

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MUNDO DA VIDA E INTERSUBJETIVIDADE LINGUÍSTICA À LUZ DA
TEORIA EVOLUTIVA DE HABERMAS

ANATOLI KONSTANTIN GRADISKI

MARÍLIA

2012

ANATOLI KONSTANTIN GRADISKI

**MUNDO DA VIDA E INTERSUBJETIVIDADE LINGUÍSTICA À LUZ DA
TEORIA EVOLUTIVA DE HABERMAS**

Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP, como exigência para a obtenção do título de Mestre, na área de concentração “História da Filosofia, Ética e Filosofia Política”, sob a orientação da Dra. Clélia Aparecida Martins

MARÍLIA

2012

Gradiski, Anatoli Konstantin.

G732m Mundo da vida e intersubjetividade linguística à luz da teoria evolutiva de Habermas / Anatoli Konstantin Gradiski. – Marília, 2012.

124f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

Bibliografia: f. 118-124

Orientador: Clélia Aparecida Martins.

1. Habermas, Jurgen, 1929-. 2. Evolução humana. 3. Intersubjetividade. 4. Linguística. 5. Moral. I. Autor. II. Título.

ANATOLI KONSTANTIN GRADISKI

**MUNDO DA VIDA E INTERSUBJETIVIDADE LINGUÍSTICA À LUZ DA
TEORIA EVOLUTIVA DE HABERMAS**

BANCA EXAMINADORA

Membros:

Dra. Clélia Aparecida Martins
Universidade Estadual Paulista – UNESP
Orientadora

Dr. Clodomiro José Bannwart Junior
Universidade Estadual de Londrina - UEL
Titular

Dr. José Geraldo Bertoncini Poker
Universidade Estadual Paulista – UNESP
Titular

Marília, dezembro de 2012

AGRADECIMENTOS

A Deus minha profunda gratidão, pela sua incomensurável ternura e eterno amor, sem os quais nada teria sido possível!

A meus pais Alberto e Fátima, meus irmãos Rudolf e Nádia, minha cunhada Andréa, e toda minha família, que diante de tantos desafios tem demonstrado tamanha fé, encorajamento, fidelidade e esperança, e tudo isto transmitido a mim com entusiasmo!

Aos amigos e amigas que têm demonstrado o quanto é bela a vida e necessária nossa gratidão, como se colocar diante da vontade de Deus e enxergar que “um só é o Mestre”. Ao Pe. Nelson Maria Brechó da Silva, pelos préstimos da revisão ortográfica, motivação e companheirismo durante o mestrado, ao Pe. Afonso Maniscalco, Ir. Ignêz Píccoli e Ir. Olga Lourenção, Pe. Edivaldo Pereira dos Santos (Didi), Ir. Josiana Bazzanela (fc) e Ir. Bete, pelo apoio, compreensão, ternura e amizade; aos amigos de caminhada, partilha e aprendizado mútuo Paulo Alison, Caio Rodolfo, Milton Fonseca, Pedro Silveira Jr., Marcos Fernandes Gonçalves, Evandro Domingues, Salete Vassoler Terçariol, Dener Molero; aos jovens líderes diocesanos da Pastoral da Juventude: Dainan Wallan Canevari, Maiara Maciel Machado, Bruna Pereira, Thaís Rodrigues, Izis Rodrigues, Rafael; e, enfim aos amigos de Seminário: Edécio Augusto, Camilo Mattos, Diego Carvalho, Paulo Bronzato, Reinaldo Cunha, Anderson Cardoso e Anderson Luís Moreira, a minha gratidão!

À Diocese de Assis pelo empreendimento que faz incentivando e motivando a mim nos estudos e na vocação, em especial, na pessoa de Dom José Benedito Simão, bispo diocesano, que de forma convicta fez aumentar em mim o sentido de responsabilidade e compromisso com Deus, com a Igreja e com a Vida!

Aos amigos e amigas da Faculdade João Paulo II e do Curso de Filosofia que conclui em 2009, por tudo que contribuíram em minha formação, parceria e constantes empenhos! Também meus agradecimentos às bibliotecárias Simone, Eliane e Juliana que, nestes anos, me auxiliaram de perto no desenvolvimento deste trabalho científico.

À Dom Maurício Grotto de Camargo, nosso 4º. Bispo Diocesano de Assis e hoje arcebispo metropolitano de Botucatu, e Dom Otacílio Luziano da Silva, bispo de Catanduva e ex-reitor no Seminário Provincial de Marília, pelo incentivo a esta jornada de Mestrado desde o início.

Aos formadores do Instituto Teológico Rainha dos Apóstolos pela liberdade e autonomia que proporcionaram para que eu pudesse avançar nos estudos e ampliar os horizontes. Por isto, meus sinceros agradecimentos ao Cônego José Carlos Dias Tóffoli, Pe. Heliton Ferreira e Pe. Luciano Talarico. Da mesma forma, ao Pe. Arnaldo Carvalheiro, que demonstrou tamanho acompanhamento e presença, bem como às motivações sempre ternas e prestativas da Psicóloga Alessandra Faria Rossi.

Aos jovens de toda a Diocese de Assis, da Paróquia Santo André de Tarumã, à Pastoral da Juventude e Setor Juventude, que anseiam por propagar o Evangelho de forma destemida e cada vez mais comprometedor em meio a tantos obstáculos!

À Dra. Clélia Aparecida Martins, pela orientação, confiança prestada, seriedade com que tratou desta nossa pesquisa e a prontidão constante e dedicação a mim neste trabalho que tanto significou um desafio! Aos amigos e amigas da UNESP e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Campus de Marília, pela parceria, caminhada e esforços conjuntos e compartilhados! Ao Dr. José Geraldo Poker (UNESP/Marília) e Dr. Clodomiro Bannwart (UEL/Londrina) que, desde a qualificação desta dissertação (setembro/2011), estiveram acompanhando este processo reflexivo e contribuíram para sua elaboração final.

À CAPES pela bolsa concedida no decorrer de dezoito meses do mestrado, a qual foi imprescindível para a execução da pesquisa.

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP-Marília, cuja eficiência, paciência e competência foram fundamentais para a realização e término deste trabalho.

**“Quando o dia da paz renascer,
Quando o sol da esperança brilhar,
Eu vou cantar.
Quando os muros que cercam os jardins,
Destruídos, então os jasmims vão perfumar!
Vai ser tão bonito se ouvir a canção, cantada de novo,
No olhar da gente a certeza de irmãos, reinado do povo!”
(Zé Vicente)**

RESUMO

Com o conceito de intersubjetividade linguística Habermas busca compreender como a interação entre os vários sujeitos num discurso os fazem pertencer a um espaço de vivência e de experiências compartilhadas, o que para ele constitui o mundo da vida não apreendido pelas ciências positivas e nem colonizado pelo sistema. Paralelo à sua crítica à apreensão positivista do conceito de mundo da vida, ele apresenta uma reconstrução evolutiva da racionalidade, cuja base está na epistemologia genética de Piaget e na teoria do desenvolvimento do juízo moral de Kohlberg, e que concebe o entendimento intersubjetivo como resultado da aprendizagem no processo cognitivo de aquisição de competências operatórias, no qual se dá o desenvolvimento das relações interativas. Tanto numa interpretação filogenética quanto na análise da evolução ontogenética da consciência moral, Habermas constata o mesmo processo que, passo a passo, segue em direção ao estabelecimento de princípios universalistas para a regulamentação de conflitos que obstam o entendimento intersubjetivo das comunidades linguísticas – e isso tanto no âmbito do mundo da vida cotidiano quanto no âmbito da produção formal do conhecimento. Ora, metodologicamente, aqui estamos diante de uma perspectiva evolucionista da própria razão. O que cabe é questionar se tal perspectiva não pode servir de pano de fundo a uma filosofia da história. Se sim, como então compreender essa nova racionalidade diante da história visto que, segundo a própria crítica de Habermas, a filosofia da história é aliada secreta do positivismo, e, em decorrência, por ceder ao objetivismo cientificista, anula o sujeito cognoscente da própria constituição das estruturas sociais?

Palavras-chave: Intersubjetividade linguística. Mundo da vida. Consciência moral. Teoria evolutiva. Filosofia da história.

ABSTRACT

With the concept of linguistic intersubjectivity Habermas seeks to understand how the interaction between the various actors in a speech makes them belong to space of the shared experiences, which for him represents the world of life does not seized by positive sciences and not colonized by the system. In parallel with the his critique of the positivist apprehension of the concept of the world of life, he presents a evolutionary reconstruction of rationality, whose base is in the genetic epistemology of Piaget and in the development theory of the moral judgments Kohlberg's, and that conceives the intersubjective understanding as a result of learning in the cognitive process of acquiring skills operative, in which development takes in interactive relations. Both a phylogenetic interpretation as analysis of ontogenetic evolution of moral consciousness, Habermas notes the same process that, step by step, goes towards the establishment of universal principles for the regulation of conflicts that interrupts the intersubjective understanding of linguistics communities - and this both within of the world of everyday life as the formal production of knowledge. However, methodologically, here we are faced with an evolutionary perspective of reason itself. What it is questionable whether such a perspective can't serve as the background the an philosophy of history. If yes, how then to understand this new rationality in the face of history which according to his own critique of Habermas the philosophy of history is secret ally of positivism and, consequently, by yield to scientific objectivism nullifies the actor knowledge of the constitution of social structures?

Keywords: Linguistic intersubjectivity. World of life. Moral consciousness. Evolutionary theory. Philosophy of history.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 – Mundo da vida e intersubjetividade linguística.....	17
1.1 – Mundo da vida e sistema.....	18
1.2 – A virada linguística: atos de fala e pretensão de validade.....	39
Capítulo 2 – A teoria da evolução: racionalidade comunicativa e consciência moral.....	59
2.1 – Racionalidade do agir enquanto racionalidade comunicativa.....	60
2.2 – A evolução da consciência moral.....	66
Capítulo 3 – Reflexão – a questão do método.....	82
3.1 – Crítica metodológica.....	83
3.2 – Mundo da vida e intersubjetividade linguística: por uma história da razão?	100
Considerações Finais.....	110
Referências.....	116

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por fim analisar, no âmbito da filosofia de Habermas, o conceito de mundo da vida e sua convergência com a intersubjetividade linguística, tendo como pano de fundo a noção de racionalidade comunicativa concebida à luz da teoria da evolução desse filósofo.

Primeiramente refletiremos sobre a relação entre o conceito de mundo da vida e a intersubjetividade linguística. Habermas entende que o mundo da vida é constituído por três elementos:

- 1) a cultura (o saber cultural encarnado em formas simbólicas – objetos de uso, tecnologias, teorias, livros, ações, documentos –; as tradições culturais que se difundem por sobre as fronteiras das comunidades linguísticas e cuja duração independe das sociedades ou das pessoas);
- 2) a sociedade (encarnada em ordens institucionais, nas normas do direito, nos costumes regulados normativamente; diferentemente das tradições culturais, tem limites menos difusos e mais circunscritos e envolve espaço social e período histórico sempre maiores do que aqueles das pessoas e respectivas histórias de vida);
- 3) as estruturas da personalidade (apegadas ao substrato dos organismos humanos, são mais definidos em termos espaciais e temporais).

Com esses três elementos o mundo da vida estrutura-se, compondo-se de tradições culturais, ordens institucionais e identidades formadas pelos processos de socialização. A partir desta noção de *mundo da vida*, Habermas se contrapõe à filosofia

do sujeito e à teoria do sistema já que o mundo da vida, assim entendido, rompe com interpretações que permeiam a ambas, seja na acepção do homem como sujeito autônomo e que pode alcançar a liberdade individualmente, de modo independente de seu contexto, seja na acepção de sociedade como um todo constituído por partes (no âmbito do Estado ou da associação dos indivíduos livres). É de se notar que essa contraposição é acompanhada de uma crítica contundente a Hegel e a Marx:

sob as premissas da filosofia do sujeito, ambos [Hegel e Marx, A.K.G.] subestimaram a especificidade dos domínios de ação que, integrados de maneira sistêmica, se distanciam das estruturas intersubjetivas a tal ponto que não apresentam mais nenhuma analogia estrutural com os domínios de ação socialmente integrados e diferenciados *no interior* de um mundo da vida. Para Hegel e Marx o sistema de necessidades ou a sociedade capitalista originou-se dos processos de abstração que ainda se remetiam à totalidade ética ou à práxis racional e permaneceriam submetidos às suas estruturas. (HABERMAS, 1985, p. 407, t. 487-8)

Com suas reflexões acerca do mundo da vida, Habermas quer também oferecer um contraponto as visões clássicas sobre a relação entre indivíduo e sociedade, ressaltando a reciprocidade entre ambos e a intersubjetividade daí decorrente. Isso implica pensar essa relação como um processo de aprendizagem que envolve tanto o indivíduo quanto a sociedade:

A relação entre o aprendizado social e o individual deve ser explicada como um processo circular [...] Torna-se evidente aqui que esse processo circular só pode existir na medida em que as estruturas individuais da personalidade, pelas quais e nas quais se dão os aprendizados individuais e a cristalização das competências, são dependentes da interação linguística, a qual é condição do próprio processo de aprendizagem sociocultural. Daí que a descoberta de homologias nos desenvolvimentos ontogenéticos e filogenéticos não podem surpreender. (REPA, 2008a, p. 163-164)

Em outras palavras, pensar o mundo da vida e sua relação com o sistema requer pensar a relação indivíduo e sociedade e todos esses conceitos numa perspectiva

evolutiva, na qual o processo de aprendizagem ocorre e na qual o sujeito “não é o gênero humano como sujeito unitário” (REPA, 2008a, p. 163).

A investigação apresentada e defendida com esta dissertação remete à relação entre mundo da vida e sistema, desde o enfoque de Habermas em seus trabalhos nos anos 80 e 90 em que pensava a teoria moral, a teoria política e a do direito, e buscava visualizar um equilíbrio entre indivíduo e sociedade.

A intersubjetividade recorrente em Habermas foca as relações intersubjetivas mediante um novo conceito de racionalidade, considerado por ele dentro de um movimento cotidiano da práxis comunicativa. O sujeito que detém competência linguística, torna-se capaz de agir na vida da comunidade de maneira livre, numa atividade discursiva contínua, mediante a qual ele é também um co-produtor de seu mundo. A ação comunicativa significa o exercício deste tipo de competência linguística interativa:

A capacidade linguística e de ação do sujeito adulto é o resultado de processos de amadurecimento e aprendizagem, cuja articulação ainda não nos é inteiramente transparente. Podemos distinguir o desenvolvimento cognoscitivo do desenvolvimento linguístico e do psicosssexual ou motivacional. O desenvolvimento motivacional parece ser estreitamente ligado à aquisição de uma competência interativa, ou seja, a capacidade de participar em interações (ações, discursos). (HABERMAS, 1976, p. 67, t. 53)¹

Num segundo momento, nosso foco é a teoria da evolução e seus conceitos básicos, a saber, razão comunicativa e consciência moral. A crítica torna-se, dentro do pensamento habermasiano, elemento importante, ativo, para a interpretação do sujeito

¹ As obras de Habermas são referidas pela data de publicação do original em alemão, seguida da paginação e da letra "t" relativa à página da tradução em português – exceto os textos *Escritos sobre moralidade y eticidad, Racionalidade e Comunicação, Perfíles Filosóficos-políticos* cujas referências não reportam ao original em alemão e o texto *Vorstudien und Ergänzungen* (TAC III) do qual a tradução utilizada foi a de língua espanhola.

em si mesmo e em relação com os outros indivíduos, estabelecendo um processo dialético, em diálogo com a tradição, revendo conceitos e analisando concepções.

A preocupação com uma racionalidade não instrumental, mas voltada ao entendimento, está presente na filosofia habermasiana em toda sua obra. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), temas específicos teorizados por Habermas e que remetem àquela preocupação são o desenvolvimento da moral e a identidade do eu. Não que em outros textos posteriores ele não houvesse refletido sobre eles – *Consciência moral e agir comunicativo*, obra de 1983, é um bom exemplo –, mas aqui, nessa obra de 1976, esses temas são analisados diante de certa potencialidade de conflito e, simultaneamente, da apatia dos jovens daquela época:

Gostaria de tratar de dois fragmentos de uma temática que está interessando os meus colaboradores e a mim mesmo, em conexão com uma pesquisa empírica sobre os potenciais de conflito e de apatia entre os jovens. Suspeitamos que exista uma conexão, capaz de explicar atitudes profundas e politicamente relevantes, entre os modelos de socialização, os processos típicos da adolescência, as respectivas soluções da crise da adolescência e as formas de identidade que os jovens constroem para si. (HABERMAS, 1976, p. 63, t. 49-50)

No cerne deste problema de Habermas é possível levantar uma indagação que remete à vida social contemporânea: podemos reconhecer no sujeito em construção, no desenvolvimento de sua consciência moral e de sua identidade, a busca permanente de ser ator da própria construção social, ou seja, protagonista de seu mundo de vida?

Neste processo, veremos que o sujeito, pensado por Habermas de modo um tanto diferente de seu mestre Adorno,² encontra-se numa lógica de desenvolvimento e em

² Habermas tece suas reflexões levando em conta as considerações de Adorno e Marcuse, para aludir que a teoria crítica da sociedade conserva firmemente o conceito do *Eu* autônomo, mesmo que esta ideia esteja por se esvaír. Em confronto com Adorno, Habermas aponta que o mesmo não conseguiu “apresentar uma idéia positiva acerca da emancipação social e da autonomia do Eu” (1976, p. 66, t. 52).

decorrência, em emancipação; certamente esse sujeito encontra forças opostas ao *Eu* autônomo, à imediatividade primeira, mas ele é o sujeito que age no mundo com o instrumento da reflexão porque é o indivíduo que, em primeiro lugar, pensa a prática; em seguida pensa o próprio pensamento sobre a prática; e, por fim, pensa as categorias do pensamento que pensa a prática. Portanto, é sujeito reflexivo, ciente do próprio desenvolvimento e processo de construção social.

A partir da acepção de contexto interativo do sujeito com o meio social e com o seu próprio modo de interpretar a sociedade, pode-se pensar filosoficamente e confiar ainda na modernidade como ambiente para este agir comunicativo. Isto reflete o entusiasmo de Habermas, possível de ser constatado em seus escritos e que, ao que tudo indica, apresenta elementos acerca da possibilidade de se pensar numa perspectiva evolucionária a relação entre sistema e mundo da vida. Tal possibilidade se sustenta desde que seja levado em conta o conceito de ação comunicativa. Muito embora este conceito seja classificado por Habermas num sentido fraco e num sentido forte (HABERMAS, 1999b, p. 122-125, t. 118-120), é inevitável, em qualquer um desses sentidos, sua interdependência com outro, a saber, com o de mundo da vida, haja vista que a interação, antídoto à apatia e ao acirramento do conflito, deve ocorrer a partir de sujeitos participativos, protagonistas e construtores de sua própria identidade junto ao coletivo social.

Ou seja, metodologicamente a segunda etapa da pesquisa é pautada na intersecção entre a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e seus estudos sobre a evolução da consciência moral, meio pelo qual ele procura, se não resolver, ao menos tematizar o problema da relação entre indivíduo e sociedade. Para isto, reportando a reflexões atuais habermasianas, em *O futuro da natureza humana* recolhemos considerações e reflexões do filósofo que nos possibilitou compreender

melhor esta relação e significá-la dentro da perspectiva de modernidade proposta por ele, aliada à noção de intersubjetividade linguística.

Precisamente, em virtude desse procedimento metodológico, na última parte desta pesquisa, levantamos um questionamento acerca da postura de Habermas, e a partir dele, aventamos com o cuidado e a possibilidade que o avanço dessa temática requer, sobre as possibilidades (ou não) de se encontrar, ainda que de modo embrionário, indícios de uma filosofia da história permeando suas teses e argumentação em geral. Na base de nossas constatações, essa abordagem metodológica última, permitiu aventar positivamente com a hipótese que sempre permeou essa pesquisa, desde quando era ainda um simples projeto: a interrelação entre mundo da vida e intersubjetividade linguística é pensada desde o prisma de uma teoria evolutiva que obedece a uma perspectiva teleológica, a qual, por sua vez, pode ser traduzida como indício de Filosofia da História no pensamento habermasiano, uma vez que a razão comunicativa pode ser considerada a razão universal vetor da emancipação da espécie humana, num processo que poderá ocorrer em cada contexto passo a passo, cumulativamente, mas de modo mensurável, portanto, positivamente. E este é o problema daí oriundo e que ficou em aberto – uma vez que esta pesquisa procura apenas ser uma reflexão crítica e não um estudo conclusivo –, muito embora aqui tenha se consolidado como problema.

CAPÍTULO I

Mundo da vida e intersubjetividade linguística

A temática da intersubjetividade na obra de Habermas é oriunda de sua postura crítica às filosofias do sujeito e da consciência. Para ele, teorias que explicam a formação social com base na intencionalidade e na consciência do sujeito agente devem ser superadas ou consideradas no seu limite, na medida mesmo em que desconsideram as situações interpessoais linguísticas como determinantes da constituição da identidade e do próprio processo de socialização como um todo.

Se essas teorias primam pelos estados interiores da consciência de indivíduos isolados (tal como o solipsismo kantiano), elas perdem de vista as formas de intersubjetividade dentro das quais a vontade, a individualidade, é constituída, como se a fala e o processo interativo fossem dependentes ou reflexos da consciência e não o contrário.

Não que Habermas negue a existência ou relevância do Eu, mas ele pensa um eu reflexivo, que participa de discursos de modo autônomo e racional. O processo do qual esse eu emerge constituiu-se de uma rede de interações mediadas linguisticamente, por isso esse sujeito retém um núcleo intersubjetivo.

Jürgen Habermas desenvolve uma reflexão crítica a partir deste cenário. Ao levantar questões acerca da linguagem, ele considera o estabelecimento de uma racionalidade comunicativa e, com isso, discute a filosofia e a linguagem na tarefa de compreender o homem pós-convencional que age racionalmente sobre o mundo, de forma comunicativa.

