

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Anderson de Alencar Menezes

**A REDESCOBERTA
DA DIMENSÃO INTERSUBJETIVA DO DISCURSO
EM JÜRGEN HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação, em nível de Mestrado, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli

Co-orientador:

Prof. Dr. Karl Heinz Effen

TERMO DE APROVAÇÃO

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES

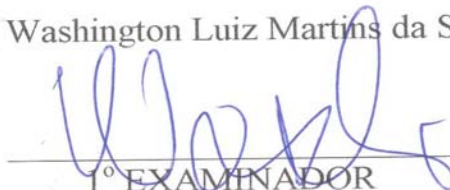
Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada COM
DISTINÇÃO**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a
seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre
em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli



ORIENTADOR

Dr. Washington Luiz Martins da Silva



1º EXAMINADOR

Dr. Karl-Heinz Efken



2º EXAMINADOR

RECIFE/2005

RESUMO

MENEZES, Anderson de Alencar. A redescoberta da dimensão intersubjetiva do discurso em Jürgen Habermas. xxx f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

Para Jürgen Habermas, a redescoberta da intersubjetividade do discurso significa romper com o paradigma da consciência, geradora de um sujeito solipsista e ergológico, e propor o paradigma da linguagem que se estrutura mediante a fala dos atores envolvidos no debate. O paradigma da linguagem não se mantém referindo-se a valores da tradição, da religião e da metafísica clássica, mas, ao contrário, provoca um verdadeiro ‘linguistic turn’, em que todos os argumentos, sejam eles da tradição, da religião ou da própria metafísica, passarão por procedimentos argumentativos para provar a sua validade. Este paradigma se tornará válido quando consensualmente aceito e seu fim último esteja em alcançar o belo, o justo e o verdadeiro. Habermas, portanto, ao repensar a modernidade, distancia-se da primeira geração da Escola de Frankfurt (Max Horkheimer e Theodor Adorno), e propõe, em continuidade com Richard Rorty e Ludwig Wittgenstein, o paradigma da intersubjetividade. Este paradigma funda-se na racionalidade comunicativa e na ética discursiva, cujo intuito fundamental é ser propositiva diante da crise que assola a contemporaneidade.

Palavras-chave: Habermas. Modernidade. Razão instrumental. Intersubjetividade. Ética do discurso.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 HABERMAS E A ESCOLA DE FRANKFURT	14
1.1 A criação do Instituto de Pesquisa Social	14
1.2 Jürgen Habermas, renovador da Escola de Frankfurt	21
1.3 O otimismo democrático habermasiano versus o pessimismo teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt	24
1.3.1 O princípio de legitimidade democrática e o debate Rawls—Habermas	30
1.4 Theodor Adorno, Max Horkheimer e Jürgen Habermas: críticas à razão Instrumental	32
2 A TEORIA DA MODERNIDADE EM JÜRGEN HABERMAS	36
2.1 A crítica da modernidade: Kant, Hegel, Nietzsche e a Escola de Frankfurt	41
2.1.1 A crítica da modernidade: a visão de Habermas	47
2.2 A guinada lingüística	53
2.2.1 A teoria da competência comunicativa	57
2.2.2 A ação comunicativa	60
3 A TEORIA DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA E A MODERNIDADE	63
3.1 A teoria da ação comunicativa como teoria da sociedade	68
3.1.1 O horizonte do mundo-da-vida	73
3.1.2 A dimensão sistêmica da sociedade	78
3.2 A colonização do mundo-da-vida	79
3.3 A racionalidade ético-comunicativa	81
3.3.1 Racionalidade e ação	84
3.3.2 Tipologia da ação	85
3.3.3 Racionalidade e ética do discurso	87
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS	95

o Instituto Max-Planck para a Investigação das Condições de Vida do Mundo Técnico-Científico, em Starnberg, perto de Munique. Vale salientar que neste período nasceram os trabalhos mais significativos sobre a teoria da comunicação. Em 1982, aceitou novamente uma cátedra no Departamento de Filosofia da Universidade de Frankfurt. Aposentou-se em junho de 1994.

O nosso trabalho traz uma problemática de fundo, articular o pensamento habermasiano em continuidade com a crise da modernidade. Ou seja, a perspectiva deste trabalho fundamenta-se na seguinte questão: investigar como se pode resgatar a intersubjetividade do discurso na crise contemporânea, em que se decretou, nos vários âmbitos da sociedade, a destituição do sujeito enquanto ator social. Para problematizar esta indagação central, tomamos o itinerário proposto por Jürgen Habermas, no que concerne à sua proposta de uma filosofia da linguagem em detrimento de uma filosofia da consciência. É uma outra proposta paradigmática, que se extrai da linguagem e não mais da consciência e dos seus valores petrificados. Neste sentido, Habermas provoca uma ruptura no modo de pensar a modernidade, e a repensa a partir de um quadro conceitual em que a linguagem passa a ter um caráter epistêmico, estético, ético e moral. Portanto, a racionalidade oriunda do paradigma da linguagem é comunicativa, normativa e ético-política.

A nossa intenção de base é responder a este problema estruturante, a possibilidade de resgatar a modernidade mediante a redescoberta da intersubjetividade do discurso, e evitar o banimento da razão do horizonte moderno da vida humana, percebendo as implicações e ligações de Habermas como oriundo da Escola de Frankfurt e, ao mesmo tempo, como legítimo herdeiro da teoria crítica, principalmente pelo laço entre hegelianismo, marxismo e freudismo.

No terceiro capítulo, propomo-nos a discutir algumas categorias habermasianas como o *mundo-da-vida* e a *esfera sistêmica* enquanto eixos centrais de sua teoria sobre a modernidade. É mediante esta divisão epistemológica que o nosso filósofo pretende com o mundo-da-vida resgatar a dimensão cultural como meio de reprodução simbólica, salvaguardando elementos sumamente importantes como a arte, o direito e a moral. Em relação à esfera sistêmica, acredita que esta deve reproduzir o mundo material, de vital importância para o desenvolvimento da sociedade. Estas duas dimensões para o nosso autor acontecem de forma simultânea. O problema ocorre quando a esfera sistêmica invade o mundo-da-vida, colonizando-o e, por conseguinte, trazendo consequências sérias para a vida em sociedade como a tecnificação da vida e a perda de sentido da mesma.

Ainda no terceiro capítulo, almejamos problematizar a proposta habermasiana a partir de uma dimensão da racionalidade ética. A racionalidade ético-comunicativa tem pretensões de validade que exigem alguns requisitos como a sinceridade, a inteligibilidade e a normatividade, como meios que devem nortear as discussões a fim de torná-las mais humanizantes e discursivas e menos ideologizantes e reprodutoras de visões de mundo que favoreçam as desigualdades nas dinâmicas societárias.

Weil³, com a ajuda de seu pai – Hermann Weil, um rico produtor de grãos da Alemanha –, que doou os fundos necessários à realização das principais obras de construção e à manutenção do pessoal remunerado.

Em setembro de 1922, ao escrever um ‘Memorando sobre a criação de um Instituto de Pesquisa Social’ endereçado ao curador da Universidade de Frankfurt, Félix Weil apresentou o objetivo do Instituto: “conhecimento e compreensão da vida social em sua totalidade”, da base econômica à superestrutura institucional e ideacional. Os exemplos de Weil confirmam a sua preocupação com as contradições sociais (revolução, organização partidária, pauperização). Percebemos uma forte influência do materialismo histórico, mas isto não significa que Weil tenha se filiado a algum partido político. Mesmo depois da nomeação de Horkheimer, o Instituto manteve o mesmo princípio de não se vincular a qualquer tipo de opção partidária.

Os primeiros colaboradores foram os *socialistas de cátedra*, que causaram uma certa aversão numa época em que os marxistas rejeitavam o trabalho acadêmico para se filiar a partidos com fins de militância.

O primeiro diretor foi Karl Grunberg (1861-1940)⁴, que assumiu a cadeira de Economia e Ciências Sociais na Universidade de Frankfurt em fins de 1923. A sua

³ “Recurriendo a los fondos considerables que había heredado de su madre, como también a la riqueza de su padre, Weil comenzó a apoyar varias empresas radicales en Alemania. La primera de éstas fue a ‘Primera Semana de Trabajo Marxista’, que se reunió en el verano de 1922 en Ilmenau, Turingia. Su propósito fue la esperanza de que las distintas tendencias marxistas, si se les concedía una oportunidad para discutirlo, conjuntamente, pudieran arribar a un marxismo ‘puro’ o ‘verdadero’. Entre los participantes en esta sesión de una semana de duración estaban Georg Lukács, Karl Korsch, Richard Sorge, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Bela Fogarasi, Karl Shmuckle, Konstantin Zetkin (el menor de los dos hijos de la famosa líder socialista Klara Zetkin), Hede Gumperz (editor de la publicación comunista Rote Fahne, más tarde con Gerhart Eisler y finalmente con Paul Massing).” JAY, Martín. *La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974, p. 28.

⁴ “La elección final para reemplazar a Gerlach recayó sobre Carl Grunberg, a quien se persuadió para que abandonara su puesto de profesor de derecho y ciencias políticas en la Universidad de Viena para venir a Frankfurt. Grunberg había nacido en Focsani, Rumania, en 1861, de padres judíos (más tarde se convirtió al catolicismo para asumir su cátedra en Viena). De 1881 a 1885 estudió jurisprudencia en la capital austríaca, donde a continuación combinó una carrera jurídica en Viena y en los años posteriores comenzó a publicar el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo para la Historia del Socialismo

meio. Viveu ainda doze anos, enfraquecido física e mentalmente, até sua morte, em 1940.⁵

Quando o filósofo Max Horkheimer (1895-1973) assumiu a direção do Instituto, tinha um novo programa: superar a crise do marxismo pela interpenetração da filosofia da sociedade e das ciências sociais empíricas.⁶

A primeira obra importante publicada sob a nova direção foi *A transição da concepção feudal de mundo para a burguesa*, de Franz Borkenau (1900-1957), que fora um colaborador menor do *Arquivo*. Borkenau trabalhara nesse livro durante alguns anos sob os auspícios do Instituto; portanto, não era indicativo dos interesses do novo diretor. Mas, num prefácio editorial, Horkheimer assinalou que o trabalho relacionava-se com as novas preocupações do Instituto, no sentido de que esse estudo da revolucionária ciência natural da burguesia tratava do problema fundamental da relação entre economia e cultura intelectual. E esse, na opinião de Horkheimer, era um problema cujo tratamento também tinha particular interesse para a própria pesquisa do Instituto.

Não obstante, a fisionomia real do novo Instituto revelou-se claramente na publicação seguinte, *Estudos sobre a autoridade e a família*, concebida, planejada e produzida sob a direção de Horkheimer. Essa obra era obviamente produto do

⁵ Cf. WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 56-68.

⁶ “En enero de 1931, Horkheimer se instaló oficialmente en su nuevo puesto. En las ceremonias de apertura, habló sobre ‘Las condiciones actuales de la filosofía social y la tarea de un instituto de investigación social’. Las diferencias entre su enfoque y el de su predecesor se pusieron inmediatamente de manifiesto. En vez de meramente titularse un buen marxista, Horkheimer se volvió hacia la historia de la filosofía social para poner su situación actual en perspectiva. Comenzando por el apoyo de la teoría social en el individuo, que había caracterizado inicialmente al idealismo alemán, rastreó su evolución del sacrificio hegeliano del individuo al Estado y el colapso subsiguiente de la fe en la totalidad objetiva, expresado por Schopenhauer. La filosofía social, como Horkheimer la veía, no sería una simple Wissenschaft (ciencia) en busca de una verdad inmutable. Debía ser más bien entendida como una teoría materialista enriquecida y suplementada por el trabajo empírico, del mismo modo que la filosofía natural estaba dialécticamente relacionada a disciplinas científicas individuales. El Institut, en consecuencia, continuaría diversificando sus esfuerzos sin perder de vista sus objetivos interdisciplinarios, sintéticos. Con esta finalidad, Horkheimer apoyó el mantenimiento de la unipersonal ‘dictadura del director’ de Grunberg.” JAY, Martín. *La imaginación dialéctica*, op. cit., p. 58-59.

essencial era provar e legitimar a autonomia da forma, do todo, em face dos detalhes da percepção e de sua adição.

