros e cidadãos envolvidos na dinâmica da problemática social. Usando os termos de Popper, é pelo exercício da liberdade de opinião e ação entre cidadãos que nos aproximamos da verdade, o exercício da reflexividade. Verdades para reflexividade na sociedade. Assim entendido, a sociedade aberta de Popper é, também, uma sociedade reflexiva.

4.2 A DEMOCRACIA DELIBERATIVA E O VOTO REFLEXIVO

Habermas desenvolveu uma nova teoria crítica sobre a capacidade da sociedade moderna de regular sua vida coletiva a partir de pressupostos teóricos-normativos através de uma democracia deliberativa. Seu pensamento desenvolve uma concepção de conhecimento baseada na busca racional dos seres humanos por interesses teóricos mais abrangentes em relação à concepção positivista do conhecimento, restrita ao conhecimento científico.

O conhecimento acerca do mundo da vida emerge através do diálogo, onde os interlocutores, racionalmente, conseguem compreender-se mutuamente e alcançar um consenso racional através da comunicação argumentativa. A verdade existe para Habermas e pode ser alcançada. Habermas abre seu primeiro capítulo da *Teoria do Agir Comunicativo* com:

A racionalidade de opiniões e ações é um tema cuja elaboração se deve originalmente à filosofia. Pode-se dizer, até mesmo, que o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir torna-se reflexiva (Habermas, 2019, v. 1, p. 20).

O sentido de razão reflexiva aqui, explica Habermas, é a experiência da razão consigo mesma. Essa experiência da razão em seu agir permite uma leitura mais abrangente do que seria essa razão reflexiva, no sentido de uma reflexão filosófica sobre o agir comunicativo, como uma experiência de reflexividade da razão em seu agir na sociedade.

Habermas apresenta uma visão sócio integrativa da vida política na sociedade, de forma sistêmica com o mundo da vida, na construção de um modelo de circulação do poder. O mundo da vida de Habermas é o mundo objetivo dos fatos, o mundo social das normas e experiências subjetivas onde o fenômeno comunicativo se processa como poder real legitimado. O sistema e o mundo da vida acontecem na sociedade pelo agir comunicativo, que reproduz as estruturas simbólicas do mundo da vida: a cultura, a sociedade e a pessoa em um processo de entendimento mútuo, integração social e cooperação.

O mundo da vida é o mundo colonizado pelo homem na sua busca por emancipação pela razão comunicativa e, neste processo, se dá a cisão entre sistema e mundo da vida na sociedade. O sistema é composto pelos subsistemas: as leis e o relacionamento econômico e político. O mundo da vida é o pano de fundo, o tecido formado pelas relações sociais. O problema abrangente do mundo da vida são exatamente estas relações, o sujeito, suas relações e repercussões no sistema. Habermas faz a distinção entre mundo e mundo vital para que seja possível buscar um entendimento ontológico próprio da realidade subjetiva e social, uma forma de conservar o sujeito no centro ontológico das experiências vividas pessoalmente e na sociedade.

A democracia deliberativa de Habermas no âmbito de sua *Teoria do Agir Comunicativo* apresenta um modelo de mediação entre o Estado e a sociedade constituído de um espaço democrático definido como esfera pública, um lugar e tempo da formação da opinião pública, onde as deliberações se processam por processos comunicativos e institucionais. A esfera pública é o espaço de poder para o exercício da cidadania por ação recíproca dos seus membros, com os devidos procedimentos em âmbito político e administrativo.

A deliberação pública da maioria, pelos cidadãos livres e iguais em dois níveis de igual importância e legitimidade. Um formal, que dá origem às leis e organiza o sistema mandatário, e outro de caráter regulatório da vida em sociedade, que busca aprimorar e evoluir na vida, nas perspectivas de mundo dos indivíduos na sociedade sem suas mais diversas formas de organização.

A esfera pública mediadora de poder no mundo da vida age com racionalidade e comunicação, buscando uma ética da discussão e do debate público, propondo que a linguagem carrega uma racionalidade crítica com capacidade de discernir interesses para deliberar e chegar a consensos. A democracia deliberativa da esfera pública institucionalizada e legitimada na sociedade civil, mediante a formação da opinião pública. Uma democracia do procedimento na seara comunicativa da esfera pública.

A democracia deliberativa de Habermas é também procedimental na busca de transformar a formação discursiva da opinião pública em processos de tomada de decisão institucionalizados, ou seja, o poder na esfera pública exercido pela potência do agir comunicativo da sociedade civil, do poder comunicativo para o poder administrativo. É uma vontade geral mediada na capacidade comunicativa das instâncias da esfera pública, desdobrada em procedimentos e processos institucionalizados. Uma espécie de meio termo como alternativa aos modelos republicano e liberal de democracia representativa.

Habermas explica seu modelo como um desenho de esfera de poder, a partir do seu centro, com a administração, o judiciário e o parlamento como a formação de vontade, formando o núcleo do sistema político. Avançando para a periferia, encontra-se a esfera pública, composta por todas as formas de associações e organizações da sociedade, as instâncias formadoras de opinião. Estas são especializadas em assuntos do seu interesse e exercem influência umas sobre as outras até

consolidarem, entre si e para o conjunto, opiniões públicas sobre tudo que a elas se relacionam em diversos âmbitos.

A democracia deliberativa de Habermas, a partir desse desenho, estrutura um plano institucional, colocando, neste sistema, duas vias, ou movimentos simultâneos, relativas à centro-periferia, como também de forma circular e abrangente do poder em todas as instâncias. As deliberações são formadas e institucionalizadas por duas vias: a expressão e a formação da vontade democraticamente construída nos espaços institucionais e a construção da opinião informal em espaços públicos extrainstitucionais. Nas interações entre esses dois espaços na esfera pública, fica inserido o governo na sua forma de democracia deliberativa.

A linguagem nesse modelo, de um lado, é sistematizada e especializada na comunicação que precisa ser preparada para exercer sua função de influenciar nas ações do Estado, organizar e programar seu funcionamento. De outro lado, a informação especializada deve ser levada e traduzida para a sociedade com o objetivo de tornar sua comunicação inteligível para todos. A racionalidade comunicativa de Habermas envolve interatividade e reflexividade para agir em busca do seu objetivo.

Esse conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso próprio à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do seu contexto vital (Habermas, 2019, v. 1, p. 35).

A esfera pública é caracterizada por Habermas como sendo os eventos públicos acessíveis à participação de todos, característicos das sociedades abertas, independentemente da localização desses espaços. Este movimento de comunicação acontece do centro para a periferia e da periferia para o centro da esfera pública, cria um processo de institucionalização das escolhas movidas pelo agir comunicativo, na forma de um diálogo fluido e permanente. Assim, são criados os procedimentos de deliberação na busca de consensos alcançados pelo convencimento de que todos empregaram os melhores argumentos para uma decisão sobre a solução mais adequada para um determinado problema.

Neste sentido, os arranjos institucionais são sempre provisórios, podendo ser reabertos à crítica pública para novas deliberações. Este movimento da vontade geral configura uma reflexividade permanente no processo deliberativo, como um

mecanismo ativo de solução de problemas. A esfera pública como o local no qual os problemas que afetam o conjunto da sociedade são absorvidos, discutidos, tematizados e deliberados. Habermas desenvolveu um modelo discursivo de democracia cujo foco não aponta para um pragmatismo objetivo de tomada de decisões no sistema político administrativo. As eleições estão inseridas no consenso em vez de, por seus resultados, produzirem consenso. As eleições, assim como as políticas públicas, devem gerar legitimidade, refletindo a vontade coletiva advinda dos fóruns públicos da sociedade, das comunidades e de suas associações.

Os consensos contribuem para o surgimento da cooperação e da racionalização das escolhas políticas, em um processo de aprendizagem de procedimentos para fazer escolhas em uma dinâmica educacional para o exercício de participação política, uma vontade estimulada de envolvimento e manifestação dessa vontade.

Nesse modelo, as eleições e o voto aparecem como uma extensão dos consensos gerados na esfera pública. Habermas afirma que “segundo a ideia de esfera pública, a declaração do voto é apenas o ato conclusivo de uma disputa permanente de argumentos e contra-argumentos, realizada publicamente” (Habermas, 2014, p. 449). O voto define uma preferência a um certo conjunto de ações como plano e a metas para um período de governo e escolha de representantes para o governo administrativo e legislativo, mas não tem a finalidade de realizar consenso pela maioria.

Aqui, há uma diferença fundamental para a democracia liberal representativa, na qual o voto assume a forma de uma disputa em um modelo mercadológico, orientado para produzir vencedores e formar consensos diferenciados, geralmente polarizados, que acabam por dividir a sociedade entre consenso vencedor e dissenso opositor. A democracia deliberativa não é orientada pelo voto para a busca de consenso como regra da maioria, o processo de formação de consenso precede o voto e as eleições e supera as eleições pela amplitude da instância da esfera pública que contém as eleições como parte do seu procedimento de gerar consensos. O voto atua no interior do consenso e não fora dele. O voto como mais um procedimento de escolha e não como a escolha superior que subordina as demais. O voto não constitui a democracia, é parte decorrente do modelo de deliberação, sempre submetido ao

consenso da esfera pública de onde emerge como escolha para funções administrativas da atividade pública.

O voto, em Habermas, assume uma função a mais no procedimento, cumprindo, na eleição, uma etapa do processo no sistema operacional no âmbito da esfera pública. Não tem a função demarcatória, uma vez que esta já está superada no consenso gerido no sistema como um todo. Na democracia deliberativa de Habermas, o voto é uma extensão da deliberação e não uma competição organizada que disputa o poder, ou seja, o voto não está fora da deliberação, tampouco é sua origem e fim último.

A democracia deliberativa não se sustenta somente pelo voto, o consenso deve ser a razão de existir do voto, que a este deve servir como regra determinada em seu sistema abrangente e legítimo na democracia deliberativa. A democracia deliberativa de Habermas oferece a possibilidade de ampliarmos o conceito sobre voto e deliberação com seus desdobramentos.

Nas teorias políticas de Popper e Habermas são, portanto, distintas as funções do voto. Em Popper, o voto é puramente demarcatório e a democracia é sustentada pelo seu arranjo institucional mediante uma estrutura forjada em uma engenharia social gradativa em um Estado orientado para minimizar o sofrimento da população. O voto como defesa da democracia e da sociedade aberta. Popper acredita que a democracia é o melhor modelo para manter a sociedade aberta, mas este modelo falha e precisa ser constantemente vigiado e demarcado para separar o que é do que não é democracia.

Porém, não é o voto que constitui a democracia e a sociedade aberta, podendo, inclusive, ser por ele introduzido um regime autoritário, pois a regra da maioria não é garantia absoluta de uma verdade alcançada na democracia. Para Popper, a constituição democrática deve ser expressa em manter a abertura para a solução de impasses na democracia, sempre como meio de evitar o derramamento de sangue, daí a importância de o voto estar acima de tudo como uma demarcação.

A sociedade aberta tem no voto a sua última instância de salvaguarda democrática como finalidade. Entretanto, em Popper, o voto não aparece como um processo decisório sistematizado para produzir consensos, as eleições não são o centro da democracia a partir do qual gravitam as demais instâncias de tomada de decisão. A metodologia indicada para a gestão pública é a sua engenharia social

gradativa em um contexto evolutivo, deixando o entendimento sobre o voto apenas como a demarcação dos momentos de evolução da sociedade aberta, marcada por períodos e demarcada nas eleições pela manifestação através do voto.

Com esta visão evolutiva, é possível amenizar a obsessão crítica de Popper sobre os permanentes riscos de o totalitarismo invadir a democracia e produzir o fechamento da sociedade em torno de um projeto que possa prometer uma falsa utopia. Popper não acredita em soluções perfeitas para nada e, tampouco, nas ciências sociais e na política como gestão prática do poder.

Em Habermas, o voto é parte extensiva do consenso no conjunto da esfera pública formada e legitimada pela opinião pública no processo de agir comunicativo, expresso em círculos de deliberações em um Estado orientado para promover o bem-estar social. A sociedade, em Habermas, tem uma capacidade especial de construir consensos em seu mundo da vida, que se desdobra na sua esfera pública em um processo de inter-relacionamento em constante busca de soluções consensuadas. A democracia deliberativa oferece uma origem ontológica para o voto, a partir do agir comunicativo, um imperativo da propensão do homem a viver de forma associativa na organização do seu mundo da vida.

O voto emerge dos processos de busca e celebração de consensos ritualizados no relacionamento social. As associações e organizações da sociedade assumem um papel pedagógico na educação da população para o debate, bem como na formalização de procedimentos, na especialização da linguagem e no movimento da esfera pública para legitimação em seus vários âmbitos e níveis decisórios. O voto está presente em todo o processo, nem sempre formalmente, mas como instância associada ao consenso.

O processo de deliberação incorpora o voto, mas não é orientado por ele, tanto que ele não é uma regra para formar consenso. Neste sentido, o consenso tem mais foco na busca de solução dos problemas e menos no seu desfecho conclusivo pela regra da maioria. As associações formadas no âmbito da esfera pública assumem papel essencial na arquitetura de organização do poder de forma descentralizada, organizando o debate em torno das causas comuns.

Em Habermas, a esfera pública é o princípio organizador da ordem política e todo o processo deliberativo obedece a essa estrutura de funcionamento. Mas ele também reconhece a força do voto como um processo de formação política da

vontade, com todo seu conjunto de atividades relacionadas à comunicação, à propaganda e ao marketing político. A sociedade não está imune a um certo grau de manipulação produzida no processo eleitoral. Há sempre um certo público desintegrado, os ausentes no diálogo social, os indecisos e desinteressados que podem ser motivados a fazer escolhas e votar em uma eleição devido a maior influência das campanhas eleitorais.

Habermas admite a influência do voto no processo, uma vez que ele utiliza a comunicação como meio, o mesmo meio, guardadas as diferenças, utilizado no agir comunicativo para produzir consensos. Mas há uma diferença fundamental nos processos. As eleições são periódicas, enquanto a produção e reprodução de consensos é permanente na esfera pública. O voto completa o que o consenso não finaliza, e também renova as representações políticas no âmbito administrativo do Estado.

Habermas também admite um certo grau de falibilidade e de capacidade evolucionária no processo social e político. O espaço político no seu lugar e tempo podem ser compreendidos como movimentos marcados pelos processos eleitorais. O mundo vital, ou mundo da vida, de Habermas é um mundo consensual aberto ao diálogo progressivo como centro e equilíbrio da democracia. O voto não é a razão da democracia, ele não move o diálogo, é a busca do consenso que o faz, mas o voto tem também uma função decisória a ser acionada como parte das instâncias do processo de escolhas na democracia deliberativa. O voto em Habermas não é essencialmente demarcatório, como em Popper, mas está inserido no âmbito da esfera pública em seus procedimentos.

A institucionalização da democracia deliberativa demonstra o grau de efetivação do sistema de direitos com seus procedimentos na ordem política, que incluem as eleições. O voto é parte do sistema em cujo conjunto se expressam as vontades individuais e a vontade coletiva na forma de consenso. As deliberações precedem o voto no conjunto da democracia deliberativa onde o voto é parte do sistema de escolhas políticas.

A democracia deliberativa pode ser pensada em seu processo decisório na forma de um modelo de deliberação e voto, articulados em um encadeamento progressivo de tomada de decisões orientado por consensos. Os consensos podem emergir sem a formalização do voto, mas, em algum momento, o voto pode ser

necessário para indicar escolhas, seja para uma decisão de política pública ou para indicação de representação política na administração do poder político pelo governo do Estado.

O voto demarcatório de Popper, como função negativa de testar e separar o que é do que não é democracia, mantém sua função, mas alcança, na democracia deliberativa, um relacionamento articulado com o consenso, superando sua função negativa para oferecer uma propriedade construtiva na sua constituição.

Aqui se encontra um ponto de inflexão do voto de Popper como negatividade demarcatória para o voto de positividade na democracia deliberativa em Habermas. A deliberação, o voto e o consenso articulados em um mesmo sistema e processo de legitimação da democracia na esfera pública. A configuração institucional do sistema político tende a moldar-se como um sistema adaptativo relacionado a cada sociedade segundo sua cultura e idiossincrasias. O processo deliberativo e o voto são elementos fundamentais para o movimento social na democracia.

O voto, que em Popper tem uma função negativa e puramente demarcatória, recebe, em nossa análise, uma outra face positiva quando se acessa os conceitos de democracia deliberativa de Habermas, em conexão articulada com o consenso na sua esfera pública. Ou seja, o voto passa a ter outras missões na democracia além de evitar o fechamento do sistema democrático, em especial sua articulação com o processo de deliberação para a busca de consensos.

A democracia deliberativa de Habermas oferece a perspectiva de superação do conceito de democracia e sociedade aberta de Popper, nesta análise, conectando o voto e sua capacidade de articulação, renovação e demarcação ao processo democrático. Essa demarcação passa a ter, também, um caráter propositivo, marcado por eleições periódicas que renovam a democracia sempre com novas proposições. Cada eleição configura um novo momento como processo evolutivo, sem rupturas, mas com novas ideias e novos consensos.

A sociedade aberta, como tudo no pensamento de Popper, está sujeita a ensaio e erro no campo social submetido ao ambiente aberto para a interação crítica permanente. É necessário este processo crítico para o movimento da engenharia gradual proposta por Popper. Por isto, o voto precisa ir além da sua posição estática e unicamente demarcatória. Com esta compreensão, o voto supera sua finalidade como demarcação e os limites da sociedade aberta proposta por Popper.

O voto passa a responder, assim, como um mecanismo para a superação da sociedade aberta, em articulação com o processo de deliberação na construção de consensos na democracia.

Importante destacar o pensamento de Habermas na sua *Teoria do Agir Comunicativo*, a razão comunicativa no centro do processo democrático e, por consequência, das eleições. A razão como um agir racional para o voto deve assumir uma função de esclarecimento nos processos eleitorais, contribuindo para a formação e manifestação da vontade. As campanhas políticas adquirem uma missão de esclarecimento além da demarcação, levando o voto a aumentar sua presença na forma final do consenso. O pensamento de Habermas amplia o entendimento da sociedade aberta de Popper como conceito contra o fechamento democrático. Uma sociedade aberta superada em seu processo evolucionário, movido pela deliberação e pelo voto.

Popper sempre afirmou que a democracia é um sistema falível, portanto imperfeito, mas o único que pode ser impedido por suas próprias regras quando mal gerido. A democracia tem um instrumento próprio, sistemático e racional de controle do poder, que é o voto. As regras de sua implementação e regularidade também são democráticas. Por isso, mesmo com imperfeições e possíveis falhas, ele é o melhor sistema de controle na democracia contra qualquer demasia ou distorção. Portanto, o poder do voto é, inquestionavelmente, o último degrau do processo democrático ao responder à pergunta: quem deve governar o Estado? Quem for eleito democraticamente? O voto fará sempre a escolha certa? Certamente não, mas nenhuma eleição é para sempre. O voto é uma face do processo eleitoral, a outra são as suas regras, as regras do jogo democrático.

O processo eleitoral não acontece isoladamente em uma sociedade democrática, ele precisa estar constituído institucionalmente e fazer parte de um processo, cuja finalidade pragmática é definir quem vai governar. O voto acaba sendo um passo final no processo decisório dos eleitores, seja na formalização do consenso ou na concretização da opinião pública pela contagem da maioria. Nesse sentido, aplicado o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, o voto aparece como produto de um processo interativo, seja ele qual for. Assim, vale destacar a função reflexiva do voto.

Essa reflexividade está diretamente relacionada ao conceito de opinião pública destacado por Habermas e Popper em suas teorias. Ao final e ao cabo, o voto reflete a opinião pública em eleições livres com regras do jogo claras e transparentes, seja qual for seu processo e formatação. A opinião pública continua a ser a única base reconhecida de legitimação do poder político. A regra da maioria, praticada pelo pragmatismo liberal, tem sido a forma mais eficiente e segura de garantir resultados que correspondam à vontade soberana dos seus eleitores.

Habermas, embora não atribua ao voto a representação da esfera pública em sua extensão, porque o direito de votar e o interesse em fazer parte da eleição é exercido somente pela camada mais ativa, ainda assim, assinala o espelhamento reflexivo do voto com a opinião produzida na esfera pública e afirma:

As expectativas de comportamento que ainda hoje determinam normativamente o papel dos eleitores como cidadãos do estado são uma imagem de espelho, em termos sociopsicológicos, daquelas condições em que, outrora, um público de pessoas privadas que discutiam mediante razões havia assumido funções críticas e legislativas (Habermas, 2014, p. 447).

Habermas ressalta suas críticas quanto ao conceito de opinião pública como instrumento de dominação, pois ela não está comprometida com os problemas, mas sim consigo mesma e com seu objeto de dominação política em busca do poder. Apesar de suas críticas, ele não nega sua importância no processo eleitoral e no comportamento dos eleitores. Também não apresenta uma solução prática para esse problema, com a substituição dessa instância por outra, que possa, em conjunto com o voto, cumprir a função participativa e reflexiva de formar convicções democráticas a partir do voto oriundo de cada indivíduo votante.

Ao falar da opinião não pública na esfera pública, produzida em sua teoria, e da opinião pública no comportamento eleitoral da população no modelo liberal, Habermas identifica a reflexividade entre voto e essa opinião pública na democracia liberal e faz sua crítica a ela. Ele critica também o modo publicitário das eleições com anúncios comerciais e a indústria do marketing político.

A crítica de Habermas só faz ressaltar o caráter reflexivo do voto nas eleições da modernidade, através do qual os grandes temas levados ao jogo político são expostos ao julgamento da opinião pública. O eleitor, tratado como uma espécie de consumidor político, é exposto a uma batalha pública de argumentos políticos com o uso de todo o aparato midiático à disposição dos agentes políticos e candidatos.

Popper também faz ressalvas ao mito da opinião pública como a voz do povo ser a voz de Deus, como uma fé suprema vinda das ruas, esclarecendo que pessoas podem ser bem-intencionadas, mas as diversas pessoas, como as diversas ruas, são diferentes e suas opiniões também o são. Não existe o espírito de um povo, ou a voz de unicidade popular, é preciso desconfiar da unanimidade.

Popper alerta para os perigos da opinião pública.

A opinião pública (seja ela qual for) é muito poderosa. Pode mudar governos, até mesmo governos não democráticos. Os liberais deveriam encarar um poder dessa natureza com alguma suspeição. Em virtude de seu anonimato, a opinião pública é uma forma irresponsável de poder e, nessa medida, particularmente perigosa do ponto de vista liberal (Popper, 2018, p. 563).

O poder de pressão da opinião pública em uma sociedade aberta é enorme e, em seu nome, podem ser cometidos erros e injustiças de grandes proporções. Para evitar esses exageros, ele propõe que sejam estabelecidas regras para o tratamento das formas de opinião pública, entre a opinião pública institucionalizada, como os meios de comunicação, e a não institucionalizada, que parte dos indivíduos em suas variadas maneiras. Entretanto, não se pode tirar nem diminuir a capacidade crítica da sociedade em nome dos seus perigos. A solução indicada é neutralizar seus exageros pelo fortalecimento da tradição liberal.

O voto assume, nessas duas funções de demarcação da democracia por eleições regulares e na reflexividade da opinião pública, o papel de guardião da democracia e da sociedade aberta, não isoladamente, com ressalvas por ser falível, mas reafirmado como instrumento inquestionável de legitimação do poder político institucionalizado. Os processos eleitorais em democracias consolidadas são estruturados de acordo com as regras legais eleitorais, tendo como agentes os seus partidos políticos. As campanhas, com seus partidos e candidatos, seus planos de governo, a competição em busca do voto e a comunicação persuasiva diante da opinião pública, são demarcatórias na busca de diferenciação de propostas e são amplamente reflexivas, pois proporcionam amplo e acalorado debate durante o período pré-votação.

Não há como negar que, na democracia, o momento mais esperado é o da eleição. A democracia fica renovada a cada eleição, o poder recebe uma nova versão, mudanças acontecem, ficam reanimadas as esperanças do povo e a democracia pode evoluir com suas experiências de exercício de poder. A eleição não é tudo, mas uma

democracia sem eleições não seria uma democracia tal como a conhecemos em sua tradição. Independentemente do modelo de democracia e seu método de buscar o consenso, a eleição e o voto são essenciais como finalizadores do sentido popular de democracia e contribuem decisivamente para dar ao consenso a sua amplitude reflexiva.

5 A DEMOCRACIA E COOPERAÇÃO REFLEXIVA

A democracia pode ter muitas definições e muitas abordagens. No sentido desenvolvido nesta tese, uma síntese de Dewey entre seus destacados conceitos parece ser o mais indicado para iniciar esse capítulo. “A democracia é um modo de vida” (Dewey, 2008, p. 137). Mais que um conceito, essa ideia envolve toda a problemática para o entendimento da democracia em sua perspectiva de cooperação e reflexividade. Essa é a abordagem para interpretar o seu projeto político. A democracia cooperativa de Dewey tem um alcance ainda não totalmente desenvolvido, mas destacadamente marcante para o debate sobre um modelo de democracia com vistas à sociedade aberta.

