



Crise da educação como crise da razão pública

Education crisis as a crisis of public reason

Teresa Bartolomei ^[a] 

Lisboa, Portugal

^[a] Universidade Católica de Portugal (UCP), Faculdade de Teologia e CITER (Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião)

Como citar: BARTOLOMEI, Teresa. Crise da educação como crise da razão pública. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 37, e202531967, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.037.e202531967>

Resumo

O texto questiona se a crise da educação (isto é, do Pacto Educativo, na formulação dada pelo magistério pontifício) deve ser considerada como um aspeto constitutivo da crise da tradição que caracteriza, em geral, as sociedades de massa contemporâneas. Nenhuma resposta setorial de carácter exclusivamente pedagógico, por mais bem intencionada e reflexivamente bem elaborada que seja, pode ultrapassar o impasse no processo de transmissão transgeracional de códigos culturais – éticos e simbólicos – que se tem vindo a registar, cada vez mais, em todo o mundo. Para encontrar uma solução é antes necessário identificar as causas da atual crise generalizada da razão pública, isto é, as causas da desconfiança no poder normativo da racionalidade, e trabalhar no sentido da sua reconstrução, procurando evidenciar e corrigir o papel culturalmente distorcivo do primado funcional da racionalidade técnico-produtiva, inerente à própria modernidade enquanto tradição ainda preponderante a nível global. A descontinuidade com as

[a] PhD em Teoria Literária pela Universidade de Lisboa, e-mail: tbartolomei@ucp.pt

autocontradições da modernidade torna-se assim a condição para salvar o seu núcleo normativo e, a partir da esfera educativa, reabilitar uma razão pública, uma razão intersubjetivamente vinculante de sentido, sem a qual não pode haver convivência livre, justa e pacífica.

Palavras-chave: Razão pública. Crise da educação. Crise da tradição. Crise da autoridade. Rawls. Habermas.

Abstract

The text questions whether the crisis of education (that is, of the educational pact, in the formulation given by the pontifical magisterium) should be considered as a constitutive aspect of the crisis of tradition that characterizes, in general, contemporary mass societies. No sectoral response of an exclusively pedagogical nature, however well-intentioned and reflexively well-designed, can overcome the impasse in the process of transgenerational transmission of cultural codes - ethical and symbolic - that has been increasingly occurring throughout the world. To find a solution, it is first necessary to identify the causes of the current widespread crisis of public reason, that is, the causes of distrust in the normative power of rationality, and work towards its reconstruction, seeking to highlight and correct the culturally distorting role of functional primacy of technical-productive rationality, inherent to modernity itself as a tradition that is still predominant at a global level. The discontinuity with the self-contradictions of modernity thus becomes the condition to save its normative core and, from the educational sphere, rehabilitate a public reason, an intersubjectively binding reason of meaning, without which there can be no free, fair and peaceful coexistence. peaceful.

Keywords: *Public reason. Education crisis. Crisis of tradition. Crisis of authority. Rawls. Habermas.*

Introdução

Na clássica definição de John Rawls,¹ partilhada na sua intenção básica, apesar de algumas diferenças de peso, por Jürgen Habermas (1996),² a “razão pública” (ou “uso público da razão”, na expressão privilegiada por Habermas) é o fundamento indispensável de uma convivência democrática, marcada pela justiça e pela liberdade, como seu vetor essencial de legitimação: sem razão pública há legalidade, mas não legitimidade; poder, mas não autoridade; coação, mas não convicção.

A razão pública, sublinha Rawls, não é uma tradição comum na medida em que partilha um núcleo homogêneo de saberes e de conteúdos axiológicos e simbólicos (o que na Alemanha se designa por “*Leitkultur*”,³ literalmente “cultura orientadora”, no sentido de cultura dominante de referência, cujo reconhecimento constitui uma condição de acesso à cidadania alemã por parte de candidatos de outras nacionalidades), mas a pré-condição para que diferentes tradições (referências identitárias e valoriais particulares e heterogêneas, de natureza substantiva: as rawlsianas “doutrinas abrangentes” (Rawls, 1996 [1993], Lect. IV) possam dialogar entre si para negociar definições e estratégias de realização do bem comum: regras de convivência e representações consensuais dos fins a perseguir e das correspondentes estratégias (legislativas, administrativas e institucionais) a adotar. Numa sociedade caracterizada pelo pluralismo (que é o estatuto estrutural e não excepcional dos regimes democráticos),⁴ observa Rawls, as ideias do bem são muitas e eventualmente

¹ Para uma definição geral, ver “*The Idea of Public Reason*” (Rawls, 1996 [1993], Lect. IV, pp. 212-254) e “*The Idea of Public Reason Revisited*” (Rawls 1999, pp. 129-180). Na segunda edição alargada de *Political Liberalism* (Rawls, 1996 [1993]), Rawls toma posição em relação às críticas que lhe foram dirigidas por J. Habermas (1996), na nova Introdução e na “Resposta a Habermas” (Lecture IX, pp.336-381), já publicada no *Journal of Philosophy* juntamente com a intervenção de Habermas no ano anterior. Para uma definição didaticamente resumida do conceito, ver Rawls, 2001, §26.

² Cf. a secção “*Politischer Liberalismus - Eine Auseinandersetzung mit John Rawls*” (Habermas, 1996, pp. 65-127), que, para além da contribuição para a discussão com Rawls no *Journal of Philosophy*, contém uma nova reflexão, em particular sobre a categoria da razoabilidade e o distanciamento rawlsiano do uso do princípio da verdade na esfera do liberalismo político.

³ O termo (cf. Tibi, 1998, 2016, pp. 152ss. e 292ss. na nova edição de 2016, aumentada e com um novo subtítulo: *Europäisierung oder Islamisierung*) foi cunhado pelo sociólogo alemão de origem síria Bassam Tibi num livro de 1998, que teve um enorme impacto no debate político alemão dos últimos vinte e cinco anos. Tibi refutou posteriormente as apropriações soberanistas da sua proposta por forças nacionalistas e anti-imigração, argumentando que a sua crítica ao multiculturalismo indiscriminado, que pulveriza a sociedade em guetos incommunicáveis, nada tem a ver com a imposição de uma monocultura nacional. Ou seja, por *Leitkultur*, Tibi designa o conjunto de valores cívicos em que se fundam as democracias ocidentais e que se identifica essencialmente com a cultura da modernidade (separação entre Estado e religião, primazia da razão laica sobre a razão confessional, respeito pelo pluralismo, tolerância). De facto, a noção elaborada por Tibi, ao contrário da noção rawlsiana, caracteriza-se pela definição dos conteúdos de uma razão pública política e juridicamente vinculativa, prestando-se assim às objecções daqueles que rejeitam a sua proposta, ou dela se apropriam, vendo nela um modelo assimilador e não integrador da diversidade de tradições.

⁴ O princípio da razão pública é introduzido pelo ‘segundo’ Rawls para incluir no seu modelo de liberalismo equitativo a questão do pluralismo ético e epistémico como um facto social que adquire valor normativo (a proteger politicamente), que no ‘primeiro’ Rawls, o de *Uma Teoria da Justiça*, era neutralizado através do “*Gedankenexperiment*” da “posição original” e do seu “véu de ignorância” (um dispositivo epistémico para determinar uma noção “ideal” de justiça, cf. Rawls, 1971, cap. III; Rawls, 1996 [1993], Lect.I, §3; Rawls, 2001, §6 e Parte III, pp. 80ss.). Esta estratégia de virtualização racionalista deixou, no entanto, a descoberto um problema central de qualquer democracia: quais são as condições políticas de uma sociedade justa tendo em conta que as ideias de justiça são historicamente múltiplas e, em alguns casos, inconciliáveis? Como chegar a uma noção “real” e não puramente ideal de justiça que seja ao mesmo tempo socialmente consensual (aceite pela maioria) mas também legítima (razoável)?

divergentes até à incompatibilidade, mas um processo deliberativo⁵ pacífico, fundado no respeito por procedimentos e regras epistémicas comuns (que configuram um padrão de “razoabilidade” articulado pelo “equilíbrio reflexivo”),⁶ pode chegar a um “consenso por sobreposição” (*overlapping consensus*)⁷ sobre os princípios básicos a observar, as interpretações dos processos em curso e as opções sobre o que fazer.

Um dos principais problemas do nosso tempo é que aquilo que parece estar hoje em declínio no horizonte mundial (e que tem uma repercussão direta na resiliência cada vez mais ameaçada das ordens democráticas) é precisamente a *razão pública*, termo que não designa, portanto, o facto de todos pensarmos as mesmas coisas (esse é o paradigma das sociedades totalitárias, de um consenso de massa pago à custa da liberdade), mas a partilha de critérios epistémicos comuns para julgar o que é verdadeiro e falso,⁸ certo e errado. Este código comum de julgamento, de “razoabilidade”,⁹ não exclui a possibilidade de se chegar a conclusões diferentes, porque a aplicação destes critérios é, por seu lado, inevitavelmente particular, condicionada, falível.¹⁰ A pluralidade dos resultados (das opiniões) alcançados por esta via, porém, mesmo quando eivada de tensões e conflitos, nunca conduz à incomunicabilidade e ao antagonismo entre os atores envolvidos, mantendo, pelo contrário, largas margens de entendimento e colaboração, garantidas pela partilha de um núcleo robusto de normas de validade teórica e prática. Deste ponto de vista, podemos discordar de uma opinião, mas ao mesmo

⁵ Sobre o paradigma da democracia deliberativa, em que os dois pensadores convergem, sublinhando a sua diferença em relação às noções de democracia direta, representativa e participativa, em virtude do seu exigente núcleo racionalmente normativo, ver Handbook, 2018.

⁶ Ver Rawls, 1971, pp. 48ss; Rawls, 1996 [1993], Lect. III, pp. 95ss; Rawls 2001, § 10.

⁷ Ver Rawls, 1996 [1993], Lect. IV, pp. 145-175, Rawls, 2001, § 11.