O Eu pós-convencional é o indivíduo que vai se emancipar das normas e convenções sociais, construindo intersubjetivamente a história e o mundo social, e assumindo co-responsavelmente a tarefa de autodeterminar-se; indubitavelmente, exigências de um agir correlacionado a um tipo de identidade que se aparta do convencional. Portanto o Eu pós-convencional é aquele sujeito que vai inserir-se em um novo tipo de ligação social, individualizar-se... junto a outros sujeitos de ação e de fala, competentes e capazes de justificar suas pretensões [...]. (JUSTINIANO, 2008, p. 43)

O empreendimento teórico de Habermas relativo a essa temática será o foco da abordagem realizada neste capítulo mediante a consideração de dois conceitos básicos: mundo da vida <*Lebenswelt*> e atos de fala <*Sprachakt*>. Certamente o primeiro tem sua fonte nos estudos sociológicos de Habermas, por isso mesmo ele será analisado na relação intrínseca que mantém com o sistema. O segundo conceito, oriundo de textos de filosofia da linguagem, será tematizado com as pretensões de validade, conceituadas por Habermas em sua pragmática formal, de sorte que, com isso, possamos tratar da intersubjetividade, isto é, demonstrar o mundo da vida gerado por nós mediante atos de fala.

1.1 – Mundo da vida e sistema

Em *Pensamento pós-metafísico* (1988), Habermas retoma o conceito de mundo da vida aplicado por Husserl, e revela que as reflexões husserlianas estavam limitadas pela crítica da razão pautada nas idealizações objetivistas das ciências naturais, esquecendo-se de considerar que nas relações onde estão presentes a linguagem e a ação se supõe não somente o olhar sobre os fatos e as coisas que ocorrem no mundo, mas as intenções, os interesses, ou seja, a realidade do sujeito que revela por si suas intenções no campo da comunicação e da vida cotidiana: “uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade lingüística, Husserl não é capaz de

reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizadores.” (HABERMAS, 1988, p. 88, t. 88).

Essa pertinente crítica de Habermas a Husserl no que tange ao conceito de mundo da vida indica o caminho contrário que ele seguirá em termos metodológicos: sua abordagem mais concreta do conceito é tributária de uma teoria sociológica amparadas nas obras de Weber e de Parsons.

Por meio da discussão com a teoria social de Max Weber, a qual será exposta no terceiro capítulo, quando tratarmos da interpretação de Habermas da razão na história, ele elabora sua própria interpretação do processo de racionalização do mundo e chega à teoria dualista da sociedade, podendo com ela diferenciar sistema e mundo da vida, e, com isso, especificar as esferas de reprodução social (material e simbólica) que desempenham funções de integração nos contextos permeados de ação estratégica e ação comunicativa.

O sistema, com seus dois subsistemas autorregulados que o separa do mundo da vida, a saber, o mercado e o Estado, procura a dominação das demais esferas da vida social e funcional do *corpus* da vida cotidiana. Essa autonomia não só implica a diferenciação cultural do mundo da vida, mas também a consolidação do sistema legal formalizado:

No século XVIII, o mecanismo do mercado, que constitui um mecanismo de socialização anônimo, pôde servir como modelo para uma integração sistêmica, quando a economia política tomou como modelo de análise científica um sistema econômico diferenciado em termos de uma ordem política global. A partir de então, emerge um novo problema que as doutrinas do direito não conheciam: de que modo essas duas formas de integração de contextos de ação se relacionam entre si? Em outros termos, de que modo a integração que se realiza de certa forma mediante a consciência dos atores, sendo atualizada como pano de fundo do mundo da vida, se entrelaça com a integração que perpassa silenciosamente as orientações dos atores participantes? (HABERMAS, 1981, p. 302, t. 366, v. II)

De ambas as implicações decorre certa racionalidade que não permanece restrita ao âmbito da economia e do Estado gerando uma exigência contínua e sempre mais complexa de legitimação da vida cotidiana. Com esse processo é que o sistema consegue subsumir o mundo da vida a uma racionalidade cognoscitiva-instrumental, e pode torná-lo gradativamente, pela racionalidade instrumental, um apêndice seu. Consolidou-se, desse modo, o desacoplamento entre mundo da vida e sistema, desacoplamento este que caracteriza a modernidade, e do qual decorreu, no âmbito das personalidades, a fragmentação das relações entre mundo subjetivo, mundo social e mundo objetivo, e o qual, num plano mais geral, possibilitou emergir a colonização do mundo da vida:

Os contextos de interação, autonomizados em subsistemas e que transcendem o horizonte do mundo da vida, coagulam-se em segunda natureza de uma sociabilidade isenta de normas. Esse desacoplamento entre sistema e mundo da vida é experimentado no interior dos mundos da vida modernos como uma *coisificação de formas de vida*. (HABERMAS, 1985, p. 407, t. 487)

O mundo da vida pode ser caracterizado como o *locus* em que os sujeitos colocam reciprocamente suas asserções, proferimentos com a pretensão de estarem adequados ao mundo nos seus vários níveis (objetivo, social, subjetivo), com o exercício da crítica, para confirmar a validade ou não deles e, com isso, solucionar desacordos, chegar a consenso, etc. Nisso consiste a diferença básica entre ele e o sistema, uma vez que neste predomina a ação estratégica e a razão instrumental, enquanto no mundo da vida prevalece a ação comunicativa e a razão comunicativa – o que é perceptível no seu papel de transmissor de culturas, de socializador dos homens e mantenedor da integração social:

Segundo Parsons, a integração social de contextos de ação é realizada por um consenso assegurado normativamente; e a integração sistêmica, por uma regulação não normativa de processos que asseguram a manutenção do sistema. Em síntese, a orientação do sujeito agente, que leva em conta valores e normas, é constitutiva para

o estabelecimento de uma ordem em termos de integração social, não para uma integração sistêmica. (HABERMAS, 1981, p. 302; t. 365, v. II).

O conceito de mundo da vida é concebido como o *locus* da praxis cotidiana comunicativa, por isso é um mundo intersubjetivamente compartilhado no qual se registra tanto traços inovadores-experimentais como aspectos discursivos de aprendizado falíveis. O horizonte do mundo da vida é compartilhado pelos sujeitos de uma comunidade linguística, ainda que não haja um entendimento prévio sobre algo no mundo. Trata-se de uma pré-compreensão linguística que denota o caráter “intersubjetivo” deste mundo, uma vez que essa qualificação não designa a convergência de pensamento entre vários sujeitos, tampouco remete as suas diferentes representações, possíveis de serem observadas, e sim à compreensão prévia pressuposta da perspectiva dos participantes de discursos.

Essa acepção de mundo da vida em Habermas traz uma nova compreensão de intersubjetividade. Essa noção não é restrita ao espaço social e ao tempo histórico, pelo contrário, com ela Habermas quer indicar um pano de fundo, pré-reflexivo (falível, portanto), compartilhado intersubjetivamente, que existe para todos os atores linguisticamente competentes. E se essa é uma das críticas já feitas a Habermas,³ ela não o impede de apontar o entendimento intersubjetivo como fator importante de complementariedade (da filosofia da linguagem com a teoria sociológica).

³ Referimo-nos aqui a Lohmann (1998, p. 207): “Uma fraqueza decisiva da teoria habermasiana é o descuido da dimensão do tempo.”

- “Eine entscheidende Schwäche der Habermasschen Theorie ist die Vernachlässigung der Zeitdimension.” (LOHMANN, 1998, p. 207)

Agradeço a minha orientadora, Dra. Clélia Aparecida Martins, pela tradução para o português de algumas passagens do artigo “Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie? Zu Jürgen Habermas’ verabschiedeter und uneingestanderer Geschichtsphilosophie”, de autoria de Georg Löhmann, essencial para o desenvolvimento desta pesquisa, principalmente no seu terceiro capítulo.

Em outras palavras, ainda que de modo meio que atemporal, nosso filósofo defende uma teoria da linguagem que dê suporte à intersubjetividade e ao agir comunicativo, centrado no consenso:

Tais ficções [segundo Habermas (1995, v. II, p. 224/225) três ficções necessárias à teoria do agir comunicativo: autonomia dos agentes, independência da cultura e transparência da comunicação, A.G.] são fortes e abstratas demais para passarem sem crítica. Somente fazem sentido quando se admite a representação bipolar e idealista da sociedade como sistema e mundo da vida (trabalho e interação), conforme a qual os homens desempenham papéis sociais absolutamente independentes entre si, sob a orientação da busca por um conceito de “consenso” abstrato e normativo que, por isso mesmo, torna-se vazio de sentido político. A busca pelo consenso é, com efeito, mais importante que o próprio consenso – com isso, Habermas elimina a dimensão *negativa* da linguagem, cuja função é precisamente operar o dissenso [...] (BACHUR, 2006, p. 195-196).

No agir comunicativo o sujeito desempenha um papel duplo: ora ele inicia situações de discurso, e as domina mediante ações imputáveis, ora ele é produto das tradições que permeiam o seu mundo da vida, produto das comunidades linguísticas às quais pertence e também da interação socializadora na qual foi criado. Eis aí a circularidade do agir comunicativo: ao mesmo tempo em que ele diz respeito ao sujeito e seu ato de fala ele é mais abrangente, ele tem a ver com o contexto linguístico do mundo da vida desse sujeito⁴.

Conforme Bachur (2006, p. 196), “a apreensão da sociedade como sistema e mundo da vida enfraquece o individualismo e, por conseguinte, a defesa da individualidade” ocupa seu espaço. Donde, na reflexão de Habermas, a divergência entre o egoísmo (fruto da ação instrumental) e a sociabilidade (recurso eficiente da ação comunicativa) ceder lugar à integração social (oposta à integração sistêmica, baseada no dinheiro e no poder) que, mediada pela interação linguística entre os indivíduos, irá eliminar o individualismo liberal-burguês.

⁴ Sobre o agir comunicativo como “processo circular”, ver: HABERMAS, 1983, p. 146, t. 166.

Em *O futuro da natureza humana*, obra do último Habermas (2001), a relação entre sujeito e os contextos compartilhados intersubjetivamente é entendida num contexto mais amplo, ou seja, pela relação entre as culturas e respeito por elas em suas individualidades.

Naturalmente, os projetos individuais de vida não se formam independentemente dos contextos compartilhados intersubjetivamente. No entanto, dentro de uma sociedade complexa, uma cultura só consegue se afirmar perante as outras convencendo suas novas gerações, que também podem dizer “não”, das vantagens de sua semântica que viabiliza o mundo e de sua força orientada para a ação. Não pode nem deve haver uma proteção cultural das espécies. De modo semelhante, num Estado constitucional democrático, a maioria não pode prescrever às minorias a própria forma de vida cultural – na medida em que estas se distanciam da cultura política comum do país – como uma suposta cultura de referência (HABERMAS, 2001, p. 13, t. 5).

Essa relação entre as culturas é permeada por um tipo de saber específico. Em decorrência, cabe aqui uma explanação acerca de três características apontadas por Habermas (1988, p. 92-93, t. p. 92) que fundamentam esse saber tendo o mundo da vida como pano de fundo:

a) *certeza imediata* <*unvermittelten Gewißheit*> que “empresta ao saber, do qual vivemos proximamente, no qual fazemos experiências, falamos e agimos, um caráter paradoxal”;

b) *força totalizadora* <*totalisierende Kraft*>, em que o mundo da vida forma uma “totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando”; e

c) *holismo* <*Holismus*>, “que se relaciona com a totalização e a imediatez. Esse holismo, apesar de sua aparente transparência, torna esse saber intransparente: o mundo da vida emaranhado.”

Trata-se de um saber presente no tempo e no espaço social, dentro de uma realidade concreta e enraizada de componentes que se traduzem em comportamentos,

crenças, atitudes que se entrelaçam em relações mais amplas: “Como todo saber não temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo.” (HABERMAS, 1988, p. 92, t. 92)

O saber proveniente do mundo da vida, portanto, reúne essas três características (imediatez, força totalizadora e holismo) o que demonstra conter algo subjetivo, que vem à tona na socialização, mas está dentro dos limites internos. Cada indivíduo, dentro de um processo de aprendizagem constante e de socialização, irá encontrar coletivamente algo em comum entre o conteúdo interior (subjetivo) e o exterior; e esta convergência irá ocorrer por meio da troca advinda da linguagem.

As pessoas colocam em comum seus proferimentos e neste processo é importante constatar que o mundo da vida estará submetido às mudanças e alterações que provêm da experiência. Como o “representante concreto da contingência” e, desta forma, “a partir de garantias que só podemos extrair da experiência, o mundo da vida levanta um muro contra surpresas que provêm da experiência” (HABERMAS, 1988, p. 93-94, t. 92). Neste contexto, o mundo da vida estará sempre sujeito à contingência, diante de expectativas que são provenientes da relação entre o indivíduo e a interação com os demais na socialização humana.

E nesse processo de interação que ocorre no mundo da vida, situa-se o paradoxo do saber que o permeia, isso é, o paradoxo entre o saber acerca do mundo e o saber concernente à linguagem: um saber definido *a posteriori* – o saber acerca do mundo – e o outro que se realiza *a priori* – o saber acerca da linguagem (HABERMAS, 1988, p. 94, t. 92). Na interseção entre ambos tem-se um gradual processo de constituição cultural do mundo da vida.

Donde ser possível identificar esse processo de construção como um processo que ocorre coletivamente, sem que seja ignorada tanto a presença de atores inseridos

nos espaços concretos de realização do discurso como as relações intersubjetivas constituintes de toda comunidade linguística humana. Tais atores formam como que “grupos solidários” no quais decorrem os processos de socialização e de aprendizagem, e aos quais cada ator simultaneamente está submetido e pertence (HABERMAS, 1988, p. 95-96, t. 95). Daí por que não é sustentada uma resposta ou fórmula universal e definitiva acerca da forma de existir de toda pessoa no mundo da vida, conforme *O futuro da natureza humana*:

[...] tais questões éticas sobre a própria sorte se estabelecem no contexto de uma *determinada* história de vida ou de uma forma de vida *especial*. Elas se identificam com questões sobre a identidade: como devemos nos compreender, quem somos e quem queremos ser. Para essas perguntas não há, evidentemente, nenhuma resposta que não dependa do respectivo contexto e, portanto, que seja universal e igualmente definitiva para todas as pessoas. (HABERMAS, 2001, p. 14, t. 6).

Todo o conjunto dos relacionamentos interpessoais articula dentro de si experiências que vão desde o campo interior (como necessidades e sentimentos) até o mundo exterior, através da linguagem que tanto constitui quanto explora o mundo (HABERMAS, 1988, p. 97-98, t. 94). Trata-se de uma espécie de conjunto de nossos saberes, estruturados por meio das tradições, instituições e identidades mantidos nos processos de socialização. O mundo da vida é um reservatório desses saberes e respectivas interpretações, sempre pressupostos em todas as ações humanas, utilizadas conforme a conveniência e os entendimentos das situações de fala cotidianas.

Não existe o mundo privado no mundo da vida porque ele é mediado linguisticamente e, na linguagem, o sujeito não é solipsista, tampouco a pode usar aleatoriamente⁵ – nesse ponto, Habermas toma bem de Wittgenstein a tese de que ninguém fala sozinho e que seguir regra é a condição da situação de fala.

⁵“A linguagem normal é um mecanismo de coordenação da ação arriscado, ao mesmo tempo dispendioso, imóvel e limitado em sua capacidade de realização. O significado de cada ato de fala não pode ser

O conceito mundo da vida é concebido por Habermas como *recurso*, abrange os componentes “fornecidos” dos atos de fala (a saber, o elemento proposicional, o ilocucionário e o intencional), e compõe-se de três âmbitos: cultura, sociedade e personalidade.⁶ Em torno desses componentes, a racionalização que se processa no mundo da vida assume a dupla significação de diferenciação e condensação (“a condensação da textura flutuante de uma teia de fios intersubjetivos que une simultaneamente os componentes, cada vez mais diferenciados, da cultura, da sociedade e personalidade”), entretantes nosso autor alerta: com isso, não ocorrem alterações lineares no mundo da vida, como pode ser inferido a partir da utilização de conceitos como reflexividade, universalismo abstrato e individuação (HABERMAS, 1985, p. 400, t. 479); como constante e ativo no mundo da vida é possível conceber tão somente um princípio: “que a socialização se efetua como individuação na mesma proporção em que, inversamente, os indivíduos se constituem socialmente.” (HABERMAS, 1985, p. 401, t. 481).

Habermas pretende discutir a questão da intersubjetividade linguística, levando em conta os processos de reflexão do sujeito em convergência com a interação que possui com o meio, através de atos de fala, expressando comunicativamente suas intenções e colocando-as em comum para atingir o consenso. O arcabouço teórico que

desconectado do complexo horizonte de sentido do mundo da vida; ele permanece entrelaçado com o saber de fundo, intuitivamente presente, dos participantes da interação. A plenitude de conotações, a riqueza de funções e a capacidade de variações do uso da linguagem orientado para o entendimento é apenas o reverso de uma referência à totalidade que não admite qualquer ampliação arbitrária da capacidade de entendimento própria da práxis cotidiana.” (HABERMAS, 1985, p. 405, t. 485).

⁶ “Denomino *cultura* o acervo do saber de que se suprem com interpretações suscetíveis de consenso aqueles que agem comunicativamente ao se entenderem sobre algo no mundo. Denomino *sociedade* (no sentido estrito de um componente do mundo da vida) as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertenças a grupos. *Personalidade* serve como termo técnico para designar competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, pondo-o em condições de participar de processos de entendimento em um contexto sempre dado, e de afirmar sua própria identidade em relações de interação mutáveis.” (HABERMAS, 1985, p. 397-396, t. 476).

lhe permitiu pensar semelhante processo (a passagem da linguagem do âmbito privado ao público), ele encontrará no pensamento wittgensteiniano.

A linguagem privada, considerada em si mesma, é decorrente de uma visão equivocada da gramática. Como tal linguagem não pode possuir regras, ao indivíduo sozinho é impossível a definição dos critérios para o uso correto de sua linguagem – isolado, ele não pode pensar algo como algo com base em suas produções de consciência. As regras que permitem conferir significado às expressões, os critérios que possibilitam identificar e comparar estados subjetivos, devem conferir publicidade à linguagem significativa, afirmando-a como linguagem pública e mostrando a impossibilidade de inferi-la de um saber privado. O suposto caráter privado da linguagem quanto às sensações e experiências subjetivas deve ser eliminado por critérios públicos de discriminação que elas próprias podem envolver. (MARTINS, 2010a, p. 89-90).

No intuito de apreender a linguagem como cerne da própria reflexão filosófica – e, em decorrências, dos problemas filosóficos –, Wittgenstein pensou o uso da linguagem do âmbito privado ao público: “afinal, pode um indivíduo estar seguro de que a sensação que tem, em um dado momento, é a mesma que teve em outro momento, no passado? E que, se ela é a *sua* sensação, pode ser a de outro igualmente?”; e o que leva ao sentido da linguagem expressada num ambiente coletivamente compartilhado, em outras palavras, “como identificar os estados privados, para que estes sirvam de critérios para a linguagem mais abrangente, pública?” (MARTINS, 2010a, p. 90). Desde essa linha de interpretação, a perspectiva privada da linguagem não se coloca como base para sua própria análise, antes, linguagem é interatividade, a qual se processa em jogos de linguagem. Para Wittgenstein, “Entender um jogo significa entender algo, dominar uma técnica. Aos contextos de interação praticados tudo está referido, neles as expressões linguísticas preenchem funções práticas” (MARTINS, 2010b, p. 94).

O segundo Wittgenstein trata de jogos de linguagem para investir em uso, conhecimento e cumprimento de regras válidas e apropriadas (MARTINS, 2010a, p. 94) que servirão de pontos para ele, Wittgenstein, conceber cada jogo de linguagem

realizado no espaço social, em que os sujeitos formulam proposições e estas, diferentemente das sensações, podem ser consideradas como referência a algo verificável no mundo:

Como as crenças giram em torno de algumas certezas, as quais funcionam como base para os juízos mais comuns, então certas proposições <Sätze> são como fulcros sobre os quais giram outras, formando uma estrutura entrelaçada na qual uma proposição sustenta outra. E, como qualquer proposição asseverada irá depender sempre do contexto em que é expressa, da época e da cultura, decorre um relativismo que perpassa todas as culturas: assim, na prática social, mormente se for considerado todo convencionalismo, não é preponderante somente o hábito sempre repetido, não refletido. Se, por um lado, existem padrões cujos limites são o dado, o habitual, o não pensado, por outro, simultaneamente, há uma dinâmica, na qual está situada a tensão entre o que é firme e o que se altera, e que se sustenta entre proposições fundacionais e proposições empíricas. (MARTINS, 2010a, p. 94).

Desta forma, temos uma gama de ações e atividades que representam a concretização da linguagem no âmbito público e que, para Habermas, irá ser exemplificado nos atos de fala <Sprechakt>, que é também atividade que ocorre no cotidiano de indivíduos que compartilham intersubjetivamente interpretações de mundo e significados de vida, e o fazem de modo autônomo e prático, tendo a ver com a própria natureza vital dos homens e de suas respectivas comunidades lingüísticas. Donde, imaginar a linguagem é imaginar uma determinada forma de vida. As ações, as interpretações do mundo e o próprio uso da linguagem entrelaçam-se no jogo de linguagem como elementos constitutivos de uma forma de vida compartilhada socialmente. (MARTINS, 2010a, p. 96).

Contudo, nesta perspectiva, recorrendo ao sentido de jogos de linguagem Wittgenstein “[...] traduz a identidade dos significados ao reconhecimento intersubjetivo de regras e, com isso, se serve das regras de jogo para aclarar o caráter da obrigatoriedade que encerra o reconhecimento intersubjetivo por parte de uma comunidade lingüística.” (MARTINS, 2010b, p. 97). Este pensamento está

respectivamente em consonância com o intuito habermasiano de trabalhar com a noção de intersubjetividade linguística no mundo da vida, ambiente onde atos de fala tornam-se recursos que garantem a ação comunicativa:

Desde a perspectiva habermasiana, os jogos de linguagem, considerados num contexto de linguagem e atividades, representam interações. As manifestações linguísticas, na medida em que são elementos de um jogo de linguagem, estão inseridas em interações. Tais manifestações têm caráter de ação, são ingredientes da ação comunicativa: ao executar atos de fala, como mandatos, perguntas, descrições ou advertências, também participo de uma prática humana comum, na qual consenso e dissenso coexistem. (MARTINS, 2010b, p. 97)

Todavia, o espaço para a reflexão crítica, elemento não observado por Wittgenstein, Habermas inclui com intuição própria e original: “os usos linguísticos envolvem comportamentos, ou os subsumidos pelas regras, ou o ajuizamento crítico relativo a eles. Essa, no entanto, é uma tarefa teórica coerente tão somente com sua obra” – e precisamente em virtude disso, o jogo de linguagem, no ponto de vista habermasiano, está dentro de uma prática discursiva que “serve de base para a defesa da gramática universal, porquanto a comunidade implicada é a da espécie humana” (MARTINS, 2010b, p. 101.)