Os estudos e escritos políticos de Dewey, publicados no início do século passado, só foram reconhecidos mais recentemente, em especial no nosso país. Ao pensar uma sociedade e sua sustentabilidade social e política, a interpretação dos textos de Dewey é essencial e inspiradora. Essencial porque apresenta, em seu conjunto, a ideia visionária de democracia aplicada à vida, com exposições claras de motivos e razões que expressam um ideal democrático real, sem utopias, mas carregado de esperança sobre o que a democracia pode representar na vida para as pessoas e para a sociedade. Seu método expositivo é simples, permitindo que, com ele, sejam construídos raciocínios a serem agregados ao espírito de sua obra. É inspirador porque motiva e instiga a pensar sobre democracia de uma forma inovadora, envolvendo o público e o privado, o indivíduo e a comunidade, em uma associação de interesses cooperativos, mutuamente benéficos. A democracia está presente na vida, na comunidade, é antes um projeto comunitário a ser expandido, daí sua forma cooperativa.

Nessa leitura de Dewey, busca-se as conexões com o processo de reflexividade, algumas vezes referido e implicitamente presente em seus escritos nos princípios de associação, interação e cooperação. Ao discorrer a passagem por seus textos, essa conexão vai tornar-se evidente, seja pelas inúmeras referências ao processo interativo de relacionamento cooperativo, seja pela indicação expressa de que viver em uma democracia torna imperativa a ação motivada pelos meios que podem levar a essa democracia compartilhada. A democracia como cooperação reflexiva é o caminho de Dewey para a democracia como modo de vida. A vida

caminha do indivíduo para a sociedade, como um meio para a sua autorrealização, cuja concepção que mais se assemelha a esse processo de realizar-se é a ação cooperativa concretizada na democracia.

No livro *The Public and Its Problems*, Dewey esboça sua teoria política utilizando um método que ele chama de experimental, de tentativa e erro, das ações observáveis e seus resultados, entre ideias e fatos. Inicialmente, ele pergunta pelo público, ou o Estado, para identificar e localizá-lo diante do homem e de sua tendência de associar-se para buscar sua realização. O Estado aparece como uma completude, um ápice dessa associação, não importa muito investigarmos a sua origem, mas o que ele representa e como se distingue entre público e privado.

De forma pragmática, Dewey afirma, demonstrando a busca de uma perspectiva real para o Estado relacionada à vida das pessoas, para fazer parte das formas de associações humanas:

Mas muito depende do que nós selecionamos para começar e se selecionamos nosso ponto de partida a fim de dizer no final o que o estado deve ser ou o que ele é. Se estamos muito preocupados com o primeiro, há uma possibilidade de que tenhamos inadvertidamente tratado os fatos selecionados a fim de resultar em um ponto predeterminado. A fase da ação humana a partir da qual não deveríamos começar é à qual se atribui um poder causativo direto. Não devemos procurar por forças causativas do estado. Se o procurarmos, provavelmente nos envolveremos na mitologia (Dewey, 2008, p. 29).

Entre o público e o privado, Dewey afirma a atividade conjunta exercida pelas pessoas como origem do social por natureza. Quando as consequências dessas ações humanas são restringidas às pessoas envolvidas, elas são privadas. Quando essas consequências afetam outras pessoas além daquelas diretamente envolvidas, elas são públicas. Quando as consequências indiretas são reconhecidas e há um esforço para regulá-las, algo parecido com o Estado passa a existir. Portanto, se estabelecem aqueles níveis de relacionamentos em âmbito social; no privado, no público e no Estado. Uma clara indicação da existência de uma esfera pública. “É uma forma de comportamento associado e suas consequências podem influenciar associações adicionais” (Dewey, 2008, p. 33). É evidente, também, a implicação reflexiva dos relacionamentos e condicionamentos recíprocos entre pessoas e suas associações nessa esfera pública, que começa nos cidadãos e desemboca no Estado.

O limite entre o privado e o público fica em uma linha móvel de mediação pela extensão e escopo das consequências das ações envolvidas e seu devido controle,

seja por inibição ou por promoção. Novamente, as ações, as associações derivadas dessas ações, suas iniciativas e repercussões, criam desdobramentos sociais, privados e públicos, chamando o Estado a existir e atuar. A ação e a interação social dão origem ao Estado como sua extensão. Nesse relacionamento ampliado, o Estado será uma essência do homem, realizando-se em um fim da sociedade aperfeiçoada, pois, dos seres isolados e de sua singularidade, vem o produto de seus desejos e manifestações. A ação em conexão cria uma força reflexiva que atua de forma incremental e dinâmica nos relacionamentos.

A associação no sentido de conexão e combinação é uma lei de tudo que se sabe existir. Coisas singulares agem, mas elas agem juntas. Nada foi descoberto que aja em total isolamento. A ação de todas as coisas se dá junto com ação de outras coisas. O "junto com" é de tal modo que o comportamento de cada um é modificado pela sua conexão com os outros (Dewey, 2008, p. 39).

O homem não é só um associado de fato, mas ele se torna uma animal social na construção e propagação de suas ideias. Seus sentimentos, aspirações e comportamento deliberado movem suas aproximações aos outros. Pois o que ele acredita, espera e almeja depende da associação e de seu intercurso. A associação é um destino desejado do homem. O público envolvido nessas relações, a característica desse público com um Estado, decorre do fato de que todos os modos de comportamentos associados têm consequências duradouras que abarcam outros além daqueles diretamente envolvidos nesses relacionamentos. Assim, o problema do Estado não é uma questão teórica, é uma questão prática dos seres humanos vivendo em associação uns com os outros, da humanidade genericamente.

Ao falar sobre a formação do Estado, Dewey expõe seu método de investigação.

A formação dos estados deve ser um processo experimental. O processo experimental deve continuar com diversos graus de cegueira e acidente, a ao custo de procedimentos desregulamentados de tentativa e erro, de tatear e tentear, sem clareza quanto os homens estão em busca e sem conhecimento claro do que seja um bom estado, mesmo quando ele for alcançado. Ou ele pode continuar mais inteligentemente, orientado pelo conhecimento de condições que devem ser entendidas. Mas ainda é experimental. E como as condições da ação, da investigação e do conhecimento estão sempre mudando, o experimento deve ser sempre redescoberto. Exceto, mais uma vez, na afirmação formal das condições a serem entendidas, não temos ideia do que a história ainda pode produzir. Não é função da filosofia e ciência políticas determinar como o estado em geral deve ser ou precisa ser. O que elas podem fazer é ajudar na criação de métodos para que a experimentação possa continuar menos cegamente, menos a mercê de acidentes, mais

inteligentemente, de modo que os homens possam aprender com seus erros e se beneficiar com seus êxitos (Dewey, 2008, p. 47).

Um método tem que mostrar sua capacidade de resolver problemas, nesse caso, os problemas do público que passam pelas questões envolvendo o individual e o social, a autoridade e a liberdade. Isso requer uma investigação reflexiva dos relacionamentos. Um método experimental é indicado, usando leis da engenharia onde, para certos resultados, certos meios podem ser empregados.

Nessa longa citação, o pensamento epistemológico prático do experimentalismo de Dewey é desdobrado em conceitos objetivos sobre como desenvolver a investigação e resolver problemas nas ciências sociais. Importante destacar, aqui, a semelhança da sua abordagem e linguagem utilizada com a abordagem e linguagem de Popper em seu racionalismo crítico e teoria política. Dewey discorre sobre seu método de tentativa e erro, sobre nossa cegueira diante do pouco conhecimento, de tentar e tatear, assumindo riscos pela nossa falibilidade, em busca de um conhecimento claro como verdade, um conhecimento que está sempre mudando e que precisa ser sempre experimentado, portanto demarcado. Fala que não temos ideia do que a história vai produzir, portanto não podemos prever nem projetar a história, nem podemos determinar a trajetória do Estado, mas que podemos usar a inteligência como uma razão para aprender com nossos erros e construir nosso futuro com os resultados alcançados. Dewey, em sua construção, fala em maquinaria política, aproximando-se do mecanismo de Popper com sua engenharia social gradativa. Dewey propõe uma democracia como um fim radical ainda não alcançado, enquanto Popper é um radical defensor da democracia, o melhor sistema, não perfeito, mas preferível comparado a qualquer outro.

A semelhança com Popper, obviamente, não pressupõe um alinhamento total com o projeto popperiano, antes uma identificação de métodos, que revelam sinergias na busca de soluções para os problemas da sociedade. Popper fala que a filosofia, e a vida, é resolver problemas. Dewey fala que a experiência é investigar e que investigar é viver. Vivemos para investigar, aprender com erros, resolver problemas. Estamos fadados ao conhecimento com nossas limitações e, por isso, buscamos nos associar, de forma livre, espontânea e aberta, ao nosso futuro. Nossa trajetória entre fatos e ideias, ideias e fatos nos leva a formular hipóteses, teorias sujeitas a validação e refutação.

Ao identificar a semelhança de abordagem e método entre Dewey e Popper, fica estabelecida a conexão de conceitos desenvolvidos por ambos, que sinergicamente caminham para um encontro no processo de reflexividade, o desdobramento em busca nesta tese, de demonstrar a via da reflexividade como a superação da sociedade aberta para uma sociedade reflexiva. Mais e mais, essa linha de pensamento agrega os conceitos de pensadores para reforçar essa lógica central para uma reflexividade capaz de responder para a construção de um modelo sustentável de democracia e sociedade, tendo como ponto de partida o racionalismo crítico de Popper e seus desdobramentos.

É essencial, também, demarcar as diferenças fundamentais entre o pensamento de ambos. Dewey é um neo-hegeliano, enquanto Popper é um crítico radical de Hegel. Dewey não elege o individualismo moral, como Popper, como princípio de sua teoria política. Dewey adota a ação por cooperação como base de sua democracia, inspira uma democracia participativa, deliberativa, procedimental em uma esfera pública. Uma democracia como modo de vida, aproximando-se do mundo da vida de Habermas e de sua formulação de agir comunicativo na esfera pública, como adiante será ampliado. Dewey é um pragmatista e instrumentalista, enquanto Popper é um racionalista crítico. Com afinidade e diferenças, estão inseridos no processo de reflexividade social em desenvolvimento nesse texto.

Voltando aos escritos de Dewey, depois de destacar a inescapável tendência de associação entre os homens para um destino por eles protagonizado, ele apresenta o nome a ser reconhecido como esse destino como sendo “o público”, um ente organizado e tornado efetivo por seus representantes, que passam a cuidar dos interesses por métodos orientados a regular as ações e relações conjuntas dos indivíduos em grupos. Nota-se que a ordem dos relacionamentos é das ações conjuntas dos indivíduos em grupos, e não dos indivíduos e suas ações nos grupos. “Então, e até certo ponto, a associação acrescenta a ela mesma organização política e algo que pode vir a ser governo passa a existir: o público é um estado político” (Dewey, 2008, p. 49).

O público, em seu existir, antecede o Estado. O público é a consequência da compulsão da ação pela associação, o Estado é o efeito da conexão formada que busca uma governança. Assim, fica explicado o surgimento do público e do estado político, autoexplicado em sua origem pela associação do homem em sua

característica universal do seu comportamento. O interesse comum naqueles afetados pelas suas consequências está, necessariamente, envolvido na conduta com os demais que compartilham dessa produção de resultados. Às vezes, as consequências são limitadas e, outras vezes, vão muito além dos envolvidos em produzi-las.

A cooperação é, desde sempre, um potencial do homem, que se conecta com os demais por suas ideias mais do que por seus músculos. Uma espécie se reproduz pelas atividades que causam sua fertilização. “Não há mistério sobre o fato da associação, de uma ação interconectada que afeta a atividade de elementos singulares. Não há sentido em perguntar como os indivíduos se tornam associados. Eles existem e operam em associação” (Dewey, 2008, p. 40). O propósito do homem é um modo de vida associado, isso é a origem e o produto de tudo que ele consegue associando-se em comunidades humanas.

Dewey destaca que o bom Estado tem que estar onde encontramos o lugar certo do público. A socialização sempre estará submetida a modificações reflexivas, dos que querem e acreditam, os seus membros, e o Estado também desempenha uma influência sobre a associação. As ações associativas no social e no público são reflexivas e envolvem o Estado como estrutura a serviço dessa cooperação.

When a state is a good state, when the officers of the public genuinely serve the public interests, this reflex is of great importance. It renders the desirable associations more solid and more coherent; indirectly it clarifies their aims and purges their activities (Dewey, 2016, p. 112).

O Estado democrático já nasce com sua lei, dada pelo cidadão. Cada pessoa, cada cidadão votante, já é um funcionário do público. A lei votada representa a associação junto à maquinaria do governo. O comportamento social orgânico está sempre em uma dinâmica como o Estado. “They are reflections into the singular human being of customs and institutions; they are not natural, that is, native, organic propensities. They mirror a state of civilization” (Dewey, 2016, p. 139). Essa dinâmica modifica as relações e produz um resultado nessa cultura acumulada. A reflexividade atua na transformação do público no âmbito do Estado, pela ação de sua maquinaria na mediação da cooperação social.

Dewey destaca que o Estado é a soma das unidades associadas que podem assumir a forma de confederação de estados. Alerta que a democracia pode ser eclipsada quando ela perde transparência, que só pode ser garantida pela imprensa

livre, pois a democracia é uma forma de interação reflexiva. O Estado moderno é a consequência das interações associadas e, sem que elas continuem acontecendo, o Estado perde sua essência. Só a comunicação pode evitar que a sombra sobre a democracia contribua para a transformação da grande sociedade em a grande comunidade.

Sobre o voto, ele concorda com o ceticismo sobre sua eficiência.

What difference does it make whether I vote or not? My vote never changed anything. Those somewhat more reflective add: It is nothing but a fight between the ins and the outs. The only difference made by an election is as to who get the jobs, draw the salaries and shake down the plum tree (Dewey, 2016, p. 150).

Dewey destaca que o voto é uma disputa reflexiva nas eleições e seu caráter competitivo. Assim como Popper, ele deposita pouca confiança na eficiência do voto e considera que isso se deve à perda de credibilidade dos políticos. Democracia não deve estar confinada ao voto, voto não é sinônimo de democracia. O voto envolve o processo em que a maioria é formada, mas somente com o processo deliberativo a democracia pode funcionar. Deliberação, voto e maioria são partes de um mesmo processo.

Em busca da grande comunidade, Dewey destaca a diferença entre democracia como ideia social e democracia política como um sistema de governo. Uma ideia de democracia ampliada em relação à associação social, como reflexo da sociedade. Alerta sobre os inimigos da democracia, afirmando que o remédio para os problemas da democracia é mais democracia. Promover a ideia democrática é o propósito do sistema de governo democrático, com seus mecanismos servindo a esse propósito. Eleições, sufrágio universal, representantes eleitos, regra da maioria, tudo o que impulsiona a democracia e que, apesar dos seus defeitos, possa servir bem ao próprio propósito.

Dewey afirma que o governo deve servir e a comunidade deve compartilhar. O interesse público é o guia e critério mais supremo e imperativo da atividade governamental:

Que o governo existe para servir à sua comunidade e que esse propósito não pode ser alcançado a menos que a própria comunidade compartilhe a escolha dos seus governantes e a determinação de suas políticas consistem em depósitos de fatos deixados, até onde podemos ver, permanentemente, como resultado das doutrinas e formas. As formas não são a totalidade da ideia

democrática, mas elas a expressam em sua fase política (Dewey, 2008, p. 53).

A ideia da democracia como valor não é uma alternativa a outros princípios da vida associada, ela é a própria ideia da vida associada. “É um ideal no único sentido inteligível de um ideal: isto é, a tendência e movimento de uma coisa que existe levada ao seu limite final, vista como concluída, aperfeiçoada” (Dewey, 2008, p. 55). A democracia levada às suas últimas consequências inseparavelmente da razão de existir da associação que a promove.

A associação faz a democracia e constrói o caminho para a liberdade, desenvolvendo seus laços de fraternidade alimentados pela experiência comunitária.

A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades pessoais que ocorrem somente na rica múltipla associação com os outros; o poder para ser um ser individualizado fazendo uma contribuição distinta e desfrutando, do seu próprio modo, dos frutos da associação. A igualdade denota a parte não tolhida de cada membro individual da comunidade tem nas consequências da ação associada. Ela é equitativa por que é medida apenas pela necessidade e capacidade de utilizar, não por fatores extrínsecos que privam um para que outro possa tomar e ter (Dewey, 2008, p. 56).

A associação compartilha sua realização e realiza sua liberdade compartilhada. A visão do empoderamento do indivíduo a partir da sua associação cooperativa demonstra o caráter moral e a eticidade que as relações em comunidade dão ao indivíduo, e não seu contrário. A potencialidade da liberdade na associação aumenta, e, com ela, a liberdade dos seus associados. Assim, por contribuir com todos em reciprocidade, a igualdade compartilhada torna-se equitativa. Aqui, Dewey lembra Rawls e sua justiça como equidade.

Dewey destaca que a ação compartilhada exige comunicação como pré-requisito. O ser humano é um ser comunitário e comunicativo, e a comunicação é o meio pelo qual compartilha seus hábitos e costumes e faz do seu modo de vida um processo de associação contínua. O hábito não determina o pensamento, mas determina os canais pelos quais ele opera. Assim, também não pode haver público sem total publicidade em relação às consequências que dizem respeito a ele. Aqui, Dewey fica, novamente, muito próximo de Habermas quanto ao agir comunicativo no processo associativo na esfera pública.

A opinião pública também preocupa Dewey, como um julgamento formado sobre o que é público, necessitando de métodos para acompanhá-la, evitando suas

distorções. No entanto, ressalta que o caminho mais regular para o controle da conduta política é a opinião pública. O político é público no reflexo da opinião pública. A opinião pública quase sempre é uma crosta, é preciso quebrá-la para ir mais fundo em suas causas. A vida de opinião e julgamento dos homens geralmente acontece de forma superficial e a imagem sobre as coisas se cria em processo de arte. O processo de comunicação e formação de opinião é essencial para a grande sociedade se tornar a grande comunidade, na ideia de Dewey. Democracia é um nome para a vida de comunhão livre, associada e enriquecedora. A arte da comunicação plena e móvel é essencial nesse processo.

Dewey também expressa sua visionária capacidade de antever cenários para o avanço da interação e suas repercussões.

O mais elevado e mais difícil tipo de investigação e uma arte de comunicação sutil, delicada, vívida e responsiva devem tomar posse do mecanismo físico da transmissão e circulação e soprar vida para dentro dele. Quando a era da máquina tiver assim aperfeiçoado a sua maquinaria ele será o meio de vida e não o seu mestre despótico (Dewey, 2008, p. 82).

Isso foi escrito em 1927, quando o meio de comunicação dominante era a imprensa escrita. De lá para os nossos dias, a comunicação assumiu o controle do mundo físico e do mundo virtual, transformando o nosso modo de vida. Pode-se interpretar de várias formas essa passagem de Dewey, e uma delas se encaixa adequadamente na fluidez, interatividade e reflexividade das comunicações com a internet e as redes sociais. A máquina, no ápice do aperfeiçoamento da sua maquinaria, chegando à grande comunidade comunicativa das redes sociais.

Dewey escreve, também, sobre a possibilidade de um liberalismo renascente em um processo de mudanças em curso, seu fluxo não precisa ser criado, mas sim dirigido. Esse liberalismo deve caminhar para um fim, de acordo com os princípios da vida, pois a vida é o seu desenvolvimento.

O liberalismo é comprometido com um fim que é simultaneamente duradouro e flexível: a liberação dos indivíduos para que a realização de suas capacidades possa ser a lei de sua vida. Ele é comprometido com o uso da inteligência livre como o método de conduzir a mudança (Dewey, 2008, p. 99).

Assim, o liberalismo deve assumir a missão de ser um modelo organizado para tornar possível liberdade e oportunidades a todos. Deve ser aberto às mudanças de acordo

com as mudanças da vida. Entre os maiores compromissos do liberalismo, Dewey destaca o compromisso com a educação, para ser realmente renascente.

O processo eleitoral, o sufrágio popular, mesmo com seus defeitos, é valioso e deve ser aprimorado, no sentido de ampliar os debates e clarificar as ideias. O liberalismo deve ser fiel às suas ideias, buscar a direção que leva ao alcance delas e o objetivo do bem social como fim. O voto e as eleições criam um antagonismo entre vencedores e vencidos, governantes e governados, que precisa ser sempre superado.

Para Dewey, a democracia é radical.

O princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos. O fim da democracia é um fim radical. Pois ele é um fim que não foi adequadamente realizado em país algum e em época alguma (Dewey, 2008, p. 132).

Os meios democráticos e os fins democráticos são unos e inseparáveis, mas dependem do exercício da ação voluntária com inteligência pública coletiva. A sociedade é um arranjo de individuais, que, simultaneamente, pertencem a associações sobrepostas, que chamamos de sociedade civil. Sociedade é um arranjo social. Democracia é um arranjo público.

A democracia é um modo de vida. “A democracia é um modo de vida pessoal conduzida não pela fé na natureza humana em geral, mas pela fé na capacidade dos seres humanos de julgamento e ações inteligentes, caso condições apropriadas sejam dadas” (Dewey, 2008, p. 139). Ele afirma que recolheu o sentido de democracia da sua realidade reflexivamente, pois o ambiente em que vivia era animado por esse espírito democrático. A democracia é um lugar comum, um ideal moral e, se tornando um fato, é um fato moral. A democracia é uma realidade quando se torna um fato comum da vida. A democracia é a fé na experiência e, como o processo da experiência é educativo, a fé na experiência é o mesmo que a fé na democracia e na educação. A experiência nada mais é do que a livre interação dos seres humanos individuais, que busca desenvolver e satisfazer necessidades e desejos. A comunicação e o compartilhamento impulsionam e abrem caminho para um futuro de outra forma inatingível. A democracia, comparada a outros modos de vida, é o único que acredita no processo da experiência como fim e como meio. Uma tarefa nunca terminada, até que a própria experiência termine.

5.1 COOPERAÇÃO E REFLEXIVIDADE NA DEMOCRACIA

Cooperação e reflexividade estão inseridos na democracia em um processo que inclui, também, formas do agir e da comunicação. A modernização da sociedade acelerou a dinâmica desse processo de modo a criar, em si mesmo, uma realimentação com uma nova configuração da democracia. Em especial, a reflexividade passou de um elemento catalisador da cooperação para seu impulsionador, mudando também suas características. Esse impulsionamento da interatividade reflexiva impacta na cultura e no modo de vida dos indivíduos e da sociedade, pois vem em ondas geracionais. Convivem, nos nossos dias, gerações que estão se adaptando a essa transformação de reflexividade generalizada, com as novas gerações já nascidas dentro dessa reflexividade. Portanto, por um lado, estamos analisando e entendendo essa transformação, sua origem e mecanismo e, de outro, estamos vivendo essa realidade e aprendendo a lidar com ela.

Importante destacar, nesta pesquisa, a busca de pontos de contato do conceito de reflexividade nos modelos de democracia definidos por Habermas e Honneth. Em Dewey, esses pontos são ressaltados a partir de suas inspirações liberais socialmente avançadas que abriram novas possibilidades para um liberalismo renascente. Esses pontos de contato marcam a amplitude do movimento de reflexividade em uma democracia deliberativa e uma democracia social, para um desdobramento que desemboca em uma democracia liberal com o construtivismo político de Rawls, como será demonstrado no próximo capítulo.

Ainda em Dewey, como visto anteriormente, cooperação e reflexividade atuam juntas na esfera pública na construção do caminho da democracia, em seus princípios, procedimentos e deliberações. Para Dewey, a democracia é radical e impossível de existir sem a cooperação, e esta depende da interação comunicativa e da reflexividade para se alimentar. O contexto da modernização só fez aumentar essas conexões, e suas implicações recíprocas, sobre a democracia ter que atuar respondendo a novos desafios de organização e capacidade de solução de problemas sociais.

Axel Honneth, em seus textos, busca o entendimento dessa problemática, trazendo, para o nosso momento histórico e para a nossa realidade social, elementos para a recomposição da vida pública democrática, uma atualização da teoria da justiça e do direito à liberdade. Em seu livro *O Direito da Liberdade*, apresenta uma teoria da

justiça como análise da sociedade a partir de uma releitura do projeto hegeliano para a realidade social de uma cultura completamente nova, um novo momento das relações sociais.

O projeto de Honneth busca um novo modelo de eticidade pós-tradicional para mediar a reprodução social de uma sociedade com os valores por ela incorporados. Como ele afirma na introdução do seu livro:

Por um lado, a realidade social, da qual se deve demonstrar quais instituições e práticas possuem o estatuto de facticidade moral, é uma sociedade completamente diferente da sociedade constitucional-monárquica dos primórdios da industrialização, no início do século XIX; no contexto de sua modernização acelerada, chamada de "reflexiva", todas as condições institucionais, em cuja estabilidade normativa Hegel poderia ter confiado de maneira quase evidente, perderam sua forma original e em grande parte foram substituídas por estruturas e organizações novas e desigualmente abertas a relações (Honneth, 2015, p. 18).

Em busca de uma vida pública democrática dentro de um sistema de normas providas de legitimidade moral, com base jurídica e institucionalmente estabelecidas, Honneth destaca o direito à liberdade como um bem, a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo, indicando duas grandezas de referência na ideia de liberdade individual: "sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo" (Honneth, 2015, p. 35). Ele indica três modelos de liberdade: modelo de liberdade negativo; modelo de liberdade reflexivo e modelo de liberdade social. A liberdade negativa é aquela entendida como não impedimento e sua raiz contratual. A liberdade reflexiva é a que envolve uma relação do sujeito consigo mesmo, e sua concepção de justiça em relação aos outros. A liberdade social inclui a interação, socialização e reconhecimento recíproco.