⁸ No ensaio “Verdade e Política”, Arendt (1961, 1968, pp. 227 e segs.) sublinha que a condição epistémica necessária para uma coexistência livre e justa é a proteção da verdade factual, pelo menos como critério regulador do discurso público: se a diferença entre a verdade lógica e metafísica e a verdade factual é que os factos podem ser reconstruídos de diferentes maneiras, deixando espaço para uma ampla margem de opinabilidade, deve, no entanto, haver um mínimo denominador comum de “evidência”. Em *A Origem do Totalitarismo*, Arendt já tinha sublinhado que este sistema político se enraíza precisamente na dissolução sistemática da verdade factual, não como negação de factos singulares, mas como supressão dos critérios comuns de diferenciação entre verdade e falsidade: “*The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist*” (Arendt, 1956, 1971, p. 474).

⁹ A ideia rawlsiana de “razoabilidade” (Rawls, 1996 [1993], Lect. II, pp. 77-110) deve evidentemente muito à noção tradicional de “senso comum” e sofre das ambiguidades inerentes a um tal conceito, na sua oscilação entre o hinasmo de matriz estoica (postulando a existência de um conjunto de ideias e princípios universais da razão prática análogos aos princípios lógicos da razão teórica) e o convencionalismo (que remete o “senso comum” para o conjunto de códigos valorativos e interpretativos particulares partilhados por uma dada tradição, da qual não se pode excluir, segundo os seus detratores, a do constitucionalismo liberal). A ‘terceira via’ que Rawls procura entre estes dois polos é precisamente evitar opções culturalistas (tratando mesmo a sua própria teoria da justiça como uma “doutrina compreensiva”, por isso excluída, em termos de conteúdo, do consenso político) para identificar parâmetros (no entanto não definitivos e não universais) de razoabilidade geralmente aceitáveis no contexto atual (que, a seu ver, se evidenciam no discurso do fórum público de deliberação jurídica e judicial, legislativa e administrativa). Como se depreende da discussão com Habermas, que contesta fortemente as inconsistências da definição de razão pública de Rawls, mas ao mesmo tempo reconhece a sua importância, estamos perante uma daquelas ideias em que a intuição tem precedência sobre a definição: reconhecemos a sua indispensabilidade, apesar da falta de uma determinação conceitual satisfatória. (Para uma introdução geral à história da utilização política eminente da categoria do *senso comum*, ver Rosenfeld, 2011). Note-se ainda que Rawls operacionaliza o princípio da reciprocidade como critério discriminador da razoabilidade (Rawls, 1996 [1993], Lect. I, §3, e Lect. II), assegurando um poderoso constrangimento performativo ao exercício deliberativo (numa convergência substancial com Habermas).

¹⁰ Um complexo de fatores que Rawls resume na expressão “limites do juízo” (“*burdens of judgement*”) (Ib., Lect. II, §2, Rawls, 2001, § 11).

tempo considerá-la válida, porque coerentemente fundamentada em argumentos consistentes, com os quais nós devemos, de maneira racional e pontual, confrontar para podermos contrapor uma opinião diferente, num processo de discussão ponderado, aberto, circular e potencialmente infinito, que é a própria dinâmica de uma esfera pública democrática (Habermas, 1962).

O problema é que não são apenas os valores subjacentes sobre os quais se rege uma sociedade, mas a própria noção de realidade entra em crise se esses critérios normativos deixarem de ser objeto de um consenso social alargado e se produzir uma condição de incerteza epistémica generalizada, que alguns designaram como a entrada na era da pós-verdade (MacIntyre, 2018, 2023). Quando já não são as interpretações dos factos, mas os próprios factos e a sua efetividade que são considerados objeto de opinião¹¹, pelo que não são os processos de verificação empírica, mas as respectivas preferências que decretam a sua subsistência de forma inteiramente arbitrária (será que Trump ganhou a eleição de 2020 que perdeu?)¹², é o núcleo cognitivo da convivência que desaparece, desencadeando uma regressão não só política, mas também ética das relações sociais. Quando a construção racional da convicção, a sua “razoabilidade”, é desativada como dispositivo social comum, a única forma de impor a sua própria descrição da realidade é a violência – física e simbólica – que se afirma no duplo registo da radicalização pulsional e da opressão: da identificação emocional acrílica¹³ e da coerção.

É um facto doloroso e assustador que a violência esteja a crescer exponencialmente na sociedade – entre indivíduos, grupos, comunidades – nas relações políticas (e humanas) internas e internacionais. A guerra voltou a ocupar espaços cada vez maiores na cena mundial, invertendo os benefícios económicos da globalização em retrocessos políticos de uma perigosidade sem precedentes. A democracia está a recuar, dando lugar a modelos autoritários, quando não radicalmente totalitários (da Índia de Modi à Rússia de Putin, da Turquia de Erdogan à Hungria de Orban, da Venezuela de Maduro aos EUA de Trump). Em suma, o mundo está a tornar-se um lugar cada vez mais tóxico e inseguro.

¹¹ Meio século depois de Arendt, Bruno Latour (2004) volta a realçar o problema do papel político fundamental do reconhecimento de critérios comuns de discriminação da verdade factual, numa análise autocrítica da sua própria investigação sobre a construção social da verdade científica. Por meio de uma série de estudos sobre a prática laboratorial da investigação biomédica, realizados desde o final da década de 1970, Latour evidenciou, de facto, como as dinâmicas estratégicas e ideológicas (competição individual e grupal entre investigadores, imperativos do produtivismo económico e do poder institucional, crenças, ideologias e tradições culturais) condicionam fortemente as dinâmicas de produção e aceitação dos resultados experimentais pela comunidade científica. No início da década de 2000, perante a ascensão do negacionismo científico, em particular do negacionismo climático, Latour retificou, no entanto, o seu discurso, observando que o seu objetivo não era dissolver a noção de verdade factual, mas sim refiná-la (“*I myself have spent some time in the past trying to show ‘the lack of scientific certainty’ inherent in the construction of facts. [...] I intended to emancipate the public from prematurely naturalized objectified facts.*” (Latour, 2007, 227). O estudioso interroga-se, pois, se o seu sofisticado processo de crítica epistemo-sociológica não terá sido corresponsável pelo negacionismo científico que grassa na opinião pública contemporânea e defende-se desta acusação (avançada pelos seus detratores), observando que as respectivas finalidades são antitéticas, mas, com grande honestidade intelectual, admite que, atualmente, “*the danger would no longer be coming from an excessive confidence in ideological arguments posturing as matters of fact—as we have learned to combat so efficiently in the past—but from an excessive distrust of good matters of fact disguised as bad ideological biases!*” (Ib., p. 242).

¹² Os números (com os boletins de voto contados e em muitos estados recontados) dizem que Biden obteve 81.283.501 votos contra 74.223.975 de Trump (51, 31% contra 46, 85%). (cf. Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/2020_United_States_presidential_election).

¹³ Sobre os limites do valor cognitivo da empatia puramente emocional, mediada de forma não racional, ver Bloom, 2016.

Urge, pois, compreender quais são as causas históricas e estruturais desta degradação da razão pública, do poder civilizacional da cultura e, portanto, da democracia, e tentar encontrar antídotos, soluções, estratégias para a reconstrução e reativação das suas regras básicas e da confiança nelas, tanto ao nível das instituições como das consciências, por meio de processos educativos eficazes.

Trata-se de um desafio epistémico, político e educativo de âmbito intra e intergeracional: é necessário reabilitar os mecanismos racionalmente funcionais de autoconhecimento, comunicação, julgamento e tomada de decisão a nível individual e coletivo: torná-los novamente mais “credíveis” do que aqueles que são orientados univocamente pulsionais, epistemicamente desintermediados, simbolicamente opacos. São as identidades individuais, as relações interpessoais e públicas que precisam de ser remodeladas por meio da recuperação de formas de convicção (crença) intersubjectiva, racionalmente legitimáveis, e não narcisisticamente solipsistas ou tribalmente conflituosas, mas para isso é necessário primeiro compreender o que as bloqueou, o que não funcionou, o que minou essa *koiné epistémica* da convivência, que é uma cultura capaz de se autorregenerar diacronicamente (chegando a constituir uma “tradição” autorizada) e de se afirmar sincronicamente como um código simbólico capaz de produzir critérios partilhados de justificação: numa palavra, normatividade.

I. A crise da razão pública

Uma crise da cultura neste sentido, uma crise que pode ser lida conjuntamente como uma crise das regras de convivência e, por conseguinte, da educação e da tradição, não é, porém, novidade nenhuma. Fala-se dela há muito tempo, pelo menos desde o início do século passado. Que algo se rompeu na correia de transmissão da civilização, na normatividade comum que mantém as sociedades unidas, é de facto uma intuição que emerge com força na atormentada consciência ocidental nas vésperas da Primeira Guerra Mundial e encontra uma expressão academicamente sofisticada, mas também apaixonadamente participativa, na *Crise das Ciências Europeias* de E. Husserl. Esta obra justificadamente famosa do pai da fenomenologia fornece também um diagnóstico pungente das causas da crise em análise: quando o conhecimento se divorcia do “mundo da vida”,¹⁴ tornando-se um mero instrumento de controlo do mundo, uma arma de ação que renuncia à questão do sentido, é a coesão social e pessoal que *entra em crise*. Os indivíduos e a sociedade divorciam-se de si próprios, mergulhando num processo de desintegração. Mesmo o pacto de solidariedade intergeracional deixa então de funcionar, porque são as próprias coordenadas da identidade intrageracional que se rompem.

Fiel a uma linha de racionalismo inclusivo que não expulsa nenhuma categoria de conhecimento da sua relevância, reconhecendo kantianamente que o exercício do pensamento é mais amplo do que o do conhecimento, Husserl reitera que a questão do sentido pode não ter resposta, mas não deve ser eliminada do horizonte da consciência coletiva. Declará-la antinómica é diferente de a descartar como desprovida de sentido,

¹⁴ A noção de mundo-da-vida, elaborada pelo Husserl tardio para ultrapassar os limites idealistas e solipsistas da consciência, anteriormente apontados como o único fundamento do edifício da fenomenologia transcendental, terá grande sucesso nos domínios sociológico e filosófico, afirmando-se como um paradigma analítico de referência muito para além da abordagem fenomenológica (cf. Husserl, 1936, §§ 33-44, 54, e o tratado “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia” [pp. 249ss. na tradução portuguesa citada]).

como pretendem o positivismo e o empirismo lógico, ou de a esvaziar na autodissolução niilista, como decreta essa palinodia irracionalista da cultura ocidental que, a partir de Nietzsche, chega aos resultados desconstrutivos das várias arqueologias epistemológicas contemporâneas.