A crítica habermasiana, segue o rastro conceitual do segundo Wittgenstein, e, ao contrário do que predomina na Filosofia do Sujeito, rompe com o paradigma solipsista, por meio do qual o sujeito era focado e considerado a partir de si próprio, na sua cognição e consciência moral, a noção de sujeito consistia na de um membro dentro de uma sociedade dividida em segmentos bem diferenciados. Em Habermas, pensar o sujeito é pensar a constituição de “sujeitos” interrelacionados dentro de um contexto de tradições e instituições que os envolve pela sociedade e pela cultura:

É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente *experimentam* seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se *aos seus olhos* no instante da tematização e da

objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas auto-evidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática. (HABERMAS, 1988, p. 100, t. 100)

Podemos inferir, portanto, a existência de espaços concretos de relações e de vida que, mesmo firmados por tradições, regras e instituições, se intercambiam e provocam a relação entre indivíduos que possuem, ou mesmo procuram alcançar, níveis de pensamento e de compreensão comuns, e que os fazem conviver e se relacionar comunicativamente. Ao compartilhar de seus próprios conhecimentos reciprocamente, os indivíduos, numa relação interpessoal, estão em diálogo permanente com seu mundo social, que também reflete neles sua configuração. E essa relação não é de mão única. Antes, o contrário. Nela os sujeitos podem agir e constituir normas de maneira nova e crítica, simultaneamente com o meio social que se estabelece através de espaços previamente ordenados que, “mais ou menos integrados do ponto de vista social, mais ou menos coesos solidariamente, só se formam a partir das ações de coordenação de sujeitos que agem comunicativamente”, o que só ocorre entre indivíduos que conseguem assegurar, através de atos e fala, a sua própria construção social num processo em que, todavia, “o indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente” – donde “toda a integração social de conjuntos de ação” ser também e concomitantemente “um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala” que, então “renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas.” (HABERMAS, 1988, p.101, t. 101).

A racionalidade emerge das interações linguísticas; a razão comunicativa é a razão das múltiplas vozes presentes em um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. A interação que se processa linguisticamente entre os vários sujeitos mantém neles o sentimento de pertencimento ao espaço de vivências e de experiências compartilhadas que é o mundo da vida. Enquanto membros ativos no mundo da vida, através da ação comunicativa:

[...] os atores, ao mesmo tempo que se entendem sobre algo no mundo, tomam parte em interações que lhes permitem formar, confirmar ou renovar sua própria identidade e sua pertença a grupos sociais. As ações comunicativas não constituem apenas processos de interpretação em que um saber cultural é submetido a um “teste no mundo”; elas significam também processos de socialização e de integração social. E neste caso o mundo da vida é “testado” de um modo inteiramente diferente: pois os testes não se medem imediatamente por pretensões de validade criticáveis, ou seja, segundo critérios de racionalidade, mas segundo critérios de solidariedade entre os membros e segundo o critério da identidade do indivíduo socializado. Quando os participantes da interação, voltados “ao mundo”, reproduzem, mediante suas realizações de entendimento, o saber cultural do qual se nutrem, eles reproduzem ao mesmo tempo sua identidade e sua pertença a coletividades (HABERMAS, 1981, p. 211; t. 255, v. II).

A partir desta articulação entre indivíduo e seu contexto sócio-linguístico, o sujeito, quando um eu pós-convencional, não se coloca na extremidade como um mero observador das relações, sequer também ocorre o oposto, isto é, ele sentir-se o centro. Ao contrário, em relação ao todo, ele tem consciência de que é uma parte, um membro, que se faz compreender como sujeito ativo através da ação mediada linguisticamente, da reciprocidade e da solidariedade.

Essa, porém, é a condição do sujeito pós-convencional que também pressupõe um contexto neste nível. No computo geral, como que um diagnóstico de época, Habermas percebe um processo antagônico ao estabelecimento de uma racionalidade comunicativa voltada para as relações entre os sujeitos, ou seja, uma ação contrária que altera as constituições de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, através de uma espécie de controle, de colonização de seus aspectos internos, criando

mecanismos instrumentalizados e sistematizados. Em outras palavras: no mundo da vida é praticamente constante a presença de certa tensão entre relações intersubjetivas linguísticas, pautadas na razão comunicativa, e relações instrumentalizadas. E isso em virtude da colonização desse mundo pelo sistema. Conforme Berten (2012), o mundo da vida, como possibilidade, é um reservatório visado pelos sistemas do Estado, não só procurando colonizá-lo impondo-lhe representações que não condizem ou emergem de seus saberes, mas ditando mesmo o que lhe pode caber.

Habermas, no volume II de *Teoria da Ação Comunicativa*, reflete sobre a colonização do mundo da vida, fenômeno que, segundo ele, é produzido mediante quatro situações:

- 1) Quando as formas de vida tradicionais estiverem desmanteladas a ponto de os componentes estruturais do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) poderem se diferenciar;
- 2) Quando as relações de troca entre os subsistemas e o mundo da vida estiverem reguladas por meio de papéis diferenciados (para o emprego em locais de trabalho organizados, para a demanda de economias domésticas privadas, para as relações do cliente de burocracias públicas e para a participação forma no processo de legitimação);
- 3) Quando abstrações reais, que permitem disponibilizar a força de trabalho dos empregados e mobilizar os votos dos cidadãos eleitores, forem aceitas pelos interessados em troca de compensações conformes ao sistema;
- 4) Quando tais indenizações - de acordo com o padrão Estado social, são financiados pelo incremento do crescimento capitalista e canalizadas para os papéis do consumidor e do cliente, nos quais vêm se alojar as esperanças privatizadas de autodeterminação e de autorrealização, extraídas do mundo

do trabalho e da esfera pública (HABERMAS, 1981, p. 522-523; t. 640, v. II).

Essa reflexão que Habermas desenvolve a respeito da colonização do mundo da vida foi discutida na obra *Teoria da Ação Comunicativa II*, em 1981, na qual ele constata que o mundo da vida “racionalizado, perde suas possibilidades estruturais de formular ideologias e se os fatos que falam a favor de uma instrumentalização do mundo da vida já não podem ser afastados de seu horizonte” (HABERMAS, 1981, p. 521; t. 637, v. II). Tal instrumentalização, segundo Habermas, se torna evidente em uma luta entre as formas de integração sistêmica e as formas de integração social.

Tradições culturais vão abrindo espaço para novas formas de interação e o campo de ação passa a ser integrado socialmente por procedimentos sistêmicos delimitados como é o caso, em especial, do campo administrativo, guiado pelo poder do Estado, e do campo econômico, guiado pelo dinheiro. Esses subsistemas acabam colonizando as sociedades modernas; no decorrer desse processo tem-se gradativamente uma fragmentação dos pensamentos mais elevados de consciência, ou seja, a própria *consciência cotidiana* de certa forma deixa sua consistência e se fragmenta.

Portanto, patologias de uma forma de vida não remetem ou são oriundas do grau de racionalidade do mundo da vida. Elas têm a ver mais com a desestruturação de uma totalidade ética e isso ocorre em contextos que têm como comuns situações em que os sujeitos já não se reconhecem mais em suas atitudes, em que as tradições perderam ou não conseguem sustentar uma relação viva com o presente, ou ainda em que as organizações e instituições se mantêm com base na repressão.

Se, por um lado, através do conceito de *mundo da vida*, Habermas reafirma este espaço para a interação linguística e a ação comunicativa, por outro lado, há uma “colonização”, ou seja, determinada manipulação do *mundo da vida*, que ele detecta na

contemporaneidade como o processo que torna as relações acima de tudo racionalizadas, compreendidas como objetivas, negando a substância que a tradição concede a esse mundo.⁷

O patológico aqui expressa a compreensão da colonização do *mundo da vida* pelo poder e pelo dinheiro: “Os traços patológicos das sociedades modernas só se articulam em configurações na medida em que se manifesta uma predominância das formas de racionalidade econômicas e burocráticas, e, de uma maneira geral, das cognitivo-instrumentais.” (HABERMAS, 1985, p. 403, t. 482-483). A alternativa para superar este fenômeno é aventada com a possibilidade de emancipação, pela qual deve ocorrer por parte do indivíduo a experiência crítica, em vista de persuadir, sobreviver, pelo uso da linguagem, sustentando interações entre os homens no mundo da vida. Pela ação comunicativa, a práxis que permeia uma determinada forma de vida atinge um conteúdo pós-convencional, na qual a racionalidade comunicativa prepondera sobre a cognitivo-instrumental.

Por meio do agir comunicativo os sujeitos podem manter relações de cooperação e interagir entre si e, pelo consenso, alcançar autonomia perante o Estado, a cultura, e outros âmbitos sociais. Nas trocas que realizam nas comunidades linguísticas, os indivíduos compartilham interesses comuns e se solidarizam, definem suas próprias regras e normas, conforme a comunidade em que vivem, ultrapassando as normas ditadas pelo sistema, porque se tratam de acordos autênticos e estabelecidos internamente, a partir das trocas interpessoais, dos interesses pessoais colocados na socialização.

⁷ “Auch die Kolonialisierung der Lebenswelt durch die hereinbrechenden Systemimperative ... entwertet nur ihre Traditionssubstanz (VETkH, p. 540).” (LOHMANN, 1998, p. 208)

- “Também a colonização do mundo da vida pelos imperativos destruidores do sistema ... desvaloriza apenas a substância de sua tradição.”

Os atores participantes deste processo de compartilhamento intersubjetivo buscam emancipar-se, tornando-se autônomos, independentes da cultura e transparentes na comunicação. Irão superar conflitos e construir o mundo da vida a partir das tradições culturais e conhecimento que cada integrante trás e compartilham coletivamente.

Na perspectiva interna do mundo da vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas pela comunicação. Isso não significa que nela não sejam detectadas contingências, consequências não intencionadas, conflitos ou coordenações fracassadas. Pois o que unem os indivíduos, garantindo a integração da sociedade, é uma rede de atos comunicativos que só podem ser bem sucedidos à luz das tradições culturais – uma vez que constituem mais do que simples mecanismos sistêmicos subtraídos do saber intuitivo de seus membros. O mundo da vida construído pelos membros a partir de tradições culturais comuns é coextensivo à sociedade. Ele submete todos os fenômenos sociais a uma interpretação cooperativa. E ao fazer isso confere a tudo que acontece na sociedade a transparência do que é transformável num tema – mesmo que as pessoas ainda não se tenham dado conta disso. Ora, quando concebemos a sociedade como o mundo da vida, adotamos três ficções: supomos a autonomia dos agentes a) a independência da cultura b) e a transparência da comunicação c). Essas três ficções são inseridas na gramática das narrativas, reaparecendo numa sociologia hermenêutica, unilateralizada de modo culturalista. (HABERMAS, 1981, p. 223-224; t. 269-270, v. II).

Devido à disponibilidade do exercício crítico em relação aos componentes do *mundo da vida*, há também o crescente dissenso; o que irá requerer do potencial da racionalidade comunicativa o aumento da necessidade de entendimento: se o leque das pretensões de validade é ampliado nos seus diversos âmbitos (p. ex., ciência, arte, moral), ele também é, concomitantemente, acompanhado pelo crescente risco de dissenso:

Por mais que os mundos da vida possam se diferenciar estruturalmente e constituir sistemas parciais altamente especializados (partes de partes dos subsistemas) para os domínios funcionais da reprodução cultural, da integração social e da socialização – a complexidade de todo o mundo da vida é estreitamente limitada pela modesta capacidade do mecanismo de entendimento. À medida que o mundo da vida se racionaliza, aumenta o dispêndio de entendimento que é posto a cargo dos que agem comunicativamente. Com isso, cresce ao

mesmo tempo o risco de dissensão de uma comunicação que produz efeitos vinculantes apenas por meio da dupla negação das pretensões de validade. (HABERMAS, 1985, p. 405, t. 484-485)

Esse é, portanto, o possível paradoxo que Habermas (1981, p. 277; t.336, v. II) diagnostica no processo de racionalização do mundo da vida. Expliquemos. A reflexividade crescente, que permitiu tematizar sempre mais as pretensões de validade (encobertas pelos pressupostos religiosos-metafísicos ou pela tradição), trouxe consigo maiores possibilidades de dissenso na sustentação da integração social e, simultaneamente, permitiu o aumento da complexidade sistêmica, que gradativamente sedimentou a independência dos subsistemas (poder e economia) em relação aos contextos normativos e às práticas normativas do *mundo da vida*:

A normatividade, no sentido restrito da orientação vinculativa da acção, não coincide com a racionalidade da acção orientada para a comunicação como um todo. A normatividade e a racionalidade *intersectam-se* no campo da fundamentação de visões morais que são construídas numa atitude hipotética e que... transportam consigo a tênue força das motivações racionais, nunca conseguindo suportar o peso de uma compreensão existencial do mundo ou do próprio indivíduo. (HABERMAS, 1992, p. 191-192, t. 186)

A atitude hipotética, a força tênue das motivações racionais, são todos fatores que, de certo modo, mantêm como abstrata a racionalidade comunicativa e, na contrapartida desse processo, acabam por auxiliar a independência ou ao menos a separação entre mundo da vida e sistema. Tal independência pode resultar num processo destrutivo do *mundo da vida*, conforme a intensidade em que nele ocorre o fenômeno da colonização. Se da descentração do mundo da vida surge a sua colonização, esse fenômeno, alhures, não é irreversível. É possível romper com a lógica da colonização se a(s) intenção(ões) presentes nas relações intersubjetivas mediadas linguisticamente for(em) oposta(s) àquelas promovidas pela integração sistêmica. Embora disponível ao conflito de interesses, o indivíduo se vê livre para fazer escolhas e expor ideias, não está

submetido a interesses do sistema e sim ao interesse comum de sua respectiva comunidade linguística, na qual a única coerção possível é a do melhor argumento no processo discursivo.

Neste sentido, para Habermas, o sujeito humano tem interesse de emancipação, de liberdade, e desta forma, de potencializar sua capacidade cognitiva, linguística e sócio-moral. Neste movimento dialógico proposto por Habermas, o sujeito é comunicativo e reflexivo, ele busca emancipação amparando-se no recurso comunicativo para atingir níveis de entendimento e consenso dentro de sua respectiva comunidade linguística, compartilhando intersubjetivamente não apenas regras e normas, mas fundamentalmente formas de pensar e interpretar seu mundo objetivo, social e interior.

Um exemplo disso é a busca, perceptível em grupos e comunidades em todo o mundo, no sentido de garantir as condições necessárias para si como bem-estar, dignidade, justiça, segurança, valorização, etc. Assim são, por exemplo, os movimentos de busca de reconhecimento que Habermas analisa em sua obra *A inclusão do outro* (1997), na qual foca uma luta que se constitui como preocupação política na Europa, a luta pelo reconhecimento no Estado Democrático de Direito. Essa preocupação retrata o rosto bem concreto de uma civilização e seu mundo de vida, não de forma isolada, pois concomitantemente demonstra os anseios de muitos povos e culturas reunidos em uma sociedade complexa:

Movimentos de emancipação em sociedades multiculturais não constituem um fenômeno unitário. Eles apresentam desafios diferentes, de acordo com a situação: as minorias endógenas podem tornar-se conscientes de sua identidade ou podem surgir novas minorias por causa da imigração; pode ser que a tarefa caiba a Estados que se auto-compreendem como Estados de imigração, em face de sua história e cultura política, ou então ela pode caber a Estados cuja autocompreensão nacional tenha primeiro de se adaptar à integração de culturas estrangeiras. Quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será

o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de auto-afirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precise primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa. (HABERMAS, 1997, p. 247, t. 239)

Refletir, contudo, sobre a possibilidades de emancipação de um coletivo humano também está em consonância com a ascensão dos próprios indivíduos e suas identidades. Compreende-se assim, conforme o pensamento habermasiano, que os “objetivos políticos se definem culturalmente, em primeira linha, ainda que as dependências políticas e desigualdades sociais e econômicas também estejam em jogo” (HABERMAS, 1997, p. 246, t. 238), tornando-se um processo de redescoberta de valores e de autocompreensão de indivíduos.

Obviamente, este sentido performativo de um acto de fala revela-se apenas a um ouvinte potencial que, ao assumir a posição de uma segunda pessoa, desistiu da perspectiva de um observador a favor da de um participante. Temos que falar a mesma língua, sendo assim capazes de entrar no mundo da vida de uma comunidade lingüística intersubjetivamente partilhado para beneficiar da reflexividade característica da língua natural e ser capazes de basear a descrição de uma acção efectuada por intermédio de palavras na compreensão do autocomentário implícito deste acto de fala. (HABERMAS, 2002b, p. 105)

Indivíduos emancipados estão sujeitos a normas, estruturas e contextos mais complexos, porém mantêm a autonomia de seus projetos e anseios, no diálogo e na relação com o mundo e os demais sujeitos, e apresentam sempre novas perspectivas de conservação de sua identidade e consciência em meio à civilização que habitam. Daí, no próximo tópico focarmos de modo mais acurado a inserção desses sujeitos em sistemas lingüísticos nos quais *atos de fala* são fatores determinantes no compartilhamento do mundo da vida.

1.2 – A virada linguística: atos de fala e pretensão de validade

Na perspectiva da virada linguística proposta por Habermas em sua pragmática formal, os *atos de fala* são importantes para a compreensão da prática argumentativa, conceito fundamental para entender o que seja a linguisticidade (*Sprachlichkeit*), antes já analisada por teóricos da hermenêutica, como Gadamer, e sua tarefa na realização do sujeito atuante na vida social.

Assim sendo, ilustraremos a relação que o autor delinea entre ação e linguagem no seu livro de 1988, *Pensamento Pós-Metafísico*. Nesta obra (cf. 1988, p. 66, t. 66) ele se refere à prática do agir comunicativo, caracterizado não somente pela atividade linguística oral, e sim também pelas atividades não linguísticas que, orientadas para um fim, são realizadas pelo indivíduo, o autor da ação, que intervém no mundo e usa os instrumentos necessários para isso .corporais relacionadas diretamente com a vida cotidiana como, principalmente, a linguagem gestual que pode estar presente em outras ações como: andar, correr, realizar tarefas, etc.

Segundo essa perspectiva, o indivíduo pertence a uma teia de relações de linguagem e de ação e, deste modo, Habermas faz uma diferenciação entre conceitos de ação e atos de fala, conforme consta em seu ensaio *Ações, actos de fala, interações linguisticamente mediadas e o mundo da vida*:

Quando observamos uma amiga passando a correr do outro lado da rua, podemos, como é lógico, identificar a sua passagem a correr como uma ação. Para alguns fins, a frase “Ela corre rua abaixo” será também suficiente como descrição dessa ação; com isto atribuímos uma intenção ao agente, mais concretamente a de pretender chegar o mais rapidamente possível a algum sítio que fica mais adiante. Mas já não podemos *inferir* esta intenção a partir da nossa observação: aquilo que fazemos é meramente pressupor um contexto geral que justifica a nossa conjectura de uma tal intenção. Obviamente, mesmo nesta altura

a acção continua a necessitar de mais interpretações. (HABERMAS, 2002b, p. 104)

A partir da visão de quem observa, as informações que pode ter sobre uma determinada ação podem ser variadas. Conforme sua perspectiva, independente do sujeito em ação querer demonstrar uma intenção ou não, para quem observa, a interpretação ocorre por parte do observador, mas o sentido pela qual determinado ato ocorreu somente é conhecido por quem a executa.

É por isso que Habermas irá tratar o conceito de *atos de fala*, pelos quais podemos entender os processos internos e a semântica dos acontecimentos, através de discursos, declarações que, de alguma forma, trazem para fora as intenções de quem profere uma frase, um argumento, uma opinião, e sua meta é chegar ao entendimento.

No contexto da razão comunicativa, a emissão de um falante pode ser contestada por um ouvinte seguindo três aspectos de validade: quanto à verdade do que é afirmado, quanto à correção do ato de fala em relação ao contexto normativo da enunciação (ou em relação à legitimidade da própria norma suposta) e, finalmente, quanto à sinceridade da intenção expressa pelo locutor. Logo, mesmo que as culturas de especialistas da modernidade fragmentem o saber e se orientem segundo lógicas específicas – quando tratam de questões de verdade, justiça e gosto – ainda assim, a unidade da razão estaria assegurada pela maneira de proceder. Além de mostrar como se pode orientar para identificar títulos de validade, o conceito de racionalidade comunicativa traz para o centro da discussão a importância de uma concepção descentrada de mundo.” (SCHUMACHER, 2008, p.150)

Por meio de proferimentos linguísticos, o falante se expressa para alcançar um objetivo e o faz por causa de uma intenção, juntamente com outros indivíduos, no propósito de atingir um entendimento sobre o mundo. Diante disso, Habermas dá ênfase para a relação que a fala tem com o entendimento recíproco entre as pessoas, ou seja, a interpretação:

Eu descrevo os proferimentos linguísticos como atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro

falante sobre algo no mundo. Eu posso levar a cabo essas descrições assumindo a perspectiva do agente, portanto, da primeira pessoa. Contrastam com esta perspectiva as descrições feitas na perspectiva de uma terceira pessoa, que observa o modo como um ator atinge um fim, ou como ele, através de um ato de fala, chega a um entendimento com alguém sobre algo. (HABERMAS, 1988, p. 63, t. 65)

Mais adiante, Habermas explica que a ação linguística tem, de certa forma, a propriedade de se auto-interpretar nas condições específicas de compreensão que envolvem os atos de fala que, dotados de intenção, permite perceber a perspectiva dos seus atuantes, consegue atender ao critério de ver *a partir de si mesma* (cf. 1988, p. 64, t. 67). Daí a seguinte explicação à passagem citada sobre uma amiga que corre na rua:

Pode ser que a nossa amiga não queira perder o comboio, não queira chegar atrasada a uma palestra ou queira chegar a horas a um encontro. Mas poderá também dar-se o caso de pensar que está a ser seguida e estar a fugir, que tenha acabado de escapar a um ataque e esteja em fuga, que tenha entrado em pânico e ande simplesmente de um lado para o outro, etc. Embora, da perspectiva do observador, possamos identificar uma acção, não podemos descrevê-la com certeza como execução de um plano de acção específico uma vez que, para tal, teríamos de saber qual a intenção que acompanhou a acção. Podemos através de pistas, deduzir quais as intenções e atribuí-las hipoteticamente ao agente. Contudo, para podermos estar certos de quais eram de facto essas intenções, teríamos de ser capazes de assumir a perspectiva do participante. A actividade não linguística não nos permite por si só uma tal perspectiva: não se dá conhecer *por sua iniciativa* como a acção que foi planeada. Já os actos de fala, pelo contrário, satisfazem esta condição. (HABERMAS, 2002b, p. 104-105)

De fato, o que assegura a relação entre *ato de fala* e a interpretação do sentido que ela tem é o *componente ilocucionário* (HABERMAS, 1988, p. 64, t. 67) em que o indivíduo compreende a intenção do que é dito pelo outro falante, pois se diz algo e, a partir disto, há um entendimento para qualquer ação, gesto, atitude. Nesse ponto Habermas recorre ao sugerido por Austin, o filósofo da linguagem de Oxford: “É preciso falar a mesma linguagem e como que entrar no mundo da vida compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade linguística, a fim de poder tirar vantagens da peculiar reflexividade da linguagem natural e poder apoiar a descrição de uma ação

executada por palavras sobre a compreensão do auto-comentário implícito nessa ação verbal.” (HABERMAS, 1988, p. 65, t. 67).