Honneth chama atenção para o ponto de inflexão da liberdade reflexiva.

O cerne da ideia de liberdade reflexiva historicamente surgiu, em primeiro lugar, na proposta de diferenciação entre ações autônomas e heterônomas. Com essa contraposição que teve Rousseau como precursor, o peso da liberdade individual foi, de um só golpe, completamente transferido: uma ação só pode ser livre se for realizada no mundo exterior sem deparar com resistências, devendo acontecer no momento em que a intenção de executá-la tiver origem em sua própria vontade (Honneth, 2015, p. 59).

A liberdade reflexiva e sua concepção de justiça indicam que, para fazer suas vontades, o indivíduo tem que poder realizar suas intenções, ou seja, suas vontades terão que ser justas para ele e para os demais. Honneth também interpreta a liberdade

reflexiva como justa em Kant, segundo a qual eu tenho o dever moral de tratar todos os demais como eu esperaria ser tratado por eles.

A partir de Rousseau e Kant, destacados por Honneth na liberdade reflexiva, fica evidente os dois lados da reflexividade. Primeiramente, de um lado, como reflexão do sujeito sobre si mesmo, para sua liberdade com origem em sua própria vontade. E, então, por outro lado, na busca de realizar essa liberdade, envolve sua realização em um processo reflexivo com os outros. Cria-se, assim, uma estrutura reflexiva da liberdade individual.

Nessa linha, a liberdade em sua efetivação envolve um relacionamento, um processo eticamente constituído, que somente chega ao seu resultado em um esforço reflexivo a ser consumado no coletivo. A justiça só é feita se os arranjos institucionais de uma sociedade conseguirem manter relações justas no espaço público. A liberdade reflexiva atenta para os conceitos de autodeterminação e autorrealização necessários ao exercício da própria liberdade a todos os cidadãos.

A liberdade social vem em consequência da efetiva reflexividade, que irá se desdobrar no que Honneth chama de estágios reflexivos do poder e nas formas institucionais que efetivam o seu exercício. A liberdade social refletida na interação do indivíduo com os outros constitui a esfera pública onde a autodeterminação reciprocamente se realiza. O contexto das instituições, organizações e associações interagem, expõem interesses e cooperam para validarem em forma de reconhecimento recíproco.

Nesse processo, a liberdade reflexiva em sua concepção de justiça é, também, liberdade social promovendo sua eticidade, a ética do relacionamento. A experiência da liberdade para o indivíduo se funde com a experiência social da comunidade e com o seu ordenamento social dominante. Em uma concepção de justiça social, a busca de efetivação da liberdade e de autorrealização transforma-se em um empreendimento de uma comunidade, portanto, cooperativo. Segundo Honneth, a representação democrática desse modelo é o republicanismo liberal. A reflexividade reflete o impulso por necessidades e desejos, de forma simultânea com as possibilidades de recursos e limites de uma noção de justiça em buscá-los.

A busca de um denominador comum, um equilíbrio para esse balanço de justiça, segundo Honneth, aponta para um caminho de um sistema de cooperação, em graus de cooperação. “Assim, em essência, as ideias de liberdade reflexiva se

detêm ante as condições que capacitam o exercício da liberdade por elas caracterizada” (Honneth, 2015, p. 80).

Da liberdade individual para a liberdade reflexiva, para a liberdade social no processo de eticidade, em busca da experiência do reconhecimento, garantidas em suas esferas institucionais que sustentam a estrutura reflexiva. O direito à liberdade como direito social é também um direito à democracia, pois tudo desemboca nos contextos das relações sociais e políticas. Uma vez que a execução dos esforços reflexivos está atrelada à condição de participação em estruturas discursivas, a instituição social do discurso não é interpretada meramente como prolongamento externo, mas como componente da própria liberdade. É essa ampliação institucional do conceito de liberdade que servirá de diretriz ao terceiro conceito de liberdade, que é o social. Segundo essa concepção, a ideia de liberdade reflexiva não se deixa desdobrar sem incluir as formas institucionais que possibilitam o seu exercício.

A liberdade social assume uma forma de interação, incluindo seu discurso comunicativo. Este também é o caminho da liberdade social para sua eticidade, com a categoria do reconhecimento recíproco de Hegel incluída.

Nessa nova concepção de teoria do discurso da liberdade, "social" é a circunstância segundo a qual determinada instituição da realidade social já não é considerada mero aditivo, mas condição e meio para o exercício da liberdade. Dessa perspectiva, o sujeito individual só pode produzir esforços reflexivos inerentes à sua autodeterminação se na interação com os outros, numa instituição social, forem reciprocamente realizados esforços do mesmo tipo. A circunstância institucional, neste caso o discurso, já não é aquele particular conceito de liberdade para chegar a uma ideia de justiça social, mas um elemento mesmo do exercício da liberdade (Honneth, 2015, p. 81).

Honneth lembra também que o assentimento assume uma condição de relacionamento cordial, dotado de razoabilidade, experimentando as formas de interação social como forma de realização dos seus próprios fins:

Hegel já vinculava a existência de suas esferas "éticas" ao requisito de um assentimento reflexivo dos membros, de suas respectivas obrigações de papéis entrecruzados de maneira complementar; para tanto, os sistemas de ação e da moral preconizados em sua filosofia do direito, acessíveis em qualquer tempo, tratam de assegurar, por modos sempre específicos, que os sujeitos possam recuar de suas dadas vinculações e obrigações de ação para fins de revisão (Honneth, 2015, p. 228).

Honneth (2015, p. 555-582) aponta os requisitos necessários ao exercício igualitário da liberdade social na vida pública, aqui sintetizados: a primeira condição são as garantias jurídicas requeridas; a segunda, a garantia de vida democrática; a

terceira, o espaço de comunicação; a quarta, a participação reflexiva; a quinta, a participação cooperativa na reconstrução normativa; a sexta, o órgão social como o estado democrático de direito. Essas condições de interação, muito inspiradas nas concepções de Dewey e Habermas, reproduzem os efeitos da reflexividade nas ações reflexivamente determinadas para um processo de autolegislação e autogoverno como democracia reflexiva. Assim, os problemas sociais são conduzidos por ações e reações reflexivas, com todos os sujeitos implicados na solução reflexiva dos problemas da sociedade.

Honneth destaca que a reflexividade da sociedade moderna, incrementada pela simultaneidade das comunicações e da internet, com redes de interação intensa e constante, formam um órgão reflexivo. Esse órgão é o espelho da sociedade, que passa a exigir um Estado também como um órgão reflexivo capaz de interagir em um contexto de democracia reflexiva. O processo de deliberação renova a democratização continuamente, e essa passa a exigir a institucionalização da reflexividade nas esferas de ação pública.

Representa o órgão reflexivo, ou a rede de instâncias políticas com cujo auxílio os indivíduos que se comunicam entre si, procuram converter em realidade suas ideias, obtidas pela via experimental ou deliberativa, acerca das soluções que sejam moral e materialmente adequadas aos problemas sociais (Honneth, 2015, p. 585).

Honneth, em seu livro *The Critique of Power, Reflective Stages in a Critical Social Theory*, aborda o momento reflexivo da evolução social no âmbito da teoria crítica. A relação entre autorreflexão e reflexividade social. A ideia de mimese de Adorno refletida em Habermas e sua esfera pública no agir comunicativo da ação social. Os conflitos de poder e a racionalização social na busca de consenso, desenvolvidos desde Adorno, passando por Foucault, até Habermas, são os estágios reflexivos pelos quais Honneth busca esclarecer as premissas conceituais na evolução da teoria social crítica.

Ao comentar os debates entre Popper, passando por Adorno, Foucault e continuado por Habermas, envolvendo a questão do racionalismo aplicado às ciências e o racionalismo aplicado às ciências sociais, Honneth reconhece a teoria de Habermas como um novo momento da teoria crítica: "Habermas' Theory of Society: a Transformation of Dialectic Enlightenment in Light of the Theory of Communication" (Honneth, 1991, p. 278). A racionalização da ação humana pela comunicação como

instrumento de sua socialização. O terceiro mundo de Popper levado ao mundo da vida de Habermas.

Honneth completa: “Habermas derives from this the notion of rationalization of the social lifeworld through which he extends the basic theory of action rationality into a dynamic concept” (Honneth, 1991, p. 289). A racionalização transforma a cultura em formas da racionalidade do agir no processo social. Assim, a ação comunicativa atua como um mecanismo fundamental de reprodução na sociedade. Os estágios reflexivos da teoria crítica, desdobrados por Honneth, mostram o caminho da interação social, como a solução dos conflitos sociais, pela reconstrução de uma crítica social do agir comunicativo no mundo da vida de Habermas. A reflexividade como desdobramento também está presente no processo descrito por Honneth nesse texto.

No livro *Luta por Reconhecimento*, Honneth desenvolve um modelo de reconhecimento a partir de Hegel, através de um sistema de eticidade que promove o reconhecimento recíproco entre os homens, uma espécie de comunitarização social, pelo qual cada um se reconhece respectivamente no outro. As formas de identificação em seus padrões de reconhecimento intersubjetivo, como amor, direito, solidariedade e estima, são abordadas por Honneth, lembrando Dewey e as inclinações psicológicas do relacionamento cooperativo.

Em uma perspectiva reflexiva, o sentimento de estima social abordado por Honneth ressalta o reconhecimento como essencial para sua efetividade. A autorrealização interna ao grupo tem grande importância para o indivíduo e para a elevação do grupo, repercutindo na sua solidariedade e nível de cooperação.

A estima social assume um padrão que confere às formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados: certamente, as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinados pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representadas por eles; mas, no interior das ordens de valores efetivadas por via conflituosa, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorização (Honneth, 2021, p. 208).

Honneth destaca, ainda, a concepção de sentimento de Dewey, segundo a qual o sentimento humano se reflete em suas ações e nos resultados de sucesso e insucesso de suas intenções práticas. A luta por reconhecimento não é uma luta

isolada a partir dos indivíduos, mas um processo crítico inserido nos movimentos para avanços da evolução social no âmbito da cooperação. As relações de reconhecimento também passam por um processo de reflexividade normativo e prático, com sistema de eticidade envolvendo princípios morais universais.

5.2 A GRANDE COMUNIDADE REFLEXIVA

A democracia cooperativa reflexiva de Dewey está presente no relevante debate sobre o futuro do sistema democrático. Em um dos seus textos mais destacados, Dewey declara seu propósito maior, a busca da grande comunidade. A democracia é um projeto comunitário em uma rede de relacionamentos, interatividade reflexiva e cooperação. A nova noção de público emerge desse processo de relacionamentos, ou seja, o público nasce e desemboca no comunitário. Estado e governo são categorias encarnadas nas relações sociais. A democracia como ideia social e a democracia política como sistema de governo.

A ideia de democracia é uma ideia mais ampla e mais plena que pode ser exemplificada no estado. Para ser percebida ela deve afetar todas as formas de associação humana, a família, a escola, a indústria, a religião. E mesmo no que diz respeito às organizações políticas, as instituições governamentais são apenas um mecanismo para garantir a uma ideia canais de operação efetiva (Dewey, 2008, p. 51).

Esse é um conceito de democracia ampliada, porém diretamente relacionada à comunidade identificada com as suas estruturas. O primeiro círculo constitutivo da democracia é a sua comunidade.

Dewey complementa: “Considerada como uma ideia, a democracia não é uma alternativa a outros princípios de vida associada. Ela é a ideia da própria vida em comunidade” (Dewey, 2008, p. 55). Aqui, o conceito torna-se imperativo. Não existe escolha para a vida associada senão a democracia. Só há um caminho para o exercício da cooperação e da vida social, a democracia. É indissociável em sua ideia, democracia é a ideia de vida em comunidade. Ao formular esses conceitos, Dewey tem consciência do desafio que representa transpor os limites dos problemas das comunidades originais para alcançar as proporções mais amplas da sociedade e de um sistema de governo democrático.

Esse desafio fica posto:

O problema é mais profundo; é, em primeira instância, um problema intelectual: a busca das condições sob as quais a Grande Sociedade pode se tornar a Grande Comunidade. Quando essas condições passarem a existir, elas farão as suas próprias formas. Até que ocorram, é um tanto inútil considerar que mecanismo político convirá a elas (Dewey, 2008, p. 54).

Aqui, temos várias consequências do enunciado do problema apresentado. Primeiro, fica o alerta sobre a profundidade e a amplitude do problema da democracia para alcançar a grande comunidade. Segundo, um projeto de grande sociedade só pode realizar-se social e associativamente, se convertendo em uma democracia, através de uma democracia como ideia abrangente, em uma grande comunidade. Terceiro, esse projeto não pode ser uma formulação de futuro determinado, mas um processo em desdobramento, passo a passo, na prática da associação cooperativa. Quarto, as condições e formas em seus desdobramentos são reflexivas, o caminho se fazendo na caminhada; não há uma regra pronta para a democracia política. Quinto, indica ser mais útil cuidar da ideia da prática da democracia como princípio para o modo de vida associativo e cooperativo, nas condições que hoje lhe favorecem e, com elas, construir o projeto de sua amplitude. Mais do que aconselhar sobre formas políticas de democracia, praticar os seus princípios.

A grande comunidade depende, para efetivar-se, das condições que ela mesma se impõe, espontaneamente, para atingir sua plenitude. Para que o resultado, como fins e meios como prática, seja incorporado ao modo de vida da sociedade, será preciso desenvolver seu capital social, entendido como a capacidade de realizar consensos e evoluir em suas realizações. Embora Dewey não indique expressamente as condições para que a grande sociedade possa tornar-se a grande comunidade, ele menciona os princípios que essas condições devem atender, extraídos da leitura feita com essa finalidade. Como fazer para o público emergir do seu eclipse e aproximar a grande sociedade da grande comunidade.

De forma sintética, são mencionados aqui esses princípios contidos no texto de Dewey sobre a busca da grande comunidade (Dewey, 2008, p. 51-82). O primeiro princípio diz respeito à forma de agir com interatividade e responsabilidade em seus grupos, juntamente com outros grupos. O segundo princípio adota a ideia de democracia como a própria ideia da vida em comunidade, com suas implicações constitutivas. O terceiro princípio está relacionado à forma de liberdade como participação contributiva dos indivíduos aos seus grupos para, assim, receber os

frutos dessa associação. O quarto princípio fala da atividade associativa essencial à criação de uma comunidade, que é física e orgânica, mas que deve atender à vida comunitária moral. O quinto princípio está relacionado à comunicação, seus sinais e símbolos, sua ação, realizando e promovendo os resultados da experiência conjunta, considerados e transmitidos a todos. O sexto princípio está direcionado à educação, para que os jovens sejam criados e educados dentro das tradições, com aprendizagem em conexão com os fenômenos da associação. O sétimo princípio vem da conexão com o conhecimento, o método, a ciência e a tecnologia e seus impactos nas formas de associação. O oitavo princípio considera a economia e suas implicações nos interesses compartilhados, os fatos econômicos acontecem e não podem ser ignorados. O nono princípio considera os efeitos do hábito como a mola propulsora da ação humana; os hábitos da opinião são os mais resistentes de todos os hábitos e jogam para fora nossa primeira natureza. O décimo princípio diz respeito à opinião pública e seus reflexos na comunidade e no controle da conduta política.

Na exposição desses princípios como condições para levar a grande sociedade para a grande comunidade, Dewey chama atenção para um fator constante que não pode ser ignorado, a mudança social, que está em processo em cada fase da vida. Por isso, o corpo social precisa de um organismo que o acompanhe como processo de mudança. Ele indica como solução a implementação de um Liberalismo Renascente.

O liberalismo é comprometido com um fim que é simultaneamente duradouro e flexível: a liberação dos indivíduos para que a realização das suas capacidades possa ser a lei da sua vida. Ele é comprometido com o uso da inteligência livre como método de conduzir a mudança. Em todo o caso, a civilização enfrenta o problema de unir as mudanças que estão acontecendo em um modelo coerente de organização social (Dewey, 2008, p. 99).

O liberalismo renascente tem que ser evolucionário, fazendo da sua inteligência um ativo social, transformando sua função, tão pública quanto sua origem, na cooperação concreta e social. O eclipse do liberalismo acontece quando ele não enfrenta os entraves dos quais seus objetivos professados dependem.

Honneth aponta Dewey como uma terceira via para a visão liberal com sua forma reflexiva de cooperação comunitária, conectando cooperação, liberdade e democracia, compartilhando um modelo de liberdade comunicativa que dialoga com o republicanismo e o procedimentalismo, com vantagens para ambos.

Em *The Public and Its Problems*, Dewey afirma que o homem é um animal consumista e esportivo, assim como político. Ou seja, o homem consome e gera trabalho nesse processo, trabalho esse que exige divisão racional. O homem é esportivo, portanto, competitivo, interage com dinamismo e, assim, faz a sociedade dinâmica. O homem é, também, político, porque vive em sociedade, o que exige convivência, trocas e cooperação para a solução de problemas. E tudo isso se ambienta em uma esfera pública de intensa comunicação, portanto, reflexiva.

Dewey se aproxima de Habermas quando trata de uma teoria do discurso, embora com distinções, pois enfatiza que a ideia normativa de democracia cooperativa tem um ideal social acima do ideal político. A consequência disso é uma maior amplitude da reflexividade social no âmbito da esfera pública. A ação comunicativa como um pré-requisito da democracia.

Dewey busca uma democracia radical, cooperativa, deliberativa, procedimental e social. Ele antecipou, de certa forma, o debate entre liberais e comunitaristas com um pragmatismo propositivo, apresentando uma ideia de democracia como um modo de vida. A democracia como sistema de governo ele chama de democracia política.

A busca de Dewey por um modo de vida democrático sugere aperfeiçoamentos democráticos aos governos, indo ao encontro dos temas da comunidade e dos problemas a eles relacionados. Seu projeto está orientado para o bem-estar social na tentativa de transformação da “Grande Sociedade” na “Grande Comunidade”.

Isso só será possível, na sua visão, a partir da capacidade de formar e dirigir as atividades dos grupos a que se pertence, de participar ativamente de acordo com os valores sustentados pelos grupos. Do ponto de vista dos grupos, isso demanda liberação das potencialidades dos seus membros em harmonia com os interesses e bens que são comuns. Uma vez que todo indivíduo possa ser membro de vários grupos, essa conexão só pode aumentar se grupos diferentes interagirem flexível e amplamente em conexão uns com os outros. Esse é o conceito de democracia cooperativa e reflexiva de Dewey.

Em sua teoria, Dewey concorda com a necessidade de uma máquina pública, que ele chama de “maquinaria política”, que pode e deve ser aperfeiçoada pelo conjunto de procedimentos que dela fazem parte, considerando essencial o aperfeiçoamento dos métodos e condições de debate, discussão e persuasão. Essa é uma problemática pública e, também, da democracia.

A democracia é um fim radical em Dewey porque ela não é meramente um fim, mas também um meio. Ela exige sempre contínuas mudanças nas instituições sociais, econômicas, jurídicas e culturais existentes. A democracia deve ser também um modo de vida do homem comum, como crença e operante fé nas potencialidades da natureza humana, cujas normas, antes de estarem no papel, têm que estar nas atitudes. A experiência humana precisa ser também uma experiência social.

Vários conceitos de Dewey podem ser relacionados à teoria política de Popper. A ideia da reflexividade participativa e a liberdade crítica de Popper, a visão de resolver problemas da comunidade e a visão de Popper de que todo problema tem pelo menos uma solução, a existência de uma maquinaria política com seus ajustes sistemáticos e a engenharia social gradual de Popper aplicada à política, a busca de uma democracia radical e a democracia crítica de Popper por um liberalismo reformador, são pontos de contato que se alinham em uma visão ampliada de democracia reflexiva.

O método de Dewey, utilizado no desenvolvimento de suas ideias, também guarda relações com o método de Popper de tentativa e erro para resolver problemas. O método, em ambos, está conectado ao conceito de reflexividade, na medida em que ideias e fatos ou fatos e ideias envolvem condicionamentos em ambos os sentidos. Independentemente da ordem em que se observa, é na relação entre ideias e fatos, ou fatos e ideias, que se dá a experiência, a vivência do problema, sua origem, problematização e solução.

Quando ideias determinam fatos temos o idealismo; quando fatos determinam ideias temos realismo. Ideias e fatos fazem parte dos contextos e estes precisam ser investigados e compreendidos racionalmente. O processo de investigação é ciência e também é vida. Vivemos para perguntar e isso é filosofia. O método hipotético dedutivo de Popper e o método de Dewey são reflexivos nesse processo de investigação para resolver problemas. Ou seja, tanto Dewey quanto Popper desembocam na reflexividade dos contextos em que a vida acontece.

A busca da grande comunidade pelo liberalismo renascente é um processo, e suas condições são um desdobramento da cooperação reflexiva. A grande comunidade é a tese avançada de Dewey, tendo como base um novo modelo de democracia. Honneth destaca, em seus textos, essa perspectiva.

Honneth, em seu artigo *Democracia como Cooperação Reflexiva, John Dewey e a Teoria Democrática Hoje*, afirma Dewey, com sua tradição da democracia radical, como uma terceira via liberal entre o republicanismo e o procedimentalismo. No republicanismo, a esfera pública democrática funciona como um meio para a realização do autogoverno de uma comunidade política. No procedimentalismo, a esfera pública compreende o procedimento pelo qual a sociedade busca resolver problemas políticos racionalmente, de uma maneira legítima.

A democracia radical de Dewey adota a forma reflexiva de cooperação comunitária. Uma democracia expandida que é procedimentalista, radical, reflexiva e cooperativa. Honneth expressa sua tese:

Portanto, minha proposição de que a teoria de Dewey de democracia oferece uma terceira alternativa para a visão liberal sobre política deve demonstrar quão inapropriados são os argumentos reivindicatórios das duas outras abordagens da democracia radical acerca de seus precedentes teóricos. Nessas, eu gostaria de mostrar indiretamente, apenas um único aspecto da teoria de Dewey é tocado em cada caso, ou seja, são enfocados separadamente os dois lados de uma teoria cuja síntese em uma única concepção, na verdade, constitui o real ponto central de sua posição. Claro que para poder entender como Dewey concebe conjuntamente procedimentos reflexivos e comunidade política, como ele combina a ideia de deliberação democrática com noção e fins de comunidade, requer-se, primeiramente, a elucidação de uma premissa que o faz diferenciar-se das outras duas versões de uma teoria de democracia: seu empreendimento de justificação dos princípios de uma democracia expandida (Honneth, 2001, p. 67).

Honneth ressalta a influência de Hegel sobre Dewey em sua concepção de cooperação, com base na divisão do trabalho, para a manutenção da sociedade por meio de suas próprias atividades. A liberdade assume uma participação compartilhada, formando uma conexão entre cooperação, liberdade e democracia. Essa conexão é desenvolvida na forma de aprendizado social, uma inteligência que proporciona o aumento da racionalidade na solução dos problemas sociais. A forma de organização democrática proporciona o pleno desenvolvimento da inteligência humana. Uma democracia de ideia compartilhada do bem, um valor mais elevado para uma comunidade.

Os conceitos de grande sociedade e de grande comunidade fazem uma correlação entre os procedimentos democráticos entre as associações e as instituições políticas no público. A base de articulação desses procedimentos tem sua origem e desdobramentos na consciência da cooperação social. Os procedimentos

democráticos são um produto público da consciência de cooperação comunal. O bem comum compartilhado, na forma de liberdade compartilhada. O governo não deve ser concebido como uma esfera separada, com seus representantes públicos, com base na regra da maioria, antes são os fins cooperativos resultantes das forças reflexivas que determinam os procedimentos democráticos. Os indivíduos experimentam a liberdade como realização do bem comum, uma espécie de divisão do trabalho, como exercício de liberdade, uma liberdade para autorrealização. A divisão do trabalho como uma oportunidade social, pois, para ser cooperativo, a realização no trabalho é fundamental.

A ação social desdobrada em interação produz consequências para a formação do público na esfera social em desdobramento. Ao formar um grupo que passa a se articular em torno de suas atividades, forma-se um público que, por sua vez, articula-se com outro grupo e assim por diante. Essa interação, dentre e entre grupos, busca o seu propósito de dar consequência a um propósito e, daí, surge a necessidade de controlar administrativamente a articulação dessas esferas. As consequências, diretas e indiretas, da interação são a origem do conceito teórico de público que, em sequência de seus resultados e expansão de suas consequências, dá a noção de Estado. Este assume a condição de uma forma secundária de associação, orientado para solução de problemas de coordenação da ação social, de acordo com as necessidades de uma sociedade cooperativa.

Honneth afirma:

Onde Dewey considera o estabelecimento de formas justas, cooperativas da divisão de trabalho, como exigência normativa que, por causa das condições funcionais dos públicos democráticos e completamente independente do estado de lutas por reconhecimento, é em princípio válida e assim um componente interno de toda a ideia genuína de democracia (Honneth, 2001, p. 89).

A ideia de esfera pública democrática está na concepção dessa própria ideia. Honneth identifica que a cooperação vem da conjunção de interesses, onde predominam os interesses concordantes e de onde emerge a motivação dos cidadãos no seu envolvimento em atividades políticas, a partir da divisão do trabalho sob condições de justiça na forma de cooperação social.

No seu artigo dedicado a Dewey, referindo-se ao seu modelo de democracia como cooperação reflexiva, publicado inicialmente em 1998, Honneth destaca a

conexão que Dewey faz entre cooperação, liberdade e democracia, marcando a influência de Hegel no pensamento liberal de Dewey. A cooperação como um princípio de sociabilidade tendo por base a reflexividade para a busca dos fins cooperativamente desejados.