Se o diagnóstico husserliano capta um aspeto decisivo do problema e é, por isso, extremamente esclarecedor, ele constitui, no entanto, apenas um ponto de partida, porque opera uma simplificação problemática ao decretar que as causas da crise da racionalidade ocidental são estritamente filosóficas e culturais e deve, por isso, ser desenvolvido numa perspectiva histórica e social. Neste contexto, há duas linhas de análise com maior impacto.

Por um lado, há a leitura em que se encontram paradoxalmente o niilismo nietzschiano e a apologética cristã, que faz coincidir a crise da racionalidade (a transmutação de todos os valores) com a “morte de Deus”, a crise da razão pública com a da razão religiosa: a causa original do declínio da normatividade deve ser identificada precisamente na secularização, na progressiva expulsão da cena pública e filosófica das fés, expropriadas da sua relevância ética e social coletiva, que deixa um vazio não preenchido por nenhum dispositivo alternativo. Esta é a tese subjacente à formulação do dilema de Bockenförde¹⁵; à estratégia cultural de dois papas influentes como João Paulo II e Bento XVI; a um amplo espectro da polémica católica contra a secularização.

Dois fatores, no entanto, contrariam esta leitura. Em primeiro lugar, é necessário ter em conta a não unanimidade do diagnóstico: as teorias da secularização são muitas e diversas, e algumas, como a de Charles Taylor (2007), subvertem euforicamente a interpretação da secularização, lendo-a não como a perda de protagonismo público do fator religioso, mas como um processo incremental de aquisição da sua autêntica funcionalidade na promoção da autenticidade individual e coletiva, da liberdade cívica e espiritual e da inclusão do pluralismo. Em segundo lugar, é de notar a sua substancial impotência reflexiva e performativa: não basta constatar (e recriminar) o facto de o desaparecimento de uma crença deixar um vazio, mesmo cognitivo, para lhe restituir a credibilidade. A funcionalidade é um critério epistemologicamente (e existencialmente) heterogéneo para a crença, que não obedece ao princípio da utilidade (não “conseguimos” acreditar porque é conveniente, porque precisamos, porque queremos). Nietzsche e Heidegger ganham o jogo em constatar as consequências da morte de Deus. O que resta ao crente não é negar esta morte, mas reconciliar-se com ela: “ressuscitar Deus”, realizar condições inteiramente novas da sua presença no espaço público, no pensamento, na consciência do ser humano contemporâneo. Esta operação passa por uma reconstrução da própria racionalidade e, por isso, não parece possível sem abordar a complexidade das causas desta dupla morte (de Deus e da razão pública), exigência que remete diretamente para o segundo diagnóstico deste processo.

¹⁵ Trata-se de uma interpretação histórica em que, embora com intenções e pressupostos diferentes, também converge J. Habermas (2005, 2012, 2019, cf. em particular o “Postskriptum” no II Volume, pp. 767ss.) para quem o declínio da religião priva a sociedade de um vetor fundamental de legitimação e reduz a sua capacidade de autorregeneração ética e cultural. O otimismo iluminista habermasiano, segundo o qual a razão (*Wissen*) pode e deve substituir efetivamente a crença (*Glauben*) como vetor de legitimação de sentido, é, de facto, provocado pela constatação da insuficiência motivacional e heurística do processo racional de entendimento comunicativo, que permanece dependente de fontes de sentido “míticas” e rituais: a tradição religiosa resulta, portanto, não substituível pela racionalidade discursiva, mas racionalmente “complementar” a ela (cf. também o debate a várias vozes entre J. Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West, em Mendieta e Antwerpen (2011)).

Leituras de matriz sociológico-materialista (em que encontramos vozes díspares, mas substancialmente convergentes nesta vertente diagnóstica, como a teoria crítica de Frankfurt; o pós-estruturalismo marxista à la G. Debord e J. Baudrillard; a biopolítica foucaultiana; as teorias do reconhecimento, de A. Honneth a N. Fraser; várias vertentes do pensamento feminista e pós-colonial), opõem-se a uma explicação exclusivamente superestrutural, questionando a matriz económica, política e social (estrutural) do problema. Nesta perspectiva, o que Husserl e todos os idealismos epistémicos não conseguem ver é que a expulsão da questão do sentido (da normatividade) do horizonte da racionalidade tem o seu correlato (ou raiz?) num duplo mecanismo, económico e político, que veio a configurar a modernidade capitalista. No plano económico, na origem da crise está a substituição do valor de uso pelo valor de troca, que Marx reconstruiu como a dinâmica fundadora do mercado e da sua implementação capitalista, bem como a alienação do sujeito estabelecida pela progressiva mercantilização das relações sociais. No plano político, verifica-se a progressiva substituição do princípio da autodeterminação jurídica (o pacote liberal que constitui o *Estado de direito*: soberania do cidadão e direitos humanos) pelo da governamentalidade biopolítica dos corpos e das populações (o paradigma por meio do qual o pensamento liberal, segundo Foucault (2004), trai as suas próprias premissas de proteção das liberdades do sujeito individual).

A pertinência inequívoca das versões materialistas da genealogia desta interdependência pode ser debatida, em particular a negação da autonomia normativa da racionalidade crítico-hermenêutica (do sentido) e a sua alegada desmistificação como mero fator superestrutural linearmente determinado pelo estrutural: a tese foucaultiana segundo a qual todo o discurso científico sobre a verdade é, em última análise, desmascarado como um dispositivo (Agamben, 2006) manipulador do poder, da tomada de domínio sobre a subjetividade (mais radicalmente ainda do que sobre a sociedade) é claramente autocontraditória.

Pode-se igualmente discutir a pertinência da oposta tese heideggeriana e horkheimerian-adorniana,¹⁶ que defende a matriz especulativa (onto-teológica) da racionalidade económica e técnica, segundo a qual a degeneração do pensamento em instrumento alheio (até hostil) à categoria da verdade, a dissolução da cultura em produtividade tecno-económica, estaria inscrita na própria forma metafísica da razão ocidental, que, a partir da manipulação dominante do seu próprio conteúdo em objeto, conduz inevitavelmente à degradação do próprio sujeito em mera engrenagem de um mecanismo instrumental que nada tem a ver com o sentido e a verdade.

É, no entanto, inegável que existe uma ligação mútua entre todas estas dimensões e é um facto que *a modernidade*, ou seja, o complexo de ideias, valores, práticas, códigos, saberes e instituições que constitui a

¹⁶ Escolas de pensamento que se viram a si próprias como radicalmente antitéticas, polarizadas em lados opostos do espectro político, a teoria crítica frankfurtiana adorniana e horkheimeriana (Adorno; Horkheimer, 1969 [1947]) e a desconstrução heideggeriana da tradição metafísica como matriz racional da tecnologia (Heidegger, 1936-1946, 1938, 1953) são, na realidade, muito mais próximas do que os seus protagonistas alguma vez quiseram admitir. Comum é a contestação radical da técnica, denunciada como uma espécie de “génio mau” cartesiano por detrás da ilusão de verdade produzida pela racionalidade científica; comum (mesmo que motivada por argumentos opostos) é a tentativa de desmistificação da racionalidade prático-legal na base da democracia liberal.

tradição das sociedades ocidentais e não só,¹⁷ constitui-se como interdependência *histórica* entre o avanço técnico-científico, a expansão económica da forma-mercado, o progresso político-jurídico, o estabelecimento da governamentalidade biopolítica e a secularização (separação institucional e normativa da racionalidade religiosa).

Esta constelação fenomenológica não pode ser ignorada na elaboração de respostas culturais à crise que vivemos atualmente. Se a batalha descrita por Husserl é uma batalha entre o humanismo e a tecno-economia, o saber da vida e o saber da coisa, e está hoje mais aberta do que nunca, este confronto não pode ser ganho nem ao nível de uma reproposição do cristianismo enquanto cristandade, enquanto plataforma cultural da racionalidade ocidental, nem ao nível puramente filosófico, da restauração de um humanismo pedagógico e especulativo. A primeira está historicamente desatualizada, a segunda é historicamente veleitária, como o prova a incongruência flagrante entre o sucesso cultural e a insipiência social da “viragem hermenêutica”, que, em meados do século passado, redefiniu as coordenadas básicas do pensamento, relegitimando teoricamente a questão do sentido (que veio a substituir de facto a da verdade), fornecendo um quadro teórico de grande autoridade para o restabelecimento do papel das ciências do ser humano, do conhecimento do mundo da vida, mas não teve um impacto efetivo na contenção da crise da tradição e da educação ao nível da realidade social.¹⁸ A reflexão teórica, em suma, não pode deixar de abraçar a dimensão histórica e política sobre este ponto.

A tese defendida nesta breve reflexão é, portanto, a de que uma razão pública amplamente partilhada (no plano político interno das sociedades, no plano global das relações internacionais e no plano educativo da transmissão intergeracional) só pode ser reabilitada se for abordada, por um lado, a contradição (intrínseca à *modernidade* que, neste ponto, é uma *tradição a ultrapassar*) entre racionalidade técnica e económica (regida pelo critério da produtividade e do consumo) e normatividade (teórica, ético-jurídica e simbólica), e, por outro lado, reconhecendo (contra a tese da irracionalidade última do juízo axiológico) a relevância racional da questão do sentido, que não pode ser expulsa da esfera do conhecimento (reduzindo-a, eventualmente, a uma categoria puramente estético-expressiva). Só a conjugação destes diferentes aspectos (especulativos e históricos: culturais e educativos, sociais, políticos, económicos) permite desenvolver mecanismos reconstrutivos eficazes, regenerando essa *koiné epistémica* da sociedade que é o núcleo básico de identidades individuais e coletivas coesas e funcionais, participantes de uma esfera pública democraticamente funcional.