Neste ensejo, aprofundando o arcabouço conceitual do pensamento habermasiano acerca do entendimento lingüístico, encontramos as *pretensões de validade* que devem estar presentes em todo discurso sério e legítimo, e que consistem em princípios necessários ao entendimento, onde agir e falar devem estar interligados e apresentam intenções prévias, tais como motivos, interesses, advindos da reunião entre os indivíduos e que coincidem com o que Habermas entende por *atos de fala*.

Em *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (1984), a conhecida TAC III, no tópico “Verdade e sociedade. O desempenho discursivo de pretensões de validade fácticas”, Habermas (1989, p.110-111, t. 98-99) elucida que jogos de linguagem em que se intercambiam atos de fala, são acompanhados por um “consenso de fundo”, baseado no reconhecimento recíproco de ao menos quatro pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, retidão e veracidade) que permeiam os atos de fala dos sujeitos (competentes linguisticamente) de um discurso ou situação de fala. Note-se aqui que a inteligibilidade de um proferimento não é a verdade, apenas uma pretensão de validade, uma vez que a verdade é a própria relação que se estabelece entre os proferimentos e a *realidade* à qual eles se referem.

Por esta perspectiva, ao levar-se em conta pretensões de validade, teremos um perfil de coletividade que contempla não somente a fala entre os participantes quando desenvolvem um discurso, mas buscam o sentido dos proferimentos, conseqüentemente, as intenções e interesses “por detrás” das palavras e expressões, os quais, para serem verídicos, devem necessariamente remeterem à realidade da comunidade lingüística. Desta forma, quando vários indivíduos reconhecem e aceitam determinado conteúdo

como sendo consensual se estabelece o entendimento de convicções recíprocas acerca de regras morais compartilhadas intersubjetivamente.

Segundo Habermas (2002a, p.15-16), o filósofo tem a tarefa de exercer o “[...] acompanhamento reflexivo da práxis da justificação do mundo vivido, do qual nós participamos como leigos [que] permite traduções reconstrutoras que incentivam uma compreensão crítica”. É uma tarefa que exige um comprometimento com um ambiente mais amplo, onde estão incluídos os indivíduos e suas relações, e pelo qual se expressam num processo dinâmico de linguagem.

Um observador sociológico pode descrever um jogo de linguagem moral como um fato social e pode até mesmo explicar por que os integrantes estão “convictos” de suas regras morais, sem ele mesmo estar em condições de acompanhar o raciocínio que explica a plausibilidade desses motivos e interpretações. Um filósofo não pode dar-se por satisfeito com isso. Ele aprofundará a fenomenologia das respectivas disputas morais para descobrir o que os participantes fazem quando (acreditam) justificar algo moralmente. É claro que “percrutar” significa algo diferente de meramente “entender” as manifestações. (HABERMAS, 2002a, p. 15-16).

Nesta ação, o filósofo tem uma perspectiva diferente do sociólogo, inclusive metodologicamente, pois irá ampliar “a perspectiva de participação fincada para além do círculo dos participantes imediatos” (HABERMAS, 2002a, p.15-16), ou seja, irá interpretar o mundo da vida, o contexto vital que permeia os atos de fala dos participantes e ter uma compreensão acerca deste contexto.

Neste ambiente amplo de vivência se realizam as asserções diversas dos seus membros e, conseqüentemente, formam-se as convicções, de acordo com “tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala” (HABERMAS, 1983, p. 145, t. 165). Conforme Habermas explica, há uma dinâmica recíproca em que o ato de fala “só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável” (HABERMAS, 1983, p. 145, t. 165).

Em decorrência, temos que uma comunicação só prossegue sem perturbações quando age com base de um consenso convertido em hábito, mas este é possível unicamente se os sujeitos falantes/agentes:

- a) “tornam compreensíveis ou *inteligíveis* tanto o sentido da relação interpessoal (que pode expressar-se em forma de uma oração realizativa), como o sentido do componente proposicional de sua manifestação” – que o argumento seja compreensível a todos, ou seja, a pretensão de *inteligibilidade*;
- b) “reconhecem a *verdade* do enunciado feito com um ato de fala (ou as pressuposições do conteúdo proposicional mencionado nesse ato de fala)” – isto é, a pretensão de validade de que o conteúdo de quem fala no argumento seja a *verdade*;
- c) “reconhecem a *retidão* da norma em cujo cumprimento pode entender-se o ato de fala realizado em cada caso” – em outras palavras, a pretensão de validade de retidão, que consiste no fato de o sujeito na fala não ser desonesto, isto é, tenha a correção, a *retidão*;
- d) “não colocam em dúvida a *veracidade* dos sujeitos envolvidos” – eis aqui a pretensão de veracidade: que o argumento de quem fala tenha conteúdo verídico, convença pela sua própria *veracidade*. (HABERMAS, 1989, p. 110, t. 98).

Tais pressupostos, ou pretensões de validade <*Anspruchgeltung*>, permeiam qualquer situação de fala, por certo de modo parcial – visto que se fosse totalmente

teríamos então a situação ideal de fala sendo concretizada, o que para Habermas é impossível mesmo em se tratando de contextos em estágio moral pós-convencional.

Essas pretensões têm o papel regulador, isto é, de cumprir a função de retirar o homem da alienação, do solipsismo, lançando-o a um *agir* comunicativo, com possibilidade de desenvolver e estar inserido em discussões a respeito de ideias, opiniões e pontos de vista dele e de membros de sua comunidade linguística capazes de agir comunicativamente.

Tais pretensões predominam em situações discursivas, conforme consta em *Verdade e justificação*, a saber, “quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo linguístico, ou seja, quando eles coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionais próprias dos atos de fala” (HABERMAS, 1999b, p. 122, t. 118). Essas considerações reiteram o que nosso filósofo, na década de 1970, já admitia no texto *Para a reconstrução do materialismo histórico*, a saber:

Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes. Elas desempenham um papel pragmático na dinâmica que perpassa a oferta do ato de fala e a tomada de posição do destinatário em termos de “sim/não”. Esta guinada pragmática da semântica da verdade implica uma transformação da “força ilocucionária” [...] Austin a entendera como sendo o componente irracional da ação de fala: o elemento propriamente racional seria monopolizado pelo conteúdo da asserção. De acordo com o modo de ler esclarecido pela pragmática, o componente modal determina a pretensão de validade que o falante manifesta em casos exemplares com o auxílio de uma proposição performativa. Assim, o componente ilocucionário transforma-se na sede de uma racionalidade, a qual se apresenta como um nexos estrutural entre condições de validade, pretensões de validade a elas referidas e razões para seu resgate discursivo. Como resultado disso, as condições de validade não são mais fixadas no componente proposicional e descobrimos um lugar para a introdução de outras pretensões de validade, não mais orientadas pelas condições de verdade ou de sucesso, ou seja, que não são talhadas de acordo com a relação entre a linguagem e o mundo objetivo. (HABERMAS, 1988, p. 80, t. 81).

A perspectiva dos *atos de fala*, com essa *determinada força ilocucionária*, tem o caráter intencional, uma vez que é emitida pelo agente no sentido de produzir transformação, ação. Toda fala está envolvida num universo de intenções e que, conforme as regras existentes em uma comunidade humana, são aceitas ou não, são praticadas ou não pelos participantes.

Habermas discute sobre racionalidade universal e comunicativa e, por este novo paradigma, pensa em razão comunicativa a fim de reconhecer seu papel intersubjetivo na linguagem, pela participação dos indivíduos para se chegar a um acordo, através da argumentação. Certamente nesse processo, em vez de linearidade comunicativa, teremos níveis diferenciados de discurso:

A comunicação com vistas ao entendimento mútuo, que tem por natureza um caráter discursivo, é diferenciada segundo os níveis do discurso e do agir. Tão logo as pretensões de verdade – ingenuamente levantadas no agir comunicativo, e mais ou menos auto-evidentes no contexto de um mundo da vida comum – são problematizadas e se tornam objeto de uma controvérsia com base em argumentos, os envolvidos passam (mesmo que de modo rudimentar) do agir comunicativo para outra forma de comunicação, a saber, para uma práxis argumentativa em que eles desejam se convencer mutuamente mas também aprender uns dos outros. Sob os pressupostos comunicativos modificados de tal discurso racional, as opiniões, que até então pertenciam ao pano de fundo não-problemático do mundo da vida, são examinadas quanto à sua validade. (HABERMAS, 1999b, p. 96-97, t. 92)

Então, o convencimento ocorrerá através de argumentos válidos, de forma lícita, não pela coação. Toda pessoa que é racional usa de princípios comuns, premissas coerentes e que sejam aceitas de forma universal. Devemos partir dos mesmos pressupostos linguísticos para o diálogo, a partir de princípios gerais de argumentação e, assim, é possível visualizar que o processo de entendimento comunicativo tem várias implicações.

O agir comunicativo ocorre num processo de entendimento pelo qual os agentes envolvidos na linguagem se expressam por meio de asserções com conteúdo normativo,

o que representa muito mais do que o próprio uso das regras gramaticais. O entendimento, por exemplo, entre dois falantes sobre algum conteúdo se dá na medida em que ambos tornam válidos os proferimentos uns dos outros, aceitando e conformando-se com eles a tal ponto que o “consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica” (HABERMAS, 1988, p. 75, t. 77).

É nessa medida que o agir comunicativo constitui a pragmática da linguagem, pois a compreensão sobre algo acontece quando os sujeitos se comunicam e se entendem no cotidiano, independente do uso e do significado das expressões, mas a partir da validade que conferem à comunicação realizada. É por meio das pretensões de validade que o agir comunicativo é classificado num sentido forte ou fraco:

Falo de agir comunicativo num sentido *fraco*, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido *forte* tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha de fins. [...] No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. (HABERMAS, 1999b, p. 122, t. 118).

Todavia, como afere Habermas há uma relação entre o significado das expressões na linguagem e a validade delas internamente, por isso “a orientação pela possível validade dos proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem.” (HABERMAS, 1988, p. 76, t. 77).

Na acepção de Habermas, quanto ao entendimento intersubjetivo, o mundo da vida se insere como um “conceito complementar do agir comunicativo” e, por conseguinte, a “investigação pragmático-formal, que se conscientiza tomando o caminho de uma análise dos pressupostos que constituem o pano de fundo do mundo da

vida, é realizada na perspectiva participante e reconstrutiva de um falante” (HABERMAS, 1988, p. 87, t. 87-88).

Então, neste olhar para o procedimento participativo dos membros envolvidos na comunicação, através do entendimento intersubjetivo, temos a pragmática da linguagem: a realização do agir comunicativo como ato correspondente à relação deles com o mundo da vida. Totalmente imbuída da pragmática da linguagem, a relação que ocorre constitui-se do vínculo entre o conhecimento dos indivíduos e as trocas correspondentes entre os mesmos, ou seja, “interações mediadas linguisticamente” (HABERMAS, 1988, p. 87, t. 87-88) que garantem a aquisição do saber e a constituição do mundo da vida.

Para Habermas (1988, p. 87, t. p. 87; p. 89-91, t. 88-90), há um saber pertinente aos participantes e seu ambiente – o mundo da vida, um *saber não-temático*, conforme pressupostos semânticos e pragmáticos, simultaneamente, que irão justificar as regras de validade na comunicação. Para nosso autor teremos primeiramente:

- a) um *saber acerca de um horizonte* e
- b) um *saber acerca de um contexto, dependente de temas*; e
- c) um *saber-acerca-de-um-pano-de-fundo*.

Explicitemos.

- a) O ambiente apreendido forma o ponto central da situação de fala, a qual está embutida em horizontes espaço-temporais, apreendidos e agrupados de modo não-concêntrico. “Esse *saber-acerca-de-um-horizonte* é atualizado implicitamente junto com o que é dito; é ele que faz com que um proferimento seja não-problemático e é ele também que promove sua aceitabilidade” (HABERMAS, 1988, p. 89, t. 89);

- b) O *saber-acerca-de-um-contexto, dependente-de-temas* que um falante pode pressupor no quando da mesma linguagem, da mesma cultura, da mesma formação escolar, etc., portanto, no quadro de um ambiente comum ou horizonte de vivências, desempenha igualmente um papel importante na estabilização da validade dos argumentos e discursos: “Esse tipo de saber não-temático facilmente cai na esteira da problematização. Basta que o horizonte da situação ou o tema se alonguem um pouco. [...] o saber acerca de um horizonte, que se refere a uma situação, e o saber acerca de um contexto, dependente de temas, distinguem-se do *saber-acerca-de-um-pano-de-fundo*, oriundo do mundo da vida... Este encontra-se sob outras condições de tematização” (HABERMAS, 1988, p. 90, t. 90);
- c) O saber que serve de pano de fundo possui uma estabilidade maior, uma vez que é imune à pressão problematizadora das experiências que produzem contingência. Chegamos a essa conclusão porque cada de saber elíptico e sempre pressuposto só pode ser retirado do modo inacessível ou do fundo inquestionável onde se encontra e é transformada em tema através de um *esforço metódico* e, mesmo assim, pedaço por pedaço. (HABERMAS, 1988, p. 91, t. 91)

Contudo, o sujeito, ao proferir algo se envolve com aquilo que ele mesmo profere. A partir deste processo de troca intersubjetiva e linguística, os envolvidos se confrontam a fim de superar a dependência de sua interpretação para assumir um processo de crítica recíproca, no interior do próprio processo de troca, e ir além do contexto, para chegar à universalidade da interpretação, a ser assegurada pela gramaticidade das orações, consistência dos enunciados, verdade das hipóteses e retidão das normas de ação.

Ao viver inserido em contextos culturais linguísticos com outras pessoas, conseqüentemente com todos os fatores que envolvem sujeito e ambiente, é impossível pensar o indivíduo que não esteja inserido no *mundo da vida* <*Lebenswelt*>. Desde a perspectiva da pragmática formal de Habermas, de forma geral, os atos de fala, para serem compreendidos, requerem alguns referenciais fundamentais na composição do conceito *mundo da vida*:

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 (HABERMAS, 1988, p. 96, t. 96)

Dentro de cada mundo da vida – e “cada” aqui é empregado devido à pluralidade deles – os participantes de uma situação de fala têm seus esforços de entendimento baseados nos três mundos: objetivo, social e subjetivo. E isso porque em cada qual, os atos de fala desempenham uma função: em relação ao mundo objetivo eles servem para a representação de estados e acontecimentos que nesse mundo ocorrem ou podem ser pressupostos; no que tange ao mundo social – e aqui está, no nosso entender, o papel mais profícuo deles – eles servem para a produção das relações interpessoais que ocorrem nas interações legitimamente reguladas; por fim, no concernente ao mundo subjetivo, ao qual todo falante tem acesso privilegiado, eles servem para a constituição da autorrepresentação mediante a manifestação das vivências.⁸

Em vista da razão fragmentada pelo desenvolvimento das forças produtivas, e de sua decorrente desarticulação entre mundo objetivo, subjetivo e social, Habermas considera que a possibilidade de recuperar essa desarticulação passa necessariamente

⁸ Sobre isso ver HABERMAS, 1983, p. 146-147, t. 167.

por um processo de aprendizagem e resgate das relações linguísticas e intersubjetivas que ocorrem no *mundo da vida*.

Segundo a acepção habermasiana, o mundo da vida é estruturado simbolicamente e se desenvolve na cultura, sociedade e personalidade, com base em relações pautadas na reciprocidade e solidariedade. Nesse quadro conceitual, que anuncia um novo programa de racionalidade, está evidente a perspectiva de uma ética no discurso na qual em que debate e discussão são essenciais, já que sempre está em vista o acordo oriundo do consenso.

No *mundo da vida* espaços de cultura, economia, política, ou seja, subsistemas encontram ambiente amplo para o desenvolvimento (BERTEN, 2012). O mundo moderno, neste contexto e conforme o pragmatismo de Habermas, é composto de todo um arcabouço de informações, tradições, conteúdos advindos do *mundo da vida*. Acresce-se a isso que “[v]isões de mundo constituem o núcleo de representações dos modos de vida em geral culturais” (WHITTON, 1992, p. 302 – trad. nossa), o que significa para Habermas a aquisição de formação e estabilidade das identidades individuais em seus respectivos grupos. Neste sentido, “[o]perando no nível sócio-cultural”, essas visões de mundo “fornecem os recursos ideais para facilitar o desenvolvimento de unificação das identidades culturais.” (WHITTON, 1992, p. 302 – trad. nossa).

Igualmente André Berten (2012), ao tratar da influência do pragmatismo no pensamento de Habermas, afirma que o pensamento habermasiano está centrado na capacidade de aprender: o aprendizado como categoria central na concepção de participação de Habermas. Pelo processo de descentração há um aprendizado constante e evolutivo no indivíduo, de modo que o processo de aprendizagem segue concomitante ao de interação:

As capacidades cognitivas e, em particular, a capacidade normativa do indivíduo, são vistos aqui submetidos a uma progressão evolutiva, nas quais o indivíduo se move desde o mais limitado para cada vez mais estável, das formas qualitativamente alargadas de relações morais com o mundo social (WHITTON, 1992, p. 301 – trad. nossa)

Essa aprendizagem não se percebe apenas no desenvolvimento linguístico-interativo e cognitivo-moral que ocorre no eu até chegar ao seu nível pós-convencional. Igualmente pela descentração há um aprendizado constante nas comunidades linguísticas ou grupos sociais, e mesmo no computo mais amplo, na sociedade, e um processo que se verifica desde aspectos mais simples para mais complexos.

Certamente Habermas não está tecendo ou defendendo nenhuma teoria científica, apenas formulando suposições teóricas, que, embora não tenham a consistência de teorias cientificamente comprovadas, estão baseadas na lógica do desenvolvimento e num exame criterioso da história humana. Nesse sentido, cabe considerar a descentralização ocorrida na sociedade humana mais ampla em vários momentos históricos, tais como na Reforma Protestante, no Iluminismo e na Revolução Francesa. Paralelo à formação da consciência da civilização tem-se as novas configurações de formação do sujeito e sua consciência moral; visto esta não poder ser concebida como desligada da formação da identidade mais ampla da coletividade humana.

Segundo Whitton (1992, p. 301 – trad. nossa) Habermas “adota como modelo orientador o esquema geral da formação da identidade humana apresentado na teoria recente do desenvolvimento cognitivo”. E estas análises que faz Habermas sobre a ontogênese, revelam que a consciência moral se desenvolve segundo vários estágios, ou seja, pré-convencional, convencional e pós-convencional. Neste último estágio, o sujeito, como eu pós-convencional, apresenta uma personalidade mais apta à resolução de problemas de forma autônoma.

Conforme a perspectiva de Habermas, de acordo com um processo de aprendizagem, também as sociedades que emergiram desde o século XVI apresentam tanto no âmbito de sua reprodução material quanto no âmbito de sua reprodução simbólica, um avanço que significa o alcance de um estágio mais evoluído de pensamento, uma estrutura social bastante diferenciada das estruturas de sociedades de períodos anteriores. Posto serem oriundas da racionalização do mundo da vida, estas sociedades passaram por uma guinada paradigmática, a qual significou uma nova concepção de interpretação do mundo e relação com este.

Longe de ser o abandono da tradição filosófica, esta maneira de conceber a ação humana constitui o modo habermasiano de refletir sobre as possibilidades de ser assegurado o desenvolvimento moral humano em sociedades sempre mais complexas e que permitem pensar na possibilidade de permanentes relações de trocas subjetivas que ocorrem no mundo da vida, não obstante serem considerados também os conflitos. Destarte, as relações e mesmo as situações de conflito são ou podem ser mediadas e definidas “conscientemente e [...] de modo consensual”, sem coerção, sem domínio nas normas e convenções e, livre de “bloqueios intrapsíquicos ou intrapessoais de comunicação” (HABERMAS, 1976, p. 34, t. 34).

Por conseguinte, pela interação linguística e não de modo coercitivo ou exclusivamente solipsístico-racional, como anteriormente se destacava na metafísica, há uma virada no conceito filosófico acerca de razão e de interação. E dentro dessa nova constelação conceitual apresentada por Habermas ao longo de sua produção filosófica, poderíamos compreender a modernidade. Em *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2001), com a destranscendentalização da racionalidade considerada por Habermas e a concepção, por Kant, de “unidade do mundo” como ideia regulativa temos que o:

pensamento metafísico rui diante da aparência dialética de uma ordem do mundo hipostasiada, pois faz um uso constitutivo dessas ideias regulativas [...] O uso excessivo, “transcendente”, das categorias do entendimento torna o domínio da experiência possível correspondente a este uso abusivo, porque “apodítico”, da razão. A ultrapassagem dos limites conduz a uma assimilação não permitida do conceito de “mundo” – como a totalidade de todos os objetos experimentáveis – ao conceito de um objeto em formato grande do mundo representado como tal. A diferença entre mundo e mundo interior, reclamada por Kant, também deve continuar a ser mantida, quando o sujeito transcendental perde sua posição do outro lado do tempo e do espaço e se transforma nos diversos sujeitos capazes de linguagem e ação. (HABERMAS, 2001, p. 15-16, t. 38).