Foi em sua conferência inaugural de assistente, em 2 de maio de 1925, *Kant und Hegel*, e em seu primeiro curso semestral, no inverno de 1925-1926, *Deutsche idealistische Philosophie (von Kant bis Hegel)*, que Horkheimer começou a ultrapassar, em seus temas de estudo, o quadro delimitado pela *Gestaltpsychologie* e a filosofia transcendental de Cornelius.

De acordo com Marx e Freud, Horkheimer pensava também que a desigualdade, que no passado se legitimava pelo fato de ser fator do progresso, não podia mais se justificar em nossa época. Se, outrora, poderia parecer que certos atributos dos indivíduos destinados a fazer o progresso da civilização material só eram possíveis com a condição de que uma minoria recebesse privilégios exorbitantes e que a maioria renunciasse a eles, em compensação, era agora evidente que os privilégios que não correspondiam mais absolutamente aos atributos significativos criavam obstáculos ao desaparecimento objetivamente possível da pobreza.

Os primeiros a se agruparem como intelectuais no Instituto foram: Pollock, Wittfogel, Fromm, Gumperz e outros como Benjamin, Marcuse e Adorno, que se filiaram depois da emigração para os Estados Unidos. Em 1933, o governo nazista mandou fechar o Instituto devido às idéias por este assumidas, que se constituíam numa afronta à ideologia defendida pelo Estado. Como consequência desta afronta, foram confiscados 60.000 volumes de livros que formavam o acervo da Biblioteca. Foi nesse período que houve a emigração para os Estados Unidos (1933-1950). Devemos salientar que foi nesta mesma época que ocorreu a publicação escrita da

procurando imunizá-la do pessimismo conseqüencial e do desespero no qual estava envolvida.

Precisamos perceber que Habermas faz críticas aos autores de Frankfurt principalmente em três aspectos: a razão, a verdade e a democracia. Estes seriam três limites apontados por Habermas no que tange à primeira geração da Escola de Frankfurt.

O problema de Horkheimer e Adorno com o conceito de razão advém do fato de que eles se atêm a um conceito histórico-filosófico da razão de inspiração marxista. Citando Dubiel, Habermas destaca os três fatos que, de forma implacável, aceleraram a descrença de Adorno e Horkheimer no projeto iluminista da modernidade, ao qual ainda se encontravam, de certa forma, presos: a tendência de burocratização partidária e administrativa em que os movimentos operários da primeira metade do século XX estavam imersos; a capacidade do sistema capitalista moderno de produzir crises econômicas e políticas, cuja pretensão era a de se contrapor aos movimentos revolucionários com mudanças estruturais na organização da cúpula do poder (Estado fascista); a eficácia das modernas democracias de massa do capitalismo contemporâneo em estabelecer uma

radical com o funesto passado) quanto para com o SPD, Habermas não viu, a princípio, nada com que ele pudesse se identificar politicamente. De 1949 a 1954, estudou filosofia, história, psicologia, literatura alemã e economia em Gottingen, Zurique e Bonn. Seus professores mais importantes foram Erich Rothacker, um teórico das ciências humanas formado por Dilthey, e Oscar Becker, um aluno de Husserl e pertencente à geração de Heidegger, que se especializara em lógica e matemática. Exceto um – Theodor Litt –, todos os professores importantes para seus estudos haviam sido nacional-socialistas convictos ou pelo menos universitários conformistas que tinham continuado a trabalhar normalmente durante a vigência do nacional-socialismo. [...] As publicações de Habermas começaram desde o início dos anos 50. [...] O primeiro grande artigo de Habermas, A dialética da racionalização: do pauperismo na produção e no consumo, foi publicado em 1954 em *Merkur* e já continha dois temas que deveriam permanecer essenciais em sua obra. De um lado, o tema já abordado na resenha crítica de Heidegger, da especificidade de uma racionalização social, de um corretivo prático-racionalista de progresso técnico. Por outro lado, o pensamento de Habermas reunia a produção alienada e o consumo alienado na categoria da compensação. O sociólogo francês Georges Friedmann havia reconhecido esse fato ao sugerir que participar do ‘excesso’ e da ‘perfeição’ dos resultados de uma produção tecnicamente avançada oferecia ao trabalhador uma compensação no consumo para aquilo que o progresso técnico o fazia perder em satisfação na produção. Habermas utilizava de maneira crítica as descobertas de Friedmann e de outros sociólogos, e os recuperava como prova da compensação do trabalho alienado pelo consumo alienado.” WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*, op.cit., p.574-576.

parece, uma carreira satisfatória e até brilhante, mas só trará graves inconvenientes ao Instituto”.¹²

A grande questão de Horkheimer em relação a Habermas *centra-se na proposta habermasiana de dissolução da filosofia autônoma por uma filosofia da história com finalidade prática*, preocupada em chegar à sua própria *aufhebung* (dissolução), numa atividade crítico-prática que era, aos olhos de Horkheimer, uma colaboração com a ditadura e o desaparecimento dos últimos restos da civilização burguesa.

Horkheimer considerava que Habermas punha em perigo a identidade da Escola. A evidência desta afirmação está no fato de que Habermas trabalhou num estudo sobre as mudanças de estrutura e função da opinião pública burguesa com o qual gostaria de fazer sua tese de habilitação em Frankfurt. Adorno, que se orgulhava dele, o teria aprovado com prazer, mas Horkheimer impôs como condição que Habermas escrevesse, primeiro, um trabalho sobre Richter. Nele, levaria três anos. Habermas desistiu: Horkheimer conseguira o que queria, livrar-se daquele que, em sua opinião, havia orientado os membros do Instituto para a luta das classes. Certamente este Horkheimer destoa por demais daquele dos anos 1930, perfeitamente sintonizado com as lutas sociais.

Mais precisamente, Habermas filia-se ao pensamento da Escola de Frankfurt da década de 1930, recusando, todavia, grande parte das opções assumidas por essa corrente nas décadas de 1940-70, principalmente no que concerne à crítica da razão instrumental e ao pessimismo radical em que se submergiram (no caso de

¹² Carta de Horkheimer a Adorno, de 27 de setembro de 1958. Apud WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*, op. cit., p. 590.

por antecipação – pois nenhuma teoria pode servir de paradigma para orientar a ação comunicativa. De fato, é a crítica à razão teleológico-instrumental e ao finalismo histórico.¹⁵

As diferenças entre Habermas e os principais representantes da Escola de Frankfurt dar-se-ão principalmente no que toca à *teoria social crítica*, que para Adorno será elaborada como *teoria estética* e para Habermas como *teoria da ação comunicativa*. Aqui se assenta a perspectiva de tomar Habermas como um possível renovador da Escola de Frankfurt. É como o próprio Habermas afirma:

Eu vou argumentar que uma mudança de paradigma torna possível retornar ao empreendimento que foi interrompido com a crítica da razão instrumental, e isso nos permitirá assumir novamente as tarefas desde então negligenciadas de uma teoria crítica da sociedade.¹⁶

Lilyane Deroche-Gurcel, prefaciadora da tradução da edição francesa da obra de Rolf Wiggershauss, *A Escola de Frankfurt*, já aludida nesta dissertação, ao se referir a Habermas diz que hoje não se pode falar da Escola de Frankfurt sem mencioná-lo.

De fato, a pergunta a ser colocada situa-se no seguinte âmbito: pode-se ainda falar em teoria crítica a respeito de uma filosofia que se interessa principalmente por epistemologia e por filosofia pragmatista? A dificuldade está nos seguintes termos: devemos situar Habermas no seio de uma teoria crítica ou devemos falar de uma nova filosofia instaurada por ele?

Respondendo a estas questões, parece-nos que Habermas compartilha as características centrais da Escola de Frankfurt em três sentidos de modo especial.

¹⁵ Cf. ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 12.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988, p. 386.

Neste sentido, poder pessoal e rivalidades entre escolas e instituições têm que estar subordinados à busca da *verdade*. Esta concepção dista do pensamento liberal, que não acredita no *consenso*, mas apenas no compromisso, na tolerância e no respeito às minorias.

Por sua vez, Habermas não procura fórmulas fáceis ou saídas impensadas para o problema complexo da democracia nas sociedades contemporâneas. Por isso procura fugir de dois extremos: reduzir o ator humano ao pensamento científico e técnico, ou seja, enclausurá-lo no âmbito da compreensão da razão instrumental; e apelar para os particularismos do indivíduo ou da comunidade contra as exigências do racionalismo, para não ceder ao anarquismo e nem tampouco ao liberalismo impensado.

A crítica habermasiana situa-se na esteira de Adorno e Horkheimer, na medida em que ambos fazem uma crítica ao pensamento estratégico (como instrumento de dominação); ao passo que também externa uma certa aversão ao apelo das forças populares que, segundo o seu modo de entender, levou o nazismo para a Alemanha.

Do ponto de vista de Habermas a questão centra-se na possibilidade de fazer aparecer o *universal* na comunicação entre as experiências particulares nutridas pela particularidade de um *mundo vivido* (*Lebenswelt*) de uma cultura. A pergunta central seria: como ligar o universal ao particular? A possível saída apontada por Habermas está na comunicação e mais concretamente no uso da fala, da possibilidade de discutir e de argumentar, reconhecendo no *outro* o que é mais autêntico e o que se prende a um valor moral ou a uma norma social universalista.

No que concerne ao pessimismo teórico da primeira geração de Frankfurt e em oposição ao ativismo prático de Marcuse, Habermas propõe em contraposição o seu otimismo democrático, tendo como parâmetros as *formas de convivência* em que a *sociedade civil* passa a ter um papel essencial de decisão, de modo a *regular* e *controlar* a esfera de atuação do Estado.¹⁹

A pretensão habermasiana no que se refere à democracia somente se compreende a partir da tensão existente entre *facticidade* e *validade* nos meandros de um Estado de direito. A questão é a auto-compreensão normativa do Estado de direito, explicitada na teoria do discurso, e a facticidade social dos processos políticos que se desenrolam nas formas constitucionais.

A partir deste contexto, Habermas tenta estabelecer um *conceito procedimental de democracia*, fazendo três distinções sumamente necessárias para demarcar teórica e praticamente a sua compreensão em torno do que se denomina democracia. São três perspectivas que ele procura distinguir:

- a) perspectiva *liberal* – o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses;
- b) perspectiva *republicana* – vê a formação democrática da vontade na forma de um auto-entendimento ético-político, em que o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercido pelas vias culturais;
- c) perspectiva da *teoria do discurso* – esta assimila aspectos de ambos os lados, integrando-os e articulando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão.

¹⁹ Cf. ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*, op. cit., p.13.

sociedade. Portanto, o resultante desta compreensão é o de uma política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado.

No *segundo modelo* (liberal), esta separação polêmica entre aparelho do Estado e sociedade tende a ser superada pelo processo democrático. O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de pessoas privadas em condições de produzir.