2. A tradição em que não se acredita: o estranho (*das Unheimliche*)

¹⁷ O facto de a crise da tradição nas sociedades ocidentais representar essencialmente uma crise da modernidade foi argumentado por um punhado de pensadores sofisticados que, na década de 1980, deram origem à influente, mas conturbada, corrente do pós-modernismo. Sobre o papel que o descrédito pós-moderno da racionalidade pode ter desempenhado (contra as próprias intenções dos seus protagonistas) na legitimação do fenómeno sociopolítico da pós-verdade, ver McIntyre, 2018 (Cap. 6, “*Did Postmodernism Lead to Post-Truth?*”, pp. 81ss.).

¹⁸ O “triunfo hermenêutico” coincide com o declínio exponencial das humanidades nas escolas e nas universidades, a sua falta de financiamento, o seu desmantelamento curricular e institucional a favor das ciências naturais e sociais de “poder produtivo” superior, capazes de assegurar um melhor desempenho dos seus destinatários no mercado de trabalho (sobre a crise universitária das “humanidades”, a bibliografia é exterminada. Um apelo apaixonado contra esta evolução pode ser encontrado em Nussbaum, 2010. Para uma síntese concentrada sobre a situação dos Estados Unidos, a vanguarda da evolução mundial, ver Jay, 2014).

A deslegitimação da normatividade racional como crise da modernidade

A hipótese interpretativa associada a esta tese é a de que, ao contrário do que é geralmente postulado em muitos diagnósticos atuais, o que está em crise no horizonte desta contemporaneidade caótica a que alguns chamam pós-modernidade não é a tradição em si (a modernidade), mas o dispositivo de legitimação racional nela inscrito, com a sua contradição não resolvida entre razão produtiva e razão normativa,¹⁹ e que, portanto, por em crise a própria tradição, produzindo uma descontinuidade explícita com ela, é a única forma de sair do impasse atual.

Por outras palavras, o que está em crise não são os conteúdos (valores, ideias, conhecimentos), mas os mecanismos de produção e recepção que ativam criticamente a sua relevância normativa. Não são apenas as imagens do mundo, os códigos axiológicos, os repertórios simbólicos que se tornaram obsoletos. É a pretensão reguladora da razão, elaborada por meio da convicção, que hoje funciona cada vez menos.

Não é que as ideias já não sejam boas, que os valores já não sejam partilháveis, que os vectores de expressão tenham se esgotado. Mais radicalmente, as consciências já não têm acesso a eles. É por isso que os argumentos, mesmo os melhores, deixaram de ser apelativos. É por isso que mesmo as melhores estratégias educativas encalham melancolicamente num êxodo interior das novas gerações, cada vez mais alienadas em relação a códigos normativos e simbólicos em que não se reconhecem e que já não querem simplesmente transgredir (como regularmente acontecia nessa alternância conflituosa e inovadora de ordens e mentalidades que no passado marcava a passagem do testemunho de pais para filhos), mas que simplesmente já não lhes interessa conhecer.

Os conservadores podem lamentar o relativismo, a perda da ordem simbólica de sociedades outrora coesas diacrónica e sincronicamente, em que o pluralismo era reabsorvido por paradigmas axiológicos e estruturais unitários. Esta *querula laudatio temporis acti* (Horácio, *Arte Poética*, 173) é uma forma de luto que não restitui a vida ao cadáver do passado: a tradição não é um maço de notas ainda em circulação, simplesmente enterrado debaixo do colchão, que basta tirar fora e gastar de novo para ficar “rico”. Como salientou Michel de Certeau, um autor que refletiu sobre a crise da tradição²⁰ com uma subtilidade raramente igualada, o problema é que a tradição é um conjunto complexo de factos e palavras, símbolos e processos, conhecimentos e valores, ideias e estruturas, obras e instituições, leis e modelos, cujas condições fundamentais de funcionamento são a *confiança* (Luhmann, 1968) e a *credibilidade*. Se estas não existirem, a transmissão simplesmente para.

No momento em que deixamos de confiar na tradição e deixamos de “acreditar” no seu conteúdo, na sua eficácia analítica e reguladora, a tradição eclipsa-se sem se dissolver, porque continua a moldar estruturalmente o mundo de que fazemos parte e a constituir a substância desse pacto de confiança que (para

¹⁹ Habermas fala de razão comunicativa vs. razão económico-estratégica (retomando, para o desenvolver, o par weberiano “Zweckrationalität/Wertrationalität”), e de sistema vs. mundo-da-vida, enquanto H. Rosa prefere falar de apropriação capitalista das esferas da vida.

²⁰ Ver de Certeau, 1969, pp. 53ss. e “*La parole du croyant*”, pp. 129-150; de Certeau, 1974, “*Les révolutions du “croyable”*”, pp. 17-32; de Certeau, 1987, pp. 13ss.

além da própria crença)²¹ é a cultura pela qual nos socializamos como sujeitos. Já não acreditamos nesta tradição, não lhe obedecemos, cada vez mais a desconhecemos, mas não nos conseguimos identificar sem ela, sem os códigos simbólicos e axiológicos que a constituem e nos constituíram. A tradição torna-se então, por um lado, um cadáver de que nos alimentamos fora de qualquer mediação crítico-reflexiva e, por outro lado, um fantasma que volta sempre a visitar-nos, mas não como parte de nós, antes como fator de alienação e de expropriação ameaçadora do nosso aqui e agora num outro-onde, outro-quando, que desestabiliza e cria confusão. A tradição, ainda presente e sistematicamente eficaz (porque a ela obedecem as escolas e as universidades, os tribunais, os livros, as igrejas, os parlamentos e os governos, embora cada vez menos parlamentares e governantes), mas em que já não se acredita nem se desafia, é o fator de mal-estar esquivo mas generalizado que faz com que *o lar*, *o familiar* da nossa identidade social, já não seja nosso: fazemos parte dela, mas ela não faz parte de nós e, por isso, sentimo-nos perturbados, separados, não ditos, pela língua que falamos, com a qual comunicamos, pelo sistema em que funcionamos (democracia, trabalho, meios de comunicação social), pelos laços interpessoais em que estamos imersos (família, comunidade de pertença), pelos códigos culturais que transmitem o sentido público da realidade. A tradição tornou-se o *Unheimliche*: freudianamente a inversão da domesticidade (de estar em casa) em estranheza, separação, distância.²² Não há então maior distância do que estar aqui, não há maior sensação de falta do que estar à mão. A tradição é a “Lei” que nos governa tiranicamente, estrangeira e distante, na qual não nos reconhecemos: condição de inautenticidade e coação.

A dependência que permanece, não conjugada em adesão fiduciária capaz de mediação e negociação crítica da crença, não conjugada na elaboração racional da pretensão normativa em convicção, degrada-se em sentimento de opressão: os dispositivos epistemológicos e institucionais em vigor, ainda tão poderosos quanto incompreendidos e já não acreditados, são percebidos como fatores de violência ilegítima ao serviço daqueles que os compreendem e os fazem funcionar (as elites, cujas competências são recebidas como exercício discriminatório de um privilégio social).

Os cidadãos das sociedades ocidentais são, assim, cada vez mais vítimas de uma deriva anômico-irracionalista, alimentada pela revolta antagônica contra os mecanismos institucionais e epistemológicos que construíram a modernidade jurídica, política e epistemológica (democracia e Estado de direito, ciência, informação), já não vistos como vetores de progresso e de emancipação coletiva, graças à legitimação racional da sua normatividade, mas agora ressentidos como instrumentos de dominação de minorias social e culturalmente

²¹ Sobre esta distinção epistemológica fundamental e a sua relevância para a nossa relação com a tradição, ver Bartolomei 2023. Enquanto a crença é a conjugação intencional da convicção subjetiva da validade de certas constelações semânticas, institucionais, axiológicas, simbólicas, a confiança fiduciária é a dependência pré-reflexiva e não negociada em relação a elas, a que se recorre não como conteúdo do ato cognitivo, mas como sua condição: “*não acreditamos*” na linguagem que “*é falada*” e que recebemos da comunidade a que pertencemos, de adoção ou de destino. Confiamos na língua, pedra angular da tradição, com a confiança pré-reflexiva de que ela é a própria forma da nossa racionalidade e que, por isso, nos permite duvidar reflexivamente, metalinguisticamente, de aspectos pontuais do seu funcionamento.