Vemos que Habermas ampara-se nos conceitos filosóficos clássicos, que trazidos pelas teorias de universalidade, no entanto se opõem e se complementam. Com isso, ele lança mão de uma proposta situada dentro de um novo paradigma, mas que não dispensa categorias e argumentos de outros já sedimentados – tal como razão universal, sistema, etc.

Rudolf A. Makkreel, em seu texto *Intencionalidade na história: o seu estatuto depois de Kant, Hegel, Dilthey e Habermas*, afirma que “Kant foi reconhecido por abrir uma nova maneira de conceber a intencionalidade” (MAKKREEL, 1992b, p. 221 – trad. nossa); ele então retoma a perspectiva de Kant sobre a questão da universalidade, até chegar ao que Habermas elaborou. Segundo este autor, Kant inaugurou a compreensão da universalidade a partir da visão de um objeto, por isso “A estética universal não é primeiramente conceitual, tem um sentido universal enraizada em um *sensus communis* que sugere uma ideia de universal sem o constrangimento de qualquer ideal regulativo de perfeição” (MAKKREEL, 1992b, p. 222 – trad. nossa). Tal transição, no interior do conhecimento filosófico, é inerente à proposta habermasiana:

O recurso reflexivo àquilo que Kant havia fixado na imagem das operações constitutivas do sujeito, ou como dizemos hoje, a reconstrução de pressupostos universais e necessários sob os quais os sujeitos capazes de falar e agir se entendem mutuamente sobre algo no mundo – esse esforço de conhecimento do filósofo não é menos falível do que tudo o mais que se vê exposto ao processo purificante e

desgastante da discussão científica e que – for the time being (por enquanto) – resiste. (HABERMAS, 1983, p. 129-130, t. 145)

Essa interpretação não é própria do último Habermas; antes, ela vem de longa data. Já em *Consciência moral e agir comunicativo*, obra publicada em 1983, tomando como base a sustentação da atividade filosófica, Habermas entende que o sujeito em sua atuação no mundo, mediante a participação discursiva, pode chegar a refletir criticamente em seu mundo e a ser nele um sujeito ativo, em compartilhamento com os demais de maneira a contribuir de forma solidária com a realização e sucesso vital de si e da sociedade que vive, daí que “A racionalidade comunicativa, além de garantir vínculos entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça, definidos discursivamente e compartilhados por todos.” (PIZZI, 2005, p. 221). Certamente daqui decorre uma interpretação positiva da filosofia de Habermas no sentido de a perspectiva universalista significar, em seu pensamento, uma forma de pensar a racionalidade que supõe um agir comunicativo voltado à interação entre os indivíduos: “Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista, disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezando os que clamam por justiça e solidariedade” (PIZZI, 2005, p. 221). Mas também daqui pode-se inferir que todo o arcabouço teórico criticado pelo primeiro Habermas, em termos de uma metafísica clássica defensora de uma razão absoluta e de uma filosofia que contribuiu com o positivismo, poder também estar, ainda que de modo subreceptivo, presente em seu pensamento – no terceiro capítulo desenvolveremos reflexões concernentes a essa possível ligação.

Por certo com essa reflexão crítica não estamos aqui colocando em questão a consistência e o valor de toda a argumentação de Habermas reconstruída e exposta acima. Por exemplo, um conceito importante como o de *solidariedade*, não tem e nem

pode ter o seu valor universal questionado. Concretamente, ele remete à relação entre os indivíduos no sentido de assegurar aspectos fundamentais para a existência humana. Teoricamente, no âmbito da filosofia de Habermas, ele faz parte do discurso, é um elemento mesmo de uma racionalidade comunicativa posta em prática, possibilitando ocorrer o que é denominado destranscendentalização, e que leva a dois resultados, “[...] por um lado, à inserção dos sujeitos socializados em contextos do mundo da vida, por outro lado, à convergência da cognição com o falar e o agir. Junto com a arquitetônica da teoria se altera o conceito do ‘mundo’”. (HABERMAS, 2001, p. 16, t. 38-39).

No concernente a essa temática, cabe notar a questão da *cultura*, como Habermas a trata em *Pensamento pós-metafísico*: “para mim, cultura é o armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo.” (1988, p. 96, t. 96). Ao tomar o objeto *cultura* por análise, ele afirma que o “saber cultural está encarnado em formas simbólicas – em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações.” (1988, p. 98, t. 98). Neste sentido, será preciso aproximar-se do objeto, conhecendo-o, nem tanto com a preocupação prévia de aprimorar o pensamento filosófico sobre tal.

Logo, ao pensar sobre o significado da guinada linguística efetuada por Habermas vemos que sua forma de entender a linguagem vem a ser a base para a interpretação do mundo:

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente

ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas. (HABERMAS, 1983, p. 144, t. 164-165)

De forma geral, a universalidade da razão está contida na universalidade da linguagem. Habermas, ao tratar do conceito de agir comunicativo, em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) destaca que todo o esforço comum para o entendimento mútuo está orientado para esse tipo de agir, ao contrário do agir dos indivíduos para o *sucesso*, o estratégico.

Como a universalidade da razão é inquestionável, é possível, nesta perspectiva, vislumbrar a reconstrução racional da intersubjetividade. Habermas encontra a resposta na interação, no desenvolvimento das forças produtivas, num processo de interação com o outro, sustentando assim a relação de totalidade: o todo que determina o eu e o conhecimento, o saber, ou seja, vários homens se interagindo. Isto passa por relações linguísticas e configura-se gradualmente e cumulativamente no agir comunicativo:

O processo de entendimento mútuo entre o mundo e o mundo da vida: o mundo da vida, pois, o contexto da situação de ação; ao mesmo tempo, ele fornece os recursos para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação. Porém, se os agentes comunicativos querem executar os seus planos de ação em bom acordo, com base numa situação de ação definida em comum, eles têm que se entender acerca de algo no mundo. Ao fazer isso, eles presumem um conceito formal do mundo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes) como aquele sistema de referência com ajuda do qual podem decidir o que, em cada caso, é ou não é o caso. Contudo, a representação de fatos é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo linguístico. (HABERMAS, 1983, p. 146-147, t. 167)

Como está evidente, o indivíduo emancipa-se ao estabelecer relações de diálogo, ao participar de contextos em que o discurso é parte constituinte da respectiva forma de vida. Isso permite ao indivíduo linguístico posicionar-se diante da visão de mundo que permeia a situação de fala, uma vez que, ao participar de discursos, ele reconstrói sua compreensão do mundo em que vive.

Nesta visão, os três mundos (social, objetivo e subjetivo), ameaçados pelo tecnicismo capitalista, fragmentados pela colonização do mundo da vida porque envoltos pela razão instrumental e pela estratégica – e em decorrência disso, também a perda de liberdade e perda de sentido detectadas por Max Weber – podem, desde a perspectiva da razão comunicativa, passo a passo, tornar-se integrados e resistentes, haja vista que, a partir dessa razão, na base das relações intersubjetivas está o princípio do discurso <*Discursgrundsatz*>, como expressão da ação comunicativa como ação emancipada ou voltada a emancipação.⁹

Assim vemos em *Teoria da ação comunicativa II* (1981):

Em primeiro lugar, eu gostaria de explicar como o mundo da vida se relaciona com os três mundos que os sujeitos, que agem orientados pelo entendimento tomam como base para suas definições comuns da situação [...] três relações do tipo “ator-mundo”, que um sujeito pode adotar em relação a algo “num mundo”: uma relação com algo que acontece ou pode ser produzido num mundo objetivo; uma relação com algo que todos os membros de uma coletividade social reconhecem como devido; e uma relação com algo que outros atores atribuem ao mundo subjetivo, próprio do falante, ao qual este tem acesso privilegiado. Tais relações “ator-mundo” reaparecem nos tipos puros do agir orientado pelo entendimento. (HABERMAS, 1981, p. 183; t. 219-220).

Enfim, para Habermas, as relações estabelecidas com base em proferimentos norteados pelo princípio do discurso tornam-se então constituintes de um mundo da vida no qual é possível pensar a ligação entre teoria e prática. Não há nesse contexto linguístico espaço para o cético; o ser humano, de maneira natural, acredita em normas, em ideias, mas só alcança esse nível de compreensão por meio de pretensões de validade que permitam, no discurso, definir as normas que regem a comunidade em que se encontra inserido – ele, pois, fica sujeito a tais normas e regras, não de forma “cega”, e sim como autor da elaboração argumentativa e discursiva delas.

⁹ O qual dita: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.” (HABERMAS, 1983, p. 103, t. 116).

CAPÍTULO II

A teoria da evolução: racionalidade comunicativa e consciência moral

Se a um intérprete de Habermas já foi possível constatar que, desde o início dos anos de 1970, seus escritos apresentam indícios de que ele quer sua teoria crítica da sociedade livre de suposições de filosofia da história,¹⁰ também concomitantemente percebe-se que já o primeiro Habermas, com *Conhecimento e interesse*, projetou a concepção de uma história da espécie.

Em muitos de seus escritos Habermas deixa entrever seu entendimento do processo histórico como portador de um núcleo racional que, mesmo em determinadas épocas fragilizado, faz-se presente na socialização dos indivíduos, na integração social e reprodução cultural em geral, ou seja, no plano do sujeito e no da espécie. Esse núcleo racional se manifesta nas interações linguísticas e no conteúdo moral das normas, as quais têm papel preponderante na constituição social. As estruturas normativas, com uma história e racionalização interna, não são decorrentes unicamente das forças produtivas, sequer seguem um caminho paralelo de desenvolvimento e complexidade, conforme certa leitura marxista sustenta a respeito de uma história não controlada pelo homem.

Habermas, especificamente a partir de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, procura compreender como ocorreu a formação da civilização humana, aliada à evolução da consciência moral, através do uso da linguagem, como prática do ser

¹⁰ “Seit Anfang der siebziger Jahre stößt man in den Schriften von Jürgen Habermas auf Überlegungen, die zeigen, daß er seine kritische Gesellschaftstheorie von geschichtsphilosophischen Annahmen befreit wissen will.” LOHMANN, 1998, p. 200.

“Desde os anos de 1970 os textos de Jürgen Habermas trazem reflexões indicadoras de que ele quer compreender sua teoria crítica da sociedade livre das suposições de filosofia da história.” LOHMANN, 1998, p. 200.

humano integrada com a formação moral humana. Assim, Brian J. Whitton analisa este empenho – a ação comunicativa – a partir da teoria evolutiva proposta pelo filósofo.

Em *Universal Pragmatics and the formation of western civilization* Whitton afirma: “É nos seus esforços para rearticular o *corpus* do materialismo histórico, a fim de superar esta limitação fundamental que Habermas elabora os elementos distintivos de sua própria teoria pragmática da evolução moral do ser humano” (WHITTON, 1992, p. 300-301 – trad. nossa). Neste capítulo tencionamos reconstruir a argumentação habermasiana em torno da racionalidade comunicativa e da consciência moral no quadro geral da teoria da evolução, para, deste modo, podermos avaliar se as acepções do filósofo acerca de ambas já trazem consigo os pressupostos de uma filosofia da história, tarefa que se completará com o próximo e último capítulo desta dissertação.

2.1 – A racionalidade do agir enquanto racionalidade comunicativa

No segundo volume de *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas pensa o processo de socialização do sujeito, de forma interativa, dentro de uma nova visão de racionalidade, a saber, a racionalidade comunicativa, que Habermas entende como fundamental para todas as dimensões humanas (econômica, social, política...) e a qual permite pensar um agir comunicativo em que há menos coerção e maior força do argumento, muito embora esse pensar não ultrapasse os limites de uma formulação teórica, de base unicamente conceitual:

A razão comunicativa, por sua vez, possui um teor normativo simplesmente no sentido lato em que um sujeito de ação comunicativa tem de admitir pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ele tem de fazer idealizações – por exemplo, atribuir significados idênticos a diferentes expressões, reclamar para as suas formulações pretensões de validade que transcendem o contexto específico, imputar responsabilidade ao destinatário, etc. Deste modo,

o agente comunicativo está sujeito a uma “obrigação” no sentido de uma necessidade transcendental fraca, sem com isso se submeter à “obrigação” prescritiva de uma regra de ação – quer esta seja entendida do ponto de vista deontológico, como a validade normativa de uma obrigação moral, do ponto de vista axiológico como uma constelação de valores proferidos ou do ponto de vista empírico, como a eficácia de um imperativo técnico. Ao contrário da razão prática, a razão comunicativa não é *per se* uma fonte de regras para a acção correcta. Ela abarca *todo* o espectro das pretensões de validade (da verdade assertória, da autenticidade subjectiva e da correção normativa), transcendendo, por isso, a esfera das questões práctico-morais... (HABERMAS, 1992, p. 191, t. 185-186)

Consoante ao modelo habermasiano, conhecer racionalmente, refletir filosoficamente a partir da realidade e dialogar com ela nas relações intersubjetivas, produz entendimento, produz interpretação da realidade e deve proporcionar maior sensibilidade para com os temas da modernidade. e, assim também a transformação da razão pura em uma razão situada, destranscendentalizada.¹¹ O conceito de racionalidade comunicativa remete ao indivíduo que ascende, junto ao coletivo, na sua ação e participação no mundo, e por isso mesmo “aponta para além da razão centrada no sujeito” (HABERMAS, 1985, p. 395, t. 473).

E essa perspectiva permite Habermas, no que tange a aceção de racionalidade, ser inovador em relação aos frankfurtianos da primeira geração (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse). Ele consegue passar do individual para o universal, do contingente para o necessário, sem ferir o sujeito em seu processo de emancipação real. A filosofia habermasiana representa este novo modo de pensar a racionalidade que conduz as relações sociais, de uma maneira progressiva, na perspectiva de uma evolução, a partir

¹¹ Em virtude disso ocorre a guinada da reflexão filosófica, *caracterizada em Agir comunicativo e razão destranscendentalizada* (2001): “A ‘situação da razão’ foi compreendida como tarefa de uma destranscendentalização dos sujeitos cognoscentes, não só numa linha de tradição do pensamento histórico desde Dilthey até Heidegger, como também na do pensamento pragmático desde Peirce até Dewey (e, certamente, Wittgenstein). O sujeito final deve encontrar-se ‘no mundo’, sem perder absolutamente sua espontaneidade ‘testemunhadora do mundo’. Até então, a disputa entre Mccarthy e os alunos de Heidegger, Dewey e Wittgenstein é uma discussão familiar sobre a pergunta por qual lado ratifica a destranscendentalização de modo correto: se os traços de uma razão transcendentalizada se perdem na areia da historicização e contextualização, ou se uma razão corporificada em contextos históricos comprova a capacidade para uma transcendência de si.” (HABERMAS, 2001, p. 8-9, t. 31-32)

de dois sentidos: “a racionalidade instrumental e estratégica que é aplicada à base material da sociedade, por um lado; e a racionalidade comunicativa que é incorporada no nível da integração social, por outro. Os modelos de racionalidade são transladados, ao lado das tipologias de ação, para as sociedades [...]” (BANNWART JÚNIOR, 2013, p. 71)

Não obstante essa passagem dos modelos de racionalidade para as sociedades, há que se ressaltar que essa característica não pode ser compreendida ou confundida com certa historicização dessa acepção de racionalidade. Antes o contrário,

Sistematicamente visto, no melhor dos casos as referências ao mundo do agir comunicativo consideram marginal a referência ao tempo das ações.... A historicidade da valorização do presente no mundo da vida, que Habermas então denomina ‘mundo da vida sócio-cultural’, permanece obscura. ... Embora por isso exatamente os processos de reprodução, em conformidade aos componentes estruturais do mundo da vida genuínos, são abordados com problemas de continuação histórica do mundo da vida, eles não são analisados *como* problemas históricos, e sim caem no foco de análise na forma ahistórica. Aqui domina a lógica do desenvolvimento de uma reconstrução do presente sobre a historicidade do objeto, que é tematizado só indiretamente e de modo contingente como dinâmica do desenvolvimento... (LOHMANN, 1998, p. 207-208)¹²

A racionalidade do agir orientado para o acordo (ou consenso) mantém-se numa situação de fala desde que os critérios abaixo sejam respeitados:

¹² “Systematisch gesehen, beachten die Weltbezüge des kommunikativen Handelns den Zeitbezug von Handlungen bestenfalls marginal. [...] .Aber die Geschichtlichkeit dieser *Präsentation* von Lebenswelt, die Habermas dann "soziokulturelle Lebenswelt" nennt, bleibt unaufgehellt [...] Obwohl daher gerade die Reproduktionsprozesse gemäß den strukturellen Komponenten der Lebenswelt genuin mit Problemen der geschichtlichen Kontinuierung der Lebenswelt sich befassen, werden sie nicht *als* geschichtliche Probleme analysiert, sondern geraten in den Fokus der Analyse in enthistorisierter Form. Hier dominiert die Entwicklungslogik einer Rekonstruktion des Gegenwärtigen über die Geschichtlichkeit des Gegenstandes, die dann nur als Entwicklungsdynamik indirekt und kontingent thematisierbar ist.” (LOHMANN, 1998, p. 207-208)

- a) se um sujeito, em suas ações, exterioriza de modo verídico as suas intenções (ou se engana a si mesmo e aos outros sobre o fato de que a norma de ação está tão pouco de acordo com suas necessidades que faz surgir conflitos que devem ser afastados, suspendendo inconscientemente bloqueios internos à comunicação);
- b) se ocorre efetivamente a pretensão de validade ligada às normas de ação e reconhecida de fato (ou se o contexto normativo existente, não expressando interesses públicos de generalização ou de compromisso, pode por isso ser estabilizado em sua validade factual somente enquanto os interessados são impedidos, através de imperceptíveis barreiras comunicativas, de verificar discursivamente a pretensão de validade normativa).

Com a racionalização da cultura, da sociedade e da personalidade, discursos antes definidos por pressupostos religiosos ou metafísicos foram passo a passo adquirindo autonomia possibilitando a emancipação do potencial da racionalidade comunicativa e a diferenciação entre ações voltadas ao êxito e ações cujo fim é o entendimento. Se antes, os ordenamentos sociais mantinham um consenso de fundo baseado nas tradições culturais que asseguravam indivíduos altamente socializados, nas sociedades modernas, com a autonomização da racionalidade comunicativa, os contextos de interação ficam dependentes da formação do consenso que, em última instância, baseia-se na autoridade do melhor argumento (HABERMAS, 1981, p. 219 e 264; t. 263 e 320).

A racionalidade comunicativa é um conceito que Habermas cunha para motivar a compreensão deste processo de envolvimento de indivíduos dentro de um discurso tendo em vista alcançar o entendimento. É um tipo de racionalidade com sua constituição própria e ligada à “utilização comunicativa das expressões linguísticas”

(HABERMAS, 2002b, p. 192). O mundo da vida, neste contexto, estará sendo protagonizado por indivíduos livres de todo tipo de dominação do conhecimento, bastando apenas que afirmem suas proposições e entrem em consenso.

Sendo assim, esta forma de pensar a racionalidade aliada ao uso e prática da linguagem “não pode ser reduzida, quer à racionalidade epistemológica do conhecimento (como supõe a tradicional semântica de verdade condicional), quer à racionalidade propositada da acção (tal como defende a semântica intencionalista).” (HABERMAS, 2002b, p. 192). Este panorama, de acordo com o pensamento habermasiano, é propício para novas relações de interação e linguagem.

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. (HABERMAS, 2002b, p. 192)

Ora, é possível apreender da ideia de Habermas quanto à racionalidade do agir comunicativo que este “orienta-se, entre outras coisas, no sentido do respeito de normas intersubjetivamente válidas. No agir comunicativo, pressupõe-se a base de validade do discurso.” (HABERMAS, 1976, p. 32-33, t. 32-33) e, portanto, imbuídos das pretensões de *verdade, justeza e veridicidade*, aplicadas ao discurso, os indivíduos participantes se interagem e reconhecem entre si tais pretensões afim de chegar ao entendimento que irá leva-los ao agir, resultado do interesse comum. Esta postura é totalmente contrária ao do agir estratégico que, segundo Habermas, não possui o mesmo potencial de realização consensual:

[...] esse *background* de consenso não existe: não se espera que sejam verídicas as intenções expressas, e a conformidade a normas de uma exteriorização (ou a justeza da própria norma posta como fundamento) é pressuposta de um modo diverso do que no agir comunicativo, ou seja, de modo contingente. Quem, jogando xadrez, repete movimentos absurdos, desqualifica-se como enxadrista; e quem segue regras diversas das que constituem o jogo de xadrez não está jogando xadrez.

O agir estratégico permanece indiferente às suas condições motivacionais, enquanto as premissas consensuais do agir comunicativo podem tornar seguras certas motivações. Por isso, as ações estratégicas devem ser institucionalizadas, ou seja, colocadas dentro de normas intersubjetivamente vinculantes, as quais garantem a realização das condições motivacionais. [...] E institucionalização significa, novamente, que é estabelecido um agir consensual, baseado em premissas de validade reconhecidas intersubjetivamente. (HABERMAS, 1976, p. 33, t. 33).

Habermas, ao buscar uma nova concepção de racionalidade, acentua a dinâmica de uma prática comunicativa na qual o sujeito é livre de ameaças de qualquer tipo. No entanto, o sistema capitalista sustenta um tipo de racionalização (econômica e administrativa) que compromete este empenho de ação livre, ativa e de produção e criação do mundo por parte do sujeito. Esse processo de racionalização submete as várias outras dimensões da formação humana, sejam elas no campo da ciência, da moral e até mesmo da arte. As tradições culturais vão cedendo espaço a novas formas de interação, o campo de ação passa a ser integrado socialmente por procedimentos sistêmicos (determinados e limitados) e, por conseguinte, concomitantemente à redução das capacidades de se apoiar em procedimentos consensuais e de acordos, pode ocorrer a absolutização do agir instrumental.