Os interesses concordantes da cooperação orientam uma vontade comum articulada e o aparato do Estado deve ser uma instituição social preparada para ser a execução dessa vontade. Honneth identifica, nas ideias de Dewey, os conceitos básicos de uma democracia fundada não somente em um ideal político, mas, primeiramente, em um ideal social. Essa identidade apontada por Honneth destaca o pensamento renovador de Dewey por um liberalismo renascente, que torna seus textos atuais para o debate sobre modelos de democracia no modelo liberal.

A formação democrática da vontade política como meta democrática em Dewey, segundo Honneth: “para que os cidadãos tenham motivos e interesses em participar da opinião pública e da formação da vontade conjunta, eles têm de ter feito dos procedimentos democráticos um elemento normativo de seus hábitos diários” (Honneth, 2001, p. 90). Os hábitos são um vetor de ação para a sociedade e são formados sob a influência dos costumes de um grupo, organicamente estabelecidos, continuados e incorporados às formas de associação e cooperação.

Honneth conclui que o projeto de democracia como cooperação reflexiva de Dewey é um projeto de futuro para a cooperação e sua reprodução social. Esse modelo de democracia compreende a ideia normativa de democracia para além de um ideal político, como um ideal social, portanto, como uma superação do republicanismo e do procedimentalismo.

A democracia como ideia, tal como concebida por Dewey, envolve a compreensão do fundamento do princípio de vida comunitária, ou modo de vida, como um conjunto amplo de práticas compartilhadas de interação e cooperação reflexivas, traduzidas em experiências políticas locais. A vida em comunidade, com seus hábitos e práticas de relacionamentos, envolvendo sua respectiva forma de organização política. O Estado, então, emerge para cumprir uma função pública, mas não é o fim para o qual a democracia existe. O Estado é uma instância com a qual a comunidade conta para organizar o seu público.

A associação funda a comunidade e a cooperação com seu processo reflexivo, buscando sua autopreservação para uma forma de autogoverno e autodeterminação.

O Estado tem um papel de complemento da cooperação, a soberania está na cooperação. Do modo de vida para a vida comunal, da vida comunal para a democracia associativa e cooperativa e, dessa associação, para uma forma política de organização no Estado.

Dewey declara que a democracia, tal como ele a preconiza, nunca foi alcançada. Pois essa democracia só será possível pela passagem da grande sociedade para a grande comunidade, e indica um caminho pelo liberalismo renascente capaz de responder às constantes mudanças do modo de vida associado, como a origem da democracia política. O liberalismo precisa se adaptar a esse modo de vida para poder ser reflexivo, com protagonismo democrático a esse modelo de democracia compatível. A associação é, simultaneamente, meio e fim em seu movimento reflexivo, em uma experimentação contínua de viver em democracia.

Mas Dewey não apresenta o conceito de grande comunidade como uma utopia, e sim como uma extensão do seu conceito, uma democracia ampliada para o modo de vida, com o público incluído nesse modo de vida. Esse modo de vida é humano, responsável, falível, pragmático e cooperativo. Sua expectativa de futuro vem dessa concepção de democracia ampliada ou, dito de outra forma, não limitada. O arranjo político que serve a esse propósito tem que ser reflexivo e evolutivo para acompanhar as possibilidades e movimentos da cooperação. A grande comunidade é o próximo grande passo para onde a democracia caminha.

6 O PROCESSO REFLEXIVO NO MODELO DE RAWLS

O processo reflexivo está presente, de forma direta ou indireta, nos textos referidos nesta análise e, também, está estrategicamente inserido como o ponto de inflexão no problema de Popper, para uma perspectiva com vistas a um futuro sempre aberto, a partir da realidade presente, do seu contexto e da busca da solução de problemas da vida em sociedade. O Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária responde à tentativa de solução. A reflexividade está relacionada à interatividade presente no relacionamento intersubjetivo que se desdobra em sua eticidade. A reflexividade também está inserida na cooperação, por sua função colaborativa na propagação e realimentação dos efeitos cooperativos. A reflexividade é evolucionária, na medida em que atua na demarcação de problemas e de novas soluções pela eliminação de erros na vivência de experiências da interatividade. A modernização reflexiva da sociedade se apresenta como o problema ao qual os modelos de organização social e política precisam responder.

A reflexividade está presente nessa problemática, nos argumentos constitutivos de uma solução que envolve as articulações na esfera pública, nos seus estágios reflexivos, da família, para a sociedade civil, para o Estado. Entender o movimento reflexivo e suas consequências é parte da solução pretendida para uma sociedade aberta, social e politicamente sustentável. Na análise empreendida para esse objetivo, a busca de um modelo de democracia política compatível, com uma visão de democracia como cooperação reflexiva na teoria democrática de hoje, se apresenta o modelo liberal, sobretudo a solução dos problemas sociais pela busca do consenso, como a solução de modelo político mais indicado para esse fim.

Em Popper, temos a democracia crítica no modelo liberal razoável, fortalecido pelas suas tradições, na base da sociedade aberta. Em Dewey, temos a democracia radical para um liberalismo renascente, em uma sociedade cooperativa em constante mudança, na busca da grande comunidade. Em Habermas, temos a democracia deliberativa no agir comunicativo na esfera pública em busca do consenso. Em Honneth, temos o processo de reconhecimento e eticidade na vida pública democrática contemporânea com o seu tempo. Nos conceitos desses pensadores, está presente o princípio da reflexividade em conexão com os princípios liberais com suas variações, pois, em nenhum momento é indicado outro modelo político que

possa corresponder melhor ao conceito de democracia como formatação do poder político em sociedades democráticas.

John Rawls, frequentemente referido nos textos relacionados a essa investigação, tem, em sua obra, os fundamentos para a configuração de um modelo compatível com a ideia de uma democracia com tal identificação, a da reflexividade. Os conceitos de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto constituem, para essa análise, a base para essa formatação de democracia reflexiva, cooperativa e evolucionária. O liberalismo político de Rawls está para a democracia moderna como este ponto de inflexão, diante da modernização reflexiva acelerada dos processos de relacionamentos, movimentações de mercado e novas tecnologias. A necessidade de um pragmatismo político reflexivo e resolutivo como solução das políticas no Estado. Na linguagem de Honneth, a sociedade precisa de um modelo de cura para suas patologias restritas e abrangentes, para um novo paradigma de conflito e solução da modernidade. A busca aqui dirigida objetiva identificar, nos conceitos citados da teoria de Rawls, os elementos que atuam reflexivamente na democracia em uma sociedade reflexiva.

O pensamento de Rawls é um marco para o liberalismo atual. A sua teoria da justiça como equidade é a base angular da sua obra. Em seu livro *Uma Teoria da Justiça*, é configurada uma matriz para a construção liberal de um modelo político estruturado na justiça em seu propósito de equilíbrio como equidade, para resolver o problema político do convívio entre pessoas em uma sociedade democrática. A questão central que o liberalismo busca resolver é a problemática do consenso, como buscá-lo e como governá-lo. Como Rawls afirma:

O que tentei fazer é uma generalização e levar ao maior grau de abstração a teoria do contrato social apresentada por Locke, Rousseau e Kant. Desta forma, espero que a teoria possa ser desenvolvida de forma que não permaneçam de pé as objeções mais óbvias e reconhecidas como fatais. Indo mais longe, essa teoria poderia oferecer uma vantagem sistemática alternativa de justiça superior ao utilitarismo dominante tradicional. A teoria resultante é muito próxima da de Kant (Rawls, 1981, p. 22).

Os conceitos de justiça como base moral para uma sociedade democrática. A autonomia da lei moral como escolha racional, explicada pela sua teoria, como imperativo categórico dos valores para uma comunidade. O consenso com base moral em seus desdobramentos jurídico e político no exercício democrático.

Após a publicação de sua teoria de justiça, e devido à sua relevância no meio intelectual e político e social, um amplo debate foi estabelecido sobre suas bases. Ao publicar seu livro *Liberalismo Político*, Rawls já expõe sua autocrítica sobre os problemas identificados em sua teoria da justiça na introdução do livro.

A existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes simultaneamente razoáveis e incompatíveis, o fato do pluralismo razoável, mostra que a ideia de sociedade bem ordenada da justiça como equidade, tal como é empregue na *Theory* é irrealista. Com efeito, é inconsistente com a realização dos seus próprios princípios sob as melhores condições antecipáveis. Subsequentemente, a explicação da estabilidade de uma sociedade bem ordenada na parte III é também irrealista e deve ser reformulada. Este problema define o cenário para os últimos ensaios que se iniciam em 1980. A ambiguidade da *Theory* é agora extraída e justiça como equidade é apresentada desde o início como uma concepção política de justiça (Rawls, 1997, p. 16).

Rawls esclarece que essa alteração implica em outras e que o reajustamento básico das ideias é obrigatório para atender ao problema central do liberalismo na busca do seu consenso sobreposto.

Rawls ouve as críticas e objeções e, considerando as mais construtivas, as apresenta em uma réplica no livro *Justiça como Equidade, uma Reformulação*. Esse texto contém os ensaios e palestras realizadas nos anos 80, referidos na introdução do livro *Liberalismo Político*, por onde ele clarifica e amplia suas reflexões, reformula conceitos e admite ter falhas que obscurecem sua obra. No prefácio desse conjunto de escritos, Rawls anuncia essa reformulação:

Para o que tem familiaridade com a Teoria, as principais mudanças são de três tipos; primeiro, mudanças na formulação e no conteúdo dos dois princípios de justiça, usados na teoria de justiça como equidade; segundo, mudanças na organização do argumento a favor desses princípios a partir da posição original; e, terceiro, mudanças em como a própria teoria da justiça como equidade deve ser entendida: notadamente, como uma concepção política de justiça e não como parte de uma doutrina moral abrangente (Rawls, 2003, p. XVII).

Essa reformulação de Rawls pode ser considerada um ajuste de foco de sua teoria de justiça no âmbito de seu pluralismo e liberalismo razoável, considerando a diversidade de pontos de vista quanto a um modelo de concepção política mais viável para a busca do consenso em uma sociedade democrática.

Portanto, a revisão feita por Rawls em sua teoria da justiça, que está posta, conjuntamente, nessas duas publicações, envolve não somente conceitos de sua teoria de justiça, mas também implica uma extensão do conjunto das ideias do que

vem a ser o liberalismo político em seu propósito. Considerando esse conjunto de ideias e princípios, vale destacar, aqui, o objetivo dessa análise com foco no processo de reflexividade nas sociedades democráticas, ou seja, as conexões e implicações do modelo de liberalismo de Rawls e a reflexividade. Mais precisamente, como o princípio da reflexividade está presente nos conceitos de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto. Ou, dito de outra forma, como esses conceitos atuam interativamente com o processo reflexivo. Portanto, essa análise não vai abranger toda a teoria liberal de Rawls, ficará restrita ao entendimento desses conceitos aplicáveis à reflexividade a partir do modelo de Rawls para o propósito desta tese, na tentativa de configurar a sociedade reflexiva como superação da sociedade aberta de Popper.

A ideia do construtivismo é o método adotado por Rawls como uma razão prática para a configuração e os procedimentos de um construtivismo político. Os preceitos da justiça política pelos quais as pessoas racionais, orientadas pelas condições de razoabilidade, irão atuar nas formas de cooperação e estruturação da sociedade, segundo seus princípios básicos de justiça. O ajuste realista de sua teoria de justiça é orientado por esse método construtivo, chamado de procedimento adequado de construção. Esse construtivismo político está implicado e desdobrado nos próximos conceitos abordados, estando presente, em essência, na arquitetura do modelo de liberalismo de Rawls, uma arquitetura construtivista do consenso liberal. A teoria resultante dessa arquitetura é consolidada em uma teoria da justiça, como um sistema equitativo de cooperação social que possa se perpetuar de uma geração para outra, em uma concepção política de justiça para um regime democrático.

O construtivismo de Rawls apresenta, em suas ideias fundamentais, primeiramente as quatro funções da filosofia política. A primeira busca resolver o problema da ordem diante da presença permanente de conflitos políticos em uma sociedade. A segunda é a função de orientação para o seu status político, de uma cidadania igual, relacionada com seu mundo social. A terceira função é a da reconciliação, com base em um pluralismo razoável. A possibilidade do reconciliável diante das diferenças irreconciliáveis que os cidadãos têm no mundo. A quarta compreende uma filosofia realisticamente utópica, da possibilidade da política praticável de ordem política decente, para um sistema possível, razoavelmente justo, posto que não é perfeito.

Partindo dessas quatro funções da filosofia política, Rawls destaca as três ideias fundamentais de sua teoria política. A primeira é a ideia de uma sociedade como sistema equitativo de cooperação, como a base fundamental que se perpetua de geração para geração, para atender ao equilíbrio de liberdade e igualdade em um regime democrático. A segunda é a ideia de uma sociedade bem ordenada com uma concepção pública de justiça, instituições políticas organizadoras do sistema de cooperação e regulação com efetivo senso público de justiça. A terceira ideia é a da estrutura básica, essencial à sociedade bem ordenada, para formular e apresentar a justiça como equidade orientada para a justiça política e social.

Adiante, Rawls completa as seis ideias fundamentais. A quarta ideia diz respeito à posição original para a cooperação. A quinta ideia fala sobre os cidadãos como pessoas livres e iguais, como pessoas morais, com faculdades de senso de justiça e entendimento de concepção do bem, com vistas ao envolvimento em cooperação social por toda vida. A sexta ideia envolve a justificação, implicada em outras três ideias: do equilíbrio reflexivo, do consenso sobreposto e da razão pública livre. A razão pública está relacionada à razoabilidade do convencimento de todos sobre os juízos políticos dominantes como justificação para o consenso. As ideias de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto são ampliadas a seguir.

As seis ideias fundamentais, articuladas e levadas à prática em um regime democrático, com base na cooperação e justiça como equidade, articulam-se para estimular um consenso sobreposto razoável. Trata-se de da construção de uma teoria política, orientada para as estruturas políticas e sociais e não a uma doutrina moral abrangente. Uma sociedade bem ordenada a partir da aquiescência dos seus membros aos seus princípios, ordenação e realidade. O construtivismo de Rawls, em suas articulações, implica em processos reflexivos, relacionados aos conceitos e conexões em sequência, em destaque na sua formulação de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto.

Forst destaca, no modelo de Rawls, o consenso sobreposto como a forma de encontrar uma solução ética com um consenso político e moral entre doutrinas abrangentes.

Num *overlapping consensus*, as doutrinas éticas abrangentes razoáveis aceitam a estrutura básica de sua sociedade com base numa concepção compartilhada de justiça política e social. Elas estão de acordo quanto à ideia

fundamental razoável de uma cooperação entre cidadãos livres e iguais que eles veem como parte de sua própria convicção ética (Forst, 2010, p. 123).

A comunidade política de cidadãos concorda em fazer parte de uma estrutura social organizada a partir de razões compartilhadas, ainda enquanto conservam suas doutrinas abrangentes. Um consenso razoável compartilhado que permite manter uma concepção de ética própria, porém unida em uma constituição, também compartilhada, de justiça.

Esse compartilhamento reflexivo está presente nos conceitos fundamentais de Rawls, abordados na sequência, que definem o tipo de reflexividade inserida por ele para encontrar os pontos de equilíbrio em sua teoria de justiça como equidade. A reflexividade em Rawls não é uma externalidade ao seu modelo, antes, faz parte do seu construtivismo liberal. Portanto, difere da ideia de reflexividade imposta unicamente pelo contexto que a reproduz. Nesse sentido, essa reflexividade deixa de ser um processo exclusivo de submissão da individualização, como destacou Beck, como sua força de desintegração e incertezas, e encontra, em Rawls, um sentido de interação compartilhada buscando o seu equilíbrio pelo consenso sobreposto de seus pontos comuns.

Assim, o modelo liberal de Rawls é, também, um modelo democrático de reflexividade que, ao compartilhar com equidade as questões de justiça, torna possível atuar reflexivamente sobre as questões que envolvem os interesses dos cidadãos e da sociedade, com o princípio da razoabilidade com pessoas livres e iguais, em uma sociedade com um sistema equitativo de cooperação. É precisamente o movimento reflexivo que permite à teoria de Rawls esse compartilhamento de maneira equilibrada para uma sociedade bem ordenada, permitindo a convivência de teorias abrangentes mediante seu equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto, como será exposto em sequência.

A tese da sociedade aberta e reflexiva encontra, no liberalismo de Rawls, a sua aplicação mais elaborada, no sentido de proporcionar a sustentabilidade da sociedade aberta em uma crescente modernização reflexiva da sociedade. Vista por essa perspectiva, a reflexividade encontrada na teoria de Rawls é uma inserção propositiva para cumprir com o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária proposto nessa tese. Na sociedade reflexiva, a reflexividade não é apenas uma resposta ao contexto, antes, é a interação constante para um futuro aberto em movimento.

6.1 A POSIÇÃO ORIGINAL

Rawls é um contratualista político, também chamado de neocontratualista, que estabelece o contrato como instrumento político, não como um pacto fundacional, mas como um acordo celebrado de relacionamento político, para uma estrutura fundamental da sociedade, organizada para fomentar a cooperação social.

Começemos pelo que nos leva à posição original e pelas razões para usá-la. A seguinte linha de raciocínio deve nos conduzir até ela: partimos da ideia organizadora de sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais. Surge de imediato a questão de como determinar os termos equitativos de cooperação.

E adiante completa:

A justiça como equidade adota uma variante de resposta à última pergunta: os termos eqüitativos de cooperação social provêm de um acordo celebrado por aqueles comprometidos com ela. Um dos motivos por que isso é assim é que, dado pressuposto do pluralismo razoável, os cidadãos não podem concordar com nenhuma autoridade moral, como texto sagrado ou uma instituição ou tradição religiosa. Tampouco podem concordar com uma ordem de valores morais ou com os ditames do que alguns consideram como lei natural. Portanto, não há outra alternativa, melhor senão um acordo entre os próprios cidadãos, concertado em condições justas para todos (Rawls, 2003, p. 20).

O acordo entre os próprios cidadãos já especifica que estes já estão inseridos, por cooperação, em uma ideia de acordo cuja razão está em organizar a sociedade moldada para sua forma cooperativa.

O sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais como um ideal cooperativo como única escolha para esse modelo de sociedade, e não outro, sob pena de não lhe permitir as condições de prosperar. Um acordo celebrado comprometido com os princípios de justiça política. Na posição original, os cidadãos estão posicionados de modo que nenhum desfrute de uma posição de negociação melhor do que a de outros. Mas definir uma posição original em pé de igualdade a todos exige uma outra abstração, denominada por Rawls de véu da ignorância.

Na posição original, não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. As partes também ignoram a raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como força e a inteligência das pessoas. Expressamos figurativamente esses limites de informação dizendo que as partes se encontram por trás de um véu da ignorância (Rawls, 2003, p. 21).

Abstrair as contingências das pessoas é fundamental para poder pressupor um acordo em condições iguais de todos para todos, tomando por base os primeiros princípios de justiça para aquela sociedade, eliminando quaisquer vantagens historicamente adquiridas.

A estrutura básica da sociedade cooperativa não pode ser afetada, no seu presente, na direção do seu futuro. Os princípios de justiça do acordo e, por consequência, as instituições da estrutura básica não podem ser afetados pelas influências contingentes dos cidadãos e do mundo social em sua constituição presente e futura.

O véu da ignorância funciona como uma garantia de livre acesso em iguais condições ao momento aqui e agora do acordo. Não é permitido que as partes conheçam a posição social daqueles que representam ou a doutrina abrangente particular da pessoa que cada um representa. Isso vale, também, para todas as demais características pessoais. Todos aceitam a igualdade de todos e todos aceitam, diligentemente, os princípios de justiça publicamente reconhecidos que especificam o ajustamento dos termos de cooperação. A diversidade de doutrinas abrangentes, também consideradas por grupos ou pessoas, precisam ser separadas e deixadas de lado, encobertas pelo véu da ignorância, com vistas ao acordo sobre uma concepção política razoável e equitativa para a cooperação. O pluralismo razoável é a base do consenso de sobreposição das doutrinas razoáveis. Pluralismo e razoabilidade são protegidos, na posição original, da influência das contingências pelo véu da ignorância.

O acordo tem que ser visto como hipotético e ahistórico. Hipotético porque trata-se do que as pessoas hipoteticamente podem acordar ou acordariam, e não do que acordaram. Ahistórico porque não se supõe um tempo determinado, ou alguma vez que venha ser celebrado. A posição original para o acordo envolve o momento do aqui e agora, sob as condições equitativas, restrições e aceitação de princípios, bem como proposição de princípios alternativos. Ao considerar a possibilidade de as partes em posição para acordo na posição original poderem propor certos princípios de justiça e rejeitar outros, fica claro que, no momento aqui e agora, acontecem interações reflexivas, ou seja, a posição original é também uma posição reflexiva para as partes envolvidas no acordo. “O terceiro ponto de vista, o meu e o seu, é aquele a partir do qual a justiça como eqüidade, assim como qualquer outra concepção política,

deve ser avaliada” (Rawls, 1997, p. 54). A ideia da posição original em toda sua extensão vai incluir os desdobramentos de justiça como equidade, em uma concepção que mostre sua efetivação como a mais razoável para a sociedade.

Rawls conclui que a posição original deve ser entendida como procedimento de representação.

Enquanto tal, formaliza nossas convicções refletidas de pessoas razoáveis ao descrever as partes (cada qual responsável pelos interesses fundamentais de um cidadão livre e igual) como situadas de uma forma eqüitativa e como devendo chegar a um acordo sujeitas às restrições apropriadas às razões que podem apresentar para propor princípios de justiça política (Rawls, 2003, p. 25).

Do véu da ignorância ao acordo de razoabilidade, as partes simetricamente situadas na posição original. Os cidadãos iguais em posições iguais frente a oportunidades iguais.

A posição original do acordo é refletida na simetria da situação das partes e, assim, a posição original reflexiva está contida na posição original, como ponto de partida do processo reflexivo na construção da estrutura básica para as instituições da justiça como equidade política. O vai e vem dos pontos de vista, o meu, o teu e o nosso, está inserido na constituição interativa do acordo político, na posição original. No construtivismo de Rawls, nem tudo é construído, a posição original é estabelecida. A partir dela, a concepção política de justiça é construída, assim como a concepção de cidadãos e de uma sociedade bem ordenada. “Em conclusão, nem tudo é construído: é necessário ter algum material essencial, a partir do qual se elaborem certas construções” (Rawls, 1997, p. 117). Fazem parte desse ponto de partida, assim estabelecido, os princípios da justiça selecionados pelas partes, correspondendo aos interesses daqueles que os representam.

O construtivismo de Rawls tem, na posição original, o momento aqui e agora e o estabelecimento das condições do acordo como termos equitativos de cooperação como fundamentos da estrutura básica de uma concepção política de justiça. O acordo celebrado e comprometido entre as partes estabelece os vínculos cooperativos para a sociedade, proporcionando uma perspectiva de vida social duradoura, para a vida toda. Assim fazendo, as pessoas se descobrem como razoáveis, no mais elevado relacionamento entre cidadãos livres e iguais, em um sistema intergeracional de cooperação. O razoável sobrepondo-se ao racional como a melhor opção para um

convívio social. O razoável é uma condição fundacional da cooperação. A posição original, no aqui e agora, está aberta para a entrada nesse sistema razoável de cooperação e é, também, um ponto de não retorno do ponto de vista social. Uma vez entrando, não há mais saída, pois não há alternativa de vida social fora do sistema gerado a partir desse seu processo de entrada.

6.2 O EQUILÍBRIO REFLEXIVO

A justiça como equidade envolve a cooperação social, fundada entre pessoas que, por seu acordo na posição original, de forma razoável, adquirem a condição de cidadãos livres e iguais. Segundo Rawls, as pessoas livres e iguais têm duas faculdades morais: a faculdade do senso de justiça para assimilar e aplicar em seu agir os princípios de justiça equitativa em cooperação e a faculdade da formação do bem, a capacidade racional de encontrar o bem na busca de uma vida humana digna.

Em sua teoria política, Rawls destaca as ideias fundamentais que caracterizam sua ordem e conexões de forma articulada. A ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação, a ideia de uma sociedade bem ordenada, a ideia de uma estrutura básica de sociedade e a ideia de cidadãos cooperantes, livres e iguais. Essas ideias, em suas conexões, buscam a sua justificação pública na forma de uma concepção política de justiça, somente possível em uma democracia, em sua conformação de pluralismo razoável. A missão da filosofia política orientada para o consenso democrático é desenvolver uma concepção de justiça com capacidade para reduzir o desacordo sobre temas controversos.

A justificação pública é alcançada pela sua concepção pública de justiça política, originada pelo consenso, essencial em dois pontos. Para alcançar a justificação pública, essas ideias e pontos destacados são envolvidos com outros três: a ideia do equilíbrio reflexivo, de um consenso sobreposto e da razão pública livre.

Os princípios fundamentais que determinam a estrutura geral de governo e seu processo político; as prerrogativas dos poderes legislativo, executivo e judiciário; os limites da regra da maioria; Os direitos e liberdades básicas iguais da cidadania que as maiorias legislativas tem que respeitar, como direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito (Rawls, 2003, p. 39).