²² Poderá ser esta a razão do grande sucesso da fantasia retrospectiva (que inclui “clássicos literários como *O Senhor dos Anéis* a alucinações televisivas como *Game of Thrones* e *House of the Dragon*) em que pré-histórias e Idades Médias historiograficamente pouco fiáveis são objeto não de conhecimento, mas de fantasias distópicas, em que a violência associada a um passado ameaçadoramente poderoso e cognitivamente incontrolável é estilizada como fonte de entretenimento?

desenraizadas do “povo”, que fazem da sua própria hegemonia cultural (antes mesmo da económica) uma máquina de controlo, manipulação e discriminação do resto da população. Nesta perspectiva, os novos inimigos de classe não são os ricos (o facto de Trump ser multimilionário não é problema para os seus milhões de eleitores empobrecidos pelas políticas do Partido Republicano), mas aqueles que estão associados à rede neural da tradição: académicos, cientistas, jornalistas, magistrados, políticos e expoentes religiosos tributários dos valores da “modernidade”, da modernidade como complexo de valores.²³

O estranhamento epistemológico e “conviccional” da tradição, a não percepção da pertinência normativa dos códigos nela inscritos, converte-se assim numa reação paranoica de autodestruição, em que os fatores de progresso cultural e político próprios da modernidade (racionalidades científicas, jurídico-políticas e artísticas) são rejeitados como “ameaça” à própria *autodeterminação*, que regride para uma *autorreferencialidade* solipsista. O princípio ético-político central desta mesma modernidade, a autodeterminação, sobrevive, de facto, à demolição do dispositivo normativo e institucional em que se insere, mas degrada-se de valor político a mero valor psicológico, no momento em que é despojado a) dos critérios normativos que definem a sua substância epistémica; e b) das condições institucionais e políticas que historicamente o concretizam, para ser usado a favor de modelos autoritários em que o cidadão é privado, mais ou menos conscientemente, dos seus direitos e poderes. Especular a este descrédito populista, “de massa”, do paradigma epistémico e jurídico da modernidade é o seu descrédito elitista, promovido por essas mesmas minorias neurais que se veem atacadas pelas maiorias externas aos circuitos institucionais do saber e do poder e que, em nome da emancipação de segmentos da população (não brancos, não homens, não binários, não cristãos, não nacionais) e de territórios ‘colonizados’ pela e na civilização ocidental, reclamam a sua radical redefinição política e epistémica: é o movimento *woke*, mortalmente avesso ao soberanismo populista e aos vários supremacismos raciais, religiosos, de género, mas solidário com eles no seu repúdio pelo valor normativo da tradição da modernidade, do universalismo jurídico e epistémico, e igualmente propenso a uma involução acrítica para o ideologismo intolerante e radical, para o *identitarismo pulsional*, incapaz de mediação crítica com o outro a partir de si mesmo.²⁴

Esta desativação e a correspondente rejeição da dimensão normativa da tradição, que nas sociedades ocidentais é essencialmente representada pelo corpo cultural da modernidade, tornada fantasma opressivo, como poder ainda eficaz, mas já não conhecido e reconhecido, descrido e contestado, é um mecanismo que se afirma, antes de mais, no plano interno do mundo ocidental, mas tem também pesadas repercussões no plano externo, das relações internacionais. O alheamento da relevância normativa das racionalidades simbólicas e

²³ Nesta perspectiva populista, de rebelião “antissistema”, o mecanismo de seleção da classe dirigente já não responde a critérios meritocráticos de competência (segundo o velho adágio segundo o qual, para tomar as decisões legislativas e administrativas corretas, o meu representante deve saber mais do que eu), mas, pelo contrário, favorece mecanismos de identificação pulsionalmente empáticos e anti-meritocráticos: a ignorância do meu representante torna-se uma garantia de estranheza a esse “sistema tradicional” que ele deve ir governar em nome da sua rejeição do mesmo. O paradoxo é que esta rutura não é revolucionária: não apela a uma mudança de sistema (político, económico) mas a uma mudança de pessoas: deixa intatos os mecanismos sistémicos, adoptando um critério de seleção dos representantes que lhes é disruptivamente contraditório, uma vez que a incompetência é um fator grave de ineficácia sistémica.

²⁴ Sobre os riscos de uma deriva democraticamente regressiva do identitarismo antiuniversalista, ver Amartya Sen (2006), Mark Lilla (2017), Susan Neiman (2023).

axiológicas da modernidade, que se converte na sua contestação violenta (porque dissociada do exercício reflexivo próprio da racionalidade normativa), desencoraja, de facto, a extensão das práticas e valores democráticos (em recuo em todo o planeta) aos regimes políticos que acolhem e promovem a modernização económica (o capitalismo) e tecnológica (com o seu formidável aparelho produtivo), mas não a modernização política e cultural (o Estado de direito, a democracia, as liberdades individuais e coletivas), desqualificada como *tradição* ocidental cuja adoção representaria a capitulação perante uma forma de imperialismo cultural de perfil neocolonial.

É precisamente a incapacidade de reconhecer a normatividade da racionalidade que explica o paradoxo autoconfutador desta contestação pós-colonial. Enquanto, de facto, o capitalismo e a tecnologia, que são também componentes centrais da tradição ocidental, são aceites como dimensões sociais universais (isto é, são “destraccionalizados” sem resistência), o núcleo ético-jurídico e político da democracia e dos direitos humanos é posto em causa na particularidade da sua génese histórica e da sua funcionalidade para as ordens políticas contextuais. Isto porque a tecnologia e a economia não têm pretensões reguladoras normativas (se não residuais), não são elas próprias regidas por formas de crença (as crenças desempenham um papel importante no comportamento económico e na utilização de tecnologias, mas não nas leis da economia nem nas da tecnologia). Ambas, de facto, funcionam materialmente: não são objeto de crença, mas de certificação funcional. O dinheiro é o que faz: compra. O seu poder de compra é o seu significado (na definição de Niklas Luhmann: é o que comunica), numa funcionalidade (comunicativa) isenta de qualquer interpretação.²⁵ Quanto à tecnologia, é a aplicação produtivo-performativa de um conhecimento científico dotado de normatividade (o seu critério regulador é a verdade), mas que no seu investimento produtivo obedece ao critério puramente funcional da eficácia: telemóveis, aviões, frigoríficos, são instrumentos que oferecem um determinado desempenho comercialmente garantido. Adquirem-se (se se tem dinheiro) e usam-se. Não são postos em causa.

Ao invés, questionamos a ciência, o sistema normativamente exigente que os produz, porque estamos dispostos a beneficiar do seu poder produtivo (técnico), mas cada vez menos capazes de “acreditar” no seu

²⁵ O paradoxo da teoria dos sistemas sociais (cf. Luhmann 1997 para um resumo geral) é o facto de a sociedade ser analisada como uma rede de sentido e comunicação (funcionar é comunicar), da qual, no entanto, a categoria de compreensão e interpretação é erradicada. Para Luhmann, a comunicação sistémica funciona diretamente sem a concorrência de um ato de compreensão por parte dos sujeitos envolvidos: o sentido linguístico não constitui o mediador último e o principal gerador do processo comunicativo. O facto de, nesta perspetiva, os atores sociais serem, em última análise, vetores e não agentes, sendo destituídos da propriedade do juízo como critério constitutivo do sentido, não constitui um problema para o estudioso, para quem o que importa, do ponto de vista da autorreprodução social, é que os sistemas funcionem. Este postulado “sócio-tecnológico” da emancipação do sentido sistémico em relação ao sentido linguístico (e, em última análise, da anulação da racionalidade normativa como critério de regulação social) está no cerne do famoso debate entre Luhmann e Habermas no final dos anos 70 (Habermas; Luhmann, 1971), no qual o último se opôs à “cibernética social” do primeiro com a tese de que nenhuma forma de comunicação sistémica pode ser completamente autónoma, não podendo funcionar sem referência última à sua génese e recepção pela autocompreensão dos sujeitos envolvidos. Mesmo as formas de comunicação sistémica mais refratárias à compreensão (mais desnormativizadas), como a economia e a tecnologia, não são de facto autorreguladoras, e postular a sua irredutibilidade à autocompreensão (e, portanto, ao julgamento) dos atores envolvidos é uma ilusão autodestrutiva. A ideia luhmanniana de uma sociedade inteiramente desnormativizada, cuja funcionalidade está subtraída ao juízo dos seus atores, é uma distopia cientificista que esconde as condições reais de possibilidade das racionalidades setoriais dos vários sistemas, ancoradas nos processos de compreensão linguística dos sujeitos (o *opus magnum* de Habermas, de 1981, pode ser lido neste sentido como a elaboração de um contramodelo geral de teoria comunicativa da sociedade).

poder descritivo (de verdade), quando ele entra em conflito com as nossas representações, com o nosso “imaginário social”, que agora queremos cada vez mais desvinculado de qualquer regulatividade normativa, sujeito apenas a um cânone pulsional e não racional, inteiramente idiossincrático, de preferências e motivos e não de razões intersubjetivamente justificáveis. Assim, se a verdade científica é emocionalmente menos aceitável do que aquilo em que *queremos* acreditar, desqualificamo-la como menos “credível”, eliminando o critério racional de credibilidade. É por isso que deslegitimamos a verdade científica como “opinião não credível” quando nos recusamos a admitir dimensão e causas antropológicas da crise ecológica, ou quando contestamos a virtude terapêutica das vacinas (que são de facto um produto técnico, mas cujos resultados são diacronicamente diferidos e não sincronicamente “utilizáveis”: ao contrário de um analgésico, o reconhecimento da sua eficácia depende não da constatação de uma funcionalidade, de um efeito imediatos, mas da elaboração de um procedimento cognitivo verdadeiramente regulado).

4. A expropriação da razão normativa pela razão produtiva

Foi já no início do século passado que Max Weber ilustrou com um pessimismo angustiado o avanço do processo de racionalização sistémica inerente às sociedades capitalistas como uma recessão cognitiva da dimensão do valor, da *Wertrationalität*, traçando um quadro sombrio das consequências desta demissão e prevendo o aprisionamento do homem ocidental na “jaula de aço” (*stahlhartes Gehäuse*, traduzida – infelizmente, mas com genial felicidade linguística – como *iron cage* por Talcott Parsons)²⁶ de uma modernidade inexoravelmente burocratizada pela afirmação da *Zweckrationalität* (racionalidade estratégica), a que se junta um reencantamento politeísta, anónimo e irracionalista da esfera subjetiva, fragmentada na proliferação incontrolável de opções axiológicas arbitrárias, de natureza sobretudo estético-pulsional.²⁷

Mais ou menos nos mesmos anos, Rosa Luxemburgo circunstanciou esta tese, identificando um dos vectores fundamentais da economia capitalista na dinâmica incremental da *Landnahme*:²⁸ a apropriação

²⁶ “No one knows who will live in this cage in the future, or whether at the end of this tremendous development entirely new prophets will arise, or there will be a great rebirth of old ideas and ideals, or, if neither, mechanized petrification, embellished with a sort of convulsive self-importance. For of the last stage of this cultural development, it might well be truly said: «Specialists without spirit, sensualists without heart; this nullity imagines that it has attained a level of humanity never before achieved»” (Weber, 1905 [1904], p. 182).