Certamente não se trata aqui de uma escatologia, nem essa é a tese final acerca da razão, apenas um compreensão crítica das manifestações da racionalidade no processo histórico, das quais decorreu o que Max Weber diagnosticou como “perda de sentido” e “perda da liberdade”, e que Habermas procura situar num processo mais amplo e complexo, no qual a racionalidade comunicativa é o contraponto dessas outras manifestações patológicas, por assim dizer, da razão.

2.2. A evolução da consciência moral

A civilização humana sempre construiu relações de vida sócio-comunitárias. O homem, neste ambiente, é sujeito, partícipe e protagonista na história e, por isso, evoluiu ao criar várias formas de interação e por várias estratégias, entre elas a linguagem, constituiu meio imprescindível para a melhoria de sua vida na terra e na relação com os outros indivíduos, ao estabelecer relações de diálogo e espaços de trocas interpessoais.

Habermas entende que o determinante no processo evolutivo da espécie humana não consiste no desenvolvimento das forças produtivas, como no pensamento marxista, mas numa dinâmica denominada por ele de “lógica do desenvolvimento”, a qual permeia as relações intersubjetivas e as estruturas normativas.

Aqueles componentes do *mundo da vida*, vistos no primeiro capítulo, a saber, cultura, sociedade e personalidade, diferenciam-se em cada etapa histórica, e nessa diferenciação pode-se perceber indícios do processo evolutivo, pois trata-se de um processo que perpassa a estrutura simbólica preponderante no *mundo da vida* em cada etapa histórica (mítica, religiosa-metafísica, moderna). (HABERMAS, 1981, p. 253-258; t. 305-311).

Nos planos onto- e filogenético, para apreender a evolução da consciência moral, Habermas apoiou-se na teoria do desenvolvimento do juízo moral de Lawrence Kohlberg, cuja estrutura expomos no quadro abaixo:

NÍVEIS	PERÍODO	DESCRIÇÃO
<p style="text-align: center;">Nível I Pré-convencional</p> <p>A moralidade está governada por regras externas, o que pode acarretar um castigo é considerado errado</p>	<p>1. Orientação para o castigo e a obediência</p>	<p>A criança tem dificuldade para considerar dois pontos de vista em um assunto moral; tem dificuldade para conceber as diferenças de interesse. Aceita a perspectiva da autoridade e considera as consequências físicas da ação, sem levar em conta a intenção.</p>
	<p>2. Orientação hedonística ingênua ou hedonismo instrumental relativista</p>	<p>Aparece a consciência de que podem existir distintos pontos de vista. A ação correta é a que satisfaz as próprias necessidades e, ocasionalmente, as dos outros, mas desde um ponto de vista físico e pragmático. Aparece também uma reciprocidade pragmática e concreta de que se faço algo pelo outro, o outro também fará por mim.</p>
<p style="text-align: center;">Nível II Convencional</p> <p>A base da moralidade é a conformidade com as normas sociais e manter a ordem social é algo importante</p>	<p>3. Orientação para o “bom menino”, “boa menina”, ou a moralidade da concordância interpessoal</p>	<p>A boa conduta é a que agrada ou ajuda aos outros e é aprovada por eles. Orientação para a conduta “normal”, a conduta estereotipada. As boas intenções são muito importantes e se procura a aprovação dos demais, tratando de ser uma “boa pessoa”, leal, respeitável, colaboradora e agradável.</p>
	<p>4. Orientação para a manutenção da ordem social</p>	<p>O indivíduo é capaz de considerar não só a perspectiva de duas pessoas, como também a das leis sociais. A conduta correta consiste em realizar o próprio dever, mostrando respeito pela autoridade e pela ordem social estabelecida para o nosso bem. A moralidade ultrapassa os laços pessoais e se relaciona com as leis, que não devem ser desobedecidas, para poder manter a ordem social.</p>

<p style="text-align: center;">Nível III Pós-convencional</p> <p>A moralidade se determina mediante princípios e valores universais, que permitem examinar criticamente a moral da própria sociedade</p>	<p>5- Orientação para o “contrato social”. A orientação legislativa</p>	<p>A ação correta tende a definir-se em termos de direitos gerais; sobre o que está de acordo na sociedade em seu conjunto. Há uma ênfase no ponto de vista legal, mas as leis não são eternas, mas sim instrumentos flexíveis para aprofundar nos valores morais, e que podem e devem modificar-se para melhorá-las. O contrato social supõe a participação voluntária em um sistema social aceito, porque é melhor para cada um e os demais que precisam.</p>
	<p>6- Orientação para o princípio ético universal</p>	<p>A ação correta se baseia em princípios éticos eleitos por cada um que são compreensivos, racionais e universalmente aplicáveis. São princípios morais abstratos, que transcendem as leis, como a igualdade dos seres humanos e o respeito pela dignidade de cada pessoa, não são normas concretas como <i>Os dez mandamentos</i>. Aparece uma forma abstrata de considerar as perspectivas de todas as partes e de tratar de organizá-las com princípios gerais.</p>

(Apud: HABERMAS, 1976, p. 75, t. 57 e HABERMAS, 1983, p. 176-177, t. 201-202)

A reprodução das estruturas simbólicas permeia tanto a consciência humana quanto as estruturas sociais normativas, daí Habermas, na teoria da evolução não tratar apenas da evolução da consciência moral, mas também das formas de integração social mediante a análise da evolução da moral e do direito.

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas conflui a teoria do agir comunicativo e a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento. A composição permite avaliar a evolução de níveis de consciência moral estruturados conforme uma intersubjetividade produzida linguisticamente e uma dinâmica de desenvolvimento da personalidade, e referência “às estruturas de consciência do direito e da moral – que são homólogas na história do indivíduo e na do gênero” (Habermas, 1983, p. 15 – grifos acrescidos). (BACHUR, 2006, p. 197).

O desenvolvimento da integração social está sempre mais caracterizado pela complexidade sistêmica, conseqüentemente o direito e a moral, especificamente a moral, são firmados por uma abstração. Contudo, a característica abstrata de uma integração baseada na discursividade não compromete seu âmago concreto, uma vez que, para Habermas (1992, p. 18, t. 21), é “promissora” a estratégia presente nos discursos éticos em relação aos conteúdos abstratos da moral universalista, visto o discurso oferecer formas de comunicação mais exigentes, que transcendem as “formas concretas de vida”. Por essa comunicação mais exigente não são apenas generalizadas as pressuposições da ação voltada à comunicação, mas também ampliadas e abstraídas no sentido de um “alargamento a uma comunidade ideal” de sujeitos capazes de linguagem.

Para compreender melhor esse processo, Habermas estabelece um paralelo com a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg: se num nível pré-convencional, as normas eram ditadas por grupos e inexistiam as instituições jurídicas, no nível convencional elas libertam-se dos contextos particulares, são ditadas por instituições jurídicas e também vinculadas à tradição, e mantendo então a conformidade às normas (obediência à lei) como característica da sociedade estatalmente organizada (HABERMAS, 1981, p. 267-268, 290-291; t. 324-325, 351-353 – TAC 2).

Já no nível pós-convencional as ações são normatizadas pelo direito positivo, e as normas, que dantes eram suscetíveis à obediência, ficam nesse estágio vulneráveis à crítica: o direito está desvinculado de qualquer legitimidade oriunda da imagem religiosa ou metafísica do mundo, ela depende agora de consenso; sua base consensual é oriunda das interações que permeiam as estruturas prático-morais da sociedade, por isso as pretensões de validade normativa das instituições existentes podem ser postas em questão.

Esta transposição torna-se uma problemática no pensamento de Habermas, uma vez que ele não tem uma visão linear do direito, precisamente por ser associado à “teoria crítica da sociedade”, não obstante ter criticado profundamente seus idealizadores Horkheimer, Adorno e Marcuse. Segundo Nobre (2003, p. 373-374) essa associação como “continuidade” ocorre por dois motivos, primeiramente, porque pela teoria da modernidade Habermas extrai da teoria crítica e de seus autores o núcleo “racional” da mesma forma como Marx fez com a dialética hegeliana e, segundo, porque Habermas defende uma “teoria consensual da verdade” que seria um segundo caminho de interpretação da consciência moral, isto é, o de apontar para o conceito da verdade em torno da emancipação social. Nobre se serve desse caminho para analisar a

problemática mais recente do pensamento habermasiano, a saber, como determinação do lugar específico que deve ocupar a categoria do direito no quadro teórico surgido a partir da *Teoria da ação comunicativa*, renovado pela publicação de *Direito e Democracia*, em 1992. (NOBRE, 2003, p. 374)

Habermas, neste processo analisado por Nobre, abandona os pressupostos fundamentais da teoria crítica, mas ao mesmo tempo mantém o vínculo com as intenções originais de seus idealizadores, apresentando em seu modo de pensar o quadro da teoria da ação comunicativa, agora com a categoria do direito, e a distinção evidente entre o mundo da vida e sistema. Nas reflexões de Horkheimer, por exemplo, nota-se a sua crítica à “questão da verdade isolada da práxis”, um problema clássico da separação entre teoria e prática em que até mesmo o conceito da verdade se viu fragmentado, restringido ao nível do pensamento: “Se a verdade não é expressão de uma identidade já consumada de conceito e realidade, se ela não é mera determinação de pensamento, que sentido lhe dá a práxis, ou melhor, o vínculo entre teoria e prática?” (NOBRE, 2003, p. 376). Desta forma, tal separação é promovida, segundo o pensamento de Horkheimer, pelo capitalismo e a submissão dos trabalhadores diante dos estados autoritários. Assim:

Que restou daquela “verdade” que recusava a “cisão burguesa”, que não separava teoria e prática, que não fazia da história um corpo estranho, que não era índice de realização da identidade atual de ser e pensar, que prometia barrar a barbárie? Com certeza, não serão os “pequenos grupos dignos de admiração” o sujeito da transformação que afastará “os fundamentos da inverdade”. (NOBRE, 2003, p. 377)

Tal desafio a enfrentar representou para esta primeira geração de Frankfurt, segundo Nobre, uma dificuldade, mas ao mesmo tempo a busca de solução, a qual Marcuse, por exemplo, tentou realizar pensando sobre o “caráter construtivo da teoria crítica” (NOBRE, 2003, p. 377), que se coloca, simultaneamente à Filosofia, contrário a um “positivismo satisfeito” que conforma-se com a realidade dando-lhe a sensação de justiça. Marcuse defende a teimosia em favor da verdade e a utopia como alternativa ao progresso. Enfim, está em Marcuse, a mesma preocupação em torno de teoria e prática.

Já conforme o pensamento de Adorno, “a passagem para a prática foi bloqueada por uma profunda transformação interna do modo de produção capitalista” (NOBRE, 2003, p. 379) e, então, a práxis foi relegada para segundo plano e separada do conceito e, assim, gerando ideologias e a autonomia do poder. Como antídoto a isso tem-se, mais uma vez, a utopia, a qual Adorno vê como possibilidade simultaneamente à crítica que faz quanto às resoluções tanto de Marcuse como de Hegel:

[...] a forma atual do capitalismo não nos permite mais apresentá-lo como Marx ainda pôde fazê-lo: ele não se deixa medir pelo seu conceito; por outro lado, o sistema hegeliano, denunciado corretamente por Marx como misticismo, provou ser o que Hegel pretendia dele: mostrou ser uno com a realidade. Para aqueles que não resistirem em lembrar a “astúcia da história”: o místico Hegel mostrou-se um fiel realista. (NOBRE, 2003, p. 381)

Diante deste quadro, Habermas irá sintetizar todo o problema ao qual a teoria crítica está subsumida, agora, desde sua própria ótica, como teoria da modernidade que é “ainda mais ampla” que aquela criada pelos pensadores fundadores da Escola de Frankfurt, e que eram os herdeiros dos jovens hegelianos de esquerda, com a

peculiaridade própria que enveredaram pela “filosofia da práxis” (NOBRE, 2003, p. 382). Com uma teoria da modernidade própria, Habermas também deixa de lado o pensamento marxista com a sua ênfase à categoria do trabalho, posto Marx ter incorrido “em erros semelhantes aos de Hegel” quando reuniu “na categoria do trabalho tanto o necessário domínio técnico da natureza quanto a elaboração simbólica.” (NOBRE, 2003, p. 383). Na sequência desta análise Habermas percebe na “filosofia da práxis” uma “variante” da filosofia do sujeito, na qual se substitui “a razão presente na reflexão do sujeito cognoscente pela razão presente na racionalidade com respeito a fins do sujeito que age” (NOBRE, 2003, p. 383). O limite da vertente da “filosofia da práxis”, da primeira geração de pensadores da Escola de Frankfurt, enquanto jovens hegelianos de esquerda, na percepção de Habermas, não consiste em defender uma acepção do trabalho e da própria teoria crítica da sociedade pelo “potencial emancipador das forças produtivas”, ou pelo “ponto de vista da totalidade, a partir do qual o conjunto das relações sociais capitalistas se revelaria”, mas sustentar “[u]m estado de coisas que ele [Habermas, A.G.] costuma chamar pelo nome mais abstrato de limite do paradigma da filosofia do sujeito” (NOBRE, 2003, p. 384).

Habermas, diferentemente de seus mestres, aprimora sua crítica visando associar ao tema do trabalho a interação, a partir do elemento linguístico, próprio da teoria da ação comunicativa, indicando-se, com isso, os limites da “filosofia da consciência”, visto “a “virada linguística” ter resolvido as “aporias de um paradigma monológico” (NOBRE, 2003, p. 384). Donde ter sido possível a ele defender e sustentar a “necessidade de uma “mudança de paradigma” na filosofia que, contrária a “esses impasses e aporias – de uma determinada versão do *projeto moderno* [...]”, possa colaborar para que “sejam superados, de modo a recolocar em novos termos a relação de ser e pensar, de conceito e efetividade, cujos parâmetros na filosofia da práxis

levaram, por fim, a uma paralisação na ação.” (NOBRE, 2003, p. 384). No entanto, “esse movimento ainda não é suficiente para atingir os requisitos da ação comunicativa” e, por isso, será preciso que ocorra uma transposição da tensão entre facticidade e validade para o campo dos fatos sociais, ou seja, no pensamento habermasiano esta é uma tensão que se constitui no agir comunicativo, uma “tensão linguística”, em que pretensões de validade tornam-se fatos sociais, inseridos no mundo da vida, o qual é inteiramente permeado de “interpretações e convicções” (NOBRE, 2003, p. 388).

Neste campo conceitual, ainda conforme Nobre (2003, p. 389), a partir da Teoria da Ação Comunicativa, percebe-se a separação entre sistema e mundo da vida no conjunto da sociedade, conforme a metáfora do “sitiamento”. No pensamento habermasiano, agora este modelo é pensado no quadro de *Direito e Democracia*, no qual a metáfora das “eclusas” explica melhor esse processo, pois desta forma “a emancipação não é mais pensada como sitiamento do sistema, mas como capacidade de abertura de canais para influxos comunicativos; e o direito é o instrumento, o transformador, que permite esse movimento” (NOBRE, 2003, p. 390).

É por isso que neste viés se constrói uma concepção segundo a qual as ações comunicativas são elementos de uma construção autônoma na perspectiva dos atores sociais, oposta à interações estratégicas e como uma ação que supera a formalização convencional e pré-convencional da consciência moral. Complementar a moral, como “moral pós-tradicional”, está o direito como colaborador e meio para estabilizar a incompatibilidade entre facticidade e validade (NOBRE, 2003, p. 391).

Desde essas modificações conceituais e posturas teóricas diante de um possível processo emancipador e, em decorrência dele, de evolução da consciência moral, temos na interpretação habermasiana o sujeito participante de uma comunidade linguística submetido a normas e regras morais, as quais ele compreende porque participa

intimamente dessas relações e interage com elas, de forma a acatá-las ou se colocar criticamente perante elas, tornando-se autor do próprio processo de formação sócio-histórico: “A partir do fato de haver normas morais “em vigor” para os integrantes de uma comunidade, não segue necessariamente que elas tenham, consideradas em si, um conteúdo cognitivo” (HABERMAS, 2002a, p. 15).

Habermas pensa o processo de emancipação estabelecendo uma homologia entre a evolução da consciência moral que ocorre em cada indivíduo (ontogênese) e na espécie como um todo (filogênese), mediante os estágios evolutivos sociais, pelos quais se percebe o papel do Direito na normatização social e nos processo interativos. No âmbito das ideias morais e jurídicas das sociedades, Habermas observa um processo de evolução das estruturas de racionalidade, que ele denomina “evolução filogenética”, o que lhe sustentar a existência de uma lógica do desenvolvimento:

A lógica evolutiva deve, segundo Habermas, ser estudada tanto no plano ontogenético – a aquisição da linguagem, da consciência moral e do pensamento operativo – como no plano filogênico – o desenvolvimento das forças produtivas, das imagens do mundo e dos sistemas morais. [...] A relação entre esses dois tipos de reconstrução aparece em Habermas, ainda no início dos anos setenta, numa relação de complementação e comprovação empírica, como será o caso também no começo dos anos oitenta – por exemplo, a possível relação de complementariedade entre a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg e a ética do discurso, em que os estudos empíricos da primeira servem de comprovação empírica indireta da segunda. (REPA, 2008b, p. 138-139)

A partir de um processo evolutivo de consciência moral esse sujeito pode passar, de uma perspectiva de vida egocêntrica e individualista, para um estágio descentrado de comportamento. Habermas faz uma comparação entre os estágios da formação da consciência moral do sujeito com os estágios que caracterizaram a civilização nas diversas épocas históricas até nossos dias. Certamente ele não desenvolve esse paralelismo apenas baseado na psicologia do desenvolvimento moral

de Kohlberg. A psicologia genética de Jan Piaget é outra base teórica na qual Habermas se ampara para desenvolver a analogia evolutiva que lhe permite comparar os níveis do conhecimento cognitivo individual e social desde uma lógica do desenvolvimento, a saber: os estágios simbiótico, egocêntrico, sócio-cêntrico objetivista e o estágio universalista pelos quais passa o indivíduo, com os estágios de formação da história da sociedade, caracterizados como: sociedade paleolítica, sociedade tribal, “marcada pela explicação narrativa mítica e sócio-mórfica do mundo, [...]”, sociedades pré-modernas, “em que a narrativa mítica é substituída pela justificação do poder [...]” e, enfim, decorrendo para evoluir ao conhecimento nas sociedades modernas. (BACHUR, 2006, p. 198).

Ao elaborar sua reflexão aliando teoria do desenvolvimento do juízo moral de Kohlberg e epistemologia genética de Jean Piaget, Habermas funda os pressupostos de uma teoria da evolução que não se compara ao darwinismo e nem se restringe à perspectiva científica-naturalista. O núcleo da evolução em Habermas consiste no entendimento intersubjetivo concebido como resultado da aprendizagem no processo cognitivo de aquisição de competências operatórias, no qual se dá o desenvolvimento das relações interativas individuais e sociais.

Partindo de Piaget, Habermas oferece uma evolução da aprendizagem conforme a interação entre a criança e o ambiente, de forma que é pela confrontação com o *alter* que se forma o *ego*. Isso faz com que o *ego* se relacione, de um lado, com um *alter* que é a natureza externa e, de outro lado, com um *alter* que é a natureza interna. O desenvolvimento da “identidade-do-Eu” (*ich-Identität*) tem paralelo na evolução de imagens de mundo. Com efeito, a identidade-do-Eu se desenvolve em estágios que aprimoram a delimitação entre a subjetividade e a objetividade, do ponto de vista cognoscitivo, linguístico e interativo. Assim, o Eu desenvolve-se na sequência dos estágios *simbiótico* (em que a criança não se delimita perante o entorno, a subjetividade ainda não tem sentido); *egocêntrico* (a criança age apenas e exclusivamente com referência a seu próprio corpo); *sócio-cêntrico objetivista* (a criança toma consciência de sua perspectiva subjetiva e já delimita perfeitamente a natureza externa e a sociedade); e finalmente *universalista* (o adolescente se livra do dogmatismo precedente e assume a possibilidade de um ponto de vista reflexivo e relativista). (BACHUR, 2006, p. 197)

A filogênese e ontogênese se cruzam, a homologia se estabelece entre o processo evolutivo individual e a evolução da sociedade, que se evidencia em estágios mais complexos de consciência no mundo da vida e de participação de seus membros nele, uma participação de modo autônomo e comunicativa, ultrapassando os ditames das normas e regras convencionais da sociedade. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, quando Habermas trata da crise da juventude, percebe-se sua atenção para a noção do sujeito em formação.

[...] Só com a adolescência é que o jovem é capaz de se libertar progressivamente do dogmatismo da fase anterior do desenvolvimento. Com a capacidade de pensar por hipóteses e de trabalhar com discursos, o sistema das delimitações do Eu torna-se reflexivo. Até aqui o Eu epistêmico ligado a operações concretas tivera diante de si uma natureza objetivada, enquanto o Eu prático – restrito às perspectivas de grupo – se reduzira a sistemas de normas naturais-espontâneas. Mas, tão logo o jovem deixa de aceitar ingenuamente as pretensões de validade contidas em afirmações e normas, ele pode tanto transcender o objetivismo de uma natureza dada, explicando o dado à luz de hipóteses que partem de condições acidentais de contorno, quanto romper o sociocentrismo de um ordenamento superado, entendendo (e, em certos casos, criticando) as normas existentes como meras convenções à luz de princípios. (HABERMAS, 1976, p. 15-16, t. 17)

Com isso, Habermas quer estabelecer uma relação entre o nível psico-social do sujeito – no caso que analisa, os adolescentes – e o posicionamento destes mesmos indivíduos no mundo da vida, de forma política e crítica, aventando com as possibilidades de os mesmos construir seus respectivos sentidos de vida, de existência e de ação no mundo. Ou seja, ao lado de uma teorização abstrata de razão, a saber, a comunicativa, Habermas pensa o mundo da vida <*Lebenswelt*> como um mundo concreto no qual existe a possibilidade de formação e desenvolvimento cognitivo-moral dos sujeitos. Mas certamente esse pensar o mundo da vida como

concreto e empírico restringe-se a uma atividade reflexiva abstrata, a uma formulação conceitual.