O *terceiro modelo* (*teoria do discurso*) possibilita o desenvolvimento de uma ‘política deliberativa’, que não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente, mas sim da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais. Este modelo não opera com o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, a idéia de um sujeito superdimensionado que age em função de um objetivo (crítica ao modelo republicano), nem tampouco representa a totalidade num sistema de normas constitucionais que regulam de modo neutro o equilíbrio do poder e dos interesses segundo o modelo do mercado (crítica ao modelo liberal).

Portanto, segundo Habermas:

a Teoria do discurso dispensa os clichês da filosofia da consciência que recomendam que atribuamos, de um lado, a prática da autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da sociedade tomada como um todo, e, de outro lado, que imputemos a dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. No primeiro caso, a cidadania é vista como um ator coletivo que reflete a totalidade e age em função dela; no segundo, os atores singulares funcionam como variável dependente em processos do poder que realizam cegamente porque, além dos atos de escolha individual, existem decisões coletivas agregadas, porém não realizadas conscientemente. A Teoria do discurso conta com a intersubjeividade de processos de

Habermas procura inspirar-se na concepção rawlsiana de uma ‘justiça procedural’, que vai se associar a uma interpretação de uma razão também procedural. O objetivo habermasiano é similar ao de Rawls quando se trata de democracia. Habermas não faz uma crítica radical à democracia, mas procura, sim, desenvolver uma ‘cultura política pública’. E, neste sentido, a perspectiva habermasiana considera a teoria da justiça de Rawls como a nova interpretação do direito positivo. Rawls faz do conceito moral de autonomia a chave que permite explicar a autonomia política dos cidadãos no Estado de direito democrático.

A novidade da tese habermasiana na obra *Direito e democracia* é a de tratar o direito positivo de todos os cidadãos como uma participação no processo político de formação da vontade geral, como uma espécie de direito natural. Este direito político se efetiva não no **nível I** da teorização, no sentido da teoria da justiça, mas no **nível II**, no sentido da razão pública e dos debates constitucionais.

Habermas é um crítico do liberalismo político de Rawls, que se configura como um liberal clássico e continua a afirmar a prioridade dos ‘direitos subjetivos’ privados sobre os direitos políticos. Neste sentido Rawls será incapaz de compreender a natureza dos processos democráticos na formação da vontade política.²⁵ De modo particular, os cidadãos não poderão compreender a Constituição

d’interprétation. À la timidité de Rawls, soucieux de contenir ce que Habermas appelle la braise radicale-démocratique qui sommeille dans la position originelle, nous pouvons donc opposer de manière légitime l’ambition de Habermas de traduire dans la société réelle la capacité des citoyens de *consentir activement*, après débat et discussion, de comprendre la Constitution comme un projet. Le problème pour lui, est donc de dépasser Rawls et de faire de la justification non plus un exercice intellectuel et théorique, mais ‘un exercice effectif de l’autonomie politique’.” AUDARD, Catherine. *Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 113.

²⁵ “Le point de départ de Habermas se trouve, nous le savons, dans la sociologie et théorie critique, et non dans la philosophie politique, ce qui a eu pour conséquence d’évacuer les questions normatives comme ‘naïve’ ou ‘idéalistes’. Les interprétations et les évaluations que proposent sur eux-mêmes les acteurs de la vie sociale sont frappées de suspicion par le travail démystificateur du sociologue. Ce dernier, au contraire, tient compte de la complexité et de l’opacité du social, bien absentes justement de l’œuvre de Rawls. L’autre point de départ de Habermas, Hegel et sa conception de l’individualisation par la relation dialectique à la communauté, crée également une distance infranchissable en principe avec le libéralisme américain. C’est donc seulement le ‘retour à Kant’ de Habermas, dans *Morale et Communication*, en 1983, qui sera l’occasion d’une première discussion en profondeur avec Rawls, Habermas y procède à une reconstruction de l’idée Kantienne de raison

Horkheimer e Adorno. É uma crítica consistente e objetiva aos *mass media* e à indústria cultural.

Num segundo momento, devo apresentar também a crítica habermasiana²⁸ à razão instrumental, e neste sentido ele está na esteira de Horkheimer e Adorno, para depois apresentar o seu postulado teórico fundamental que se funda na linguagem e na comunicação, extraíndo da razão o seu outro.

A crítica central de Adorno e Horkheimer está em dizer que a *Aufklärung* prometera libertar os homens da servidão e torná-los senhores de si mesmos. Mas a terra, inteiramente ‘esclarecida’, resplandece sob o signo das calamidades que por todo lado triunfam. A razão não fez mais nada do que repetir o canto enganador das sereias: também ela ofereceu a ilusão escondendo o preço a pagar por aquilo que prometia.

Deve-se notar que a associação do Iluminismo a um tema homérico não é accidental. Horkheimer e Adorno estabeleceram-na com o fim de ilustrar umas das suas teses mais ousadas: a de que não há solução de continuidade entre mito e razão: o próprio mito é já razão e a razão volta a ser mitologia. Nesta perspectiva, a

²⁸ “Habermas, quant à lui, tente de montrer que la raison est irréductible à l’instrumentalité. Il lè fait à travers une analyse qui s’interdit de dénoncer la rationalité moderne au nom de sés ancêtres historiques. À ses yeux, une telle ‘critique de l’idéologie’, qui tente de ressusciter la substance perdue de la raison objective, est une entreprise désespérée. Contrairement à l’ancienne Théorie Critique, la théorie de l’agir communicationnel peut, selon lui, s’assurer du contenu raisonnable des structures anthropologiques profondes, dans une analyse qui se veut avant tout de reconstruction, c’est-à-dire qui se veut anhistorique. Elle décrit lès structures de l’action et le l’entente, structures que nous révèle le savoir intuitif des membres compétents des sociétés modernes. Les caractéristiques générales du langage et de l’action quotidiens nous présentent um ensemble de formes de rationalité qui ne reposent pas sur unc alcul de moyens pour parvenir à nos fins, mais notamment sur la possibilite de la critique et de la justification réciproques. Or il se trouve que ces formes générales de rationalité, différenciées selon leurs domaines d’application à des fins de connaissance, d’entente sur des normes, d’expression subjective ou d’évaluation, sont constitutivement modernes puis-qu’elles n’apparaissent qu’au cours des processus historiques qui défont les traditions toutes-puissantes ancrées dans la religion.” ROCHLITZ, Rainer. *Raison et rationalité chez Habermas*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 26-27.

da razão, isolados e privados de sua coesão, que regridem a uma racionalidade a serviço da autoconservação tornada selvagem. Na modernidade cultural, a razão é despida definitivamente de sua pretensão de validade e assimilada ao puro poder. A capacidade crítica de tomar posição ante algo como um sim ou um não, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos é iludida, na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão.³¹

No que se refere à crítica de Horkheimer e Adorno à indústria cultural, esta é uma das questões mais discutidas hoje nos âmbitos da filosofia da arte, da filosofia social e da sociologia. A indústria cultural confere a tudo um ar de semelhança, e impõe uma certa estaticidade às dinâmicas da vida moderna. Tem-se a pretensão de idiotizar as pessoas inserindo-as num mundo objetivamente 'homogêneo' em face do multiculturalismo, que é o paradigma que rege o mundo hodierno. Assim se expressam Horkheimer e Adorno:

Na Indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. Da improvisação padronizada no jazz até os tipos originais do cinema, que têm de deixar a franja cair sobre os olhos para serem reconhecidos como tais, o que domina é a *pseudo-individualidade*. O individual reduz-se à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo. Assim, por exemplo, o ar de obstinada reserva ou a postura elegante do indivíduo exibido numa cena determinada é algo que se produz em série exatamente como as fechaduras Yale, que só por frações de milímetros se distinguem uma das outras. As particularidades do eu são mercadorias monopolizadas e socialmente condicionadas, que se fazem passar por algo de natural.³²

³¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p.160-161.

³² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. op. cit., p.144-145.

orientou os pensamentos de Hegel, Kant, Marx, Nietzsche e dos primeiros remanescentes da Escola de Frankfurt (Horkheimer e Adorno) não realizou o ideal da razão.³⁴ A ciência e a tecnologia modernas conduziram a razão para um processo de instrumentalização, ou seja, a razão tornou-se instrumento de poder e de dominação.

Urge, portanto, passar de uma *filosofia da consciência (sujeito-objeto)* respaldada pela metafísica clássica ao paradigma que se extrai da *filosofia da linguagem (sujeito-sujeito)*, o paradigma do entendimento.

Habermas, na elaboração de seu projeto teórico, encontra-se confrontado com dois paradigmas possíveis: o da filosofia da consciência ou do sujeito e da comunicação, ou seja, o paradigma do conhecimento de objetos e o paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir.³⁵

paradigma do entendimento recíproco.” HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p. 413-414.

³⁴ “No contexto contemporâneo do pensar pós-metafísico que renuncia às pretensões de um saber totalizante, a sociologia surge como a ciência mais competente para tratar do tema da racionalidade. Habermas não adere ao sentimento fin-de-siècle de morte da razão. Para ele, a questão da razão não caiu em desuso, mas sim o modo pelo qual a filosofia das origens tentou enfrentá-la, fato que o impele ao abandono de tentativas frustradas de fundamentação última, bem como à constituição de nova relação entre o pensamento filosófico e as ciências.” (ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 61.). “Habermas procura definir a noção de racionalidade usando a expressão ‘racional’ como fio condutor. A racionalidade tem menos a ver com o saber, enquanto tal, do que com a maneira como este é aplicado. O termo ‘racional’ assume, portanto, uma forma predicativa em relação à qual podemos procurar candidatos aptos a receber tal aplicação, que são, para Habermas, tanto os sujeitos, que dispõem de um saber, quanto às expressões simbólicas, que incorporam um saber. O pressuposto central para a racionalidade das ações e das expressões é o fato de poderem ser criticadas e fundamentadas. Quando dizemos que uma pessoa, numa determinada situação, age racionalmente ou que uma expressão qualquer pode ter um valor racional, afirmamos implicitamente que ambas (ação e expressão) podem ser defendidas e justificadas. Todavia, é importante frisar que o conceito de racionalidade para Habermas não está limitado ao aspecto cognitivo-instrumental, mas abarca também os aspectos prático-moral e estético-expressivo. Por isso que, tanto no âmbito de sua teoria da sociedade quanto no da releitura da história da filosofia, existe um LEITMOTIV na obra de Habermas, que é o de superação das aporias internas das formas reflexivas associadas ao paradigma da filosofia da ‘consciência’ ou do ‘sujeito’, limitado, como se sabe, à clássica relação entre o sujeito e o objeto, em proveito do paradigma mais amplo da filosofia da ‘linguagem’ ou do ‘entendimento intersubjetivo’, baseado na relação capital – de ordem comunicativa – entre sujeitos capazes de falar e de agir.” Ibid. p. 63-64.

³⁵ “O que define cada um destes paradigmas é a sua relação com o sujeito cognoscente. No paradigma da filosofia da consciência, que serviu de moldura a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling e Hegel, o sujeito é interpretado como dotado da capacidade de assumir um duplo enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis: o conhecimento de objetos e a dominação.” SIBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61.

mundo social das normas e o mundo subjetivo das vivências e emoções. Aqui, abre-se um leque enorme de possibilidades que condizem de modo mais próprio à antropologia contemporânea. Assim, o que caracteriza o sujeito moderno é a linguagem e a sua capacidade de mediação através dela.