²⁷ “This order is now bound to the technical and economic conditions of machine production which to-day determine the lives of all the individuals who are born into this mechanism, not only those directly concerned with economic acquisition, with irresistible force. Perhaps it will so determine them until the last ton of fossilized coal is burnt. In Baxter’s view the care for external goods should only lie on the shoulders of the «saints like a light cloak, which can be thrown aside at any moment». But fate decreed that the cloak should become an iron cage. Since asceticism undertook to remodel the world and to work out its ideals in the world, material goods have gained an increasing and finally an inexorable power over the lives of men as at no previous period in history. Today the spirit of religious asceticism – whether finally, who knows? – has escaped from the cage. But victorious capitalism, since it rests on mechanical foundations, needs its support no longer. The rosy blush of its laughing heir, the Enlightenment, seems also to be irretrievably fading, and the idea of duty in one’s calling prowls about in our lives like the ghost of dead religious beliefs. Where the fulfilment of the calling cannot directly be related to the highest spiritual and cultural values, or when, on the other hand, it need not be felt simply as economic compulsion, the individual generally abandons the attempt to justify it at all. In the field of its highest development, in the United States, the pursuit of wealth, stripped of its religious and ethical meaning, tends to become associated with purely mundane passions, which often actually give it the character of sport.” (Ib., pp. 181-182).

²⁸ Cf. Luxemburg (1921): “Eine Antikritik: Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben”, in Luxemburg, 1921 [1913], pp. 400 e segs.).

progressiva de esferas sempre novas da vida social, até então não capitalizadas, que passam a ser comercializadas como mercadorias de troca em função da acumulação exteriorizada de capital, com a perda da sua autonomia normativa. As análises seminais de Max Weber e Rosa Luxemburg são retomadas e desenvolvidas nos anos Oitenta' por Jürgen Habermas (1981),²⁹ que na fórmula da *colonização do mundo da vida* radicaliza o diagnóstico husserliano da alienação do conhecimento científico do mundo da vida, denunciando a progressiva subjugação deste último aos imperativos técnicos e administrativo-económicos através do esvaziamento dos processos informais de cooperação comunicativa (a compreensão do sentido), gradualmente substituídos pelos poderes reguladores (dinheiro e poder técnico e burocrático) dos sistemas sociais. Nas sociedades pós-industriais, argumenta Habermas, esta colonização expande-se a um tal nível de pervasividade substitutiva que sistema e mundo-da-vida entram em conflito frontal: a autorreprodução sistémica choca com a do ambiente, das esferas de experiência comunicativa que respondem aos critérios de autocompreensão dos sujeitos envolvidos, acabando por canibalizá-la.

O resultado final é que a própria consciência dos cidadãos das sociedades desenvolvidas acaba por ser colonizada (reificada, alienada, na linguagem marxista tradicional). Ou seja, já não é apenas ao nível dos processos sociais que a racionalidade hermenêutico-normativa (a racionalidade do sentido) regride, minada pelo primado técnico-mercantilista da razão estratégica, em que o produto/resultado se torna o sentido e o critério regulador da ação e da interação. É na própria autoconsciência individual que se produz agora essa regressão, naquilo a que poderíamos paradoxalmente chamar uma “desculturação da cultura”, uma desculturação (neutralização) não dos conteúdos, mas da normatividade dos processos cognitivos, assimilados à trindade produção/troca/consumo de mercadorias como única forma “socialmente fiável”, porque materialmente eficaz, de processar não só a realidade objetiva, mas também a subjetiva. A realidade subjetiva e objetiva é produzida (para ser vendida, eventualmente nas redes sociais); é adquirida como um recurso que pode ser objeto de troca; é consumida: não é conhecida, não é interpretada, não é julgada, porque é escolhida ou rejeitada na chave de preferências simbólicas e pulsionais que não são racionalmente mediadas (não são justificadas com base em critérios partilhados através de um escrutínio intersubjetivo universalmente exigente). O sujeito percebe-se, antes de mais, como corpo-imagem (objeto de transações comunicativas extra verbais, que os *media* capitalizam como um precioso recurso económico: é a própria identidade que se torna uma mercadoria, um bem económico) e corpo-utente (de cuidados e assistência privados e públicos na rede biopolítica da governamentalidade popular, cf. Foucault, 1976, 2012); como consumidor, produtor e espectador: utilizador e outorgante de serviços quantitativamente avaliados com base na sua popularidade no mercado. A pornografia vende tanto quanto (mais do que) a educação, a mentira vende tanto quanto (mais do que) a verdade, o entretenimento vende tanto quanto (mais do que) a informação, a comunicação de massa vende tanto quanto

²⁹ Encontrando nova aplicação na obra do sociólogo alemão Hartmut Rosa, e do grupo de estudos sobre o capitalismo avançado de que é coordenador (Rosa; Dörre; Lessenich, 2009, 2017), que identifica no triplo mecanismo de apropriação socioeconómica, aceleração sociocultural e ativação sociopolítica uma dinâmica estabilizadora do sistema de acumulação capitalista que acaba por ser desestabilizadora, minando as racionalidades e temporalidades autónomas das esferas exteriores ao sistema económico, distorcidas por imperativos heterónomos de intensificação/escalada exponencial (Rosa, 2005) incompatíveis com os seus critérios originais de autorreprodução.

(mais do que) a comunicação pessoal, de modo que o sujeito não se sente mais vinculado ao escrutínio normativo das suas preferências e necessidades, à justificação intersubjetiva das suas escolhas, confiando a sua autodefinição simbólica a mecanismos automáticos e solipsistas associados acriticamente a tradições e filiações identitárias (religiosas, étnicas, nacionais, tribais, geracionais, políticas, de género) particulares, desculturalizadas, adoptadas como repertório convencional de conteúdos e não como código regulador, não sujeitas ao escrutínio reflexivo porque processadas de forma inteiramente irracional, pulsional, garantida por evidências experienciais e históricas assimiladas apoditicamente, isto é, não examinadas criticamente e não vinculadas a obrigações e responsabilidades comportamentais.³⁰

As tradições culturais, nesta regressão do sujeito que se funcionaliza primordialmente como produtor/vendedor/consumidor/utilizador, regridem a espelho identitário – externo, inerte, inalterável –, deixando de ser um processo racional, intersubjetivamente exercido, de aprendizagem cognitiva e ética, de manutenção institucional e de assunção de responsabilidades. A cultura compra-se e vende-se exatamente como o vestuário e a tecnologia: torna-se uma indústria cultural, como diagnosticaram com afilada clarividência Adorno e Horkheimer (1969 [1947], pp. 144 e ss.). De facto, a moda e os produtos tecnológicos tornam-se vectores culturais de eleição, na perda da fronteira epistémica entre significado e mercadoria: a publicidade canibaliza a autocompreensão dos consumidores, fazendo passar os produtos comerciais por formas de vida. Deste ponto de vista, um relógio de marca ou umas férias num paraíso exótico dizem melhor quem somos do que qualquer autodescrição verbal. E os algoritmos destinados a espremer publicitariamente as respectivas identidades tornam-se os diretores ocultos do mundo do conhecimento que cada um de nós constrói para si próprio ao navegar na Internet, para construir o seu próprio manual de instruções para a utilização do real: o mundo do faça-você-mesmo é a última fronteira da inteligência artificial-comercial, que liberta o indivíduo-massa do fardo cansativo da interação interpessoal e dos custos onerosos do entendimento comunicativo com outros sujeitos de carne e osso.

A racionalidade normativa é assim liquidada como uma reivindicação derivada e ideológica (“partidária”), em conflito com a manutenção pulsional das identidades individuais e coletivas. O crescimento económico e a estabilização administrativa tornam-se as prioridades sociais que também moldam os sujeitos, subordinando os mecanismos (estrategicamente ineficientes) de justificação discursiva e de elaboração crítico-hermenêutica do sentido. A experiência emocional substitui a argumentação, o particular expulsa o universal, o contextual elimina o conceitual abstrato, os interesses neutralizam as razões. As preferências individuais e tribais (elaboradas a um nível unilateralmente pulsional ou mercadista, ou coercivamente ideológico) substituem a razão pública, com a sua instância universalista: o pluralismo estilha-se em polarizações

³⁰ Assim, muitos autodenominados cristãos ocidentais brandem a cruz como um símbolo heráldico, completamente arbitrário, sem respeitarem as prescrições rituais (prática religiosa), éticas (do código sexual ao código económico) e comunitárias (integração participativa nas redes institucionais e organizacionais, eclesiais, do cristianismo) que tal pertença implica, entendidas como identitariamente relevantes, mas não regulativamente vinculativas.

divisivas, as diferenças tornam-se alternativas irreconciliáveis, porque não podem ser racionalmente mediadas.³¹

O novo problema, em tudo isto, não é que a crença fideísta substitua a convicção racional, nem que o que é verdadeiro seja sistematicamente sacrificado ao que vende, ao que ganha, ao que tem sucesso: que a persuasão prevaleça frequentemente sobre a convicção, a opinião sobre o conhecimento, a violência coerciva sobre a legitimação, a mentira sobre a verdade, é uma evidência histórica que tem estado no coração da filosofia política desde a sua fundação platónica, inaugurada de forma lúgubre pelo trauma da morte de Sócrates e pela negação da capacidade de justiça da democracia. Muito mais radicalmente, o novo problema desta fase histórica é que a persuasão e a crença já não recorrem a critérios cognitivos parasitariamente manipulados (em que a mentira é conscientemente passada por verdade, a opressão é apresentada como direito, a injustiça como solidariedade), mas são diretamente moldados por mecanismos de produção, troca e consumo que substituem os mecanismos hermenêuticos: a consciência do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, como diferenças racionais e não como opções arbitrariamente preferenciais, é assim desativada. Quem mente, observa Arendt (1968 [1961], pp. 253 e ss.), não sabe que está a mentir, porque também mente, inconscientemente, a si próprio. É o próprio conceito de realidade como horizonte partilhado de sentido que vem a cair. A mercantilização das consciências, dominada pelo código da razão estratégica da produtividade técnica e económica, produz, em suma, um *analfabetismo epistémico* que dissolve a capacidade de receber não só a verdade e o direito, mas o próprio sentido. Deste ponto de vista, o *homo oeconomicus* delineado pela teoria dos jogos é um tipo ideal completamente irrealista: o *homo techno-oeconomicus* do identitarismo solipsisticamente pulsional-consumista e antagonicamente tribal não é o indivíduo competitivo empenhado em aplicar em plena autonomia as regras racionais da maximização do seu próprio lucro e da promoção dos seus próprios interesses, mas o homem que simplesmente ignora o cálculo racional como escrutínio normativo, deixando-se guiar pela lógica racionalmente heterónoma da gratificação pulsional (narcísica ou antagónica) e da efetividade material e corporal: a realidade já não é o reino do sentido (a conhecer, a interpretar, a julgar), mas um bem reificado a adquirir, a possuir, a usar, a consumir, a exhibir, numa lógica de inclusão identificadora ou de exclusão conflituosa do outro em relação a si próprio. Em suma, a crise da razão pública é, neste sentido, apenas a outra face da crise da razão privada, pessoal, na dissolução da normatividade teórica, ética, simbólica, hermeneuticamente legitimadora.