Aqui consiste também o aspecto formal da perspectiva habermasiana. Apesar de não endossar nenhuma leitura metafísica desse mundo ou das formas de vida, e, segundo Lohmann (1988), com isso, crer que desvincula a teoria da evolução da filosofia da história, nosso filósofo defende um conceito formal de progresso com essa teoria: “na elevação dos níveis de aprendizado cognitivo e de competências morais Habermas vê um incremento de racionalidade...”, porém a “teoria da evolução social’ não julga formas de vida concretas... Da ideia de um aprimoramento progressivo do gênero humano trata Habermas só as consequências formais, voltadas as estruturas cognitivas...”.¹³

Por certo é inevitável constatar o entusiasmo presente na interpretação de Habermas acerca dessa temática. Cabe notar, porém, que não obstante ser uma interpretação limitada ao plano formal-conceitual, nela não encontramos a defesa de um processo linear de desenvolvimento do sujeito humano e da própria espécie em suas diferentes sociedades. Os processos evolutivos também podem ser interrompidos ou sequer se manifestarem devido à existência de causas de estagnação social. O grande problema apontado por Habermas na busca da emancipação do sujeito ativo torna-se a racionalização econômico-administrativa que, ao obstar o diálogo livre e a comunicação espontânea no mundo da vida, leva o sujeito a ser dependente, minimizando as possibilidades de pensar de modo autônomo, isto é, de pensar criticamente e obstrui as relações interativas. A esse entrave, fruto mesmo da dissociação entre sistema e mundo

¹³ LOHMANN, 1988, p. 203: “in der Aufstufung von Lernniveaus kognitiver und moralischer Kompetenzen sieht Habermas einen Zuwachs an Rationalität. Gleichwohl betont er, daß die auf solchen Entwicklungsniveaus *möglichen* Lebensformen nicht zugleich mit den Fortschrittsannahmen der Entwicklungslogik bewertet werden. "Die Theorie der sozialen Evolution" urteilt nicht über konkrete Lebensformen ... Von der Idee einer fortschreitenden Verbesserung des Menschengeschlechts behält Habermas nur die Abfolge formaler, kognitiver Strukturen zurück,..."

da vida, e da complexidade dos subsistemas no mundo da vida, do que decorre sempre um avanço e fortalecimento da razão instrumental e da estratégica, Habermas vê como único recurso a reflexão, mas a reflexão oriunda da racionalidade comunicativa resistente às tentativas de colonização do mundo da vida, a qual, por ser imbuída de uma ética no discurso e resultado do debate e da discussão, difere da instrumental e diante de qualquer contexto em crise ou falta de legitimidade, deve ter uma relevância maior que as demais formas de racionalidade na medida mesmo em que atende exigências de universalização (com o PU), de retidão, verdade, inteligibilidade e veracidade (as pretensões de validade dos proferimentos linguísticos) que um contexto ou comunidade linguística comumente reclama para ser justa.

Essa racionalidade comunicativa, contraposta à instrumental e estratégica, manifesta-se gradualmente em nichos do mundo da vida nos quais podem ocorrer os processos de aprendizagem. Como visto no primeiro capítulo, a aprendizagem é uma tese central na filosofia de Habermas. Segundo Berten (2012), neste filósofo os acontecimentos históricos são vistos como progressos mediados pela aprendizagem: “Isso significa uma crença na possibilidade de um progresso histórico. E as condições de possibilidade desse progresso são, entre outras, que os homens, os sujeitos, sejam capazes de aprender.” Interpretação similar encontramos em Lohmann¹⁴ e em Repa – este último, especialmente, explicita mais este conceito na concepção habermasiana acerca da reconstrução evolutiva:

O conceito de aprendizado, tirado do estruturalismo genético de Piaget, passa a ter, então, papel central na concepção habermasiana de reconstrução evolutiva. Segundo Habermas, tal conceito se baseia em três pressupostos: que o saber em geral deve ser considerado como produtos de processos de aprendizagem, que esses mesmos processos devem ser entendidos como soluções de problemas em que estão

¹⁴ Lohmann (1998, p. 203) indica nesse ponto um paradoxo: “Die Evolutionstheorie, die Habermas aus der verabschiedeten Geschichtsphilosophie herausdreht, hält ja ihrerseits am Begriff des *Fortschritts* als einer gerichteten Entwicklung fest...”

- “A teoria da evolução, retomada por Habermas a partir da deixada filosofia da história, por seu lado, mantém-se no conceito de *progresso* enquanto um desenvolvimento seguro...”

envolvidos os sujeitos do aprendizado, e que tal solução de problemas é guiada pelo discernimento próprio desses sujeitos. Desse modo, a reconstrução de um processo de aprendizagem equivale a entender a passagem da interpretação de um dado problema para uma segunda interpretação, de maneira que os sujeitos possam explicar por que a primeira estava errada. (REPA, 2008b, p. 142)

O desenvolvimento da interação entre os sujeitos se dá a partir da própria ação social-comunicativa, baseada na aprendizagem dos próprios indivíduos que deve ocorrer mediante relações intersubjetivas. Segundo Repa (2008a, p. 159-160), tanto numa interpretação filogenética quanto na análise da evolução ontogenética da consciência moral, Habermas, em *Consciência moral e agir comunicativo*, constata o mesmo processo que, passo a passo, segue em direção ao estabelecimento de princípios universalistas para a regulamentação de conflitos que intervêm no entendimento intersubjetivo das comunidades linguísticas. E essa argumentação está fundamentada na noção de situação ideal de fala, na qual, além das regras de Robert Alexy, das pretensões de validade de qualquer proferimento, como núcleo conceitual está o princípio do discurso (*Discursgrundsatz*) e o princípio de universalização (*Universalisierungsgrundsatz*), – o qual é relevante nesse quadro, posto que, “[n]o que tange a sua efetividade histórica a razão comunicativa opera *sob* o seu próprio modelo e por isso Habermas precisa de um princípio não-histórico ‘quase-transcendental’, que reconstrói os modelos formais e procedurais normativos.”¹⁵

Em decorrência, temos a sustentação da teoria evolutiva não propriamente numa histórico-social, mas numa perspectiva de desenvolvimento da consciência moral, o qual ocorre na espécie como um todo e também em cada indivíduo desde a infância, passando pela adolescência, até chegar à idade adulta, sempre conforme “um modelo

¹⁵ LOHMANN, 1998, p. 205: “Hinsichtlich ihrer geschichtlichen Wirksamkeit operiert die kommunikative Vernunft danach *unterhalb* ihres eigenen Standards und deshalb braucht Habermas einen nicht-historischen, "quasi-transzendentalen" Ansatz, der die formalen und prozeduralen normativen Standards rekonstruiert.”

invariante”, segundo o qual “o ponto de referência normativo da via evolutiva... é constituído por uma moral guiada por princípios...” (HABERMAS, 1983, p. 128, t. 144)

Com efeito, torna-se possível pensar em reconstruções da evolução social que obedecem, conforme o entendimento de Habermas, a fases de aprendizagem e de conquista de autonomia: pré-convencional (o mundo da vida permeado por relações intersubjetivas primárias, sujeitos heterônomos), convencional (o mundo da vida baseado em entendimento intersubjetivo obediente às regras) e pós-convencional (sujeitos autônomos, entendimento intersubjetivo baseado na discussão e reflexão crítica).

O nível pós-convencional, em termos filogenéticos, implica uma aceção de sujeito comunicativo como um *eu* pós-convencional, isto é, descentrado, autônomo a serviço do bem comum. Os pressupostos éticos que alimentam a consciência coletiva dos eus pós-convencionais, como a solidariedade e a reciprocidade, são fundamentos que garantem o desenvolvimento da ação e razão comunicativa, e estabelecem um papel fundamental na organização histórica e evolutiva do mundo da vida.

Desse processo emergem os acordos, constituindo o entendimento recíproco das regras e doajuizamento de verdade pelo qual a comunidade institui e mantém o diálogo, conforme aponta Habermas (1983, p. 144-152, t. 164-172), ao focar a *estrutura das perspectivas do agir orientado para o entendimento mútuo*, considerado por ele um mecanismo de coordenação de ações. Nessa estrutura se destaca o conceito do agir comunicativo:

O conceito do agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico. Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que *manifestamente* advém graças a uma intervenção

externa não pode *ser tido na conta* de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. (HABERMAS, 1983, p. 145, t. 165)

Para Habermas é possível afirmar que o indivíduo possa ser capaz de entender-se enquanto tal, ativo e protagonista, em qualquer lugar em que esteja. Através do discurso livre, ausente de qualquer coerção, exceto a do melhor argumento, o sujeito humano é voltado, na sua prática discursiva, à emancipação, à liberdade.

CAPÍTULO III

Reflexão – a questão do método

A filosofia, inserida no contexto das transformações histórico-políticas do século XX, apresentou reflexões inovadoras, atualizando sua visão sobre o homem, o mundo e a vida, numa perspectiva crítica, prática, dentro de um novo paradigma que antes os pesquisadores modernos não haviam refletido, como constata Thomas McCarthy em *La teoria critica de Jürgen Habermas*:

O paradigma cartesiano do pensador solitário – *solipse* – como marco adequado, e inclusive inevitável, para uma reflexão radical sobre o conhecimento e a moralidade dominou o pensamento filosófico no início do mundo moderno. O solpsismo metodológico que esse paradigma implicava deixou sua marca no trabalho de Kant ao final do século XVIII, não menos que nos trabalhos de seus predecessores empiristas e racionalistas dos séculos posteriores. Este trabalho fonológico levava junto certas formas de desenvolver os problemas básicos do pensamento e da ação: sujeito *versus* objeto, razão *versus* sentido, razão *versus* desejo, mente *versus* corpo, o “self” *versus* “o outro ao outro”, etc. No decorrer do século XIX este paradigma cartesiano e a orientação subjetivista associada a ele foram postos radicalmente em questão. (McCARTHY, 1992, - trad. nossa)

Conforme esta análise acima, no decorrer da história, muito embora o sujeito tenha buscado esclarecer o sentido da existência, deparou-se com grandes marcos e, ao mesmo tempo, conflitos entre vários interesses e tendências. O que a própria história da filosofia revela, no seu desenrolar, é que sempre houve alguns limites na apreensão do real, principalmente porque a história da filosofia ressalta ou trata especificamente do conceito de razão, de sua dinâmica no decorrer do tempo e essa característica, essa centralidade em um conceito para, a partir dele, pensar o progresso, a história, o sujeito, etc., está presente também na filosofia contemporânea.

Habermas está entre os filósofos contemporâneos que colocaram o paradigma cartesiano em questão e teceram, com o seu próprio labor reflexivo, novos conceitos e teses que permitiram uma outra apreensão do homem, da história, da razão e da atividade filosófica.

... o projeto habermasiano parece inviabilizar sua intencionalidade, por sustentar a falibilidade do exercício filosófico na comprovação dos pressupostos do entendimento, por conceber dita tarefa por meio de explicação que é histórica, contingente e que sofre influência do próprio filósofo. Contra isso, a única alternativa possível é, a partir do próprio Habermas, aceitar a incondicionalidade, isto é, a suposição de existência de uma metanorma incondicional para toda condição de uso da razão, uso que, indubitavelmente, nos mantém como sujeitos cognitivos e políticos, sujeitos da história, como sujeitos responsáveis pelas mesmas teorias sobre a razão, sobre o mundo, sobre o agir humano, sobre a sociedade, sobre a vida no mundo – o qual, entretanto, não é o horizonte último de fundamentação, pois, se o fosse, Habermas não pensaria a possibilidade de submeter à crítica as certezas do próprio mundo vivido. (MARTINS, 2008, p. 196)

Ainda que Habermas seja considerado um filósofo crítico da filosofia da consciência e sua obra seja internamente contrária ao cartesianismo oriundo do período moderno, conforme o exposto no segundo capítulo, sua pragmática universal, aliada à teoria da evolução, tem como categoria central um determinado conceito de razão e os pressupostos de certo desenvolvimento da consciência moral no decorrer da história.

Desse modo, o propósito deste capítulo é verificar se o fenômeno da filosofia da história se faz presente no pensamento de Habermas e, em caso positivo, quais as suas implicações na interpretação da relação entre mundo da vida e intersubjetividade.

3.1- Crítica metodológica

Como visto no segundo capítulo, na constituição social, as interações linguísticas são preponderantes, a importância delas é maior que a das forças produtivas,

porque a reprodução das condições materiais da vida humana é insuficiente para justificar a reprodução simbólica do mundo – tanto que a teoria de classe (de luta e consciência de classe) perdeu-se como referência na explicação do processo histórico-evolutivo.

Habermas sustenta a convergência entre o trabalho (defendido pelos marxistas numa leitura da teoria sociológica do mundo da vida) e a interação. O advento das sociedades modernas trouxe consigo o que as sociedades tradicionais não possuíam: uma forma de razão por meio da qual os homens, com suas ações, podem desempenhar de modo autônomo a afirmação ou negação (crítica) das pretensões de validade das exteriorizações linguísticas e das normas.

Os custos desse movimento não serão pequenos. Ao assumir para si a tarefa de conduzir o projeto esclarecedor, dispensando a dialética histórico-materialista (que se fiava no trabalho), Habermas tem de elaborar uma garantia teórica para a emancipação, exatamente como fizera o liberalismo clássico. E isso é feito conforme sua estratégia para uma abordagem reconstrutiva das ciências sociais apoiada na *comunicação* e, mais especificamente, na orientação da ação comunicativa centrada no consenso... (BACHUR, 2006, p. 194-195)

Neste contexto, o marca-passo da evolução está na aprendizagem (do processo evolutivo), ou seja, a evolução teleológica não está na história como processo empírico, mas na aprendizagem pela qual o desenvolvimento do juízo moral e a própria formação e evolução da consciência moral se constituem. Pode-se considerar que as análises de Habermas resultam numa teoria evolutiva da sociedade, em especial as constantes nos textos dos anos 70, e mais tarde com a *Teoria da ação comunicativa* (BANNWART JÚNIOR, 2013), o que cabe avaliar é até que ponto essa teoria da evolução pode subsidiar uma filosofia da história justamente num pensador que é crítico desta.

Em *Crítica à filosofia da história*, um ensaio escrito em 1960, nosso autor faz uma análise sobre a relação entre a filosofia da história e a guerra civil. Ele considera a

guerra civil um problema constituído que consegue separar o Estado da sociedade e, por isso mesmo, ser um fenómeno social em si mesmo alienado e distante da organização estatal. O Estado não intervém e se mantém indiferente a esta situação.

Mas ainda assim, nesta relação entre filosofia da história e a guerra civil, esta não é a mais problemática? [...] O conceito de guerra civil deriva seu significado polémico a partir de seu contraste com uma organização de dominação, na história da Europa, pela primeira vez sob absolutismo: a guerra civil coloca em questão o funcionamento de um aparelho de Estado como algo separado da sociedade, de um aparelho de Estado "neutro".[...] (HABERMAS, 1986, p. 389-390 – trad. nossa).

O que se constata é a necessidade de um envolvimento maior de instituições mais amplas, como é o caso das organizações internacionais, que podem intervir de maneira direta na busca de soluções para conflitos bélicos. A questão é se a guerra civil se torna um mecanismo de manutenção da ordem social, se historicamente não é ela um instrumento para que a sociedade que passa por crise consiga se restabelecer.

Da mesma forma, a busca de um equilíbrio estratégico na posse de armas nucleares parece forçar-nos a buscar também uma realização política da técnica de segurança por meio de acordos em matéria de desarmamento e as instituições internacionais, a menos que a antropologia política pretenda deixar o passo da eliminação da guerra, argumentando que, por natureza, é inevitável que haja um acúmulo de impulsos agressivos e exija um tipo de espaços naturais em guerra, onde você pode descarregar esses impulsos reprimidos. (HABERMAS, 1986, p. 390-391 – trad. nossa)

Essa concepção parece ser derivada de uma interpretação acerca do ser humano como ser tendente à crise e a impulsos agressivos e que necessite dessas reações, por razões até mesmo antropológicas, para melhor se organizar e adaptar. Isso pode ser visto de maneira positiva, mas ao mesmo tempo é algo arriscado, uma vez que, segundo o entendimento de Habermas, pode transformar a guerra civil em medidas policiais bem vindas e consideradas quase que imprescindíveis para a organização social, visto tratar-se de medidas voltadas a conter o instinto agressivo humano no âmbito social mais amplo. Assim, a truculência ou a repressão – ao diálogo, às manifestações espontâneas – seriam concebidas quase que como “naturais” uma vez que necessárias para a

manutenção da ordem social e da eficiência e funcionalidade dos subsistemas do mundo da vida e do sistema. Um processo assim, que se consolida mediante os acontecimentos da humanidade que decorrem no passar dos anos, dos decênios e dos séculos (como é o caso de guerras e conflitos internacionais) poderá, sob o olhar da Filosofia da História, segundo Habermas, ser avaliado como um pano de fundo, com um significado não de uma mera funcionalidade produtivista, instrumental-tecnológica, antes, com o significado de um indício de racionalidade mais ampla a permear toda a humanidade, não sendo apreendido como o conjunto de meras situações ocasionadas pela urgência das organizações e de suas necessidades.

Para mim, no entanto, parece questionável que se possa ser capaz de distinguir de forma confiável através de argumentos antropológicos entre o que é historicamente impossível e objetivamente possível. Os argumentos históricos e sociológicos deixam muitas coisas no ar que não se pode eliminar por meio de um apelo precipitado à "natureza" do homem. Certamente a tentativa de obter da guerra latente civil uma ordem cosmopolita estável, quando envolto em uma performance inspirada na filosofia da história, também leva a ficções perigosas: pode levar à tentativa de transformar as guerras que ainda estão em ação da polícia, para tratar inimigos como criminosos. (HABERMAS, 1986, p. 391 – trad. nossa)

Por detrás desta concepção está a própria filosofia da história que interpreta os fatos históricos como parte de um contexto natural e produto da experiência humana em termos universais. Toda a história da humanidade seria consequência de relações pelas quais os homens protagonizam e assumem posturas e direções que correspondem a anseios e expectativas do próprio contexto que constroem. Habermas não critica a ideia de uma história universal, uma vez que concebe a singularidade da história como uma realidade, “resultado de evoluções que seguem o padrão de uma diferenciação hierárquica de estruturas básicas”, e que se revela na sua unidade universal, não suprimida pelas histórias “plurais” igualmente existentes.¹⁶ Destarte, o conceito de um

¹⁶Ver: HABERMAS 1982, p. 535 (cap. “Das Subjekt der Geschichte”, não traduzido na versão em

sujeito da história, ou de um macrossujeito social, isto é, a compreensão da sociedade como um macrossujeito que engloba os sujeitos particulares, tão caro à filosofia do sujeito, ao positivismo e à filosofia da história, é, para ele, uma ficção,¹⁷ à qual ele oferece como contraponto a acepção de intersubjetividade linguística:

o aumento em reflexividade, em universalismo e em individuação que os núcleos estruturais do mundo da vida experimentam no curso de sua diferenciação não pode ser mais discreto como um crescimento nas dimensões da auto-relação de um sujeito. E somente do ponto de vista dessa descrição própria à filosofia do sujeito, a racionalização social, o desdobramento do potencial racional da práxis social, poderia ser representada como a *auto-reflexão* de um macrossujeito social. A teoria da comunicação prescinde dessa figura de pensamento. Efetua-se agora a reflexivação da cultura, a generalização de valores e normas e a individuação aguda dos sujeitos socializados; intensificam-se a consciência crítica, a formação autônoma da vontade e a individualização; fortalecem-se, portanto, os momentos de racionalidade antes atribuídos à práxis de sujeitos, sob as condições de uma rede, cada vez mais extensa e fina, de intersubjetividade linguisticamente gerada. (HABERMAS, 1985, p. 400, t. 479)

É de se notar, alhures, que a crítica habermasiana à ideia de um sujeito da história não é contundente. Essa ideia como tal é uma ficção, muito embora não o seja a intenção subjacente a ela, haja vista procurar ligar a evolução dos sistemas socioculturais à autorreflexão, que representa um tipo de controle de “uma institucionalização politicamente eficaz de discursos (de comunidades intersubjetivas de ordem superior autogeradas por via discursiva).”¹⁸ Os fatos históricos, então, serviriam como instrumento para a ação em torno da melhoria das relações intersubjetivas e da emancipação dos indivíduos.

Apenas na medida em que as máximas desta ordem se imponham por si mesmas na consciência e nas instituições dos homens como historicamente maduras, é que deixarão de ser ficções. Hoje, existem motivos razoáveis para supor que a ideia de uma racionalização do "elemento político", que a idéia da viabilidade da história – se não a própria história, pelo menos um desses processos históricos que, se

português da obra).

¹⁷Ver: HABERMAS 1982, p. 538 (cap. “Das Subjekt der Geschichte”, não traduzido na versão em português da obra). Ver também: HABERMAS, 1985, p. 401, t. 481-482.

¹⁸Ver: HABERMAS 1982, p. 538 (cap. “Das Subjekt der Geschichte”, não traduzido na versão em português da obra).

não nos dominar, eles acabam exterminando-nos de uma forma ou de outra – é a única possibilidade que a história mesma nos tem deixado aberta em sua forma ameaçadora, e isso não como uma utopia fora da vida, mas como a única prática que pode nos garantir a sobrevivência. (HABERMAS, 1986, p. 391 - trad. nossa).

Em *Conhecimento e interesse* (1968), em sua crítica ao positivismo devido a sua fé absoluta na ciência, Habermas demonstrou que a razão positivada era voltada para o que tem relação com o mundo empírico, com a experiência e análise das ciências, modelo este teorizado na filosofia de Augusto Comte. Em decorrência, quanto ao desenvolvimento das pesquisas modernas e a prática de investigação proposta nesta vertente, ele entende que

[...] a análise tanto da história da pesquisa moderna quanto das consequências sociais do progresso científico institucionalizado, passam a ocupar o lugar do sujeito cognoscente acerca de si mesmo. Desde o momento em que se considera o conhecimento como idoneamente definido pelo exemplo das ciências modernas, a ciência não pode mais ser entendida pelo horizonte de um conhecimento possível e previamente refletido. O sentido da ciência só pode ser, então, ainda elucidado no processo de surgimento da pesquisa moderna e nas funções sociais de uma práxis investigatória que evoluciona o contexto do modo-de-viver. Pelo fato de o conceito do conhecimento tornar-se irracional, a metodologia das ciências e a racionalização científica da práxis vital devem interpretar-se reciprocamente. Nisso consiste propriamente o empreendimento do antigo positivismo. (HABERMAS, 1973, p. 92-93, t. 92-93).