Cabe-nos uma distinção mais conceitual do que significa a relação entre: *filosofia da consciência – razão instrumental* e *filosofia da linguagem – razão comunicativa*

Temos, então, uma razão centrada no sujeito e uma razão centrada na comunicação. No dizer de Flávio Beno Sibeneichler:

A razão centrada no sujeito encontra suas medidas em critérios de verdade, de conhecimento de objetos e de sucesso no domínio sobre objetos e coisas. Noutras palavras: a verdade e o sucesso regulam no quadro deste paradigma as relações do sujeito com o mundo dos possíveis objetos ou estados de coisas. Ao passo que a razão centrada na comunicação busca suas medidas críticas em procedimentos argumentativos que procuram resgatar direta ou indiretamente três tipos de pretensões de validade: de verdade proposicional, de correção normativa, de autenticidade subjetiva. Com isso, ela substitui o conceito de razão não processual, centrada no sujeito, por um conceito *processual* e *comunicativo*, deduzido de uma lógica pragmática de argumentação, a qual se expressa através de uma compreensão descentralizada de mundo.³⁸

Este conceito de razão é mais abrangente pelo fato de retomar, além dos elementos *cognitivo* e *instrumental*, os seguintes elementos: *prático*, *moral*, *emancipatório* e *estético*. O modelo de *racionalidade comunicativa*³⁹ só se tornou

³⁸ SIBEINEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 63.

³⁹ “Esta racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no acto de comunicação um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim simultaneamente um horizonte no seio do qual todos se possam referir a um só mundo objetivo. A utilização comunicativa de expressões lingüísticas serve não só para dar expressão às intenções do falante, mas também para representar estados de coisas (ou para pressupor a sua existência), bem como para estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Surgem aqui refletidos os três aspectos de a) um agente que se entende, b) com alguém, c) a respeito de algo. Aquilo que o falante pretende dizer com determinada expressão está ligado tanto àquilo que é literalmente dito na mesma, como à ação que ela representa e que deve ser compreendida enquanto tal. Verifica-se então a existência de uma relação tripla entre o significado de uma expressão lingüística e a) aquilo que se pretende dizer com ela, b) o que é dito nela e c) a forma como é utilizada no acto de fala. Com o seu acto de fala, o falante procura atingir o seu objetivo de

o seu pensamento, seja para corroborá-los, como é o caso de Hegel, Kant, seja para confrontá-los, como é o caso de Adorno, Horkheimer e Nietzsche.

2.1 A crítica da modernidade: Kant, Hegel, Nietzsche e a Escola de Frankfurt

Antes de propriamente situarmos os nossos autores e suas devidas considerações acerca da modernidade, precisaríamos situá-la no contexto da discussão em que a mesma foi formada.

Alain Touraine, sociólogo francês contemporâneo, assim definiu a modernidade:

A idéia de modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se libertar de todas as opressões.⁴⁰

É esta a afirmação central que foi contestada ou rejeitada pela crítica da modernidade. O fato é que a modernidade, mais do que uma fase na história, constitui-se como um marco divisor. Ela alcançou *status* pelo fato de relacionar duas realidades amplamente interligadas, a saber: racionalidade e subjetividade. Em contraposição aos períodos anteriores, a modernidade garante ao sujeito a sua maioridade. Portanto, racionalidade e subjetividade são notas essenciais da modernidade. Só se entende o sujeito moderno a partir da racionalidade e esta, por sua vez, a partir da subjetividade.

⁴⁰ TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, op. cit., p. 9.

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Porém, apenas no final do século XVIII o problema da autocertificação da modernidade se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como o problema fundamental da filosofia.⁴³

Antes de tudo, Hegel descobriu o princípio dos novos tempos: a subjetividade. Esta, entendida como liberdade que se consigna no espírito absoluto da história. A realização da história passa por esse espírito que se autodescobre enquanto subjetividade.⁴⁴

Por isso é que, na modernidade, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformaram-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade. Isto significa que, para ele, a modernidade se guia em torno de um elemento central que norteou a época moderna e que se constituiu como uma grande conquista para a humanidade, a saber: a subjetividade. Esta fez do ser humano sujeito e senhor de sua própria história. Para Hegel, a modernidade é sempre mediada única e exclusivamente pela subjetividade. Portanto, todas as dimensões da vida humana – a economia, a política, a arte, a moral – são perpassadas por este princípio norteador que sem dúvida alguma se constitui como um parâmetro para a cultura moderna.

Para Hegel, a crítica da modernidade não pode destruir a subjetividade, mas tem que propor algo que se estabeleça além dela e lhe aponte caminhos para os novos tempos. Com a filosofia transcendental, Hegel quer elaborar um conceito de

elevado, a comunidade harmoniosa da polis grega.” INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*, op. cit., p.109-111.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p. 24.

⁴⁴ “Nesse contexto a expressão *subjetividade* comporta sobretudo quatro conotações: a) individualismo – no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreende a idéia que se sabe a si mesma.” Ibid., p. 25-26.

Kant em sua abordagem da modernidade tende a separar a cultura em ciência, moralidade e arte, na medida em que considera a ciência moderna como uma dinâmica pela qual pode ser identificada com a natureza da racionalidade (a reconstrução crítica do conceito de razão).

Nietzsche, porém, faz sua crítica à modernidade não com a intenção de erradicar os seus males, mas criticando os seus valores fundamentais, numa rejeição quase absoluta da mesma, compreendida segundo ele como perda de sentido, esvaziamento, esterilização e escamoteação dos valores mais proeminentes da existência humana incentivada pela racionalidade técnico-industrial.⁴⁸ A sua crítica, enquanto fomentadora do absurdo, deve ser buscada para além da racionalidade. A saída apontada por Nietzsche centra-se na afirmação de que não há possibilidade de retorno às origens míticas e só o futuro pode abrir alternativas, mediado pela arte, de onde poderiam vir os impulsos para a renovação da tragédia dionisíaca.⁴⁹

Na primeira geração da Escola de Frankfurt, de modo especial Horkheimer⁵⁰ e Adorno nutriram um pessimismo bastante acentuado em relação à modernidade e

⁴⁸ Para um maior esclarecimento da crítica nietzschiana à cultura ocidental, ver: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1991, v. 3, p. 421-437.

⁴⁹ “É neste espírito, enquanto produto da mesma lógica de emancipação-dominação, que se inscreve a subversão axiológica de Nietzsche. A sua Genealogia da Moral pretende provar a ilegitimidade – à luz do direito natural – dos valores que têm prevalecido na história. Tais valores consagram o triunfo das forças reactivas sobre as activas, dos fracos sobre os fortes, da faculdade de adaptação sobre a vontade de domínio. Mas num sistema presidido exclusivamente pelo princípio biológico do poder, não pode impedir-se que vigore a lei do mais forte: ‘Exigir à força que ela não se manifeste como força, que não seja uma vontade de dominar. É tão insensato como exigir à fraqueza que manifeste como força’. Nesta perspectiva, a racionalização kantiana do dever é ainda, aos olhos de Nietzsche, uma expressão do ressentimento que subjaz à moral dos escravos. Mais adequado ao curso da ordem burguesa será o procedimento kantiano contra a piedade: em vez de ser uma virtude, ela é antes uma manifestação reprovável de fraqueza. Para Nietzsche – e de igual modo para a heroína de Sade – nenhum dos valores da moral comum exprime outra coisa.” PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas*, op. cit., p. 118-119.

⁵⁰ “Horkheimer está de luto pelo historicismo desaparecido, pela confiança perdida em Hegel e Marx; ele não vê na modernidade senão barulho e violência e se volta para o Ser, para a razão objetiva que mantinha a ordem do mundo, enquanto a modernidade destrói o Ser arrastando-o a um movimento que não é sequer devir. Este pessimismo profundo repousava certamente sobre a perda de esperança que a tragédia da Alemanha entregue ao nazismo tinha tornado irreal.” TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*, op. cit., p.165.

subjugados a uma racionalidade instrumental, impulsionando uma tecnificação cada vez mais acentuada da vida humana, produzindo um relativismo cultural e um ceticismo ético, já que a razão foi expurgada dos campos da moral e do direito, fazendo com que esses âmbitos tão importantes para a vida humana sofressem uma redução de ordem meramente tecnicista.

Portanto, a crítica de Horkheimer e Adorno à razão moderna na sua vertente ‘razão instrumental’ está na fusão que esta opera entre pretensões de validade e poder. A modernidade, assim, se conduz à mera identificação entre razão e dominação, engendrando o absurdo que é o destino infeliz da vida humana.⁵³

2.1.1 A crítica da modernidade: a visão de Habermas

Em sua *teoria da ação comunicativa*, Habermas faz uma análise e ao mesmo tempo uma crítica à sociedade capitalista imbuída dos valores da racionalidade técnica e científica.⁵⁴ Segundo ele, urge aprender formas de vida

⁵³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e racionalidade moderna*, op.cit., p. 78-79.

⁵⁴ “Para explicar como a história do Ocidente acabou desembocando nas sociedades capitalistas modernas, Habermas pretende mostrar – em primeiro lugar, obedecendo à dinâmica do desenvolvimento, e seguindo a análise funcional ou sistêmica – que as instituições modernas, economia e administração, são adequadas para resolver os problemas de reprodução material que sobrecarregavam as capacidades orientadoras e ameaçavam a continuidade das sociedades feudais. Em segundo lugar, Habermas usa a análise compreensiva (weberiana) para mostrar que as instituições desse período corporificam estruturas de consciência mais desenvolvidas que as então presentes nas sociedades feudais. As orientações das ações requeridas pela empresa capitalista e pela administração estatal foram dadas pela institucionalização da ação racional com respeito a fins. Em terceiro lugar, nosso autor, embasado na análise weberiana, deseja indicar que há, nas visões de mundo racionalizadas da modernidade, um potencial cognitivo disponível para a transformação social. A existência de estruturas de visões de mundo disponíveis nas religiões ocidentais permitiria uma diferenciação das esferas de valores culturais, que possuem lógicas internas próprias, e a introdução de representações legais e morais pós-tradicionais. Em quarto lugar, utilizando-se da análise funcional, Habermas quer indicar quais são as condições sob as quais a institucionalização das estruturas de racionalidade moral pós-tradicional pôde surgir e tornar-se estável. Tais condições suficientes para a utilização do potencial disponível para trazer à tona as inovações institucionais características (a empresa capitalista e a administração estatal moderna) seriam a posição especial das cidades medievais de comércio e dos direitos políticos de seus cidadãos; a organização rígida da Igreja Católica; o papel exemplar da lei canônica; a competição entre os poderes religioso e secular; e a descentralização do poder político numa sociedade culturalmente quase homogênea; em quinto e último lugar, apoiado na análise estrutural, nosso autor pretende que possa ser feita uma identificação das fases do processo de aprendizagem social com o processo histórico. Se os eventos históricos pudessem ser ordenados de um ponto de vista teórico, o processo de aprendizagem evolutivo seria descrito em termos de movimentos

grego, retomado por Habermas na elaboração de seu ‘projeto inacabado de modernidade’.