Com o *digital turn* promovido pela introdução da Internet e a difusão massiva de dispositivos digitais individuais (PCs, telemóveis, *tablets*), esta expropriação dos processos comunicativos, cujo *medium* é tanto intrapessoal como interpessoal, em favor de uma construção estratégico-pulsional do real, atingiu um nível crítico, por meio da crescente substituição dos processos interpessoais *face to face* pelos gerados por algoritmos e mediados exclusivamente pela máquina: desumanizados. Na crescente interação com o dispositivo técnico e a sua inteligência regulada por algoritmos estratégicos, a dimensão da relação intersubjetiva diminui, com a

³¹ Sobre a diferença entre pluralismo tribal (desagregador da convivência) e pluralismo integrativo (garante da vitalidade do tecido social) e as suas condições racionais, que encontram uma determinação fundamental na correta compreensão do princípio da liberdade religiosa, ver Bartolomei, 2022.

complexidade das suas dimensões (cognitiva, social, afetiva, ética, corporal). O corpo é inteiramente reduzido a uma imagem, a comunicação a uma troca artificial e monológica, o processamento do significado a um produto estandardizado, modulado por diferenças de quocientes estatísticos. Este colapso tecnológico da relacionalidade intersubjetiva é dramaticamente aguçado, tanto do ponto de vista ético como epistemológico, com a explosão da inteligência artificial – já não apenas um canal, um meio, mas uma fonte e um interlocutor cognitivo e textual direto: não se tem qualquer responsabilidade perante uma máquina; a verdade instituída pelo algoritmo prescinde do seu próprio sentido (a máquina pode processar respostas verdadeiras, mas não compreender o seu sentido). Trata-se de uma experiência que afeta agora a autoconsciência de todos: é mais fácil, mais gratificante e mais seguro conversar com o telemóvel do que com uma pessoa de carne e osso e filtrar por meio dele a rede de relações sociais e pessoais em que estamos envolvidos.

5. Algumas pistas para uma resposta pedagógica à crise da razão pública

Como travar este processo de dissolução da normatividade da racionalidade crítico-hermenêutica, progressivamente substituída (coletiva e individualmente, objetiva e subjetivamente) pela racionalidade técnico-económica e pela autorreferencialidade anômica, narcisicamente solipsista ou tribalmente conflitual, da gratificação pulsional? Para isso é preciso criar descontinuidades políticas, culturais e educativas com uma tradição, com uma modernidade que promoveu o primado da racionalidade produtiva sobre a racionalidade hermenêutico-normativa, do resultado sobre o sentido, acabando por entrar em contradição consigo mesma, até à autodestruição. Para isso, há que reabilitar o sentido, numa operação de reconstrução da normatividade racional, o que, no entanto, não é possível recuando *ao passado*, *ao outrora*, até porque a racionalização sistémica que é sinónimo de modernidade (com a separação-emancipação da cultura de mercado e da burocracia) é irreversível. O desafio é restabelecer a autonomia dos mecanismos hermenêuticos de interação intersubjetiva e de autoidentificação subjetiva por meio do processamento do sentido, perante os mecanismos produtivos de utilização, troca e consumo, reativando a sua especificidade normativa.

O que é necessário, em suma, é uma re-alfabetização epistémica das consciências, que passa por uma reeducação nas leis do sentido: nas condições crítico-hermenêuticas da sua produção, recepção e transmissão.³² Temos de reaprender que o sentido não é um bem produzível-utilizável-consumível, mas um processo gerado por uma relação participativa; não é um objeto de troca, mas um laço de reciprocidade; não é experiência pulsional, mas elaboração reflexiva e normativamente discriminante da experiência. O compromisso necessário é, deste ponto de vista, tanto político como cultural, e representa uma prioridade absoluta a nível educativo, em que se deve inverter a tendência das últimas décadas que viram políticas institucionais de substituição da racionalidade normativa pela racionalidade estratégico-produtiva, de desinstalação da razão de sentido pela razão técnico-estratégica. Tal como denunciou no seu tempo I. Illich (1971), não sem excesso de radicalismo polémico, mas com lúcida clarividência, ao submeter-se passivamente à

³² Para algumas ideias esclarecedoras, ver de Certeau, 1974, Capítulos IX e X, “*La culture dans la société*”, pp. 165-203.

lógica mercantilista do eficientismo e do produtivismo, o sistema escolar e universitário acaba por trair a sua vocação original, para se tornar um espaço “deseducacional”.

A título de conclusão da nossa reflexão, propomos aqui duas indicações sumárias sobre o caminho a seguir para travar esta tendência regressiva.

O princípio de que a educação é simultaneamente *formação* (capacitação psicofísica, intelectual, ética, cívica e espiritual do aluno) e *instrução* (transmissão de conhecimentos e de competências profissionalmente habilitantes) deve ser reafirmado e posto em prática, opondo-se ao predomínio progressivo da instrução em detrimento da formação, processo alimentado por duas causas diferentes, mas convergentes. A primeira é a prevalência da lógica mercantilista: a formação é “inutilmente cara”, não tem efeitos produtivos imediatos, implica um investimento em objetivos não quantificáveis, não diretamente funcionalizáveis e temporalmente imprevisíveis (a formação limita-se, nesta ótica, à capacitação psicofísica: a construção de um corpo que é um trunfo do ponto de vista da imagem e da performatividade, e a assimilação das regras comportamentais da sociedade de mercado – visando o lucro, o êxito, o poder – descritas pela teoria dos jogos). A segunda razão é política, ditada pelo princípio protoliberal de que não cabe ao sistema público “formar” as consciências: os valores não podem ser objeto de um programa curricular, porque a sua escolha e transmissão é um direito privado inalienável (individual e familiar). O que se perde, nesta perspectiva, é precisamente o facto de que uma coisa são os conteúdos axiológicos (cuja diversidade, livre escolha e livre elaboração privada e pública é uma dimensão essencial de uma sociedade pluralista), e outra é a capacidade de os processar criticamente, tornando-os objeto de escrutínio racional intra e interpessoal. A razão pública rawlsiana, como vimos, não é a partilha de uma tradição, mas a partilha de critérios epistémicos comuns (de normatividade, de racionalidade do sentido): da capacidade e da vontade reflexiva de nos confrontarmos para procurar soluções razoáveis de compatibilidade e convergência (“consenso de sobreposição”) entre diferentes visões do mundo, da justiça, do bem comum.

Só educando-os para a recepção, o respeito e o exercício desta normatividade crítico-hermenêutica, através do confronto crítico-reflexivo sobre o *mundo da vida*, alunos e estudantes serão habilitados a participar em processos de decisão coletiva e de interação social marcados pela razão pública e pela cooperação, e não perturbados pelo conflito ideológico e pelo cálculo estratégico. A formação para a prática da razão pública (para o uso público da razão) está tão longe da sua dissolução estratégica como da doutrinação, que não é mais do que a transmissão de tradições axiológicas como conteúdo de processos de instrução, ou seja, a transmissão de conhecimentos afastados do escrutínio normativo, autoevidentes, racionalmente opacos, simbolicamente coercivos. A alternativa formativa à instrução passa pela ativação da capacidade de receber o poder normativo do sentido, e não pela transmissão de um conhecimento que subjuga em vez de libertar, que separa em vez de unir. A resposta ideológica e fideísta à lógica do mercado não é amiga da razão, da consciência e da sociedade, e não é uma solução para a “crise de valores” que ela deplora em tons magniloquentes, sem realmente a compreender, sem realmente a combater.

2. Para restabelecer o papel da racionalidade normativa, é necessário reconstruir as figuras e as formas de autoridade nas relações coletivas e interpessoais.³³ A autoridade é a institucionalização da racionalidade normativa, crítico-hermenêutica, em dispositivos relacionais e simbólicos: fontes e pessoas/papéis, detentores de um poder regulador livremente reconhecido pelos sujeitos, que escolhem conformar-se a relações de assimetria cognitiva e ética, subordinando-se voluntariamente a constrangimentos comportamentais dos quais acreditam beneficiar em termos de conhecimento e moralidade. Quando o poder normativo da razão se desvanece, no domínio da racionalidade tecno-econômica, burocrática e da política autoritária, a autoridade desaparece e apenas prevalece o poder: o poder coercivo dos imperativos sistêmicos e dos atores que detêm, através de mecanismos de representação, manipulação e violência (física ou simbólica), condições de assimetria de subordinação em relação à maioria. Enquanto os poderes são coercivos, as autoridades são vinculativas em termos do reconhecimento pactício da sua legitimidade. Num sistema político democrático, o poder não pode prescindir da autoridade porque esta constitui o núcleo simbólico da legitimidade do uso coercivo da força de obrigação.