A justiça política tem que se justificar em seu processo de desenvolvimento, por uma justiça como equidade, sempre em busca do seu equilíbrio, uma ideia do

equilíbrio reflexivo amplo e geral. O caminho do consenso sobreposto de doutrinas razoáveis passa pela base pública de justificação de todos os cidadãos, mediado pela reflexão ponderada, em seu equilíbrio reflexivo, que distingue a justificação pública de um mero acordo

Para que a justiça como equidade tenha sucesso, ela tem que ser aceitável, não só em termos de nossas convicções bem ponderadas, mas também para as dos outros, e isso em todos os níveis de generalidade num equilíbrio reflexivo mais ou menos amplo e geral (Rawls, 2003, p. 38).

A concepção de equilíbrio reflexivo está envolvida no senso de justiça das pessoas livres e iguais, em sua razão teórica e prática. Além das pessoas serem capazes de ter um senso de justiça orientado para o bem, elas precisam pôr em prática essas faculdades. Nossos juízos podem revelar nossas contradições, além de contrariar os juízos de outras pessoas. A tarefa de resolver conflitos se apresenta como obstáculo na busca do consenso. A questão apresentada por Rawls é como podemos, de forma razoável, tornar os nossos juízos refletidos sobre justiça e injustiça mais coerentes, tanto dentro de nós como com os outros, sem a imposição a nós mesmos de uma alteridade política externa? A resposta encontrada por ele para esse problema é a ideia do equilíbrio reflexivo como uma validação da justificação pública, elevando o acordo na posição original para um acordo de reconhecimento público.

No seu método de construtivismo político, Rawls introduz o equilíbrio reflexivo como um teste de razoabilidade dos juízos e princípios de justiça para a validação do acordo de cooperação social.

Mas como nossas mentes são divididas e nossos juízos entram em conflito com os das outras pessoas, alguns desses juízos talvez tenham de ser revistos, suspensos ou retratados, para que se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável no tocante à justiça política (Rawls, 2003, p. 42).

Os princípios de justiça têm que demonstrar sua razoabilidade no equilíbrio, em comparação com suas possibilidades de pontos de equilíbrio em diferentes níveis de generalidades. A cada ponto, aqui e agora, pode haver um diferente equilíbrio entre as idas e vindas do processo público deliberativo, interativo e reflexivo entre os cidadãos.

O equilíbrio reflexivo representa, também, um ajuste de realidade às condições históricas e sociais das sociedades democráticas fundadas no pluralismo político, aproximando os princípios de justiça das instituições e de sua efetividade prática nas

relações sociais. O equilíbrio reflexivo, como método, representa o teste de ajuste democrático dos princípios de justiça e justificação pública. Um princípio móvel de eticidade prática, aberto a ajustes entre os cidadãos e as instituições. O equilíbrio reflexivo válido para toda a sociedade está em um ponto de vista público onde todos os cidadãos arbitram suas posições e onde todos reconhecem que esse ponto representa a todos em pleno equilíbrio reflexivo. A concepção mais razoável para nós e a sociedade é aquela que melhor reflete as condições ajustadas de forma coerente, como uma base de justificação pública. O ajustamento entre juízos particulares, princípios primeiros e gerais, vão se desdobrando, de forma progressiva, em níveis de justificação pública até alcançar o seu mais alto grau no plano da sociedade bem ordenada.

No equilíbrio reflexivo, encontramos a melhor posição possível para o exercício da democracia como regime político razoável. “A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas condições refletidas e as organiza numa visão coerente. Em qualquer momento dado, é isso o melhor que podemos fazer” (Rawls, 2003, p. 44). Os princípios de justiça precisam transpor o seu nível de justificação pública de razoabilidade, tornando-se, assim, o foco de um consenso sobreposto. Justificação pública e equilíbrio reflexivo andam juntos no processo de reconhecimento dos princípios da justiça que nos representam como cidadãos eticamente situados. Alcançado o equilíbrio reflexivo, os princípios de justiça passam a ser o foco do consenso sobreposto.

Retomando o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, é possível identificar, no seu pensamento de construtivismo político, elementos de identificação. Identifica-se com clareza o processo de reflexividade no movimento em que começa na posição original, passa para o equilíbrio reflexivo e, depois, para o consenso sobreposto. Nesses três momentos, o processo de interação e reflexividade atua de forma decisiva, de modo a formar, em cada nível de esfera pública democrática, um ponto de convergência para o estabelecimento de níveis de justiça como equidade e cooperação social. O processo reflexivo está presente também no sistema equitativo de cooperação, envolvendo os fatores de motivação, interação e associação para a busca de objetivos em cooperação. Esses pontos de convergência, ou pontos de equilíbrio reflexivo, são também evolutivos, tomados como processo de eliminação das divergências e desacordos em prol de convergências e acordos,

culminando na ideia de consenso sobreposto, a forma mais razoável para a sustentação de um regime democrático.

Voltando ao conceito de liberalismo de Rawls, dirigido a sua essência, em suas questões fundamentais.

A estrutura básica dessa sociedade será eficientemente regulada por uma concepção política da justiça que seja, pelo menos, o foco de um consenso de sobreposição das doutrinas abrangentes razoáveis afirmadas pelos cidadãos. Isso permite que essa concepção política partilhada constitua a base da razão pública nos debates sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica (Rawls, 1997, p. 70).

O foco do consenso sobreposto, na concepção política de justiça, é a constituição como estrutura básica para a justiça na sociedade como sistema equitativo de cooperação. Esse consenso depende do seu equilíbrio reflexivo em uma doutrina abrangente razoável, ou seja, em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo razoável.

Neste ponto, as ideias do razoável e do racional precisam ser destacadas. As pessoas são razoáveis quando adotam certos princípios e padrões como justos e adequados para resolver problemas em um agir cooperativo e colaborativo, dada a garantia que as outras agirão, reciprocamente, da mesma forma. Assim sendo, as pessoas aceitam normas já justificadas no seu entendimento, sujeitas ao entendimento do que as outras propõem. Essa ideia é a base da construção de um sistema de cooperação equitativa. A interação reflexiva é o mecanismo de ajustamento dos planos de vida individuais com os planos de vida dos demais. A cooperação está para o plano de vida de todos como uma habilitação ao mundo público razoável. O razoável precisa estar sobreposto ao racional, pois, afinal, os seus interesses e as vantagens que possam vir a obter pela cooperação nem sempre coincidem.

O agente puramente racional tem dificuldade de entender que a razoabilidade faz parte do seu interesse. Por não despertar para sua capacidade de ser razoável, ainda não a possui, nem a põe em prática. Quem é meramente racional tem dificuldade de desenvolver seu senso de justiça para reconhecer a validade das pretensões dos outros. O racional difere do razoável porque se aplica a um agente único, seja ele um indivíduo ou um coletivo. O racional tem compromissos consigo mesmo ou com seu grupo, enquanto o razoável assume compromissos mais

abrangentes. O racional olha a cooperação como um arranjo possível, mas não está disposto a respeitar e propor termos justos e equitativos de cooperação. Mas o agente puramente racional não está fadado a sê-lo definitivamente, não está limitado por nenhuma ordem absoluta a reavaliar seu plano de vida e considerá-lo complementarmente em relação ao plano de vida dos demais.

A sociedade como sistema equitativo de cooperação é um sistema aplicável a todos. Nesse sentido, o racional e o razoável são ideias básicas e complementares no sistema de cooperação, pois, do ponto de vista do seu próprio bem, a vantagem racional dos que cooperam atende a esse bem. O razoável é público de uma forma que o racional não é, é pelo razoável que entramos no público com todos os demais. “As ideias do razoável e do racional operam conjuntamente para especificar os justos termos de cooperação, considerando o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e o seu posicionamento recíproco” (Rawls, 1997, p. 74). O razoável, com sua faculdade de reciprocidade, está disposto, também, com seu conteúdo racional, na promoção dos termos de cooperação, que razoavelmente se possa esperar que todos aceitem, com reciprocidade, em uma forma que a todos beneficia, com a participação de todos.

Nessa linha de raciocínio, o equilíbrio reflexivo é um ponto de convergência da racionalização entre o racional e o razoável e seus desdobramentos no sistema equitativo de cooperação. Rawls faz referência à teoria dos jogos ao falar de reciprocidade e estabilidade na capacidade de sustentação de uma concepção de política de justiça. Essa afirmação está relacionada à teoria dos jogos quanto ao comportamento de agentes em processos de interação e cooperação ou em jogos cooperativos. O ponto de sela, ou ponto de acordo, define o conteúdo do acordo, no caso, os princípios de justiça envolvidos e ajustados.

Aqui estamos pressupondo que a cooperação política e social rapidamente se romperia se todos, ou mesmo muitas pessoas, sempre agissem em interesse próprio ou de grupos, de uma forma puramente estratégica, conforme supõe a teoria de jogos. Num regime democrático a cooperação social estável apoia-se no fato de que a maioria dos cidadãos aceita a ordem política como legítima, ou pelo menos não como gravemente ilegítima, e portanto a acata de boa vontade (Rawls, 2003, p. 176).

Rawls reconhece a dificuldade de enfrentar o princípio da utilidade em um ambiente de incertezas, em relação ao ponto de equilíbrio reflexivo, sua sustentabilidade e estabilidade para o sistema de cooperação, referindo-se também ao ponto de Nash.

Nesse sentido, o ponto de equilíbrio reflexivo é referenciado ao ponto de equilíbrio de Nash, não como utilidade restrita, mas como princípio de justiça, que garante liberdades básicas iguais, bem como ao princípio de igualdade equitativa de oportunidades. O equilíbrio reflexivo é o teste da solidez dos princípios fundamentais, confirma se eles endossam pela reflexividade o propósito a que se destinam. O teste não é pela sua prova de utilidade restrita racional, mas pelo sentido razoável da escolha dos princípios para a cooperação que, de acordo com Rawls, proporcionam um resultado superior ao ponto de Nash para a sociedade como sistema equitativo de cooperação.

Ainda que Rawls demonstre que o razoável na justiça como equidade ofereça ganhos superiores à cooperação social no longo prazo em comparação ao equilíbrio de Nash, destaca-se aqui essa referência, com vistas à implicação do princípio de reflexividade e as suas consequências para o modelo de liberdade em uma sociedade reflexiva em desenvolvimento nesta tese. O conceito de equilíbrio de Nash é importante porque, em muitas circunstâncias, podemos, de forma acurada ou razoavelmente acurada, antecipar o comportamento das pessoas em um jogo de cooperação, admitindo que elas escolheram estratégias que convergem para um ponto de equilíbrio. Em um jogo dinâmico, nos moldes de um processo evolucionário, as estratégias mais bem sucedidas eliminam as menos eficientes ao longo do tempo. Os estados estacionários ou de estabilidade nesse processo interativo são os pontos de equilíbrio de Nash, característicos de um equilíbrio reflexivo.

O equilíbrio de Nash indica que as partes em uma relação social de trocas serão influenciadas por suas expectativas das ações dos demais, e que estas, por sua vez, refletem as expectativas das ações dos primeiros. Nenhum participante pode alterar sua posição sem que isso implique na alteração da posição do outro. Assim, também, cada parte faz o melhor que pode face ao que o outro está fazendo. O ajuste em cooperação entre ambos permite que cheguem à melhor posição conjunta, atendendo ao interesse de ambos. Valida-se a regra de ouro, do bem recíproco. Não faça ao outro o que não quer que lhe façam. Na teoria de jogos, o comportamento cooperativo sempre vence, no longo prazo, o comportamento oportunista, ou seja, os ganhos cooperativos são maiores em termos coletivos e, para os jogadores individualmente, do ponto de vista evolucionário.

Esta estratégia oferece ganhos pessoais, coletivos e evolucionários para os envolvidos, ou seja, a cooperação confirma sua posição de estratégia vencedora, no longo prazo, por suas faculdades de reciprocidade, estabilidade e sustentabilidade evolucionária.

Sumarizando, o equilíbrio de Nash é obtido neste jogo quando cada jogador está dando a melhor resposta à ação que espera venha a ser adotado pelo outro jogador. Devemos notar, para concluir, que esse jogo apresentou o conceito de equilíbrio com estratégia dominante, que coincidiu com o conceito de equilíbrio de Nash (Bêrni, 2004, p. 40).

Nenhum jogador pode melhorar sua posição escolhendo outra estratégia disponível. A racionalidade e a razoabilidade atuam conjuntamente com a expectativa de reciprocidade na descoberta da cooperação como instância superior no relacionamento social, buscando ponto de equilíbrio. A simetria da posição original, o equilíbrio reflexivo e o consenso sobreposto, neste sentido, correspondem a uma linha evolucionária de pontos de equilíbrio reflexivos. Confirma, assim, o conceito apresentado anteriormente, de Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária.

O equilíbrio reflexivo de Rawls impõe aos cidadãos uma escolha de equilíbrio, com princípios da justiça compatíveis com as instituições morais e sentimentos e juízos coerentes, com racionalidade, bom senso e razoabilidade das partes. O razoável convida o racional para o bem que possa atender a ambas as expectativas de um modo de vida pessoal em cooperação social. Uma concepção de justiça para os racionais e razoáveis, um processo reflexivo com capacidade crítica para manter vivo o seu construtivismo político. O equilíbrio reflexivo, nesses termos, é sempre um ponto de afirmação da estabilidade democrática do seu liberalismo político, um mecanismo reflexivo de razoabilidade crítica e autocrítica de uma capacidade de justiça contributiva para a democracia.

O equilíbrio reflexivo acentua a caracterização da teoria da justiça política de Rawls como sendo uma teoria racional, razoável e prática. A reflexividade é uma razão prática de justificação pública. O equilíbrio reflexivo aparece como um ajuste para os juízos morais ponderados e razoáveis, buscando equilíbrio em seu movimento e processo reflexivo entre pessoas livres e iguais. Assim afirma Forst:

O modelo de Rawls está agora localizado entre uma tradição teórica empírica, baseada no contrato, e uma tradição kantiana, já que o modelo

procedimental, que acredita pode ser confirmado em um equilíbrio estreito (que ordena de modo racional e coerente as convicções de uma pessoa) e num equilíbrio reflexivo amplo (que leva em consideração concepções morais alternativas e ponderações normativas substantivas) é concebido na forma específica da posição original. Essa situação inicial ideal vincula suposições racionais e ponderações empíricas a respeito de bens básicos necessários como um conceito kantiano de razão prática e de imparcialidade e autonomia dos princípios, que, sem a influência de contingências individuais ou sociais, são válidos para todas as pessoas racionais e razoáveis (Forst, 2010, p. 220).

Dessa forma, Rawls aplica os princípios de justiça como imperativos categóricos, validados e justificados publicamente no equilíbrio reflexivo, para todas as pessoas como livres e iguais. O construtivismo pensado por Rawls inclui um propósito político de autonomia autointeressada e cooperativa, atuando entre o moral e o político. O construtivismo de Rawls tem, em seu processo, a reflexividade como mecanismo de equilíbrio, da posição original para o equilíbrio reflexivo, desembocando no consenso sobreposto.

6.3 O CONSENSO SOBREPOSTO

O consenso sobreposto completa o conjunto de ideias fundamentais de Rawls em seu texto de reformulação da Teoria da Justiça. A passagem do equilíbrio reflexivo para o consenso sobreposto, como já exposto, configura o movimento do construtivismo político de Rawls, partindo da posição original. Esse movimento do construtivismo reflexivo é constituído por estágios de reflexividade, consolidando os princípios de justiça em reconhecimento e justificação pública.

Na teoria da justiça como equidade, o equilíbrio reflexivo pleno caracteriza-se por seu objetivo prático, uma reflexão racional, e seu aspecto não fundacionalista, como descrito acima. Satisfaz, assim, a necessidade de uma base para a justificação pública em questões de justiça política; pois tudo que se exige para o objetivo prático de alcançar um acordo razoável em matéria de justiça política é coerência entre convicções refletidas em todos os níveis de generalidade e em equilíbrio reflexivo amplo e geral. Para as noções de justificação descritas por certas doutrinas abrangentes, uma coerência desse tipo não basta. Mas só o fato de endossarem outras ideias de justificação não impede essas doutrinas de fazerem parte de um consenso sobreposto (Rawls, 2003, p. 44).

O estágio reflexivo do consenso sobreposto eleva o propósito do público como sistema político em sua teoria de justiça. O bom e o justo para o homem e a sociedade consolidados em uma confirmação de acordo razoável, em um modelo de convivência afeito aos homens, pela construção de um equilíbrio no seu modo de viver. Uma

solução para uma sociedade justa e estável, entre homens diferentes, com diferentes doutrinas, mas com uma busca comum de encontrar a melhor forma de viver em sociedade.

A noção de consenso sobreposto surge como solução de consenso para uma sociedade bem ordenada e realista, ajustada ao momento histórico de sociedades democráticas baseadas no pluralismo razoável. Esse ajuste, com a mesma concepção política de justiça, não significa que todos estejam ajustados pelas mesmas razões. Embora os cidadãos tenham opiniões diferentes, e até mesmo conflitantes, isso não impede que encontrem pontos comuns o suficiente para um acordo sobre os elementos constitucionais essenciais. Portanto, uma formação realista de sociedade bem ordenada não depende de uma única doutrina abrangente predominante.

O fato do pluralismo razoável implica que não existe doutrina, total ou parcialmente abrangente, com a qual todos os cidadãos concordem ou possam concordar para decidir as questões fundamentais de justiça política. Pelo contrário, dizemos que numa sociedade bem ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos um consenso sobreposto razoável (Rawls, 2003, p. 45).

O consenso sobreposto toma por base a faculdade da razoabilidade, exercida como cidadania plural em um consenso que se sobrepõe às doutrinas abrangentes, tais como opiniões religiosas, filosóficas e morais diferentes entre indivíduos ou grupos de indivíduos.

Em uma sociedade democrática, os cidadãos confirmam seus pontos de vista diferentes, embora intimamente relacionados. Rawls destaca dois em especial. Uma concepção política de justiça em consenso sobreposto, juntamente com outro que é uma das outras doutrinas abrangentes, de suas preferências, entre as existentes na sociedade. A concepção política, em seus conceitos, princípios e virtudes fundamentais, deve constituir-se em desdobramentos das teorias abrangentes dominantes. Esse desdobramento diz respeito à exigência de três elementos que ajustam o apoio à concepção política de justiça. O primeiro diz respeito ao foco na estrutura básica da sociedade. O segundo afirma que o apoio não pressupõe nenhuma teoria abrangente específica. O terceiro destaca a busca de ideias fundamentais e familiares extraídas da cultura política pública. Uma visão geral que se sobreponha de forma razoável precisa superar quaisquer outros valores

conflitantes. Nesse sentido, consenso sobreposto e modo de vida devem caminhar para uma congruência entre o que é bom subjetivamente e o que é justo moralmente em uma sociedade como sistema equitativo de cooperação, com um sistema político plural e razoável.

Rawls destaca, em seu texto de reformulação da justiça como equidade, os cinco fatos do seu construtivismo político sobre os quais se assenta a base da justiça como equidade e o consenso sobreposto. O primeiro fato é o do pluralismo razoável que, diante da diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e até irreconciliáveis, as quais são permanentes em um regime democrático, torna-se um fato que garante as condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos das instituições livres.

O segundo fato, relacionado ao primeiro, é que, se adotada uma única doutrina abrangente pelo Estado, esta teria que ser imposta a todos e de fato tornar-se-ia opressiva. Uma sociedade não pode ser unificada em torno de uma só ideia, religião, doutrina filosófica ou moral abrangente, mesmo as seculares. A tentativa de assim proceder exigiria a implantação de um Estado opressor. Portanto, não pode haver opressão como sustentação do consenso sobreposto.

O terceiro fato tem a ver com os anteriores. Para servir de base pública da justificação para um regime constitucional, uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis, ou seja, a diversidade é necessária, caso contrário o regime não será duradouro e seguro. Aqui, aparece um elemento importante de justificação e valor da democracia no liberalismo político. As diferenças são elementos constitutivos do consenso sobreposto ou, dito de outra forma, o consenso emerge das diferenças sobre as quais ele está com consenso sobreposto.

O quarto fato está relacionado à cultura política de uma sociedade democrática e o quanto essa cultura pode contribuir com ideias fundamentais para um regime constitucional. A tradição do jogo permanente de equilíbrio e ponderação na prática contínua de um regime democrático constrói a cultura da democracia, favorecendo um regime constitucional de um consenso sobreposto.

O quinto fato está relacionado ao limite dos nossos juízos políticos ou valores políticos básicos, ou seja, como os conflitos podem nos impedir de chegar a uma mesma conclusão em uma discussão livre e aberta. Se não podemos chegar a um

acordo razoável, como podemos, ao menos, chegar a um desacordo razoável. O pluralismo razoável está relacionado à noção de limites do juízo, que, na prática democrática, é exercitado para resolver conflitos, tornando-se uma característica permanente de uma cultura democrática livre.

A ideia de um consenso de sobreposição ou sobreposto vem como resposta de Rawls à sua pergunta sobre as possibilidades de um liberalismo político. A preservação da unidade e da estabilidade de uma sociedade bem ordenada da justiça como equidade em um pluralismo razoável que a caracteriza é o objetivo político do consenso sobreposto.

Consequentemente, para observar o modo como uma sociedade bem ordenada pode ser unificada e estabilizada, introduzimos uma outra ideia básica do liberalismo político que acompanhará a ideia da concepção política da justiça: a ideia de um consenso de sobreposição de doutrinas abrangentes razoáveis. Nesse consenso, as doutrinas razoáveis ratificam a concepção política, cada uma da sua perspectiva. A unidade social baseia-se num consenso sobre a concepção política; e a estabilidade é possível quando as doutrinas que alimentam o consenso são afirmadas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e os requisitos da justiça não conflitam excessivamente com os interesses essenciais dos cidadãos resultantes dos seus compromissos sociais (Rawls, 1997, p. 141).

A possibilidade do liberalismo político está diretamente relacionada à sua capacidade de construir seu consenso de sustentabilidade que, em Rawls, se apresenta como consenso sobreposto. O liberalismo de Rawls define suas possibilidades pelo seu modelo de consenso sobreposto razoável.

O consenso sobreposto estabelece a autonomia do domínio político e os princípios políticos são a base da concepção política de justiça. A autonomia vem da concepção normativa de pessoa, o consenso vem da construção da posição da pessoa, como um agente do processo de construção desse consenso como parte incluída. Autonomia, consenso e estabilidade estão intrinsecamente relacionados. A justiça busca sua sustentação e estabilidade com base em sua justificação pública, através do equilíbrio reflexivo e do consenso sobreposto. A sustentabilidade da justiça como equidade buscada no apoio da sociedade, que precisa ser expressa na forma de um consenso sobreposto. O pluralismo razoável caracterizado se afirma em sobreposição às doutrinas abrangentes, mas não depende individualmente de nenhuma delas. A razoabilidade predomina sobre a verdade, pois a verdade pertence à essência e ao debate interno das doutrinas abrangentes. O pluralismo razoável torna possível o consenso sobreposto.

Rawls admite o caráter utópico do consenso sobreposto, que permanece como ideal do liberalismo plural e razoável e apresenta o consenso constitucional como concretização do consenso político, com os princípios liberais de justiça política aceitos para organizar o sistema democrático, seus procedimentos eleitorais e as regras do jogo democrático. Em seu processo reflexivo, da posição original ao equilíbrio reflexivo, o consenso constitucional para o consenso sobreposto, a implementação do consenso cumpre uma etapa constitucional, sem a qual não é possível instalar a democracia. O ato constitutivo não estabelece a profundidade da justiça como equidade com base em uma sociedade bem ordenada, mas vai ao encontro de um modo de vida democrático. O consenso constitucional torna concreta a escolha de uma vida em cooperação social dos indivíduos organizados em uma sociedade democrática como forma de governo. A constituição assegura essa forma de organização política.

Para o entendimento da tese aqui desenvolvida, o consenso constitucional é um consenso reflexivo político. O consenso sobreposto fica para além deste, como um consenso sobreposto reflexivo da sociedade. O consenso sobreposto é sempre uma perspectiva reflexiva em desdobramento, permitindo que o liberalismo razoável esteja presente no aqui e agora da sociedade, como também no seu público, o sistema político.

O consenso constitucional é empurrado para o consenso sobreposto pelas forças da reflexividade. Essas forças têm características de profundidade, extensão e especificidade. A profundidade do diálogo e do debate público envolvendo as doutrinas abrangentes buscando maiorias. A extensão dos procedimentos democráticos para toda a sociedade, sua estrutura básica como um todo, as necessidades básicas sociais e suas liberdades fundamentais. A especificidade diz respeito ao foco do consenso sobreposto com sua missão a cumprir para a busca da justiça como equidade em uma sociedade como sistema equitativo de cooperação, na concepção da pessoa como livre e igual. Esse consenso sobreposto é específico para uma sociedade democrática, plural e razoável, constituída de doutrinas razoáveis abrangentes. Essa sociedade precisa ser e querer viver sob uma concepção liberal, plural e razoável de um liberalismo para ascender ao seu consenso sobreposto.