Habermas acredita na potencialidade da razão comunicativa frente aos estágios míticos e religiosos que com uma incidência bastante acentuada permeiam o mundo pré-moderno. Ele faz uma leitura crítica do processo de modernização das sociedades, percebendo suas implicações patológicas e deformativas. Está convencido de que, para se ter uma sociedade realmente emancipada, é preciso levar em consideração dois aspectos essenciais: o descentramento da compreensão de mundo e a racionalização do mundo vivido.⁵⁷ Segundo Luiz Bernardo Araújo, para Habermas

a emancipação, em sentido categórico, torna os homens mais independentes, mas não necessária e automaticamente mais felizes. Ele sustenta que o conceito de modernidade não está mais ligado a nenhuma promessa de felicidade. Todavia, apesar de todo o palavreiro sobre a pós-modernidade, ainda não temos alternativas racionais para as formas de vida da modernidade. O que nos resta então a não ser procurar ao menos melhoramentos práticos no interior dessas formas de vida.⁵⁸

Sérgio Paulo Rouanet, em seu artigo ‘Do pós-moderno ao neo-moderno’, relembra que há quase quarenta anos Adorno escreveu em *Mínima Moralía* que o moderno tornou-se não-moderno. Na época, isso era um paradoxo. Hoje é uma realidade que está na raiz tanto da consciência pós-moderna como da que chamamos neo-moderna. Para a primeira, o moderno não é moderno porque se tornou antiquado. Para a segunda, o moderno não é moderno porque nunca se realizou. Para a primeira, a modernidade está abandonando o palco da história, e para a segunda, ela ainda não entrou em cena. Este pensamento de Rouanet se coaduna ao pensamento habermasiano. Habermas não acredita que já estamos

⁵⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 90.

⁵⁸ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Jürgen Habermas*, op. cit., p. 88.

dos homens, através de mecanismos cada vez mais automáticos: trata-se, na essência, do processo de burocratização.⁵⁹

Portanto, ao elaborar um conceito mais amplo de racionalidade com vistas à racionalidade comunicativa, Habermas elabora um paradigma com a finalidade de combinar o conceito de 'mundo da vida' com o de sistema, criando, desta forma, uma concepção nova de sociedade e, ao mesmo tempo, uma teoria de modernidade. Estamos na tese central da argumentação habermasiana no que se refere à modernidade. A modernidade, para ele, deve ser o resultado da conexão interna entre a teoria da racionalidade e a teoria social, com a finalidade de justificar a necessidade de uma teoria de ação comunicativa para poder abordar, hoje, de forma adequada, a problemática da racionalidade social.

Evidenciamos que a crítica da modernidade apresentada por Habermas é fornecida pela própria 'dialética da razão' moderna, tentando resgatar elementos como o discurso, o entendimento e a comunicação como meios de viabilizar uma possível saída da crise da modernidade, porém, sem cair numa razão totalizante, cooptadora das consciências individuais e coletivas, e, em contrapartida, nos extremos do 'irracionalismo' de caráter pós-moderno.

O projeto habermasiano⁶⁰ de modernidade é reconciliador, em dois sentidos: uma teoria da racionalidade que faz críticas às patologias da sociedade moderna e

⁵⁹ Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno, Rio de Janeiro, *Tempo Brasileiro*, n. 84, jan.-mar. 1986, p. 91.

⁶⁰ "Habermas tem um julgamento diferenciado do processo civilizatório da modernidade. A razão moderna é marcada por duas dimensões fundamentais: ela significou o desenvolvimento acelerado da racionalidade instrumental e possibilitou a emergência de uma racionalidade comunicativa, que trabalha em contraposição aos efeitos negativos de uma racionalidade instrumental que tende ao monopólio. O problema da racionalidade moderna é que ela seja, necessariamente, perversa. É que tende a atrofiar e a destruir a racionalidade comunicativa. A modernidade significa precisamente uma intensificação, que a história humana antes não conheceu, da racionalidade instrumental: racionalidade tornou-se sinônimo de instrumentalização, assim que todas as esferas da vida humana foram pouco a pouco sendo anexadas a essa lógica de dominação. O resultado, em longo prazo, desse processo é o mundo totalmente administrado e robotizado, onde o sujeito coisificado reduz-se a uma peça de máquina, cujo funcionamento se rege por imperativos do próprio sistema,

consciência para uma filosofia da linguagem. Só essa reviravolta vai permitir a ‘superação do pensamento egológico’ que caracteriza a moderna filosofia da subjetividade, e a abertura de espaço a uma práxis em que o enfrentamento dos sujeitos ceda lugar para o reconhecimento mútuo. A egologia da manipulação cede o lugar para uma sociabilidade do reconhecimento e aponta para a práxis transformadora e efetivadora de uma sociedade mais humana e possivelmente menos rígida em suas estruturas e mais democrática em suas decisões e deliberações.

2.2 A guinada lingüística

Em continuidade com o pensamento de Richard Rorty da *linguistic turn*, Habermas se propõe pensar a razão, e conseqüentemente a modernidade, a partir deste prisma. A proposta deste referencial centrado na linguagem se constitui de fato uma reviravolta paradigmática no modo de compreender as ações dos atores sociais na consolidação de espaços vitais ou de ‘nichos’ em que a comunicação seja preservada dos efeitos da razão instrumental.

Em primeiro lugar, tal mudança de paradigma é caracterizada como a ‘guinada lingüística’, exatamente por substituir a consciência pela linguagem. Ela se reveste de dois aspectos que se complementam de forma especial: o primeiro tem um corte metodológico; e o segundo, um corte hermenêutico.

A questão metodológica se define pela dificuldade de análise da consciência como instrumento produtor do conhecimento. De fato, faz parte da tradição ocidental inaugurada por Descartes e supracumida por Kant a concepção de razão como autoconsciência do sujeito, de modo que todo o conhecimento devia ser operado a

A partir deste prisma, Habermas estabelece uma distinção fundamental entre a experiência sensorial ou observação e a experiência comunicativa ou compreensão. A *experiência* é uma atividade individual, situa-se no âmbito de um sujeito voluntário, ao passo que a *compreensão* tem um sentido mais largo, pois se constitui como uma atividade comunicativa.

Habermas nos lembra assim que o raciocínio propriamente dito se desenrola dentro do quadro de referências da comunicação, que é radicalmente diferente. Se ao agir isoladamente as pessoas são racionais na medida em que satisfazem com eficiência suas necessidades privadas, os agentes sociais, responsáveis perante outras pessoas, só são racionais quando resolvem os conflitos potenciais por meio da argumentação. Mas a disposição de se deixar persuadir pela razão implica, entre outras coisas, que o acordo seja alcançado exclusivamente pela força do melhor argumento. Evitando a confusão pragmatista da racionalidade com a adaptação instrumental, Habermas reafirma a perspectiva fenomenológica de que o ambiente ao qual nos ajustamos já representa um universo linguisticamente articulado de experiência compartilhada – nesta medida, experiência pública e objetiva.⁶⁴

Portanto, as diferenças entre os paradigmas não se dão somente em termos de conteúdos e de métodos, mas vai além, atingindo a própria dimensão da razão. Assim, a razão que se depreende da atividade do sujeito cognoscente e agente, ele a caracteriza como subjetiva e instrumental, pelo fato de se ligar a uma noção de subjetividade que única e exclusivamente manipula e domina objetos. Noutra perspectiva, a razão que se extrai dos sujeitos lingüísticos é uma razão intersubjetiva e não instrumental, porque a prática lingüística exige dois seres que se intercomunicam e tem como finalidade exclusiva o entendimento. Notamos, portanto, que a linguagem é sempre meio, que a novidade habermasiana está na compreensão comunicativa entre os indivíduos. Podemos, todavia, dizer que na

⁶⁴ INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*, op. cit., p. 40.

humanas discursivas. Estipula-se, assim, uma mudança de paradigma de uma relação meramente subjetiva, autônoma, para uma relação intersubjetiva, consensual. É a esta mudança de paradigma que Habermas chama de *guinada lingüística*.⁶⁶

Vejamos agora alguns aspectos próprios desta guinada lingüística, espécies de dimensões essenciais da mesma, como: a teoria da competência comunicativa e a ação comunicativa.

2.2.1 A teoria da competência comunicativa

A guinada lingüística também encetada por Habermas tem seu fundamento na teoria da competência comunicativa, cuja pretensão é de articular e fundamentar uma concepção mais ampla de racionalidade.⁶⁷ Vale salientar que esta terminologia (*competência comunicativa*) liga-se de maneira objetiva à teoria da competência lingüística de Chomsky, que foi o primeiro a introduzir a distinção entre competência lingüística e execução lingüística.⁶⁸ Ele definiu a competência como a capacidade de um falante ideal de dominar um sistema abstrato de regras gerais de linguagem.⁶⁹

⁶⁶ Cf. ARAGÃO, Lúcia Maria de C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*, op. cit., p. 26-27.

⁶⁷ “La teoría de la competencia comunicativa es una nueva forma de acometer una tarea familiar: la de articular y fundamentar una concepción más amplia de la racionalidad. En este siglo la idea de teoría crítica se desarrolló en contraposición a la tendencia a definir la razón exclusivamente en términos objetivistas e instrumentales. Los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt ya se preocuparon de superar la división empirista entre el ‘es’ y el ‘debes’ y la separación de teoría e práctica que se seguía de ello. La teoría de la competencia comunicativa decididamente no es un lujo teórico en el contexto de la teoría crítica de la sociedad; se trata de un coordinado esfuerzo por repensar los fundamentos de la problemática teoría-práctica. El éxito o fracaso de tal esfuerzo no puede ser asunto indiferente para una teoría de la sociedad animada por una intención práctica. Como veremos, el argumento de Habermas es, simplemente, que el objetivo de una teoría crítica – una forma de vida exenta de dominación innecesaria en todas sus formas – es inherente a la noción de verdad; es decir, es anticipado en todo acto de comunicación.” McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992, p. 315-316.

⁶⁸ “En sus Aspectos de la Teoría de la Sintaxis Chomsky establece una distinción entre competencia lingüística y ejecución lingüística efectiva (competence vs. performance). La justificación de esta división de tareas es que ‘el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas’ (performance) no es susceptible del mismo tipo de reconstrucción teórica que ‘el conocimiento ideal que el hablante oyente tiene de su lengua’ (competence).

para fazê-lo afirmando, prometendo, ordenando, isto é, agindo de acordo com normas que lhe pareçam justificadas.⁷⁰ Neste mesmo sentido, John Dewey salienta:

a comunicação é uma troca que alcança algo desejado; envolve reivindicação, apelo, ordem, instrução ou pedido, obtendo o desejado a custo mais baixo do o faria o trabalho pessoal, desde que conta com a assistência cooperativa de outros. A comunicação é também uma intensificação imediata da vida, fruída em si própria. A dança é acompanhada pela canção e torna-se uma representação; cenas de perigo e de vitória apreciam-se mais completamente quando narradas. A saudação torna-se um cerimonial com seus ritos prescritos.⁷¹

Relendo John Dewey, a linguagem se reveste de ação; em seu uso instrumental é sempre um meio de ação organizada para um fim. Por outro lado, não há modo de ação tão satisfatório, nem tão compensador, quanto o consenso organizado da ação. Traz consigo o sentido de repartir e de submergir num todo.

Portanto, uma interação denomina-se espontânea quando existe realmente um consenso em relação a estes quatro elementos indicados anteriormente. É de suma importância perceber, no discurso que visa um consenso, o único motivo admitido: a busca cooperativa da verdade à base realmente do melhor argumento. A afirmação com um tom problematizante será discutida num discurso teórico, ao passo que a norma problematizada é debatida num discurso prático.

Vemos, porém, que quanto à teoria consensual da verdade uma das grandes questões seria a de distinguir o verdadeiro consenso do consenso ilusório, e tal situação é encarada por Habermas como uma situação lingüística ideal pela qual a comunicação não é perturbada nem por efeitos externos nem por coações resultantes da própria estrutura da comunicação. A situação lingüística ideal exclui deformações sistemáticas de comunicação.

⁷⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*, op. cit., p.144.

⁷¹ DEWEY, John. *John Dewey*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 39. (Os Pensadores).

de um ponto de vista ‘racional com relação a fins’ que se reveste de uma finalidade teleológica e finalística própria de uma ação instrumental.