Quanto menor for a potência reguladora do poder, quanto menor for a sua autoridade, mais ele se afasta dos destinatários, sendo percebido quer como uma forma de violência intolerável (no caso dos regimes autocráticos e totalitários), quer como uma coação sistêmica (o poder dos imperativos econômicos, burocráticos e técnicos) sofrida em função da sua utilidade, mas não como uma dimensão ética e pessoal funcional à própria integração no mundo da vida. Sem autoridade, portanto, não há verdadeira participação do indivíduo na *res publica*, necessariamente mediada por mecanismos de representação e de transmissão intergeracional, que articulam, na sua assimetria de competências de papel, de saber e de poder regulador, o acolhimento recebido e dado pelo e ao indivíduo no seio das diferentes comunidades e sociedades de que faz parte. Sem autoridade não há educação, assente na assimetria transitória e transicional entre educador e educando, entre mestre e discípulo. Sem autoridade não há identificação socializadora, fundada na assimetria transitória e transicional entre pais e filhos, entre cuidadores e cuidados, entre especialistas e aprendizes.

A assimetria inerente à autoridade, ao contrário da do poder, é uma questão de reconhecimento livre, alimentada pelo escrutínio do poder normativo da fonte e da figura (pessoa, papel, instituição) que a encarna. É um vetor fundamental para a implementação da recepção e ativação da racionalidade do sentido do qual expõe a vinculativa dimensão normativa.³⁴ A crise da autoridade é um sintoma e, circularmente, uma concausa da atual crise da razão pública. Restabelecer formas e figuras “convincentes” e “credíveis”, capazes de suscitar uma adesão de confiança criticamente consistente, é um desafio educativo e cultural de absoluta urgência, que passa, antes de mais, pela reconstrução da credibilidade pessoal das testemunhas das tradições representadas e pelo compromisso de se envolverem no exercício formativo e não meramente instrutivo da transmissão da cultura, através da ativação de dinâmicas relacionais normativamente ricas de sentido.

³³ É essencial aqui a reflexão elaborada por Michel de Certeau (1987, “*Autorités chrétiennes et structures sociales*”, pp. 77-128) sobre a noção de autoridade.

³⁴ Para uma reconstrução apaixonada da autoridade como garantia da liberdade, ver Magatti e Martinelli (2021).

Conclusões

As crises da tradição, da cultura, da autoridade e da educação constituem faces diferentes do mesmo problema, como ilustrado com incomparável fineza por Hannah Arendt nas suas reflexões sobre o impasse civilizacional em que se encontrava a sociedade ocidental, depois de ter saído vitoriosa da terrível provação da Segunda Guerra Mundial, mas incapaz de traduzir a vantagem militar e moral sobre o totalitarismo naquele confronto radical e corajoso com os paradoxos da modernidade que teria sido necessário para assegurar a estabilidade política e institucional e o enraizamento cultural do seu corpo normativo de *rule of law*, direitos humanos e democracia.³⁵

O crescimento avassalador dos Trinta Gloriosos³⁶, a euforia de uma expansão económica, social e tecnológica sem precedentes na história, obscureceu as contradições inerentes a um capitalismo tecnocrático que tem vindo a colonizar subdolanamente a consciência depois de se ter apropriado de sempre novas esferas do mundo da vida.

Despertamos hoje do sonho-sono da abundância ilimitada para nos encontrarmos num ecossistema irremediavelmente danificado pela sobre-exploração dos recursos, pela redução da biodiversidade e pelas alterações climáticas produzidas pela utilização de combustíveis fósseis, e num cenário global ameaçado pelo aumento exponencial da guerra e da violência política e da intolerância étnica e religiosa; pela recessão da democracia; por uma desigualdade iníqua da riqueza (concentrada nas mãos de uma ínfima minoria da população mundial) que está a aumentar em vez de diminuir.³⁷

É grotesco perceber que a maior parte dos terríveis problemas que vivemos atualmente foram criados por nós próprios e poderiam ser eliminados se tivéssemos a vontade, ou seja, a capacidade de os reconhecer como tal e de ativar processos para a sua solução consensual e colaborativa através de um uso correto e eficaz da razão pública. É, pois, evidente que temos de nos reeducar, e de nos reeducar, para reconhecer e praticar uma *koinè epistémica* que nos coloque em condições de dialogar crítica e sensatamente e, portanto, de cooperar e de nos compreendermos mutuamente, respeitando e tornando fecundas as nossas respetivas e inerradicáveis diferenças. Devemos, afinal, voltar a trabalhar mais sobre o sentido e menos sobre os resultados, porque o sucesso hermenêutico pode ser terrivelmente ineficaz em termos de produtividade, mas não há nenhum mundo da vida, nenhuma existência pessoal que possa passar sem ele.

³⁵ Se a sociedade contemporânea, observa Arendt (1961 | 1968), já não é capaz de fazer do presente uma ponte que transponha a clivagem fisiológica entre o passado e o futuro (Ib., pp. 3ss.), tarefa com que se medem todas as gerações, é porque ocorreu uma crise da cultura (Ib., pp. 197ss.) e da educação (Ib., pp.173ss.), que por sua vez evidencia uma crise da tradição (Ib., pp. 17ss.) e da autoridade (Ib., pp.91ss.). Como sintetiza a observação de René Char com que Arendt abre o seu livro: *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*.

³⁶ A expressão icónica, cunhada pelo economista Jean Fourastié em referência à França, mas globalmente relevante, designa de forma triunfante as três décadas de boom vividas pelos países ocidentais entre o final da Segunda Guerra Mundial e meados da década de 1970.

³⁷ De acordo com os Relatórios 2023 e 2024 da Oxfam, 1% da população mundial detém 43% dos ativos financeiros globais e, desde 2020, a riqueza das cinco pessoas mais ricas do mundo mais do que duplicou (de 405 mil milhões de dólares para 869 mil milhões de dólares). No mesmo período, os 60% mais pobres da população, cinco mil milhões de pessoas, tornaram-se ainda mais pobres.

Bibliografia

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. (Gesamm. Schriften Bd. 5, pp. 11-290) Frankfurt am Main: Fischer, 1987. [1947, revisado em 1969].
- AGAMBEN, G. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: nottetempo, 2006.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt, 1976 [1951].
- ARENDT, H. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Penguin Publishing Group, 1968 [1961].
- BARTOLOMEI, T. Tribal vs. Integrative Pluralism: Religious freedom: Levee or Driver of New Fundamentalisms? *VERITAS*, n. 54, abril 2023, pp. 117-145. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732023000100117>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- BARTOLOMEI, T. Trust in the Unexpected. *STUDIUM. Contemporary Humanism Open Access Annals*, 2023, pp. 49-68. Disponível em: https://www.edizionistudium.it/sites/default/files/vol._contemporary_humanism.pdf. Acesso em: 25 jun. 2024.
- BLOOM, P. *Against Empathy: the Case for Rational Compassion*. New York: Ecco, 2016.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Id., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 92-144. [1967, revisado em 2006 e 2018].
- CERTEAU, M. de. *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Seuil, 2005 [1969].
- CERTEAU, M. de. *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, 1993 [1974].
- CERTEAU, M. de. *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité. Vol.1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Éd. par M. Sennelart. Paris: EHESS; Gallimard; Le Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Éd. par M. Sennelart. Paris: EHESS; Gallimard; Le Seuil, 2012.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 12. ed. Neuwied am Rhein: Luchterhand, 1981. [1962].

- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999 [1996].
- HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. Tradução portuguesa: *Entre naturalismo e religião. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- HABERMAS, J. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Vols. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- HABERMAS, J.; LUHMANN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HANDBOOK 2018. In: BÄCHTIGER, A.; DRYZEK, J. S.; MANSBRIDGE, J.; WARREN, M. (Eds). *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In: Id., *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98. [1936-1946].
- HEIDEGGER, M. Die Zeit des Weltbildes. In: Id., *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, pp. 75-113. [1938].
- HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In: Id., *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, pp. 5-36. [1953].
- ILLICH, I. *Deschooling Society*. New York: Harper & Row, 1971.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. [1936]. Tradução portuguesa: *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Walter Biemel (ed.), Diogo Falcão Ferrer (tr.).
- JAY, P. *The Humanities "Crisis" and the Future of Literary Studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- LATOURETTE, B. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, v. 30, inverno 2004, pp. 225-248.
- LILLA, M. *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*. New York: Harper Collins, 2017.

- LUHMANN, N. *Vertrauen*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2004. [1968].
- LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- LUXEMBURG, R. *Die Akkumulation des Kapitals*. Herausgegeben von Günter Regneri. Berlin: Heptagon Verlag, 2013. [1913, revisado em 1921].
- MAGATTI, M.; MARTINELLI, M. *La porta dell'autorità*. Milano: Vita e Pensiero, 2021.
- MCINTYRE, L. *Post-Truth*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2018.
- MCINTYRE, L. *On Disinformation: How to Fight for Truth and Protect Democracy*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2023.
- MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- NEIMAN, S. *Left Is Not Woke*. Cambridge, UK: Polity, 2023.
- NUSSBAUM, M. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.
- OXFAM. *Survival of the Richest. Davos Report 2023*. Disponível em: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621477/bp-survival-of-the-richest-160123-en.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- OXFAM. *Inequality Inc. Davos Report 2024*. Disponível em: <https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2024-01/Davos%202024%20Report-%20English.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2024.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, US; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005 [1971].
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press, 1996 [1993].
- RAWLS, J. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, US; London: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. by Erin Kelly. Cambridge, US; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

ROSA, H. Beschleunigung. *Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

DÖRRE, K.; LESSENICH, S.; ROSA, H. *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Eine Debatte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

ROSA, H.; DÖRRE, K.; LESSENICH, S. Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 1, pp. 53-73, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>. Acesso em: 25 jun. 2024.

ROSENFELD, S. *Common Sense: A Political History*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2011.

SEN, A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.

TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2007. Tradução portuguesa: Uma era secular. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

TIBI, B. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. Stuttgart: ibidem Verlag, 2016. [1998].

WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Tradução por Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons; London: George Allen & Unwin Ltd, 1930. [1904-1905]. Original: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. [1904-1905].

RECEBIDO: 27/06/2024
APROVADO: 28/08/2024
PUBLICADO: 07/01/2025

RECEIVED: 06/27/2024
APPROVED: 08/28/2024
PUBLISHED: 07/01/2025