As forças reflexivas atuam na forma de estágios de reflexividade, partindo da posição original para o ponto de equilíbrio reflexivo, em desdobramento no consenso

constitucional, para o consenso sobreposto. Importante destacar o processo de reflexividade em seu movimento adaptativo e evolucionário em consonância com o construtivismo político de Rawls, em seu pluralismo razoável, um imperativo aplicado em uma sociedade democrática, adaptada por esse meio para esse fim. Assim como se exige pluralismo razoável como única possibilidade para uma sociedade como sistema democrático equitativo de cooperação, essa exigência implica em um processo de interação e reflexividade para os seus desdobramentos em diferentes níveis de equilíbrio desse modelo de democracia reflexiva. O problema da estabilidade para uma atitude cooperativa sustentável da sociedade, sua unidade e justiça política, depende de um movimento constante de suas forças, no âmbito dessa sociedade, para tornar possível e aplicável um liberalismo plural e razoável.

A sociedade precisa exercitar, na prática, seu ideal político, atingindo seus pontos de equilíbrio reflexivo em estágios de compartilhamento reflexivo, no sentido ético e político. O ideal político passa a ser praticado, de fato, no processo interativo reflexivo, dando efetividade ao modelo de Rawls em sua reflexividade prática. Uma sociedade que quer ser democrática, para ser democrática, precisa praticar esse ideal.

7 A LIBERDADE NA SOCIEDADE REFLEXIVA

A modernização reflexiva da sociedade traz impactos para seus modelos de liberdade. Esse processo, em desdobramento contínuo e reflexivo, pode ser entendido associado ao conceito de democracia desenvolvido pelos pensadores incluídos na presente pesquisa. A implicação entre reflexividade e liberdade, em perspectiva para a sociedade reflexiva e em relação aos conceitos de liberdade desses pensadores, é aqui abordada.

Em Popper, a liberdade aparece como uma escolha racional e crítica, um ato de fé absoluta na liberdade, dignidade e responsabilidade do homem. A liberdade é racional, crítica e prática. As normas não são todas equivalentes, o homem é exclusivamente responsável pelos seus atos, cabendo a ele distinguir, entre as regras da vida, aquelas que favorecem a unidade de humanidade e aquelas que, ao contrário, semeiam a desordem e o caos. Popper segue o modelo de autonomia de Kant ao afirmar que o homem é livre não por ter nascido livre, mas porque tem, desde o início, a incumbência de decidir livremente. A sociedade popperiana tem uma razão social intrínseca, não dependendo da formação de um coletivo para sua efetivação, ela é construída pela sua interindividualidade, um individualismo ético, ponderado pelo individualismo crítico. O erro é mais instrutivo e construtivo do que qualquer tentativa de organização pré-concebida. A razão crítica também é a epistemologia que agrega à convicção liberal uma capacidade regenerativa, adaptativa e evolutiva para o homem e seus relacionamentos. O uso da razão levado às instituições deve proporcionar e garantir a livre iniciativa e a livre concorrência, nas atividades, nos pensamentos e nos argumentos. Trata-se de uma escolha moral sobre a questão de opinião pessoal ou de posição intelectual, pois temos que adotar uma postura moral para orientar nossa atitude em relação aos outros homens e aos problemas da sociedade. A decisão moral distingue-se da decisão científica e ambas manifestam uma preferência. A decisão moral depende da consciência de cada um. A decisão científica depende da arbitragem da experiência.

Para Popper, a decisão moral é uma escolha decisiva do racionalismo crítico em três âmbitos; a primeira escolha é uma de liberdade, inegociável como ato de fé moral na capacidade do homem de gerir seu próprio destino. A segunda escolha envolve a tolerância como elemento chave para a convivência social, como base para

o diálogo, como a escola da tolerância por excelência. A terceira escolha é por uma sociedade orientada pela razão crítica como a única alternativa à violência descoberta até hoje. Uma ética humanitária e igualitária só pode ser alcançada por homens livres, responsáveis e capazes criticamente de exercerem a razão na busca de uma fórmula humanitária que minimize o sofrimento, pois maximizar a felicidade é tarefa de cada um individualmente.

A sociedade dos homens é mais ampla e complexa do que uma sociedade que possa ser pensada idealmente por sábios. Somos falíveis e responsáveis pelos nossos erros, mas podemos aprender com eles. Devemos ser críticos e demarcar posições sobre supostas verdades absolutas. Assim devemos pensar também a liberdade e os paradoxos relacionados a ela. O paradoxo da liberdade requer que esta não seja ilimitada para não exterminar a própria liberdade. O paradoxo da tolerância requer que sejamos intolerantes com os intolerantes. O paradoxo da democracia requer que a regra da maioria não seja absoluta, para não se transformar em tirania. Em última instância, cabe ao Estado limitar e garantir a liberdade pelo exercício da lei democraticamente inserida nas instituições no modelo político liberal.

A liberdade, já vimos, derrota-se a si própria se for ilimitada. A liberdade ilimitada significa que um homem forte é livre de violentar um que seja fraco e roubar-lhe a liberdade. É por isso que reivindicamos que o estado deve limitar a liberdade em certa medida, de modo que a liberdade de todos seja protegida por lei. Ninguém deve estar à mercê dos outros, mas todos devem ter o direito de ser protegidos pelo estado (Popper, 2021, v. 1, p. 148).

Para Popper, todas as teorias de soberania são paradoxais, mesmo aquelas em que a maioria deve governar. Todos precisam de uma constante demarcação crítica. Porém, Popper não foi um libertário, proclamava o Estado como a última defesa da liberdade na sociedade, não defendeu o estado mínimo e o liberalismo ingênuo. Buscou um liberalismo criativo, fundado em instituições e na tradição liberal, na liberdade de opinião, com base em seu mecanismo de engenharia social gradativa, espelhado na epistemologia do seu racionalismo crítico. A sua defesa da liberdade está implicada na defesa do liberalismo.

A liberdade de pensamento e a livre discussão são valores supremos do liberalismo que não requerem, realmente, qualquer justificação adicional. Não obstante, podem também ser justificados, pragmaticamente em termos do papel que desempenham na busca da verdade (Popper, 2018, p. 566).

A busca da verdade promove a liberdade a partir do livre exercício do pensamento e da crítica. A verdade não é facilmente encontrada e sua busca exige imaginação, ensaio e erro, enfrentamento gradual dos preconceitos e discussão crítica.

No modelo coerentista de Popper, a liberdade também tem que ser crítica, não absoluta, portanto, falível e limitada, sempre passível de ser demarcada pela liberdade do outro. Em sua teoria política, a liberdade só existe na democracia, que, mesmo com seus defeitos, é o único modelo descoberto pelo homem para ser livre vivendo em sociedade. Essa democracia encontra, nos princípios liberais, o campo para progredir. Popper defende um modelo político de interação, pluralismo e evolução gradual. A liberdade está inserida nesse modelo como princípio crítico imanente que faz movimentar esse processo de forma contínua. O conceito de interação requer, desde logo, a liberdade de ação e crítica entre os pontos de vista antagônicos. Esta interação crítica e reflexiva se manifesta em um ambiente plural, democrático no modo liberal, permitindo que essa reflexividade se espalhe na sociedade sem acordos prévios. Por reprovação daquilo que não interessa a todos, ou à sua maioria, é descartado, permanecendo somente o que é pluralista e evolucionista para a sociedade. A liberdade, assim, também é evolutiva, submetida à interação reflexiva e pluralista porque contém uma forte presunção a favor da liberdade de coexistência de diferentes práticas, diferentes tradições e diferente progresso, inovações e melhorias à sociedade e, por conseguinte, aos seus indivíduos.

Esse é um processo de reflexividade e aprendizagem das sociedades descentralizadas, possível somente para as sociedades abertas que vivem sob o primado da lei, com a limitação e equilíbrio de todos os poderes através da lei. É a lei que garante a cada pessoa a liberdade e a cada instituição a inviolabilidade para cumprir seu papel no equilíbrio dessa liberdade com o Estado e a sociedade. Desse princípio geral, se descentraliza a sociedade civil, onde decisões são tomadas pelos seus indivíduos, famílias e instituições a que dizem respeito. Esse é o modelo de hierarquia da liberdade defendido por Popper, com o governo limitado pela lei.

Na sociedade aberta, os princípios morais vêm da interação das liberdades individuais, mas nenhuma pessoa, ou grupo de pessoas, está encarregada de decidir ou projetar esses princípios. Todos, no sentido de que todos procuram esses princípios, participam, reflexivamente, da descoberta desses princípios morais, envolvendo indivíduos, famílias, instituições e gerações. Uma forma de despolitizar a

moral em uma autonomia que depende do direito à iniciativa de participação crítica de cada um, submetida aos princípios morais resultantes, pelo exercício da liberdade individual, concretizado por suas escolhas políticas.

Em Dewey, a liberdade está associada ao seu projeto de democracia como um projeto comunitário. A democracia tem que assegurar os meios e fins para a segurança e oportunidade para os indivíduos desenvolverem suas realizações de forma cooperativa em suas associações comunitárias. Em seu texto *Democracia é radical* ele afirma que "o princípio fundamental da democracia é que os fins de liberdade e individualidade para todos apenas podem ser obtidos por meios que estejam de acordo com esses objetivos" (Dewey, 2008, p. 131). Seu princípio orientador de liberdade implica em um radicalismo democrático, como um imperativo a ser alcançado no seu modelo de liberalismo, tomando por base o liberalismo americano.

Esse liberalismo está fundado na liberdade como crença, ciência e investigação, como discussão aberta de reunião, de associação e de forma especial de ensino. Um método de inteligência pública, em oposição a qualquer sistema de normas que possa alegar exercer alguma coerção em nome de uma liberdade suprema de todos os indivíduos. Educação e liberdade estão intimamente ligadas e, desde o início, a formação das crianças e jovens deve ser orientada para o interesse do aprendiz, a iniciativa que motiva o interesse, e a liberdade da inteligência que instiga o saber. A liberdade exige uma disciplina pedagógica na sociedade desde cedo e de forma permanente. A liberdade, antes de mais nada, é um valor interno que precisa ser despertado e bem ensinado para produzir os seus efeitos benéficos na sociedade. É preciso liberdade para aprender e, para aprender, é preciso exercitar essa liberdade. A educação tem como fim a formação para domínio de si mesmo, um princípio para a pessoa governar a si mesma, uma vida bem educada é uma vida moral.

A prática da liberdade deve ser um credo moral como prática da responsabilidade e capacidade de associação e cooperação, com capacidade de realizar planos, suportar dores, superar obstáculos e resolver problemas. No sentido prático e moral, é uma liberdade com capacidade realizadora. Dewey critica toda forma de tentativa de controle planejado da liberdade, seja em sua face moral ou econômica. A liberdade não pode ser considerada fora de seus vínculos sociais e deve

ser considerada como a liberação e realização segura para as potencialidades pessoais que só concorrem na múltipla e rica associação com os outros, em um exercício de poder de um indivíduo fazendo sua contribuição distinta e desfrutando, ao seu próprio modo, dos frutos da associação da qual faz parte. A igualdade se afirma pela parte não tolhida de cada membro individual no resultado da associação. A equidade vem apenas da necessidade e capacidade de utilizar, e não de tomar, o que cada um tem a oferecer, o que o outro pode compartilhar e ter. Uma ideia de liberdade compartilhada pela associação e cooperação. A ideia de democracia e de liberdade elevadas a um único sentido, indissolúvel de um ideal realizador da liberdade na democracia como ideia concluída e acabada.

Dewey questiona o liberalismo tradicional sobre o seu desafio de proporcionar a liberdade a todos os indivíduos, não como uma entrega individual apenas, mas como um ideal de comunidade em associação e cooperação. A busca de um liberalismo renascente e radical é essencial, pois somente um liberalismo que desafia a si mesmo pode prosperar, qualquer outro tornar-se-á irrelevante e estará condenado. O liberalismo precisa assumir a responsabilidade por tornar claro que a sua inteligência é um ativo social revestido de uma função tão pública quanto sua origem na cooperação concreta social. O liberalismo tem a responsabilidade com a equidade entre liberdade e cooperação e precisa realizar, formatar e entregar esse objetivo, ou pode tornar-se obsoleto. A liberdade não pode ser pensada, em Dewey, como um conceito desprendido do sentido de cooperação, ela não pode ser considerada como uma independência de vínculos sociais, se não, termina em dissolução e anarquia. Democracia não pode ser definida por movimentos individuais, isso não é democracia.

A liberdade envolve associação e cooperação.

A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades pessoais que ocorrem somente na rica e múltipla associação com os outros: o poder para se um ser individualizado fazendo uma contribuição distintiva e desfrutando, do seu próprio modo, dos frutos da associação. A igualdade denota a parte não tolhida que cada membro individual da comunidade tem nas consequências da ação associada. Ela é equitativa porque é medida apenas pela necessidade e capacidade de utilizar, não por fatores extrínsecos que privam um para que outro possa tomar e ter (Dewey, 2016, p. 56).

Essa é uma definição basilar do seu projeto. Primeiro: a liberdade como um potencial somente realizado na sua efetivação com seus vínculos associativos, ou seja, em cooperação. Segundo: somente na cooperação a liberdade desenvolve o seu poder

como tal. Terceiro: ao realizar esse potencial, a liberdade aparece como indivíduo que desfruta dessa liberdade, recebendo de volta a recompensa personalizada da sua contribuição. Quarto: os frutos da associação e da cooperação estão distribuídos entre todos os cooperados. Quinto: a liberdade é igual para todos porque não anula a liberdade nem tira nada dela que não possa estar no resultado da ação associada. Sexto: a liberdade é equitativa porque não é construída pela parte que outro possa vir a perder por fator externo, senão pela contribuição de cada um e de todos para que todos possam desfrutar dessa liberdade associada.

Esse conceito, que configura a ideia de liberdade em Dewey, tem, implicitamente, duas ideias associadas. A primeira diz respeito à reflexividade implicada na definição de liberdade como associação e cooperação, seja por sua interação necessária em um relacionamento cooperativo, seja pela reflexividade do ir e vir das ações e comunicações dos seus membros para realizar a tarefa cooperativa que, em sua efetivação, exige uma dinâmica constante de trocas e ajustamentos para alcançar um resultado comum. A segunda ideia está relacionada a um princípio de compartilhamento da liberdade, de modo que o seu processo de efetivação se dá pela realização do seu potencial compartilhado que, efetivamente, realiza a liberdade, esta ainda não realizada enquanto apenas potencial no âmbito do indivíduo. A liberdade efetiva-se nos frutos da associação, quando, então, de forma equitativa, pode ser compartilhada. Tem-se, então, a liberdade reflexiva e compartilhada.

Dewey, em seu pragmatismo, ressalta que a atividade associada ou cooperativa é uma condição para a criação da comunidade, mas a própria associação é física e orgânica, enquanto a vida comunitária é moral, em seus fatores emocional e intelectual, e conscientemente sustentada. A participação nas atividades e o compartilhamento dos resultados são atividades que exigem a comunicação como pré-requisito. O problema da liberdade é um problema da sua capacidade associativa, somente possível de ser enfrentado para que um método da inteligência e do controle nas relações sociais e na direção social seja alcançado, para a solução do problema da organização social em defesa da liberdade humana e o florescimento de suas capacidades. Os fins da liberdade e individualidade só podem ser alcançados pelos meios associados que os sustentam. Os meios democráticos e os fins democráticos são uno e inseparáveis. Não é simplesmente um coletivo agindo, é um agir reflexivo da comunidade.

Em Dewey, a democracia como modo de vida pessoal incorpora esses valores, de modo que a liberdade atua como meio e fim para esse modo de vida. A fé democrática na igualdade humana é uma crença na natureza humana, na sua igualdade em si e nas outras pessoas. Não há como ter fé na democracia sem ter a mesma fé na liberdade compartilhada, no cotidiano pessoal de trabalho em conjunto com as outras pessoas, um compartilhamento de experiências. A tarefa da democracia é a de criar o ambiente de experiências mais livres e humanas, no qual todos compartilhem e para o qual todos contribuem.

Em Habermas, a liberdade expressa a vontade em busca da sua autonomia no agir comunicativo. A sua estrutura de sociedade é compreendida pela concepção de mundo da vida e de sistema. O mundo da vida contém a esfera pública com o conjunto de relacionamentos sociais compartilhados pelas pessoas em seu agir comunicativo. O sistema é composto pelo mercado e pelo Estado funcionando em uma lógica de colonização. Na esfera pública, está inserido o contexto do mundo da vida, a partir do qual se desenvolve o agir comunicativo na deliberação dos temas mais relevantes, operacionalizado com base em uma concessão recíproca de liberdade comunicativa, para a busca de consenso, por deliberações e escolhas a serem direcionadas para a estrutura do sistema, assim influenciando suas ações.

A liberdade em Habermas, nesse modelo, é comunicativa e deliberativa no âmbito da esfera pública, como uma práxis argumentativa e interativa de relacionamentos sociais na busca de um entendimento recíproco por um tipo de consenso autônomo com capacidade de reagir à tentativa de colonização da lógica do sistema. Essa autonomia não pode ser pensada somente a partir do ponto de vista do indivíduo, mas sim a partir da relação que o indivíduo estabelece com a sociedade. Em seu agir comunicativo na busca de entendimento, o sujeito afirma sua identidade como participante interessado no destino da comunidade, interagindo socialmente. Cultura, sociedade e personalidade realizam um intercruzamento na linguagem, representando o mundo da vida e seu contexto.

Esse processo de racionalidade comunicativa transforma os planos individuais em projeto de entendimento mútuo, uma autonomia formada a partir da vontade de todos se colocarem no lugar dos outros, uma prática discursiva que transfere a autonomia do individual para o social. A vontade autônoma é aquela que é capaz de se colocar no lugar dos outros, no seu agir orientado para uma realidade não

egocêntrica. Essa forma de agir na esfera pública enseja a afirmação de normas de conduta como o outro generalizado no comportamento do ambiente social, no sentido de que os membros de um grupo aceitam as normas morais gerais e satisfazem as expectativas de comportamento justificadas dos outros.

Nessa concepção de liberdade como autonomia comunicativa e deliberativa, cria-se o espaço reflexivo no qual se torna possível avaliar os melhores meios para responder à questão de como proceder em uma deliberação sobre o que fazer e como resolver problemas em uma comunidade. A deliberação envolve o compartilhamento da escolha que a própria comunidade faz em interação comunicativa, que nasce do próprio processo de autocompreensão reflexiva. A força dessa decisão contém a liberdade que assume a responsabilidade de viver de modo autêntico e coerente com os valores assumidos como critérios orientadores das ações pessoais e comunitárias. A vontade livre, formada pelo agir comunicativo refletido na deliberação, se forma como efetivamente livre e autônoma.

Habermas dá ao conceito de autonomia um caráter de intersubjetividade, pois autônomo é aquele que, em se colocando no lugar do outro, assumindo a perspectiva de todos os participantes do processo deliberativo, é capaz de dar a si mesmo a própria lei. O sujeito só é autônomo na medida em que reconhece o outro também como sujeito com capacidade igual a sua de orientar suas ações em busca de normas de validade. A vontade autônoma, assim pensada, é formada por ações e discursos morais. A autonomia do sujeito moral é efetivada na possibilidade de confronto das suas razões com todos os participantes do discurso, para, a partir de então, ser capaz de dar a si mesmo a própria lei. Ou seja, a passagem da liberdade como vontade da pessoa para a sua autonomia moral está sujeita ao processo de reflexividade, para que se reconheçam as vontades de todos e de cada um em um consenso efetivo.

Em Habermas, não há autonomia com isolamento do sujeito. A autonomia só pode ser pensada em âmbito público, a partir de processos de socialização, com um exercício do agir comunicativo na esfera pública. Os sujeitos assumem seus papéis como protagonistas da autonomia no processo de interação e reflexividade, agindo como autores e destinatários das normas, as quais deliberam e às quais desejam submeter-se. A situação de fala na esfera pública dos diferentes como indivíduos que se reconhecem no todo estabelecem o mútuo respeito como um vetor moral de sua interação, como uma meta de autonomia.

Habermas cria um novo paradigma democrático com o conceito de esfera pública, um paradigma procedimental, que surge como alternativa ao liberalismo republicano, submetendo a ideia de formação de opinião pública aos processos deliberativos normativos de autonomia, de modo que a vontade pública passa a orientar a vontade política. A escolha como processo de racionalização elege preferências nas ações escolhidas, representando, nesse processo, o espelhamento do mundo da vida, manifestado pelas convicções de seus sujeitos. Esse processo, além de reflexivo, torna-se pedagógico, em uma perspectiva de educação para o exercício das escolhas políticas, uma escola para a ação social e política.

Esse processo envolvendo os mecanismos de participação democrática, com seus elementos argumentativos e o peso que exercem na formação de opinião e na deliberação da vontade autônoma nos arranjos institucionais, exalta o papel da sociedade civil na esfera pública, elevando o direito à participação democrática. Essa formulação revela o impacto crescente da reflexividade na democracia moderna. A participação democrática vem do agir em sua reflexividade circular.

O agir, ou melhor, o controle de situações, apresenta-se como um processo circular em que o ator é tido, ao mesmo tempo, como iniciador de ações imputáveis e o produto das tradições nas quais se encontra, de grupos solidários aos quais pertence e de processos de aprendizagem e de socialização aos quais está submetido (Habermas, 2019, v. 2, p. 247).

No mundo da vida, se origina o poder que circula em seu interior buscando sua integração social na esfera pública, para constituir consenso e, portanto, validade, segundo critérios de racionalidade, solidariedade e reciprocidade dos seus membros.

Tomada a liberdade por esse ângulo reflexivo de seu processo, a sociedade desenvolve suas capacidades em um modelo de racionalização adotado por Habermas. Inicialmente, a capacidade de aprendizagem de membros de uma sociedade que desenvolvem o seu potencial cognitivo por conhecimento adquirido e por ações práticas e morais. As sociedades aprendem em suas experiências de resolver problemas, sejam eles de limites de formação social, de ideias morais e jurídicas, de formas e integração, entre outros, e fazem isso de forma evolutiva, aprendem de modo evolucionário. Esse aprendizado resulta em novas formas de integração social, com a implementação de um novo saber, de novas forças produtivas e com a ampliação da complexidade de todo sistema. A racionalidade, incrementada nesses três pontos, capacidade de aprendizagem dos membros,

solução de problemas de forma evolutiva e incorporação de novas formas de integração, surge como um novo nível de sociedade. Ou seja, essa racionalização pode também ser identificada como uma via de modernização reflexiva evolucionária.

A liberdade em Habermas considera que o livre desenvolvimento de cada indivíduo, de forma privada, depende da realização da liberdade de todos, aquela social, desenvolvida na esfera pública. Em uma sociedade de sujeitos livres e iguais e de liberdades de ações frente ao direito, a relação entre autonomia privada e pública está vinculada ao modelo de autolegislação que pressupõe indivíduos autorresponsáveis. Portanto, o indivíduo, para ser livre, precisa exercer sua privacidade na esfera pública, submetendo-se, assim, ao que sua vontade possa resultar na interação com os demais. Ou seja, também para o indivíduo, a reflexividade é necessária e emancipatória da sua autonomia. Essa autonomia representa os interesses pessoais no discurso que a constitui, na forma do seu consenso. Portanto, é uma autonomia compartilhada na composição dos discursos morais. O processo de reflexividade testa, avaliando e selecionando as pretensões controversas. Verifica-se, assim, o vai e vem da reflexividade em seus estágios reflexivos presentes na democracia deliberativa de Habermas, no seu processo de agir comunicativo, nas suas normas discursivas e nas deliberações para o consenso na esfera pública. O processo de reflexividade levado à prática de ação comunicativa é racionalizante em seu desdobramento de meios e fins, para o controle e adaptação do comportamento.

Em Honneth, já na introdução de sua obra *O Direito da Liberdade*, é destacado que a liberdade mudou consideravelmente em sua trajetória e que, nos dias de hoje, ela é demandada a responder ao processo de modernização acelerado, permeado por instituições modificadas por estruturas e organizações novas e desigualmente abertas a relações no âmbito do indivíduo dentro de um ordenamento social vigente. O modelo de liberdade de Honneth considera diferentes modelos de liberdade individual, em uma sequência de conceitos que, no seu conjunto, se relacionam com a ideia de uma sociedade reflexiva até aqui desenvolvida. Seu estudo buscou a reconstrução normativa da atual eticidade pós-tradicional.

Para Honneth, o significado de liberdade envolve inevitáveis conflitos em sua abordagem, pois são diversas as ideias e concepções de liberdade a partir dos comportamentos individuais e seus desdobramentos. Assim, o conflito social transforma-se no ponto central da sua teoria crítica. Honneth adota, em seu projeto

de reconstituição da eticidade na modernidade, uma construção baseada em um modelo com três estágios de liberdade: um modelo de liberdade negativo; um modelo de liberdade reflexivo e um modelo de liberdade social. Esse tripé de liberdade constitui a base da sua ideia de justiça em um ordenamento justo para o indivíduo em seu convívio social, nas diversas instâncias de eticidade na sociedade.

O conceito de liberdade negativa, em sua construção contratual, consiste na liberdade da vontade, no exercício da autonomia da vontade sem impedimentos nem obstruções na busca de realizar seus objetivos. Sendo assim, o homem é constituído com base em seus interesses, agindo de acordo com suas preferências circunstanciais. Esse conceito de base hobbesiana, entretanto, vai desvanecendo à medida que o homem busca sair do seu estado de natureza, na medida em que as restrições de caráter moral levam a limites dessa liberdade negativa. “A efetividade daquela moral só poderia ser compreendida sem contradições como uma espécie de auto restrição individual, de modo que, já de início, a liberdade seria provida de um elemento de reflexividade” (Honneth, 2015, p. 53). A autodeterminação implica que, em última instância, está a possibilidade de realização externa, como autorrealização. Como ponto de partida, a liberdade é seu próprio e puro interesse interno, mas sua efetivação está relacionada à sua liberação externa. Assim, o conceito de liberdade negativa desemboca no seu desdobramento de reflexividade.