Porém, na relação do homem com a natureza descobre-se um outro aspecto, chamado sociocomunicativo, mediado pela linguagem com desejo de interação. Interessa-nos acompanhar esta linha de reflexão em relação a estes dois modos básicos de ação, pois estão unidos intimamente a dois pólos relevantes: a linguagem e o trabalho. A linguagem é o meio da ação comunicativa ao passo que o trabalho é o meio da ação instrumental.⁷⁴

A ação comunicativa, por sua vez, persegue metas ilocucionárias,⁷⁵ ao passo que a ação instrumental persegue metas perlocucionárias. A cada tipo de ação podemos relacionar um tipo de ato de fala. Dependendo da posição assumida pela oração o ato pode ser: locucionário, quando as orações são de caráter enunciativo, em que se diz algo ou se descreve um estado de coisas; ilocucionário, que permite ao falante executar uma ação através de sua fala – por exemplo, afirmar, prometer, ordenar, confessar; e perlocucionário, no qual o falante procura influenciar o ouvinte para que execute determinada ação.⁷⁶

Porém, a ação comunicativa não se limita única e exclusivamente a metas ilocucionárias, que implicam em uma conotação simplesmente de ação

⁷⁴ Cf. SIBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 78.

⁷⁵ “Austin pronunciou-se sobre os atos locucionários: o falante emprega atos locucionários, a fim de dizer algo: dizer como são os estados de coisas. Os atos ilocucionários, ao contrário, não devem possuir nenhum conteúdo proposicional, nem mesmo um significado. Através deste ato, o falante não diz nada que possa ser verdadeiro ou falso, mas realiza uma ação social. “Alô” nada significa; mas é uma saudação que o falante pode dirigir a alguém. É verdade que tal ato pode não dar certo quando ele, por exemplo, for realizado num contexto inadequado, não tiver a acentuação correta, não empregar os termos certos, etc. Um ato ilocucionário não tem significado; no entanto, ele traz à tona uma certa força – um poder na forma da obrigatoriedade de uma promessa. Os atos locucionários, por sua vez, tornam possível, de certa forma, um emprego cognitivo da linguagem voltada ao mundo; ao passo que os falantes e ouvintes conseguem, através dos atos ilocucionários, estabelecer relações entre si; estas servem ao uso interativo da linguagem. Austin estabelece inicialmente as seguintes subordinações: ato locucionário – proposição assertórica – significado – verdadeiro/falso; ato ilocucionário – proposição performativa – força – bem-sucedido/fracasso.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p.119.

⁷⁶ Para um maior aprofundamento dos tipos de ato de fala, ver HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, op. cit, cap. III, p.149-182.

3 A TEORIA DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA E A MODERNIDADE

A teoria da racionalidade comunicativa situa-se no âmbito da modernidade e como que representa a visão habermasiana em torno de uma elaboração da sociedade em que os sujeitos são vistos como atores sociais. As teses de Mead, Durkheim, Lukács, Weber, Horkheimer e Adorno estão muito presentes na elaboração deste capítulo.

A teoria da racionalidade comunicativa situa-se no âmbito da modernidade como uma alternativa à crise cultural na qual está imersa a mesma. Crise nos diferentes níveis: social, cultural, religioso, ético e político.

A pretensão habermasiana é resgatar o outro da razão, que é a utilização comunicativa das expressões lingüísticas que possibilita a existência de uma razão dialógica, comunicativa com finalidade formal de se chegar a acordos e consensos em vista de uma maior humanização dos atores sociais.⁷⁸

A modernidade foi marcada desde a sua gênese por um processo ilusório conduzido pela razão tecnocrática e científica. Esta razão deixou-se nortear por feições cínicas e falsárias, pois por detrás de uma falsa ilusão libertária,

⁷⁸ “Existe uma racionalidade característica, inerente não à linguagem como tal mas sim à utilização comunicativa das expressões lingüísticas, que não pode ser reduzida, quer à racionalidade epistemológica do conhecimento (como supõe a tradicional semântica de verdade condicional), quer à racionalidade propositada da ação (tal como defende a semântica intencionalista).” HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*, op. cit., p.192. Ver a esse respeito a nota 39.

demonstrar que o conceito de razão possui validade geral. E para percorrer este caminho, ele evita os seguintes percursos: apelo às garantias da tradição filosófica; superioridade do pensamento moderno em contraste com as maneiras de pensar nas religiões e nas civilizações mundiais.⁷⁹

A pretensão habermasiana é tentar trabalhar a partir de princípios sociológicos clássicos na perspectiva da teoria da racionalização social, construída entre uma teoria pragmática formal da linguagem e uma pragmática empírica.⁸⁰

Portanto, a razão comunicativa é resultado de uma razão centrada no sujeito monológico que, iniciada com Descartes, perpassou a análise transcendental de

⁷⁹ Cf. SIBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 64.

⁸⁰ “Segundo a concepção pragmático-formal, a estrutura racional interna do agir orientado para o entendimento se reflete nas suposições que os atores devem fazer, sobretudo quando se engajam nesta prática. A obrigação de um tal dever é para ser entendida antes no sentido de Wittgenstein que no de Kant – não no sentido transcendental das condições gerais, necessárias e sem origem inteligível da experiência possível, porém no sentido gramatical de uma inevitabilidade que se dedica às correlações conceituais internas de uma conduta exercida, guiada pelas regras do sistema, sem dúvida para nós não previamente viável. Segundo a deflação pragmática das proposições kantianas, análise transcendental significa a pesquisa das condições presumidamente gerais, mas de fato apenas posteriormente viáveis, que devem ser satisfeitas, para que práticas fundamentais determinadas respectivamente a êxitos possam ocorrer. Neste sentido, fundamentais são todas as práticas para as quais não há, dentro das nossas formas sócio-culturais de vida, qualquer equivalente funcional nem sequer pensável. Uma linguagem natural pode ser substituída por uma outra. Contudo, para uma linguagem proposicionalmente diferenciada como tal (para a capacitação da espécie), não há nenhum substituto apresentável que possa preencher as mesmas funções.” (HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 34-35.). “A pragmática formal engata-se na teoria da ação através do conceito de um entendimento dirigido por pretensões de validade; é verdade que esse engate se dá de um modo inteiramente diferente em relação ao que é pretendido pela semântica intencionalista, que tenta explicar processos de entendimento através de conceitos da teoria da ação. A ação teleológica pode ser descrita como a realização de um plano de ação, o qual se apóia na idéia que o ator tem da situação. Realizando um plano de ação, o ator domina uma situação, sendo que a situação de ação forma uma parte do ambiente interpretado por ele. Esse corte é feito à luz de possibilidades de ação, que o ator tem como relevantes para o sucesso de seu plano. Para a interação entre vários atores coloca-se o problema da coordenação da ação: como é possível acoplar os planos de *Alter* nos de *Ego*? Dependendo do respectivo mecanismo desse acoplamento, é possível distinguir tipos de interação. Eu me refiro ao agir comunicativo, caso em que as ações de vários atores são coordenadas através do entendimento, e ao agir estratégico, quando essas ações são coordenadas por intermédio da influenciação. Esses dois mecanismos e os correspondentes tipos de ação excluem-se reciprocamente na perspectiva dos participantes. Os processos de entendimento não podem ser empreendidos com a dupla intenção de chegar a um consenso com um participante da interação sobre algo e, ao mesmo tempo, de produzir nele algum efeito causal. Na perspectiva dos participantes, um consenso não pode ser imposto de fora, nem impingido por uma das partes – quer se trate de um procedimento instrumental, através da intervenção direta na situação da ação, ou de um procedimento estratégico, por intermédio de uma influenciação indireta nos enfoques proposicionais do oponente; essa última influenciação também é calculada através do próprio sucesso. O que manifestamente se realiza através da influenciação externa (gratificação ou ameaça, sugestão ou engano), não pode contar intersubjetivamente como consenso; tal intervenção perde seu efeito em termos de coordenação da ação.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p.128-129.

tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas.⁸²

Portanto, a modernidade ganhou outros fins com as contribuições da teoria da racionalidade comunicativa habermasiana, principalmente nos aspectos da moral, da arte (pintura, estética e música) e da construção daquilo que é uma das maiores aspirações de Habermas: a sedimentação da formação de uma cidadania e de uma democracia que se pautem por interesses intersubjetivos e visem a solidariedade e o comprometimento com uma sociedade mais justa e boa.

Esta nova concepção de sociedade embutida no termo ‘solidariedade’ tem suas raízes no sagrado, segundo Émile Durkheim, em que a autoridade moral das normas sociais, bem como seu caráter de obrigatoriedade, repousa na dimensão sacral da vida humana. Para o nosso filósofo, a tradição, o sagrado, o mito passam a ser discutidos procedimentalmente graças à linguagem e a comunicação.

Portanto, a autoridade do sagrado cede lugar para o entendimento consensual, pois as normas e valores são questionados e precisam ser criticados para serem suficientemente válidos de acordo com os critérios de razoabilidade, veracidade e inteligibilidade. Ora, nas sociedades primitivas este consenso estava implícito na solidariedade mecânica, assegurada pelas práticas religiosas; nas sociedades modernas, salienta Habermas:

à medida que o consenso básico se dissolve e o poder do Estado perde seu respaldo sacro, a unidade do coletivo só pode estabelecer-se e manter-se como unidade de uma comunidade de comunicação, quer dizer, mediante um consenso alcançado comunicativamente no seio da opinião pública política.⁸³

⁸² HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa* I, op. cit., p. 26-27.

⁸³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa* II: crítica de la razón funcionalista. Madri: Taurus, 1988, p.159.

conceber o mundo-da-vida. Possui, também, uma abrangência cultural, política e social.

Habermas entende que estes dois mundos se interpenetram e ambos são necessários para a reprodução social. O problema surge quando o papel exercido pelo mundo-da-vida é atenuado pela presença crescente do mundo sistêmico, pois, quando surge a inversão de papéis em que a reprodução simbólica do mundo-da-vida é coisificada, utilizando aqui uma categoria lukacsiana, temos o que posteriormente iremos trabalhar como ‘colonização do mundo-da-vida’ e sua conseqüente burocratização.

Podemos, portanto, intuir já nesse momento a importância da teoria da ação comunicativa, que ao utilizar-se da linguagem como paradigma central possibilita os acordos intersubjetivos no mundo-da-vida, potencializando assim o aspecto cultural – cultura aqui entendida como aglutinadora de conceitos como moral, arte e direito, expurgados do mundo sistêmico via razão instrumental. O mundo-da-vida deve ser fortalecido em suas bases pela reprodução simbólica e deve possibilitar a construção de um espaço público mais democrático. Na realidade ambos os mundos convivem juntos, porém, o mais importante é que cada um cumpra o seu papel como foi destinado no âmbito societário.⁸⁴

Temos a pretensão de apresentar mais alguns elementos para o entendimento de que a teoria da ação comunicativa se constitui como teoria da sociedade no autor em questão. Inicialmente, as interpretações da reificação da crítica da racionalidade instrumental propostas por Lukács, Horkheimer e Adorno⁸⁵ prevêm o desenvolvimento de uma racionalidade ao lado de uma tendência global

⁸⁴ Cf. McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op.cit., p. 446-456.

⁸⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 465-474.

comunicação que recobra um mundo-da-vida simbolicamente estruturado, onde se fundamenta a reflexividade humana.

Habermas assinala que a primeira característica do processo comunicativo na sua referência interna com a sociedade está no fato de que a comunicação deve constituir sempre uma ação social. Porém, para explicitar melhor esta idéia ele recorre à definição social de Max Weber (*Economia e sociedade*), onde expressa que a ação social é determinada pela direção que o sujeito lhe confere, o que significa dizer que ela está sempre orientada para um determinado fim racional.

Habermas acredita, contudo, que se deve alargar a definição weberiana, mostrando que o direcionamento dado à ação não é só obra de um sujeito isolado, mas realização da comunicação intersubjetiva. Porém, se pensarmos diferente do postulado proposto por Habermas, recairemos novamente no paradigma da filosofia da consciência, o qual deve ser substituído pelo paradigma da filosofia da linguagem. Ele estende a concepção weberiana de orientação racional da ação para um outro critério, de ‘coordenação comunicativa da ação’. Extraímos deste modo de apreender dois critérios básicos de ação: a orientação racional com relação a fins, monológica; e a coordenação intersubjetiva da ação.⁸⁷ Contudo, no nível social a ação comunicativa torna-se um conceito normativo, um ideal a ser alcançado e ao mesmo tempo serve de critério para a evolução social. É o que se pode deduzir das palavras do próprio Habermas:

Não são, entretanto, novas tecnologias que demarcam o caminho do progresso de uma formação social nas etapas progressivas de reflexão; por seu intermédio se suprime o caráter dogmático de formas de dominação e de ideologias superados, a pressão do quadro institucional é sublinhada e o agir próprio à comunicação libera-se como um agir que promove a comunicação propriamente dita. Com isso antecipa-se o objetivo de tal dinâmica, a saber: a

⁸⁷ Cf. SIBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 66-67.

interativa das estruturas de personalidade estão enraizadas características peculiares da sociedade e do mundo histórico, daí ser acusado de formalista.⁹⁰

Vemos, contudo, que a teoria do interacionismo de Mead lança as bases pré-lingüísticas da ação comunicativa, porém fica faltando a esta fundamentações sociológicas, que reclamam a 'solidariedade social', assim como alguns elementos teóricos que nos levem a perceber o surgimento e a consolidação de sistemas normativos. Para efetivar o que está faltando à teoria de Mead, Habermas lança mão da teoria da 'solidariedade social', da sociologia da religião de Durkheim, para através da idéia de consciência coletiva criar possibilidades para constituir a identidade do grupo. Portanto, elementos como a moral, o direito e os mecanismos de interação social estavam 'adormecidos' no ritual religioso e numa concepção religiosa fechada de mundo, onde não se questionava nem se problematizava acerca de sua obrigatoriedade e validade.

Para Habermas, a problematização surge quando estes elementos passam a ser mediados lingüisticamente, promovendo a dessacralização do mundo, ao mesmo tempo que reclamam a necessidade de um maior aprofundamento e fundamentação do rito e da crença, ou seja, da justificabilidade e legalidade das normas.

3.1.1 O horizonte do mundo-da-vida

Este horizonte postulado por Habermas se constitui numa de suas grandes contribuições para a modernidade. Ao trabalhar esta categoria o autor em questão

⁹⁰ Cf. DIAS, Severino. *A ética do discurso de Jürgen Habermas: uma alternativa à crise da modernidade*. Tese (Mestrado em Filosofia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995, p. 77.

Segundo David Ingram, o mundo vivido tem por finalidade salvaguardar e contribuir para a formação e a conservação da identidade social e individual do indivíduo, quando este tem a pretensão de organizar a ação em volta de valores compartilhados de maneira a alcançar um acordo sobre títulos de validade que são criticáveis.

Vale, neste momento, fazer uma pequena diferenciação entre mundo-da-vida e sistema. O mundo-da-vida e o sistema são tidos como pertencentes a reinos da sociedade: as famílias e as esferas de acesso público-cultural, social e político ao mundo vivo; as empresas e os órgãos do Estado ao sistema. Porém, como se observa, fica difícil trabalhar estas categorias de modo dissociado, pelo simples fato de que não se podem trabalhar isoladamente as funções reprodutivas materiais da família, desligadas das funções reprodutivas simbólicas da 'comunidade empresarial'.

Habermas considera, portanto, essa sobreposição de funções, pois, para ele, o mundo sistêmico é engendrado no mundo-da-vida como uma consequência inesperada da ação, mas permanece ligado a ele dentro de uma perspectiva normativa.⁹³

Na atividade de orientar-se para o entendimento, as pessoas criam os seus significados, sinais e sentidos que são expressos pelo conjunto de sentidos

criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural; nelas se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera astutamente contra as deturpações cognitivo-instrumentais de formas de vida modernizadas seletivamente.” (HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 88-89.). “O mundo da vida corresponde a este conceito de mundo compartilhado, a partir do qual se pode inferir a existência de estruturas da racionalidade comunicativa, por via reconstrutiva. Ele apresenta, não obstante, uma série de problemas que colocam em xeque, não só a sua validade mas, principalmente, a dessas estruturas da razão comunicativa. Ostenta um estatuto ambivalente e acaba sofrendo ataques profundos, tanto da tradição metafísica, quanto da tradição cética. Habermas terá que buscar uma posição filosófica atual intermediária entre o fundamentalismo metafísico e o relativismo contextualista.” ARAGÃO, Lúcia Maria de C. *Habermas, filósofo e sociólogo do nosso tempo*, op. cit., p.116-117.

⁹³ Cf. INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*, op. cit., p. 153-154.

Algumas características do mundo-da-vida devem ser necessariamente mencionadas: a primeira é seu caráter não problemático, que deve ser tomado em consideração no sentido estritamente radical; a segunda é a de que há um *a priori* social inerente à intersubjetividade no entendimento mútuo da linguagem; a terceira é a de que os limites do mundo-da-vida não podem ser transcendidos, embora as situações costumeiramente se modifiquem.⁹⁴

Vistas as características, é interessante perceber que o mundo-da-vida pode ser entendido e compreendido também como complemento do conceito de agir comunicativo, como Habermas mesmo expressa:

Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, os quais passam através do agir comunicativo.⁹⁵

Estes componentes do mundo-da-vida funcionam como processo de entendimento com fins de reproduzir os elementos culturais, como coordenador da ação que possibilita e favorece a integração social e a solidariedade e como facilitador da socialização, oferecendo condições para a formação da personalidade. Habermas, por sua vez, define os conceitos de cultura, de sociedade e de estruturas de personalidade em função de sua relação com o mundo-da-vida, pois para ele estes conceitos interpenetram-se de maneira a instaurar uma consonância com a teoria da ação comunicativa.⁹⁶

⁹⁴ Cf. ARAGÃO, Lúcia Maria de C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*, op. cit., p. 43-45.

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 96.

⁹⁶ “Entre o mundo da vida como *ressource* do agir comunicativo e o mundo da vida como produto desse agir introduz-se um processo circular, no qual o sujeito transcendental desaparecido não deixa nenhuma fresta. A guinada lingüística havida na filosofia preparou os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo.” HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, op. cit., p. 53.

das estruturas simbólicas do mundo-da-vida. Por outro lado, quando se toma a sociedade a partir do âmbito da integração sistêmica, ressaltando o sistema como auto-regulação, deixam-se escanteados os mecanismos de reprodução simbólica da sociedade.

Habermas entende, portanto, que a teoria da sociedade deve articular de forma dialética os conceitos 'mundo-da-vida' e 'sistema', em vista de que ambos possam operacionalizar suas dimensões próprias e possam construir uma sociedade mais solidária e democrática, em que as 'patologias sociais' engendradas pela burocratização, pela tecnificação da vida e pela robotização dos atores sociais sejam eliminadas e colocadas à margem das esferas que compõem a sociedade como um todo.

3.2 A colonização do mundo-da-vida

A esfera sistêmica tem como fim a reprodução material da vida social, ao passo que o mundo-da-vida tem por fim a reprodução simbólica. A crise se estabelece quando o mundo sistêmico, com sua linguagem própria do dinheiro e do poder, invade o mundo-da-vida, atenuando conseqüentemente a força de sua reprodução simbólica, criando o que Habermas denomina de 'patologias sociais'.

Daí a pretensão de nosso filósofo de fazer frente ao 'irracionalismo' dominante na sociedade atual, norteadada pela força de dominação da racionalidade técnico-instrumental, seja no campo das ciências da ação, seja nos campos da ação.

Habermas entende esta 'irracionalidade' como colonização interior do mundo-da-vida, tentando retomar no nível teórico o antigo problema da reificação ou

sentido e de liberdade dependem do movimentar estratégico das grandes metrópoles e do mercado mundial.

Faz-se urgente o trabalho de ‘descolonização do mundo-da-vida’ e esta descolonização só será possível por meio do resgate da ‘razão comunicativa’ e do mundo-da-vida no seu sentido original, impulsionados por categorias como a moral, o direito e a arte que constroem e edificam a humanidade.¹⁰⁰

3.3 A racionalidade ético-comunicativa

Este é um dos aspectos centrais no pensamento habermasiano. Pelo fato de articular ao mesmo tempo dois conceitos estritamente interligados – ética e comunicação – recebeu particular atenção de Habermas. Para o nosso filósofo, a racionalidade comunicativa pressupõe uma ética que seja capaz de normatizar a fala e as ações dos indivíduos.

É importante ressaltar que, nas suas análises e reflexões a respeito da linguagem, Habermas procura unir elementos lingüísticos e pragmáticos para esboçar uma teoria da comunicação.

No processo comunicativo, a linguagem implica logicamente em intersubjetividade e entendimento, ou seja, é por meio da prática comunicativa que o ator social satisfaz suas necessidades de estabelecer uma relação entre sua perspectiva de mundo e os outros. De tal forma que precisa construir um consenso em torno da ação que tem como finalidade última uma vida verdadeira, boa e justa.

¹⁰⁰ Cf. SIBENEICHLER, Flávio Beno. *Razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 151-153.

fragilidade constitutiva. Isto acontece quando os indivíduos se propõem a argumentar, ouvir e ponderar sobre argumentos alheios tendo como pretensão admitir a perspectiva do outro, confrontando-a com as suas próprias, numa atitude de reconhecimento e de diálogo.

A racionalidade implica, todavia, em racionalizações pessoais e sociais, de tal maneira que as observações feitas à racionalidade possuem uma dimensão ético-normativa. Para Habermas, a racionalidade já é em si mesma ética, pois, segundo ele:

possui conotações que em última instância se remontam à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar um consenso que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e vontade a uma comunidade de convicções racionalmente motivada que asseguram por sua vez a unidade do mundo objetivo e a intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas.¹⁰¹

Vale a pena ressaltar que a racionalidade comunicativa pede insistentemente uma postura ética do processo argumentativo, pois é este que tem de possibilitar o espaço comunicativo em que as manipulações inexistam e onde seja priorizada a força do melhor argumento e não o argumento da força como critério de validação do discurso e das normas morais.

Passamos a entender, portanto, a tarefa prioritária da racionalidade comunicativa, que é a de racionalizar o mais possível o mundo-da-vida, tentando torná-lo o mais possível imune aos efeitos da razão instrumental.

Segundo o nosso filósofo, a modernidade já contém em si um projeto de racionalização histórica. Foi justamente esta racionalidade que possibilitou a

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 27.

que o enunciado que faz é verdadeiro; de que o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente; de que a intenção expressa pelo falante é condizente realmente com o que este pensa.¹⁰⁴

Por sua vez, cada uma dessas pretensões de verdade, de legitimidade e de sinceridade pede dos seus atores que compartilhem e se relacionem em vista dos três mundos, que são: mundo objetivo (conjunto de todas as entidades onde são possíveis enunciados verdadeiros); mundo social (conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas); mundo subjetivo (totalidade das vivências do falante).¹⁰⁵

Por último, de acordo com a perspectiva fenomenológica, o ambiente em que se inserem os agentes representa um ‘universo lingüisticamente mediado’ pela experiência compartilhada. Portanto, percebe-se neste sentido que existem critérios para a racionalidade da ação e, desse modo, se requer da ação que ela exprima moralidade, legalidade, sinceridade de sentimentos e os desejos mais autênticos do agente; como também, que possa exprimir uma maior coerência com os valores e atitudes compartilhados com a comunidade.