O conceito de liberdade reflexiva, portanto, parte do entendimento originário do conceito de liberdade negativa como não impedimento, para a ideia de autonomia e de autorrealização, passando pela concepção de Rousseau de que uma ação só pode ser realizada no mundo exterior sem deparar-se com resistências. Para Kant, em sua autodeterminação, a liberdade implica no dever moral de tratar os outros como espero ser tratado, uma perspectiva reflexiva e imperativa para uma liberdade refletida no relacionamento com os demais. Essa reflexividade em busca de sua efetivação na sociedade vai ao encontro de um contexto cooperativo e social. A reflexividade como identificação momentânea de desejo e autonomia efetivada pela forma coletiva de autorrealização.

Segundo essa concepção, o indivíduo em si mesmo não tem capacidade de se auto realizar, já que seu autêntico si mesmo é tão intensamente momento ou expressão de uma comunidade social que só pode se desenvolver em uma execução coletiva: nessa medida, a liberdade aqui tomada como condição é sempre tão somente o resultado de um esforço reflexivo, que só pode ser consumado por um coletivo (Honneth, 2015, p. 77).

A busca de autorrealização passa a envolver um grau de cooperação dos sujeitos na medida em que aumenta a exigência de sistema de interação e realização social. Nesse processo de estágios reflexivos, emergem as instâncias de autolegislação e formas institucionais que possibilitem seu pleno exercício. A cooperação, descoberta como forma de autorrealização reflexiva, acoplada ao modelo de autolegislação. Em Honneth, a ampliação institucional do modelo de liberdade reflexiva leva ao conceito de liberdade social.

A liberdade social, segundo Honneth, é o desdobramento da liberdade negativa na sua reflexividade para seu estágio de liberdade social com sua eticidade envolvida.

Dessa perspectiva, o sujeito individual só pode produzir esforços reflexivos inerentes à autodeterminação se na interação com os outros, numa instituição social, forem reciprocamente realizados esforços desse mesmo tipo. A circunstância institucional, neste caso o discurso, já não é mais aquele particular conceito de liberdade para se chegar a uma ideia de justiça social, mas um elemento mesmo do exercício da liberdade. Só mesmo se tais instituições forem dadas na realidade social, o indivíduo pode, no contexto dessas instituições, executar o tipo de determinação da vontade necessária para a liberdade reflexiva (Honneth, 2015, p. 81).

A liberdade social e reflexiva como base da autonomia em sociedade em um esforço reflexivo do indivíduo de levar a autolegislação como realização dos seus próprios desejos.

A eticidade exercida pela amplitude da liberdade reflexiva no seu desdobramento social, em um processo de reconhecimento recíproco de estar consigo mesmo no outro, como afirmado por Hegel. Assim, a liberdade reflexiva amplia-se para uma liberdade intersubjetiva, que cria uma capacidade de relação de reconhecimento pela qual os indivíduos podem ampliar sua liberdade. Desse modo, o processo de reflexividade assume uma face de eticidade em seu ir e vir na interação social e nas formas de cooperação na sociedade moderna.

Honneth destaca, também, que uma teoria social, em sua eticidade, busca a determinação de valores e ideias comuns e universais com o objetivo de uma integração social regulada por normas com caráter ético, como um bem compartilhado. Um modelo de eticidade pós-tradicional do que é bom para o indivíduo e que contenha, ao mesmo tempo, a instituição de um ordenamento social legítimo. Ou seja, a liberdade como um bem é somente a vontade individual antes de ser coletiva.

Da liberdade negativa para a liberdade reflexiva e, em extensão, para a liberdade social, a eticidade precisa se concretizar em instituições que estabelecem suas normas de relacionamento, reconhecimento e compartilhamento. Sobre esse conjunto institucional se estabelece a liberdade jurídica, garantidora dos direitos individuais e protegida pelo Estado, também como um facilitador da autonomia coletiva, que só aparece em sobreposição às esferas institucionais de liberdade social, completando o processo de eticidade. A proteção jurídica permite que a vontade livre possa se tornar uma vontade efetiva, uma garantia de liberdade objetiva nas esferas dessa liberdade. Honneth estabelece as condições para este sistema garantir esse processo de ação institucionalizada. Primeiro, em um nível dos sistemas institucionalizados de reconhecimento e cooperação; segundo, por um estatuto e uma condição normativa entre todos, de comportamento e reconhecimento; e terceiro, como estabelecimento de atitudes e competências para a participação nas suas práticas constitutivas.

Honneth chega à liberdade moral, partindo de Kant em sua filosofia prática, ao se referir à liberdade individual como autonomia moral, mas indicando a necessidade de superação do imperativo moral para uma posição existencialista mais forte, em um processo de autolegislação reflexivamente determinado.

A ideia da autonomia moral não deve, como antes, fundamentar somente o direito de todo e qualquer outro indivíduo a poder tomar uma posição moral ante expectativas de comportamento concretas, mas deve garantir uma completa equivalência entre moral e liberdade: assim, em última instância, somos livres somente quando nos compreendemos como pessoas que impuseram suas próprias leis e que as mantêm em respeito a todos os demais sujeitos humanos (Honneth, 2015, p. 187).

A interação reflexiva no agir dos indivíduos em contexto de humanidade, ou seja, para além de um relacionamento direto, não só local, mas universal, não só no presente, mas também em uma perspectiva de futuro. A liberdade tem, em seu processo de eticidade, a permanente interação reflexiva, que permanece em todos os seus estágios, um movimento reflexivo da evolução social.

Em Rawls, a reflexividade está implicada, no seu modelo de liberdade, em seus pontos reflexivos dos movimentos políticos constitutivos em sua teoria de justiça; posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto. A liberdade, em Rawls, está a serviço do consenso, com um objetivo maior de sustentar um liberalismo plural e razoável como forma de governo. A liberdade está inserida no consenso sobreposto

como liberdade política, para então tornar-se liberdade prática para o cidadão, para permitir a um governo a gestão da democracia e da estabilidade para o Estado.

A teoria da justiça como equidade busca alcançar uma sociedade como sistema equitativo de cooperação com base em duas ideias fundamentais: dos cidadãos que cooperam como pessoas livres e iguais e de uma sociedade bem ordenada, efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça. A cooperação tem três aspectos fundamentais: a cooperação não é somente uma associação, mas um processo de conduto regido por procedimentos públicos reconhecidos; a cooperação envolve termos razoáveis e equitativos de reciprocidade e aceitos por todos de forma consensual; a cooperação contém a ideia da vantagem de um bem racional de cooperar também por seu próprio bem. Desse conjunto de ideias e procedimentos, emerge a sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Registra-se, aqui, a ideia de liberdade compartilhada nos termos e processos de cooperação e de reflexividade, pois a interatividade é elementar para o funcionamento de um sistema integrado como esse proposto por Rawls.

Entre os princípios de justiça implicados nesse sistema social cooperativo, está a ideia de pessoas livres e iguais. Segundo Rawls, para a justiça como equidade com envolvimento dos cidadãos em cooperação social, capazes de fazer isso por toda a vida, as pessoas são livres e iguais a partir de duas faculdades morais; primeiro, a faculdade de ter um senso de justiça orientado para a cooperação social e de agir com ela e a partir dela e, segundo, a faculdade de atingir um modo racional de concepção de bem para uma vida digna. Essas duas faculdades definem pessoas morais. Da pessoa moral, em uma concepção de política de justiça, ela passa a ser pessoa jurídica e, também, uma pessoa política. A concepção de pessoa integrada nessas três instâncias forma a cidadania liberal nesse modelo. O ponto de partida da pessoa de Rawls para seu liberalismo construtivista.

A concepção de pessoa é elaborada a partir da maneira como os cidadãos são vistos na cultura política pública de uma sociedade democrática, em seus textos políticos básicos (constituição e declaração de direitos humanos), e na tradição histórica da interpretação desses textos (Rawls, 2003, p. 27).

Essa concepção de pessoa está relacionada à formalização da posição original, onde todos os cidadãos estão simetricamente posicionados, em igualdade uns perante os outros, com direitos iguais, aptos a participar, naquela posição, dos procedimentos

para chegar a um acordo. Essa também é uma afirmação sobre o sentido em que as pessoas são livres em Rawls, no seu sentido da cultura política, assim destaca Rawls, como base moral e reivindicatória admitidas pela concepção de justiça. Os cidadãos têm que considerar a si mesmos como livres, política e juridicamente.

Rawls destaca os dois princípios de justiça da sua teoria; no primeiro, cada pessoa tem um conjunto de liberdades básicas compatível com o conjunto de liberdades válidas para todos e, no segundo, as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições, a de oferecer igualdade equitativa de oportunidades e a de beneficiar ao máximo os membros mais desfavorecidos da sociedade.

Buscamos um princípio de distribuição (no sentido mais estrito) que vigore no contexto de instituições de fundo que garantam as liberdades básicas iguais (entre as quais o valor equitativo das liberdades políticas) bem como a igualdade equitativa de oportunidades (Rawls, 2003, p. 61).

O primeiro princípio tem precedência sobre o segundo, no sentido de que ele é básico, uma vez que este tem que ser satisfeito, prioritariamente, para que então o segundo seja aplicável.

Para pensar as liberdades básicas, Rawls estabelece um critério analítico para indicar as liberdades adequadas ao exercício das faculdades morais de pessoas livres e iguais, segundo seu modelo.

Primeiro, as liberdades políticas iguais e a liberdade de pensamento permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam essas faculdades para julgar a justiça da estrutura básica da sociedade e suas [políticas sociais; e segundo, a liberdade de consciência e a liberdade de associação permitem que os cidadãos desenvolvam e exerçam suas faculdades morais para formar, rever e racionalmente procurar realizar (individualmente ou, com mais frequência, em associação com os outros) suas concepções de bem (Rawls, 2003, p. 64).

A condição de cidadãos livres e iguais é estabelecida na base da teoria da justiça como uma garantia fundamental dessas liberdades básicas, uma base para a cidadania e, por isso, já garantida na constituição, ou seja, através de um poder constituinte de um regime. Liberdades políticas e de pensamento devem ser garantidas na constituição juntamente com o direito de votar e de exercer mandato. Os elementos constitucionais essenciais fazem parte do fundamento do pluralismo como condição essencial para favorecer um acordo político que assegura o funcionamento desse modelo democrático.

Esse primeiro princípio, das liberdades básicas, seguido do segundo princípio, do valor equitativo, de igual oportunidade na sociedade bem ordenada, ficam no contexto de instituições organizadas segundo o primeiro princípio. O primeiro princípio tem os elementos constitucionais essenciais, e o segundo, embora não conste na constituição, também deve ser garantido por ela. A diferença entre eles é que, enquanto no primeiro somente as regras fundamentais são tratadas, os elementos e valores políticos têm o valor político aplicado no segundo princípio, mas, por decorrência, no estágio legislativo. O estágio legislativo está relacionado à legislação social e econômica, assuntos que estão abertos a razoáveis diferenças de opinião e preferências sociais e econômicas.

O primeiro princípio, constituído dos valores políticos e dos princípios das instituições da justiça distributiva, na constituição, se distingue do segundo princípio, tratado no estágio legislativo, por quatro razões:

a) os dois princípios incidem sobre diferentes estágios de aplicação de princípios e identifica duas funções distintas de estrutura básica; b) é mais urgente estabelecer os elementos constitucionais essenciais; c) é muito mais fácil decidir se os elementos essenciais foram realizados; d) parece possível chegar a um acordo sobre quais devam ser esses elementos essenciais, não sobre cada detalhe, é claro, mas em suas linhas gerais (Rawls, 2003, p. 68).

Em um acordo constitucional, todos podem concordar, mesmo a oposição, o que torna um governo legítimo, seja em intenção e oposição, pois é um regime firme em seu acordo, mutuamente reconhecido, com seu regime constitucional assegurado. As liberdades básicas, acordadas e guardadas na constituição segundo o primeiro princípio de justiça constituem o núcleo duro do regime constitucional de uma sociedade bem ordenada com um sistema equitativo de cooperação no modelo de liberalismo plural e razoável.

O modelo de liberdade em Rawls busca favorecer a capacidade dos membros da sociedade de tornarem-se plenamente cooperativos, potencializando a vida social em todos os seus aspectos. Em sequência à sua concepção normativa, em coerência com as liberdades básicas, são definidos os cinco bens primários, descritos aqui de forma sintética: a) as liberdades básicas, de pensamento e consciência; b) as liberdades de movimento e de livre escolha e de oportunidades diversificadas; c) as liberdades para poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; d) as liberdades de renda e riqueza como meios polivalentes, sejam

eles quais forem; e) as liberdades de autorrespeito em aspectos das instituições básicas para vivência, autoconfiança e alcance de objetivos dos cidadãos (Rawls, 2003, p. 83). Bens primários são aqueles que as pessoas livres e iguais, de acordo com uma concepção política, precisam para serem cidadãos. Esses bens primários completam, em seu conjunto, os atributos das liberdades básicas, criando as possibilidades, segundo seus direitos constitucionais, das oportunidades equitativas disponíveis, suas razoáveis expectativas de bens primários ao longo da vida. Isso permite que um cidadão, nascido em um regime democrático assim constituído, possa fazer seu plano de vida segundo essas regras do jogo estabelecidas.

Porém, Rawls prevê, na reformulação de sua teoria, que as liberdades básicas possam entrar em conflito e, portanto, as regras institucionais têm que ser ajustadas para que cada liberdade se encaixe em um esquema coerente de liberdade. Nenhuma regra de liberdade básica pode ser absoluta e, portanto, pode haver necessidade de restringi-las, desde que mantido o esquema igualmente garantido a todos os cidadãos. A coerência de todo o conjunto de liberdades tem que ser mantida a partir da sua constituição. Importante destacar que, em uma sociedade bem ordenada, há um lugar para o exercício das doutrinas abrangentes próprias de associações, que estão subordinadas à concepção política da justiça, estipuladas na constituição.

As três exigências de um regime constitucional para o esquema de liberdade em Rawls (2003, p. 162): a) fixar os direitos e liberdades básicos e lhe dar prioridade, para os termos de uma cooperação social com seus princípios de justiça; b) ter um regime constitucional que especifique sua concepção política com uma base clara de razão pública; c) que as suas instituições básicas estimulem as virtudes da razoabilidade, da cooperação, do senso de equidade e a disposição de chegar ao meio termo com os outros. A liberdade, assim, é fundida no regime constitucional como um vetor para a liberdade praticada na sociedade em seu modo de vida. É importante entender essas exigências também de forma reflexiva, uma vez que, para os cidadãos e suas doutrinas abrangentes, a constituição é sua referência reflexiva, como princípios definidores de liberdade. A cooperação é o exemplo sempre referido, pois as virtudes cooperativas da vida pública dependem da formulação de seus valores, como uma base comum já expressa na constituição. A propensão à cooperação é um capital social da sociedade, que precisa ser estimulado e constantemente renovado nos princípios de civilidade, razoabilidade e reciprocidade.

O capital social fortalece a capacidade para um mundo social construído à feição do seu acordo firmado na constituição.

Rawls estabelece, em seu esquema de liberdades, as suas prioridades, definidas, na posição original, como a capacidade para entrar em acordo, a capacidade de ser razoável e a capacidade de ser racional. A posição original, constituída nessas capacidades, modela a concepção de pessoa ligando-a à sua capacidade associada para os termos da cooperação social. Forma-se, assim, por essas capacidades associadas, uma concepção de bem nos justos termos da cooperação, que são os seus princípios de justiça. A capacidade de senso de justiça e cooperação social formam a pessoa moral como centro do esquema de liberdades. A essa capacidade moral são acrescentadas as liberdades básicas, que não são, segundo Rawls, meramente formais, pois definem, na constituição, os objetivos centrais de justiça política e social. As liberdades auxiliares são desenvolvidas no âmbito legislativo, atendendo ao estatuto comum, salvaguardando os direitos básicos dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada.

Em toda sua argumentação, Rawls destaca a importância da faculdade para a cooperação social como essencial para uma sociedade em união social democrática. A cooperação social, como união social e bem de todos, estabelece, na cooperação, o seu mais elevado valor para o exercício da liberdade e seus benefícios sociais e aos cidadãos individualmente.

Baseia-se na concepção de sociedade bem ordenada que chamei de uma união social de uniões sociais. A ideia chave é que uma sociedade democrática bem ordenada pelos dois princípios de justiça, pode construir para cada cidadão um bem acentuadamente mais abrangente do que o bem determinado dos indivíduos quando estes são entregues em seus próprios esquemas ou limitados a associações necessariamente mais restritas. A participação neste bem mais abrangente pode alargar claramente a base de sustentação do bem determinado de cada pessoa. O bem da união social é realizado no mais elevado grau quando todas as pessoas participam desse bem, embora apenas alguns eventualmente o façam e possivelmente mesmo só uns poucos (Rawls, 1997, p. 302).

A cooperação, assim concebida no modelo construtivista de Rawls, configura a arquitetura de seu modelo de liberdade como uma estrutura reflexiva na sociedade, como um modelo de união democrática, com base na reciprocidade e no compartilhamento da liberdade. Uma hierarquia de liberdades articulada com uma hierarquia de uniões sociais, ordenadas para cooperar reflexivamente e, assim, fortalecer a estrutura social e seus relacionamentos reflexivos. Essa configuração

social é, assim, um reflexo da arquitetura de liberdades no esquema de Rawls, em movimento em seus pontos de equilíbrio e de sustentação, na posição original, no equilíbrio reflexivo e no consenso sobreposto. A cooperação não é uma busca utópica, Rawls admite, ao destacar que somente uns poucos chegam a usufruir de todos os seus benefícios, entretanto, ao configurar seu propósito, o caminho cooperativo oferece a possibilidade do exercício da liberdade em grau superior ao possível de ser alcançado pela liberdade, como um bem maior, do que como indivíduo de forma solitária. A liberdade como um bem sempre em busca da sua mais elevada possibilidade de equilíbrio, através de um sistema cooperativo reflexivo, uma liberdade reflexivamente compartilhada.

O modelo coerente de Rawls estabelece a autonomia da liberdade igual como base para a liberdade individual, na equidade da justiça política e seus procedimentos e na sua justificação pública, sempre em busca de um equilíbrio reflexivo para um consenso sobreposto, também reflexivo, para um nível de liberdade e justiça equilibrados. O resultado de uma justiça como equidade se expressa em sua liberdade socialmente justa e individualmente equilibrada nas vontades submetidas à reflexividade em seu equilíbrio. A liberdade em Rawls obedece a um conjunto de procedimentos hierarquizados no seu método de construtivismo político. É uma liberdade sistematizada em estágios, partindo do seu acordo fundamentado na constituição. As concepções teóricas e normativas formam um conceito de liberdade com atributos de liberdade cooperativa, distributiva, recíproca, compartilhada e reflexiva.

Voltando à definição do Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, identificam-se esses diferentes conceitos de liberdade abordados pelos pensadores aqui descritos, ponto em comum em relação a esse princípio. Partindo de Popper em sua liberdade crítica, passando por Dewey em sua liberdade cooperativa, por Habermas na liberdade deliberativa do agir comunicativo, por Honneth em seu processo de eticidade, e completando com Rawls em sua liberdade como equidade, os elementos do princípio de reflexividade estabelecido no desenvolvimento desta tese estão presentes em seus contextos, caracterizando, dessa forma, a configuração da liberdade em uma sociedade reflexiva. A liberdade compartilhada reflexivamente pode, assim, ser sintetizada como o modelo de liberdade, a partir do princípio de reflexividade, como a base reflexiva da liberdade para uma sociedade reflexiva.

8 A SOCIEDADE ABERTA E REFLEXIVA

A reflexividade é um processo de configuração da interatividade na realidade social da modernidade, em seu movimento instantâneo e contínuo, desenvolvendo-se em um ambiente e contexto democráticos onde os efeitos da modernidade acelerada se refletem em suas consequências políticas, sociais, econômicas e tecnológicas. A cidadania tornou-se reflexiva, tornando a sociedade reflexiva.

Neste texto, foram ampliadas as ideias de sociedade aberta como uma construção da democracia. Da mesma forma, estabelecemos que a reflexividade atua em diversos contextos de democracia, implicando decisivamente em sua acelerada modernização, com impactos relevantes sobre a sociedade, criando uma nova cidadania reflexiva. A sociedade aberta, levada ao seu processo reflexivo de modernidade, transforma-se em um processo de desdobramento indeterminado. O futuro da sociedade, em seu novo paradigma reflexivo, é uma sociedade de risco, um risco de futuro implícito na sua indeterminação. A presença da incerteza em uma perspectiva de futuro fica acelerada e reflete seus riscos na mediação de sua interação, pela reflexividade, como questionamentos que precisam ser respondidos por todos, tanto de forma individual como coletiva, socialmente compartilhada.

Importante lembrar a base por onde iniciamos essa pesquisa, o pensamento de Popper. A configuração da democracia na sociedade aberta de Popper, usada como ponto de partida nesta tese, pode ser assim resumida: a) ela é sustentada por um método crítico demarcatório sobre o que é e o que não é democracia; b) esta democracia renuncia à certeza para estar sempre aberta a evoluir, pois é falível; c) ela renuncia ao controle da sociedade, porque não é seu objetivo controlar as pessoas; d) ela não tolera a intolerância para proteger os tolerantes; e) ela atribui a responsabilidade da democracia aos homens enquanto homens livres; f) ela é, em si mesma, um processo evolucionário, falível e coerente com seu método racional e crítico; g) é uma democracia construída pela engenharia social gradativa em seu processo.

A reflexividade emerge a partir de dois sentidos, como está sendo aplicada na construção desta tese. O primeiro vem do contexto atual de modernização reflexiva que estabelece a referência da modernidade e seus efeitos como determinantes para o futuro da sociedade aberta. O segundo sentido emerge da própria teoria

epistemológica e social de Popper, demonstrada sua reflexividade implícita em seus principais conceitos. No desdobramento das conexões da reflexividade em outros contextos e conteúdos, ficou estabelecido o Princípio da Reflexibilidade Cooperativa e Evolucionária, assim definido pelos termos que conectam o processo de reflexividade com as diversas teorias abordadas nesta pesquisa.

O conceito de reflexividade aqui desenvolvido, bem como suas articulações com outros conceitos relacionados à teoria social e política, está posto como uma busca de superação da sociedade aberta de Popper quanto à sua sustentabilidade e perspectiva futura. A sociedade aberta, em sua configuração, desemboca na reflexividade em seu processo de transformação e modernização da sociedade. A reflexividade representa, assim, um passo adiante para o futuro aberto e para uma sociedade aberta.

O conceito de reflexividade é difuso e, portanto, abrangente; não é novo, mas é atualíssimo. Em diferentes momentos deste texto, abordamos, em contextos diferentes e através de pensadores diferentes, suas conexões e aplicações. Todas as suas conexões têm validade nestes diferentes conteúdos e também guardam conexões entre si, pois são abordagens relacionadas aos temas de sociedade aberta, democracia, liberdade, na filosofia social e na política. Nesse sentido, todas essas análises desembocam, de uma forma ou de outra, em aspectos implicados e explicados na reflexividade, em suas teorias epistemológicas, sociais e políticas.

Sendo assim, todos esses conceitos e aproximações estão contidos na ideia de reflexividade referida nesta tese. A sociedade aberta, proposta por Popper, também continha elementos de interação e reflexividade implícitos no seu racionalismo crítico. A sociedade reflexiva proposta nesta tese envolve, em seu processo reflexivo, uma capacidade de sustentação e de movimento de superação do conceito demarcatório sobre o que é ou não é uma sociedade aberta em um regime democrático. Enquanto a sociedade aberta faz uma separação entre o que é um sistema autoritário e um sistema democrático, a sociedade reflexiva parte da condição básica da sociedade aberta, buscando sua sustentabilidade e movimento para o seu futuro, em busca de sua superação.

Para ajustar o conceito ao foco da tese, convém esclarecer ainda melhor o conceito de reflexividade, aqui utilizado para o seu objetivo específico de resolver o problema de Popper, relativo à sustentabilidade da sociedade aberta, seu futuro e a

superação dos limites do seu presente racional e crítico, como modelo para a sociedade.

Como afirma Beck, na citação a seguir, a realidade de risco é elemento constituinte do futuro da sociedade, em seu reflexo bem como em sua reflexão.

Vamos recordar a transição autônoma, indesejada e despercebida da reflexividade da sociedade industrial para aquela da sociedade de risco, Sendo assim, modernização reflexiva significa autoconfrontação com os efeitos da sociedade de risco que não podem ser tratados e assimilados no sistema da sociedade industrial, como está avaliado pelos padrões institucionais desta última. O fato de esta própria constelação poder mais tarde, em um segundo estágio, vir se tornar objeto de reflexão (pública, política e científica) não deve obscurecer o mecanismo não refletido e quase autônomo da transição: é exatamente a abstração que produz e proporciona realidade à sociedade de risco (Giddens; Lash; Beck, 1995, p. 18).

A reflexividade como um processo indeterminado de risco na modernização social, absorvendo e dominando o futuro da sociedade em constante movimento reflexivo de determinação. Não é um processo desejado e planejado de superação da sociedade industrial, tampouco um objeto de reflexão teórica, embora possa ser teorizada em sua abstração.

A percepção de seu potencial de atuação e de transformação sobre a sociedade define o foco de sua aplicação nesta tese. A reflexividade aberta para seus riscos expõe a sociedade em seu modelo de autoconfrontação em âmbito individual e social. Todos estamos expostos à reflexividade e é com ela que continuamos a desenhar nosso futuro. Reflexividade envolve um processo de interação e movimento. Sem um mundo perfeito, é preciso assumir riscos e, sem futuro garantido, é preciso fazer escolhas, pois não existe sistema social sem perdas e erros a serem superados. Mas não podemos entregar o futuro a ninguém, a não ser a ele próprio em sua construção indeterminada, porém não aleatória; daí emerge a reflexividade como processo e produto da nossa interação e cooperação social.

O efeito prático da reflexividade está presente nas nossas vidas, de forma inexorável, na modernização, nas nossas rotinas diárias, com a interação e instantaneidade da internet e de suas redes sociais, na formação de bolhas de relacionamentos e de costumes explícitos de forma digital, na ação de influenciadores em conexão com robôs cibernéticos que orientam mensagens e respostas reflexivas, na polarização política entronizada no processo eleitoral e nas estratégias de mercado praticadas na globalização. Os efeitos econômicos, sociais e políticos estão aí

presentes para serem percebidos, explicados e racionalmente assimilados, para que com eles possamos melhor lidar e tentar resolver os problemas relacionados. Vivemos uma espécie de reflexização da história, em um movimento incessante do aqui e agora.

A sociedade reflexiva, percebida nesse paradigma conceitual, vem como uma atualização da sociedade no modelo que a precedeu. Entender como se desdobra o futuro da sociedade é a tentativa de atuar conscientemente sobre as consequências desse futuro e seus efeitos colaterais. A sociedade aberta pensada por Popper, ainda que crítica, indeterminada e falível, já continha elementos de interatividade e reflexividade, porém como efeito de sua postura crítica, não ainda como base de sustentação da sociedade aberta e seus desdobramentos para o futuro. Da mesma forma, a reflexividade encontrada em Dewey em suas formas de cooperação e em Habermas na ação comunicativa e deliberativa aparecem como elementos constitutivos da interatividade. Em Honneth, nos seus conceitos atualizados de autonomia da vontade, eticidade e processo de indeterminação, a reflexividade adquire uma forma de movimento que se envolve na transformação de sua modernização. Em Rawls, a reflexividade torna-se referencial para sua teoria de justiça como equidade, na medida em que é construída com base em pontos de reflexividade, na posição original, no equilíbrio reflexivo e no consenso sobreposto.

Honneth destaca, em sua reatualização do direito de Hegel, o sofrimento de indeterminação como uma patologia da liberdade individual e apresenta a possibilidade de libertação desse sofrimento pelo significado terapêutico de eticidade.

Trata-se, sobretudo, do fato de que Hegel não fala da libertação apenas no sentido negativo de uma emancipação das dependências veladas, mas também no sentido positivo de uma conquista da liberdade afirmativa, claramente a verdadeira chave de seus procedimentos (Honneth, 2007, p. 103).

Nessa mudança de chave, com a superação do comportamento patológico pela passagem para a eticidade, os sujeitos têm acesso a sua autonomia, tornando-se efetivos em suas buscas de autorrealização pela participação social e pelo envolvimento nas ações de comunicação nas esferas de interação e cooperação. A liberdade compartilhada refletida na eticidade, uma eticidade reflexiva. Da liberdade negativa, para a liberdade reflexiva, para a liberdade social.

A doutrina da eticidade como teoria normativa da modernidade na busca da autorrealização como condição para a eticidade.

Se a realização da liberdade individual está ligada a condição da interação, uma vez que os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de outro humano, então deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva: aquelas possibilidades de auto-realização individual, que essa esfera pôs à disposição, devem ser compostas em certa medida pelas formas de comunicação nas quais os sujeitos podem ver reciprocamente no outro uma condição de sua própria liberdade (Honneth, 2007, p. 107).

Assim, apenas com o conceito de reconhecimento, a eticidade se realiza e precisa encontrar uma forma determinada de reconhecimento recíproco, desdobrada em processo normativo, com uma doutrina ética de deveres nas esferas da estrutura da sociedade moderna. A formação democrática da vontade desemboca no Estado, que assume o papel de órgão reflexivo na configuração institucional dos espaços de liberdade.

Porém, falta, em Honneth, o esclarecimento sobre os limites da eticidade em um contexto de limitação da determinação da sociedade em sua reflexividade presente e futura. Ou seja, a reflexividade indeterminada da sociedade tem impacto sobre a determinação da liberdade na modernidade acelerada e reflexiva. O sofrimento de indeterminação não é somente uma patologia da liberdade individual, mas, também, uma patologia da sociedade como um todo, na busca de soluções determinadas para os seus problemas. Temos, aqui, uma dificuldade entre autonomia individual e social, uma tensão que precisa ser resolvida, retornando, assim, ao seu processo reflexivo.

Retomando o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, podemos encontrar resposta para esse problema. Esse impasse encaminha um desdobramento pelo método de ensaio e erro, por eliminação de erros e contradições, em um novo processo, em um paradigma evolucionário. A eticidade precisa ser evolutiva para permanecer ativa no processo de reflexividade e não perder sua autonomia e validade pelas transformações que atingem a sociedade e seus indivíduos. A reflexividade é evolucionária tanto no sentido de atualização permanente de sua eticidade quanto pela sua capacidade de movimento qualitativo em relação às perspectivas de futuro para a sociedade.

A cidadania reflexiva deve corresponder à reflexividade crescente e dominante na modernidade, atuando em diferentes contextos, em âmbito político, social e econômico. Essa cidadania está inserida no conceito de cooperação, no exercício de sua liberdade compartilhada, uma forma de autonomia reflexivamente compartilhada na sua intersubjetividade, como também no seu desdobramento objetivo na disponibilidade e uso de recursos para a satisfação de necessidades de consumo privado das pessoas, bem como para o atendimento de infraestrutura e serviços públicos de responsabilidade do Estado.

Um exemplo evidente para esse modelo de liberdade envolvendo cooperação e compartilhamento é o uso de recursos naturais e sustentabilidade ambiental. A tendência para a escassez de recursos naturais e as consequências das intervenções no meio ambiente tornam-se cada vez mais custosas e dramáticas para os seres vivos em geral, com tragédias ambientais cada vez mais frequentes. Fica evidente, também, que a liberdade para uso comum dos recursos naturais é limitada e, portanto, não pode ser expandida indefinidamente, criando assim uma impossibilidade para além de certos limites do razoável. Esse exemplo pode ser levado a outras áreas, como o compartilhamento do direito à vida e os espaços de liberdade para além dos seres humanos, no convívio com os animais cada vez mais próximos das pessoas. A reflexividade também está presente nos relacionamentos sociais em toda a sua diversidade, nos diversos níveis de reciprocidade e reconhecimento, demonstrando que a ideia de compartilhamento social oferece amplas possibilidades para o exercício das nossas faculdades socialmente reflexivas.

A ideia de mundo da vida e as possibilidades de vivências em nossas ações comunicativas, políticas e sociais envolvidas nos processos deliberativos em busca de equilíbrio e consenso, transformam nossa experiência socializante em um permanente processo de reflexividade. Cria-se, assim, uma institucionalidade reflexiva como sustentação da democracia, que se espelha no regime político, atuando sobre o Estado e tornando-o um órgão reflexivo. A reflexividade torna-se a razão da ação em uma racionalização estrutural dos modos de agir nos diversos estágios reflexivos entre os indivíduos e a sociedade como um todo. Uma mistura de reflexividade racionalizante e reflexividade prática torna-se dominante no privado e no público, tornando sua influência decisiva por seus elementos constituintes, em um fazer fazendo-se, em ato contínuo.

Um *continuum* incessante para um futuro sem determinação de futuro em um processo de interações e ideias que surgem e desaparecem como formulação de vida e destino, entrecruzando-se de forma ora cooperativa, ora contraditória. O tempo, entendido como passado, presente e futuro, passa a ser um só aqui e agora em desdobramento, um encurtamento temporal em uma história de reflexividade. Uma reflexividade evolucionária, um presente em sucessão sempre atualizando-se em direção ao seu futuro, buscando soluções para evoluir por eliminação de erros ou diferenças, pelo método de tentativa e erro. Uma forma de superação do presentismo que, além de crítico e interativo, precisa de movimento para estar sempre se reinventando. Trata-se de desdobrar-se para o futuro de forma demarcatória, indeterminista e evolutiva. Se queremos que algo aconteça no futuro, é no presente que temos que agir para construí-lo, mas, se não queremos que algo aconteça no futuro, é no presente que temos que impedi-lo.

A modernidade reflexiva atua em múltiplos contextos, articulada com diferentes teorias democráticas, mas, pelos avanços das tecnologias da informação e da globalização, o avanço da reflexividade é maior em sociedades mais abertas, com pleno exercício da democracia, instituições bem definidas e firmes tradições políticas comprometidas com a democracia. Nesse sentido, o modelo liberal constitui-se em um sistema fecundo organicamente para a reflexividade como elemento assimilador em seu funcionamento. A tradição liberal, desde Dewey até Rawls, aqui analisada, demonstra claramente essa afinidade, que pode ser sintetizada pelo conceito de cooperação, com as devidas variações que mais a valorizam, agregando maior valor ao seu significado moral, político, social e econômico.

A cooperação é, sem dúvidas, a centralidade comum nas concepções de liberalismo que, em suas qualidades, expressam o que de mais importante o liberalismo entrega como modelo de democracia para uma sociedade, qual seja, a possibilidade de proporcionar o ambiente mais propício para o desenvolvimento da forma mais aprimorada descoberta pela humanidade para desenvolver suas potencialidades de vida em comum. Ao incentivar e defender a prática da cooperação, o liberalismo faz emergir a reflexividade e a coloca em igual status de relevância para o regime liberal. A reflexividade como autodeterminação só é limitada por ela mesma, atendendo, assim, aos preceitos liberais e, ao mesmo tempo, impondo-lhe limites, o que a torna um elemento de equilíbrio na sua construção, como bem demonstrou

Rawls com seu modelo de liberalismo plural e razoável, sustentado por pontos de equilíbrio reflexivo na posição original, no equilíbrio reflexivo e no consenso sobreposto. Por isso, pode-se afirmar que o liberalismo de Rawls é plural, razoável e reflexivo.

Rawls caracteriza o bem da sociedade política como aquele implícito nos seus princípios de justiça como equidade, realizado por cidadãos, e acabado em um consenso sobreposto, ao mesmo tempo organizado como pessoas e como corpo coletivo, agindo em comum para defender um regime constitucional justo. A justiça como equidade pressupõe a prioridade do justo para que o bem a ser buscado pelo consenso sobreposto receba apoio e seja alcançado.

Uma sociedade bem ordenada é estável, portanto, porque os cidadãos estão satisfeitos, no fim das contas, com a estrutura básica de sua sociedade. As considerações que os movem não são ameaças ou perigos manifestos provenientes de forças externas, mas se exprimem em termos de concepção política que todos afirmam. Pois na sociedade bem ordenada da justiça como equidade, o justo e o bem (definidos por aquela concepção política) articulam-se de tal maneira que os cidadãos que incluem como parte de seu bem serem razoáveis e racionais e serem vistos pelos outros como tais, são movidos, por razões relativas ao seu bem, a fazer o que a justiça exige. Entre essas razões está o bem da própria sociedade política nas linhas do que aqui foram discutidas (Rawls, 2003, p. 288).

O justo e o bem representam as conquistas políticas e sociais na sustentabilidade da sociedade, articulados com os cidadãos, ou seja, um permanente equilíbrio reflexivo, em cooperação para um bem realizado que é social. A sociedade assim ordenada permanece de geração a geração, por assim quererem os seus cidadãos, ou seja, a estabilidade de tal sociedade depende da justiça que ela promove e do bem que ela entrega.

Um aspecto especial a se destacar na concepção de Rawls de uma sociedade como sistema equitativo de cooperação, em afinidade com a modernidade reflexiva, é que ela oferece um coerente esquema de articulação dos seus conceitos com articulação reflexiva entre os níveis de liberdade na sociedade em suas relações políticas e institucionais, bem como na hierarquia das liberdades básicas e auxiliares, articuladas com as doutrinas abrangentes em reflexividade na sociedade. A sociedade bem ordenada, sua justificação pública, seus princípios de justiça, como equidade, democracia constitucional e suas instituições, em seu liberalismo político, formam o conjunto de atributos que, aplicados coerentemente, formam o melhor cenário para uma sociedade reflexiva desenvolver seu potencial. A cooperação como um processo

de sociorreflexividade, que passa a dar sustentação ao tecido social. Uma forma de tentar transformar os desejos individuais em resultados aceitáveis para todos, em um processo em que todos têm a mesma oportunidade de participar. Uma liberdade em que todos estão presentes na forma de cooperação e cujo resultado compartilhado é recebido como suficiente e motivante para continuar empreendendo a iniciativa para essa cooperação.

O construtivismo liberal, plural e razoável de Rawls como sistema político e social torna-se orgânico para o desenvolvimento da reflexividade. Esse sistema político orgânico assemelha-se a um ecossistema reflexivo, protegido por uma estrutura de sustentação democrática e política de justiça, em um arcabouço configurado pela sua arquitetura institucional. Uma sociedade bem ordenada, com garantia de liberdades básicas articuladas com as doutrinas abrangentes com pluralidade, sem que nenhuma doutrina abrangente possa ser dominante, mas todas se reconheçam essencialmente no consenso sobreposto. A reflexividade, em movimento nesse sistema, partindo da sua posição original para o equilíbrio reflexivo em busca do consenso sobreposto, encontra o seu habitat favorável para interagir de forma cooperativa e evolucionária.

Não obstante esse destaque ao modelo de Rawls, é importante demarcar a ressalva já feita anteriormente, de que a reflexividade está relacionada às teorias dos demais pensadores aqui analisados, estabelecendo, em cada uma dessas teorias, conexões interativas de relevância para um amplo espectro do processo reflexivo nos diversos modelos de democracia analisados. A reflexividade não depende de um modelo especificamente delineado para que ela esteja presente nas interações entre as pessoas, as instituições e o Estado. As teorias e pensadores analisados para efeito desta tese têm sinergia em seus conteúdos com o conceito de reflexividade e incluem, por caminhos diferentes, o processo de reflexividade em seus conceitos articulados envolvidos na cooperação, democracia, justiça e liberdade.

O processo reflexivo como aqui está sendo explicitado é entendido como a autoconfrontação dos elementos, ideias, princípios e tecnologias que atuam no processo de modernização reflexiva. Trata-se de uma espécie de choque do futuro no presente, que encontra nos conceitos e teorias aqui apreciadas suas conexões e evidências de que esse futuro já está atuando entre nós, em nossas organizações, instituições e nos indivíduos. Essas evidências aqui postas dão sentido à tese

defendida de que a sociedade reflexiva supera a sociedade aberta em suas características fundamentais, assim, a sociedade aberta desemboca na sociedade reflexiva.

Entender os princípios e como atua a reflexividade permitirá interpretar a diversidade de modelos e teorias voltados para as ciências sociais, para instrumentalizar nossas faculdades para essa reflexividade que domina a ordem da modernização acelerada na qual estamos inseridos. Cabe a nós buscar o aprendizado necessário para realmente tornar essa reflexividade socialmente produtiva no que pode representar para o desenvolvimento das ciências sociais e da filosofia política. A reflexividade mantém o futuro aberto, pois ela é sempre um resultado da experiência acontecendo no contexto da realidade. Não pode ser fechada, pois, nesse caso, teríamos que eliminar a experiência presente e tentar construir o futuro com base unicamente no passado.

O Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária, demonstrado anteriormente quando tratado no problema de Popper, fica mais uma vez estabelecido como o ponto de inflexão para a Sociedade Reflexiva como superação da Sociedade Aberta. O teste para a sua democracia é o seu grau de reflexibilidade. A sociedade assim pensada torna-se mais reflexiva, mais cooperativa e evolucionária, conforme exposto nesta tese aqui apresentada. A reflexividade não é um ponto de partida, e tampouco um ponto de chegada, é a sociedade em seu movimento reflexivo.

9 CONCLUSÃO

Esta tese demonstrou que o futuro da sociedade aberta de Popper é a sociedade reflexiva. O conceito de sociedade aberta popperiana foi construído com o objetivo de demarcar a distinção entre regimes democráticos e totalitários como opostos, como escolhas excludentes uma à outra, sem meio-termo, em se tratando do que é ou não é democracia. Em Popper, há somente dois caminhos para a humanidade, a sociedade fechada e a sociedade aberta.

A pesquisa aqui desenvolvida partiu da base constitutiva da sociedade aberta, envolvida no contexto do pensamento de Popper como racionalista crítico, considerando sua epistemologia, seu método de resolver problemas e sua teoria política, buscando a conexão com outros pensadores e conteúdos, para construir a ideia de superação da sua sociedade aberta para uma sociedade aberta e reflexiva. Foram consideradas as principais críticas ao pensamento de Popper, em especial à sua epistemologia, partindo de Lakatos, Kuhn e Feyerabend, devidamente incorporados como demarcação ao modelo de racionalismo crítico.

A ideia de reflexividade vem da percepção da interação reflexiva como um processo de modernização da sociedade de um lado e, de outro, da identificação dos elementos da teoria de Popper, que, implicitamente, inseriram a reflexividade no desdobramento do seu racionalismo crítico. A conexão da reflexividade com os pensamentos de Dewey em sua democracia cooperativa; com Habermas em sua teoria do agir comunicativo e deliberação na esfera pública; com Honneth na reconstrução da eticidade, autonomia por reconhecimento e liberdade negativa, reflexiva e social; com Rawls com seu liberalismo construtivista baseado no processo reflexivo, desde a posição original ao equilíbrio reflexivo e o consenso sobreposto.

Nessa linha de exposição reflexiva dos conceitos e argumentos, utilizando o método de solução de problemas, enfrentamos o problema de Popper quanto ao desdobramento futuro de sua sociedade aberta, aplicando o Princípio da Reflexividade Cooperativa e Evolucionária. Com esse princípio, abordamos os conceitos principais de Rawls em sua teoria política, identificando, no modelo de liberalismo plural e razoável, o melhor ambiente para que o processo de reflexividade prospere e cumpra com seu propósito, que chamamos de reflexização da história,

como um processo de futurização do presente. A interação reflexiva com seus efeitos nos tempos, movimentos e escolhas dos indivíduos e da sociedade.

Abordamos a implicação da reflexividade na liberdade, em relação às teorias já referidas, estabelecendo, entre elas, o conceito de liberdade compartilhada como resultante comum de suas concepções, de modo a completar o princípio de reflexividade em seu desdobramento social e político, nos âmbitos coletivo e individual. A liberdade compartilhada emerge, em última análise, da cooperação como modo de vida democrático, presente igualmente no pensamento das teorias analisadas.

Por fim, estabelecemos que a passagem da sociedade aberta para a sociedade reflexiva não se confirma apenas por uma extensão do conceito popperiano, mas como um ponto de inflexão para uma sociedade cada vez mais acelerada, reflexiva, cooperativa e evolucionária. A proposta deste texto foi oferecer a possibilidade de superação desse modelo aplicando o mesmo método de pensamento crítico. A reflexividade como uma crítica construtiva da sua teoria social e política.

Essa tese desemboca no modelo de liberalismo de Rawls como uma base para a sociedade reflexiva, na identificação dos seus conceitos fundamentais de posição original, equilíbrio reflexivo e consenso sobreposto. A pesquisa encontrou, em Rawls, os elementos essenciais para que a sociedade reflexiva possa ter sua sustentabilidade garantida, pela sua capacidade de adaptação e evolução em relação ao contexto sempre em movimento da modernização reflexiva. A identificação do liberalismo de Rawls também como um liberalismo reflexivo vem dos conceitos de sua sustentação.

A sociedade reflexiva tem uma estrutura articulada, de configuração difusa, em redes de relacionamentos, de comunicação instantânea, abrangendo do indivíduo ao coletivo, aberta, inclusiva, livre, crítica, autônoma e mobilizadora da opinião pública. Ação e comunicação que atuam reflexivamente, mudando a realidade, continuamente, em uma nova ordem social, um modelo de abertura conectado com Popper em sua essência, mas atualizado pela força transformadora da modernização reflexiva.

A natureza evolucionária das ciências sociais e da democracia propostas por Popper tem seu ponto de inflexão ao reproduzir-se em um processo reflexivo que assegura autonomia para a superação em seus modelos adaptados aos movimentos sociais, às comunidades e à sociedade moderna como um todo. A modernização

reflexiva da sociedade em busca de sua reprodução no modelo de democracia reflexiva é levada à prática no cotidiano dos relacionamentos em sociedade e, nesse sentido, ela é uma conquista do presente buscando seu futuro. Esse futuro se reflete em uma nova concepção de Estado como um órgão reflexivo de articulação sustentado em sua democracia e sociedade reflexiva.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- BÊRNI, Duilio de Avila. **Teoria dos Jogos**. Rio de Janeiro: Reichmann & Afonso Editores, 2004.
- BOUDIN, Jean. **Karl Popper**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.
- DEWEY, John. Em busca do público. *In*: DE FRANCO, Augusto; POGREBINSCHI, Thamy (ed.). **Democracia Coopertiva: Escritos Políticos de John Dewey (1927–1939)**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. p. 21–45.
- DEWEY, John. Em busca da grande comunidade. *In*: DE FRANCO, Augusto; POGREBINSCHI, Thamy (ed.). **Democracia Coopertiva: Escritos Políticos de John Dewey (1927–1939)**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. p. 47–77.
- DEWEY, John. A ideia filosófica inclusiva. *In*: DE FRANCO, Augusto; POGREBINSCHI, Thamy (ed.). **Democracia Coopertiva: Escritos Políticos de John Dewey (1927–1939)**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. p. 79–94.
- DEWEY, John. Liberalismo Renascente. *In*: DE FRANCO, Augusto; POGREBINSCHI, Thamy (ed.). **Democracia Coopertiva: Escritos Políticos de John Dewey (1927–1939)**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. p. 95–123.
- DEWEY, John. Democracia criativa: a tarefa diante de nós. *In*: DE FRANCO, Augusto; POGREBINSCHI, Thamy (ed.). **Democracia Coopertiva: Escritos Políticos de John Dewey (1927–1939)**. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. p. 131–139.
- DEWEY, John. **The Public and Its Problems**. Atenas: Ohio University Press, 2016.
- FEYRABEND, Paul. **Contra o Método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**. São Paulo: Jinkings Editores Associados, 2010.
- GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- GOODIN, Robert E. **Reflective Democracy**. New York: Oxford University Press, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019. 1 v.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019. 2 v.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power**. Cambridge: MIT Press, 1991.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de Indeterminação**. São Paulo: Editora Singular, 2007.

HONNETH, Axel. Democracia como Cooperação Reflexiva, John Dewey e a Teoria Democrática Hoje. *In*: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia Hoje**: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora UnB, 2001.

HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. São Paulo: Martins Editora, 2015.

HONNETH, Axel. **Reificação**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2021.

JARVIE, Ian; MILFORD, Kal; MILLER, David. **Karl Popper Acentenary Assessment**. Milton Keynes: Ashgate, 2006. 1 v.

JARVIE, Ian; MILFORD, Kal; MILLER, David. **Karl Popper Acentenary Assessment**. Milton Keynes: Ashgate, 2006. 2 v.

JARVIE, Ian; MILFORD, Kal; MILLER, David. **Karl Popper Acentenary Assessment**. Milton Keynes: Ashgate, 2006. 3 v.

KANT, Emmanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Editora Abril, 1974

KEUTH, Herbert. **The Philosophy of Karl Popper**. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

KUHN, Thomas. **A Tensão Essencial**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LAKATOS, Irme; MUSGRAVE, Alan. **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.

MILLER, David (org.). **Karl Popper**: Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.

OLSON, Kevin. **Reflexive Democracy**. Cambridge: MIT Press, 2006.

PARUSNIKOVÁ, Zuzana; COHEN, Robert S. **Rethinking Popper**. Boston: Springer, 2009.

PARVIN, Phil. **Karl Popper**. Londres: Bloomsbury, 2013.

POPPER, Karl Raimund. **A Miséria do Historicismo**. São Paulo: Cultrix, 1980.

POPPER, Karl Raimund. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 2013.

POPPER, Karl Raimund. **Conjunturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018.

POPPER, Karl Raimund. **A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos**. Lisboa: Edições 70, 2021. 1 v.

POPPER, Karl Raimund. **A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos**. Lisboa: Edições 70, 2021. 2 v.

POPPER, Karl Raimund; LORENZ, Konrad. **O Futuro Está Aberto**. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990.

POPPER, Karl Raimund. Conhecimento Subjetivo versus Conhecimento Objetivo. *In*: MILLER, David (org.). **Karl Popper: Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: PUCRio, 2016.

POPPER, Karl Raimund. Epistemologia Evolutiva. *In*: MILLER, David (org.). **Karl Popper: Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: PUCRio, 2016.

POPPER, Karl Raimund. Engenharia Social Gradativa. *In*: MILLER, David (org.). **Karl Popper: Textos escolhidos**. Rio de Janeiro: PUCRio, 2016.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Brasília: Editora UnB, 1981.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

RAWLS, John. **Justiça como Eqüidade: Uma Reformulação**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br