3.3.2 Tipologia da ação

As tipologias das ações são meios para que a ação possa se legitimar no âmbito social. Aqui se percebe que, dependendo da ação realizada, pode-se alcançar resultados que contribuem ou não para o crescimento e o desenvolvimento da vida humana.

¹⁰⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p.144.

¹⁰⁵ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p.144.

mundo social encontra as formas legítimas de relacionamentos intersubjetivos; na ação dramatúrgica, o ator age em vista da impressão que irá repercutir nos seus espectadores, pois sua única finalidade é ser visto e aceito pelo público de uma determinada maneira.

Portanto, segundo Habermas, as ações racionais com respeito a fins, estratégicas, normativas e dramatúrgicas fazem uso da linguagem, mas de maneira atrofiada e unilateral. Ao passo que a ação comunicativa é capaz de fazer com que os atores se utilizem da linguagem como meio de entendimento mútuo – no qual falantes e ouvintes estabelecem relação a partir de um horizonte pré-interpretado do mundo-da-vida –, ao mesmo tempo que regula suas ações.¹⁰⁷

3.3.3 Racionalidade e ética do discurso

A ética do discurso¹⁰⁸, particularmente na forma que ela adquiriu através de Karl Otto-Apel e Jürgen Habermas, é, entretanto, discutida em todo o mundo e merece, já por isto, uma análise. A ética do discurso ou comunicativa é um fenômeno especificamente alemão, do fim da década de 1960 e da década de 1970.

No ensaio ‘Teorias da Verdade’, Habermas situou seu conceito no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a idéia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. Por isso, o discurso intersubjetivo é, para ele, o lugar próprio da argumentação. Somente se poderia aceitar como critério de verdade aquele consenso que se estabelece sob condições

¹⁰⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*, op. cit., p.63-67.

¹⁰⁸ Para um maior esclarecimento da ética do discurso em suas duas vertentes fundamentais, ética e política, ler: BERTEN, André. Habermas, l'éthique et la politique. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 87, p. 74-96, 1989.

que as pessoas sejam postas em situação igual na vida prática, resultando na criação das várias ‘comunidades comunicacionais’ com fins prático-estéticos e prático-morais.¹⁰⁹

A ética comunicativa se constitui como uma colocação ética do discurso, como uma proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*.¹¹⁰ O *ressurgimento da reflexão ética* na vida humana se constitui um tema capital para a existência dos homens hoje.

O ético emerge na interação de sujeitos, mas aponta para a superação de qualquer particularismo: só se pode falar propriamente de norma moral quando se leva em conta a pretensão de validade universal. O ético diz respeito a um espaço de possível reconhecimento recíproco entre sujeitos de igual dignidade. Mas tal sentimento, que aponta para a autoridade de normas éticas, só se sustenta se for possível demonstrar que tais normas têm fundamento. Dever fazer algo significa ter fundamento para sua ação. Normas éticas perdem toda a autoridade sem um

¹⁰⁹ Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes 1997, p. 173-176.

¹¹⁰ “A ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento com o objetivo de interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma *dissolução* histórica da moralidade dos costumes. Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, ela insiste na relação interna existente entre justiça e solidariedade. Tenta demonstrar que o sentido do princípio moral se pode explicar a partir do conteúdo das pressuposições inevitáveis de uma prática argumentativa que só pode ser exercida em conjunto com outros. O ponto de vista moral, a partir do qual podemos avaliar imparcialmente as questões práticas, é seguramente interpretado de diferentes maneiras. Mas ele não está livre e arbitrariamente à nossa disposição, já que releva da forma comunicativa do discurso racional. Impõe-se intuitivamente a todos os que estejam abertos a esta forma reflexiva da ação orientada para a comunicação. Partindo desta assunção fundamental, a ética do discurso situa-se, então, na tradição kantiana, sem, contudo, se expor àquelas objeções que desde sempre foram dirigidas a uma ética abstrata da convicção. É, sem dúvida, servindo-se de um conceito limitado de moral que ela se concentra em questões da justiça. No entanto, não tem de descurar o cálculo das conseqüências da ação, que foi corretamente sublinhado pelo utilitarismo, nem tem que, por outro lado, excluir as questões do bem viver, privilegiadas pela ética clássica, da esfera do debate discursivo – abandonando-as a decisões e disposições emotivas e irracionais.” (HABERMAS, Jürgen *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p. 101-102.). “L’éthique communicationnelle prétend justement surmonter l’‘antinomie’ de ala vérité et de la sociabilité, de l’universalité et de la mondanité, de la légitimité et de la civilité. Car elle se présente comme une éthique de la communauté. L’éthique communicationnelle ne cherche même pas, comme l’anticipait Kant lui-même, à unifier l’espèce humaine sous les lois de la liberté. L’esprit philosophique allemand pourrait-il alors à nouveau séduire l’esprit politique français? Apel ne s’est pas quant à lui posé la question en termes culturels. Quant à Habermas, sa philosophie politique est, dans sa prétention, aussi ‘universelle’ que sa stratégie politique a jusqu’à peu, été ‘provinciale’. Pour Apel, la question de l’éthique se pose à nouveau dans le contexte sociologique très général de la ‘société industrielle’ et de ‘l’âge de la science’.” FERRY, Jean-Marc. *Habermas: l’éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p.482-483.

etapas, da qual podem-se extrair os argumentos vitais em prol de uma ética *deontológica* (concentrada na questão da fundamentação da validade prescritiva das normas de ação), *cognitiva* (que afirma, como se notou, que as questões práticas são passíveis de argumentação racional), *formalista* (limitada ao estabelecimento de um princípio ou procedimento de justificação das normas morais) e *universalista* (que defende a superação dos limites históricos e culturais pelas estruturas ‘transcendentes’ da comunicação, nas quais se baseia a fundamentação daquele princípio). O modelo discursivo da ética é uma forma de reinterpretação procedimental do imperativo categórico kantiano.

Por fim, deve-se salientar que, na *teoria pós-metafísica da justiça*, a prioridade do justo sobre o bem não implica, contudo, total abstração dos contextos das formas de vida. As normas na verdade existem ou são propostas no solo real das práticas comunicativas do mundo vivido. No entanto, o procedimento da justificação das normas requer o ponto de vista argumentativo pelo qual os participantes da comunicação visam restaurar um consenso ingênuo perturbado. Neste sentido, a concepção pragmática de Habermas deve ser entendida como um modelo que conjuga ‘autonomia individual’ e ‘soberania popular’, ambos os conceitos passíveis de reconstrução racional baseada numa lógica interdependente das evoluções ontogenéticas (consciência moral dos indivíduos) e filogenéticas (representações jurídicas das sociedades).

Dois conceitos são centrais em tal concepção, por assim dizer, kantiana pós-hegeliana da razão prática: justiça e solidariedade. Eles designam princípios distintos, porém complementares, emanantes da mesma e única raiz da moral, como dois pólos de uma só realidade e correspondentes aos aspectos igualmente importantes dos direitos dos indivíduos e do bem da comunidade.

Habermas resgatou a linguagem como um elemento fundamental da dimensão humana. Vale salientar que a intersubjetividade configura-se como um novo paradigma de compreensão da modernidade. O aceno habermasiano ao aspecto da racionalidade comunicativa foi produtor, pois superou os frankfurtianos (racionalidade simplesmente cognitivo-instrumental) e apontou para uma racionalidade mais ampla e, portanto, mais ética e, conseqüentemente, mais comunicativa.

A crítica habermasiana da modernidade questiona os princípios de uma razão solipsista e ergológica. A modernidade estruturou-se num certo sentido, a partir da razão instrumental, que engendrou relações mecânicas, impulsionadas por um tecnicismo e cientificismo impensados.

A proposta habermasiana está em redescobrir na razão moderna o seu outro, que é a linguagem. Do paradigma da linguagem depreende-se uma concepção múltipla do sujeito moderno, entendido como ator social. Vale ressaltar que a linguagem para o nosso filósofo não se aprisiona às idéias de linguagem do Círculo de Viena (Carnap, o primeiro Wittgenstein), uma linguagem presa às formas lógicas da matemática, em que as proposições revestem-se de um caráter lógico-formal. A partir do seu pensamento pós-metafísico, a linguagem passa a ter um caráter prático-estético, prático-moral e prático-expressivo.

Neste âmbito, Habermas se distancia do pós-estruturalismo, pois segundo esta corrente o pós-moderno representa a desconstrução do moderno, e lança mão do ideal da racionalidade comunicativa. Segundo ele, a razão comunicativa no seu interesse emancipatório e dialógico propõe-se a uma ética discursiva que tem a pretensão de resgatar e atualizar aspectos da ética kantiana.

REFERÊNCIAS

Obras de Habermas

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

_____. *Conocimiento e interés*. Valencia: Universitat de Valencia, 1997.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1 e 2.

_____. *La costellazione postnazionale*. Milano: Feltrinelli, 2000.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas*. São Paulo: Bomlivro, 1990.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUHNE, Leda Miranda (Org.). *Ética*. Rio de Janeiro: Uapê, 1997.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora da UnB, 1993.

JAY, Martin. *La imaginación dialectica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo. *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora da Unesp, 1988.

MARCONDES, D. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1992.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

McCARTHY, Thomas. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1992.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. Belo Horizonte: Fortlivros, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

PINTO, F. Cabral. *Leituras de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do Texto, 1992.

BUHLER, Pierre. Habermas et L'éthique théologique. *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, n. 123, p. 179-193, 1991.

CAVALCANTE, Alberto Rocha. A racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 15, n. 29, p. 225-257, jan.-jun. 2001.

GIDDENS, A. Razón sin revolución? La teoria des Kommunikativen Handelns de Habermas. In: BERNSTEIN, R. J. (Org.) *Habermas y la modernidad*. Madri, Cátedra, 1991. p. 153-192.

HERRERO, F. Xavier. Jürgen Habermas: teoria crítica da sociedade. *Síntese*, Belo Horizonte, n. 15, p. 11-36, 1979.

_____. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 37, p. 13-32, maio-ago. 1986.

_____. Habermas ou a dialética da razão. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 33, p. 15-36, jan.-abr. 1985.

HUNYADI, Mark. Une morale pós-metaphysique: introduction à la théorie morale de Jürgen Habermas. *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, n. 122, p. 467-483, 1990.

MEDEIROS, G. M. Habermas e a modernidade: que modernidade? *Veritas*, Porto Alegre, PUC-RS, v. 39, n. 153, p. 25-41, mar. 1994.

POURTOIS, Hervé. Rationalisation sociale et rationalité juridique: une lecture de Jürgen Habermas. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 89, p. 469-498, 1991.

RORTY, R. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 4, n. 8, p. 75-95, jan.-jun. 1990.

ROUANET, Sérgio Paulo. Ética discursiva X ética iluminista. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 23-78, jul-set. 1989.

_____. Do pós-moderno ao neo-moderno. Rio de Janeiro: *Tempo Brasileiro*, n. 84, p. 86-97, jan.-mar. 1986.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. A Justiça como inclusão do outro. *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 93-109, 2001.