Para o positivismo existiriam algumas exigências, sendo elas, *certeza, exatidão do conhecimento e utilidade*, importantes para caracterizar a cientificidade e para sustentar tanto o argumento que o conhecimento que temos não é suficiente para compreender toda a ciência, como ainda o próprio status do positivismo, como vertente metodológica do conhecimento que não passa pela compreensão metafísica. Como em Comte, em Mach também se encontra elementos que enfatizam a esfera da ciência como absoluta e única para explicar a realidade, e isto é consoante com a interpretação positivista de racionalidade que defendem.

Conforme a reflexão habermasiana, essa forma de racionalidade proposta pelo positivismo, elimina o questionamento e a reflexão crítica ao dominar, em primeiro lugar, o mundo social, referente às relações; em seguida, o mundo objetivo, no que tange às representações, e por fim, o mundo subjetivo, no que concerne à interioridade. A esse respeito, em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas considera que a acepção do “eu” pela filosofia de Kant como um duplo eu, uma duplicidade inconciliável, provocou o descontentamento por parte do pensamento filosófico, o qual, desde Hegel a Merleau-Ponty, procura superar essa duplicidade inconciliável e essas “empresas híbridas” que, na busca de superação da cisão apontada por Kant, “perseguem a todo custo a utopia do autoconhecimento completo”, acabam sempre revertendo “necessariamente em positivismo” (HABERMAS, 1985, p. 308-309, t. 368).

Diante desta constatação, quando Habermas desenvolve sua crítica ao objetivismo ele se coloca simultaneamente como opositor à noção de Filosofia da História que guarda em si mesma as características objetivistas do positivismo, ou seja, trata a história como fatos e acontecimentos dados, sem o papel da reflexão, simplesmente como realização de ocorrências que denotam determinadas circunstâncias de uma época histórica, de forma analítica e objetiva, quase que linear e compreensível estatisticamente, de modo que a sociologia e as ciências humanas em geral, na sua atividade de diagnóstico e prognóstico social, poderão elaborar teorias às quais a realidade social, seus contextos, se ajustará de modo a eliminar as lacunas e falhas da história passada e presente e aventar com um projeto de humanidade e sociedade mais desenvolvido, mais racional, menos imprevisível.

O Positivismo técnico e objetivado visa controlar tanto a subjetividade humana quanto a realidade impingindo-lhe certa objetividade das coisas, dos eventos

tencionando com isso assegurar um núcleo pelo qual o progresso se revela como certo. Desde esse prisma, o contexto linguístico e as relações intersubjetivas tornaram-se alienantes, sem trocas recíprocas e interação, apenas com comunicações voltadas ao controle das relações sociais externas e da interioridade humana. Este fenômeno contrapõe as ciências à filosofia, fazendo com que elas não sofram reciprocamente intervenções e dúvidas. Separadas, elas não só não se tornam objeto de análise uma da outra, como também não possibilitam uma interrelação que seria de todo frutífera, uma vez que possibilitaria não apenas a reflexão acerca dessa objetividade mensuradora do real, como também uma ligação desses dois âmbitos do conhecimento de modo a poderem contribuir com a superação dos limites pertinentes a cada qual.

Habermas, ao contrário, pensa o método reconstrutivo de análise filosófica de modo a se servir de pesquisas empíricas oriundas das ciências do espírito. Com isso, ele rechaça uma interpretação da história como algo submisso aos interesses de uma racionalidade guiada por interesses econômicos-políticos, em prol de um mecanismo da racionalidade imbuída de discussão, de reflexão, de consenso. Esta só viria com base em uma consciência mais crítica acerca da realidade histórica, vendo-a como fator de compromisso e de transformação.

Harald Pilot, em seu artigo *La Filosofía de la Historia empíricamente falsable de Jürgen Habermas* (1973) argumenta que a suspeita de objetivização das ciências sociais, por parte de Habermas, ao trabalhar com as possibilidades da Filosofia da História, é eliminada pela compreensão que o próprio Habermas tem acerca do procedimento que aplica sobre as ciências sociais.

Qualquer acusação do procedimento objetivante das ciências sociais cai sob suspeita de gestão comprometida a partir do campo da Filosofia da História. Jürgen Habermas acaba rapidamente com a suspeita: o objetivo do seu trabalho não vem a ser outro, como declarou explicitamente, que “a filosofia da história em um sentido prático”. Não se propõe, no entanto, o acesso à formulação de leis históricas necessárias, muito menos de um sentido metafísico, mas

simplesmente, a formulação de programas para a ação social. (PILOT, 1973, p. 287 – trad. nossa)

Este empreendimento habermasiano tem o intuito de se converter em um projeto de ação social numa perspectiva futura, observando as contradições existentes na sociedade atual e renunciando a qualquer transcendência metafísica. Sua crítica à modernidade, como teoria crítica da sociedade, passa a ser viabilizada desde essa postura metodológica, a saber, um procedimento que irá contar com análise empírica, mas de forma a refletir sobre a própria sociedade histórica-sociologicamente com um olhar voltado para a crítica e a práxis, projetando o futuro a partir da ação no presente:

Tais fixações de metas para o futuro de uma sociedade, no entanto, já deve ser possível hoje de maneira real. Projetos filosóficos e históricos dependem, portanto, dos resultados da pesquisa empírica, e mais: são refutáveis por estes [...] Como o significado se refere a algo que tem que ser real no futuro, suas condições são empiricamente verificáveis no presente. (PILOT, 1973, p. 287 – trad. nossa)

Essa interpretação de Harald Pilot indica as pretensões de Habermas com a Filosofia da História, que consistem em realizar uma “filosofia da história no sentido prático” (PILOT, 1973, p. 288). De fato, principalmente quando trata do positivismo, Habermas parece distanciar-se da Filosofia da História como uma história consistente da Razão e nesse ponto ele se ampara na perspectiva discursiva da história constituída por Foucault (HABERMAS, 1999, p. 296-298, t. 353-356). Vista a partir da perspectiva discursiva de Foucault, a História é uma historiografia mais branda quanto ao termo transcendental. É apreendida não pelo historiador positivista, e sim por um arqueólogo que procura explicar os acontecimentos (as formações discursivas) que se deslocam num vai-e-vem de eventos, como forças que se estabelecem sobre o objeto. Na História elas surgem e desaparecem a partir de um movimento, da contingência dos fatos. Não há totalidade nesta visão, não há teleologia (p. ex., um fim do mundo, um fim da humanidade), a continuidade dos fenômenos, da espécie humana, não implica uma

finalidade. O arqueólogo “desenterra até as raízes uma práxis do discurso” – ele, vindo do exterior, conhece o que está no interior, e como ali poderia ser de outro modo, e não fechado em si mesmo. Volta seu olhar para as rupturas, para as mudanças de rumo.

Muitos anos antes de *O discurso filosófico da modernidade*, em 1968, em *Conhecimento e interesse* (1973, p. 116-143, t. 109-129), Habermas também procura resguardar sua distância do positivismo quando lê os estudos de Peirce, e percebe que ele desenvolve um positivismo, mas com outra roupagem, que embora procure encontrar as condições de autorreflexão da ciência, não o faz sem usar elementos empíricos.

Habermas entende que Peirce tenta desenvolver uma reflexão científica sem cair no objetivismo e no método, para adentrar numa perspectiva da análise das condições transcendentais da ciência, experiência esta que pode refletir sobre a realidade de uma forma livre de qualquer imposição, e em que os sujeitos não percam o sentido. Mas quando Habermas empreende a análise empírica ou a defende para interpretar a sociedade, não estaria ele a cair na Filosofia da História nos moldes do Positivismo?

Conforme vemos neste estudo de Habermas, Peirce trabalha com as formas de inferência a fim de auxiliar na lógica da pesquisa. Destarte, ele dá ênfase à efetuação do conhecimento não só através de regras que permitem a apreensão de conhecimentos não intencionais da experiência, como as representações simbólicas, e sim com o que chama de regras de síntese.

Ao distinguir as formas de inferência, *dedução, indução e abdução*, Peirce apresenta a terceira como a possibilidade de argumento, que contribui com a melhoria do nosso saber, desenvolve uma hipótese explicativa e investigatória e consegue apreender aspectos da realidade que não se consegue só pela lógica da linguagem. Por conseguinte, após analisar o modo de interpretação peirceano, Habermas (1973, p. 204-

235, t. 172-195) tem condições de tratar da compreensão hermenêutica que vai além da tradição filosófica e que não fica somente restrita a regras teóricas. Há uma possibilidade de a hermenêutica ajudar a compreender a realidade, ao tornar-se meio para a apreensão do *sentido*. A linguagem do dia-a-dia – e as expressões verbais – deve ser interpretada dentro de um contexto de relações de vida e de vivência.

Habermas, portanto, desenvolve sua reflexão analisando Peirce para obter assim uma ideia na qual pode sustentar a práxis e a interpretação da ciência. É certo, porém, que nem toda reflexão emancipa, e por isso mesmo, o fato de incorrer no pensamento peirceano, em alguns aspectos, orientou sua maneira de pensar a reflexividade, mas este esforço de *autorreflexão* foi acompanhado de um esforço em não se apoiar nos elementos positivistas e nem recorrer à herança filosófica da interpretação transcendental de Kant.

Em outras palavras, contrariamente ao ponto de vista metafísico, cuja racionalidade representava o aprimoramento espiritual do indivíduo solitário diante de uma razão transcendente, desde o prisma positivista pensa-se o desenvolvimento da racionalidade ocorrendo em estruturas institucionais científicas, como se fosse um processo independente dos indivíduos, e do modo como estabelecem os processos interativos no mundo da vida. São esses processos que constituem o processo histórico, o qual, por sua vez, sustenta uma relação reflexiva com as diferentes dimensões do mundo (objetivo, social e subjetivo) e que diferencia bem, como estruturas, todas as dimensões humanas, quer seja a pessoal, quer seja a produtiva, quer seja a normativa.

Por certo, a tematização acerca da teoria social evolutiva é discutida não só por Habermas, mas por pesquisadores das mais variadas linhas de interpretação. Como constata Repa (2008a, p. 159), no que tange alhures à interpretação sustentada por nosso filósofo, ao lado de sua crítica à apreensão fenomenológica e positivista do conceito de

mundo da vida, nos deparamos com uma reconstrução evolutiva que denota a apreensão da razão comunicativa como um supra-sujeito, e nos perguntamos se esta perspectiva não terá, por fim, servido de pano de fundo a uma filosofia da história.

Argumentar que as possibilidades de razão comunicativa e de destranscendentalização da razão consolidam metodologicamente a Filosofia da História, requer muita cautela, uma vez que se trata tão somente de uma suspeita, a qual, na afirmação de Repa, se esvanece:

Ao meu ver, no entanto, a reconstrução do materialismo histórico pretendida por Habermas é capaz de resgatar o objetivo da teoria da evolução social sem recair nos problemas da filosofia da história ou do evolucionismo do século XIX. (REPA, 2008a, p. 158)

A pertinência do questionamento aqui colocado, contudo, é relevante na medida mesmo em que Habermas não é um crítico apenas das filosofias da consciência e do sujeito, como destacamos no início do primeiro capítulo, mas também um crítico das filosofias da história, tais como as de Hegel e de Marx, em virtude de tais filósofos terem considerado que, no decorrer da história, constitui-se a consciência de um sujeito-da-espécie, um macro sujeito.

Se de um lado Marx liberou uma forma de teoria que tanto reflete sobre seu contexto de surgimento como seu contexto de aplicação e desse modo inaugurou uma forma de pensamento radicalmente histórica – ou seja, estabeleceu os critérios fundamentais da teoria crítica –, tanto nele como em Engels encontramos os episódios da substituição positivista da filosofia pela ciência, a qual vai eliminar aquela reflexão de duas mãos. O objetivismo do materialismo histórico se revela, sobretudo, na aplicação de leis dialéticas para uma sucessão inelutável dos modos de produção, cujas características a teoria reconstitutiva da evolução social precisa evitar [...]. Na medida em que se anula a reflexão sobre o contexto de surgimento da teoria, estão dadas as condições de se impor o objetivismo da filosofia da história. Contrariamente a isso, a reconstrução tem de tomar em consideração sua relação com o próprio presente. Esse princípio se impõe pelo fato mesmo de que reconstrução significa sempre uma retrospectiva. (REPA, 2008a, p. 160)

Na sequência dessa reflexão, Repa se utiliza de uma extensa passagem de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, pela qual, em virtude de razões metodológicas, se percebe a imposição da “reflexão sobre o ponto de partida da reconstrução evolutiva”. (REPA, 2008a, p. 160)

Em um primeiro olhar para o levantamento de hipóteses, podemos inferir o seguinte: Habermas não tem como fim chegar à objetividade dos fenômenos tal como o positivismo presente nas ciências do espírito. Dentro da perspectiva do conhecimento na modernidade isso seria realmente ignorar o sujeito protagonista do conhecimento, e, além disso, a relação dos indivíduos (cada qual com suas motivações) num processo intersubjetivo.

De acordo com a visão de Habermas sobre a modernidade, nela a objetividade não deve ser o eixo da história, porque na objetividade o sujeito não se encontra, mesmo que passe por sua noção. Como exemplo ele cita o sistema hegeliano, que tem a passagem do retorno a si, da interioridade – e que, no entanto, pára aí, porque o fim último é o espírito objetivo, o espírito absoluto – ainda que isso signifique a supressão por parte de Hegel da teoria do conhecimento proposta por Kant, pela autorreflexão fenomenológica do Espírito, aquele ainda não conseguiu superar uma razão suprahistórica, não enraizada ou oriunda da empiria. Em nome de uma *ciência absoluta*, guiado bem mais por uma teoria da ciência, segundo Habermas (1973, p. 14, t. 27), “Hegel pôde mostrar, contra Kant, que a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento é uma radicalização indeclinável da crítica do conhecimento.” Hansen explica que, neste contexto, Habermas se refere ao conceito de reflexão apresentado por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, o qual, no entanto, na observação habermasiana, traduz uma consciência que “não é capaz de fazer a autocrítica no sentido de perceber

os processos inconscientes e internos a ela que são geradores de falsas identidades e conhecimentos ‘distorcidos’” (HANSEN, 2008, p. 89). Ademais,

... se há em Hegel um potencial de crítica efetiva às falsas identidades formadas no decorrer da história, à medida que a consciência supera estágios mais ingênuos e assume postura mais “madura” com relação a si mesmo e ao mundo, ele ainda não se mostra suficiente para Habermas. Isso porque, na concepção de Hegel vista sob a ótica habermasiana, a consciência supera a fragilidade do conceito que ela inicialmente havia elaborado, mas que, por distorções de caráter externo a ela, por desatenção ou por precipitação, não foi percebido na parcialidade que possuía e, com isso, foi guindado à condição de verdade, quando efetivamente não apresentava tal atributo. (HANSEN, 2008, p. 89).

Logo no início do primeiro volume da *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), Habermas deixa claro que a razão é o tema básico da filosofia; a reflexão sobre ela, razão, marca o início da filosofia. Alguns anos após, em *O discurso filosófico da modernidade*, obra de 1985, Habermas defende que o “projeto de modernidade”, de tal forma inacabado, implica também em preservar uma de suas conquistas, a saber, o “processo formativo” pela apropriação da cultura tornada reflexiva.

Este é um indício de que, não obstante o projeto da modernidade tenha sido por demais otimista, a racionalidade – naquilo que ela traz de autonomia ética, liberdade subjetiva, etc... – tem ainda que ser resguardada. Ainda que, como reflexão, precise ser revista, ela também precisa ser acreditada. Como então compreender essa nova racionalidade diante da história visto que, segundo a própria crítica de Habermas, a filosofia da história é vinculada ao positivismo, e, em decorrência, cede ao objetivismo cientificista e anula o sujeito cognoscente da própria constituição das estruturas sociais?

Para o próprio Habermas, o materialismo histórico só se converte em uma filosofia da história quando cede ao objetivismo, isto é, ao esquecimento ou à anulação da autoconstituição do sujeito cognoscente. Nesse aspecto, filosofia da história, entendida metafisicamente, sempre foi uma aliada secreta do positivismo e do cientificismo. Essa interpretação é feita por Habermas desde seus

primeiros enfrentamentos sistemáticos com o marxismo e se prolonga por toda obra. (REPA, 2008a, p. 159-160)

No entanto, Repa (2008a, p. 159-160) admite: uma vez que “na evolução social e na evolução ontogenética da consciência moral se apresenta o mesmo processo gradativo em direção ao estabelecimento de princípios universalistas para regulamentação dos conflitos”, cabe então, “perguntar novamente se esse modelo de evolução social possui pressupostos da filosofia da história”. Essa suspeita não é apenas levantada por Repa. Também no exterior já foi observado que talvez esteja aí um indício de que, apesar de Habermas ser um crítico da filosofia da história, pode-se encontrá-la implicitamente em seus escritos (LOHMANN, 2013, p. 93, n. 23). Ademais, como indica Lohmann (1998, p. 214), sem que Habermas utilize a expressão filosofia da história, ele define seu papel:

Hoje em dia todas as teorias da sociedade são extremamente abstratas. Na melhor das hipóteses, elas conseguem nos sensibilizar para a ambivalência dos desdobramentos históricos; elas podem contribuir para que aprendamos a compreender as ambivalências que vêm ao nosso encontro como se fossem outros tantos apelos para as crescentes responsabilidades em meio a espaços de ação minguantes. Elas são capazes de abrir-nos os olhos para os dilemas dos quais não podemos fugir e os quais precisamos superar. (HABERMAS, 1993, p. 110)

No entendimento de Habermas, as teorias do esclarecimento, bem como as que consistiam em críticas da sociedade, formuladas no decorrer do século XIX, como as de Hegel, de Marx e de Comte, estão, de modo explícito ou implícito, ligadas à filosofia da história. Nelas, as suposições de progresso “encontram sua expressão teórica”, uma vez que elas mesmas

foram incitadas pelas experiências de progresso da ciência e da técnica, pela elevação da produtividade da indústria e do comércio, e puderam retomar, junto à filosofia da histórica do século XVIII, as suposições acerca do progresso das ciências com a suposições sobre

o melhoramento da humanidade ligadas as representações de um progresso da civilização. (LOHMANN, 1998, p. 198)¹⁹

O peso da filosofia da história, do qual Habermas quer que sua filosofia social esteja livre (1989, p. 525-526, t. 440-441), consiste em “enunciados pseudonormativos sobre uma teleologia objetiva da história” (1989, p. 525, t. 441), enunciados estes valiosos para o materialismo histórico e para as filosofias da história do século XVII, e que no seu entendimento consistem em suposições que implicam a unilinearidade, a necessidade, a continuidade e a irreversibilidade da história (1976, p. 154-156, t. 120-122). Uma filosofia da história ligada a intenções críticas poderia manter a ambivalência entre “a autotematização da sociedade, ... que parece se definir simultaneamente por meio de esperanças de progresso e medos de regressões”.²⁰

Habermas quer adentrar no âmbito da *reflexão*, ao procurar a determinação da emancipação como interesse e, dentre os vários autores aos quais ele recorre para compreender esse processo, iniciado com a modernidade, certamente Hegel, com sua crítica à filosofia anterior (kantiana), será o mais relevante.

Por um lado, Habermas reconhece que Kant criou não só um sistema de conceitos a-históricos e uma teoria do conhecimento fundacionista, com a qual reconhece o domínio da filosofia sobre as ciências como que uma instância jurídica no desempenho dos papéis de indicador de lugar e de juiz, cujo tribunal é a própria racionalidade exigente que subsumirá todas as coisas ao crivo da crítica, e que em sua reflexão está a “gênese da autocompreensão da modernidade”, e no seu conceito de

¹⁹“...waren angeregt durch Erfahrungen des Fortschrittes von Wissenschaft und Technik, durch Produktivitätssteigerungen von Industrie und Handel, und konnten dabei auf Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts zurückgreifen, die Annahmen über den Fortschritt der Wissenschaften mit Annahmen über die moralische Verbesserung der Menschheit zu Vorstellungen eines zivilisatorischen Fortschritts verbanden.” LOHMANN, 1998, p. 198)

²⁰ LOHMANN, 1998, p. 214: “eine Selbstthematisierung der Gesellschaft..., die von Fortschrittshoffnungen und Regressionsängsten zugleich bestimmt erscheint.”

razão formal, tanto o delineamento da teoria da modernidade caracterizada pela renúncia à racionalidade da tradição religioso-metafísica e pela “confiança na racionalidade *procedural*, a qual abre a possibilidade para as tematizações das pretensões de validade”; por outro, ele entende também que Kant não apreendeu a modernidade como tal, e apenas a visão retrospectiva de Hegel pôde compreender a filosofia de Kant como a “auto-interpretação” da modernidade (BANNWART JÚNIOR, 2005, p. 186-188).

Habermas serve-se de dois modos das reflexões de Hegel. Primeiramente, ele entende que a modernidade²¹ traz consigo um novo princípio, a saber, o da subjetividade, o qual foi descoberto por Hegel, cujo entendimento de que por meio de tal princípio ocorreu a liberação infinita da particularidade finita e autonomia do saber teórico em relação à crença e à moral – o ápice do Espírito subjetivo é a razão –, lhe permitiu avaliar positivamente os progressos desse período e compreender a autocrítica que dele emergiu. Mas Habermas tem como insuficiente esta fundação da modernidade por Hegel, posto que este, com o princípio de subjetividade, dilatou a racionalidade até o Espírito absoluto e desconsiderou as condições pelas quais foi possível à modernidade alcançar consciência de si mesma.

Aos olhos de Habermas, a razão requer modéstia, e o conceito de reflexão, enquanto é empregado de forma usual, tem dupla função: a) quem reflete posiciona-se sobre algo de forma que adquire um saber, porém sabe *como* e *por quê* sabe, consciente das razões e está aberto a conhecer sempre mais; e, ao mesmo tempo, b) encontra-se,

²¹ E cabe notar aqui que a modernidade para Habermas não se restringe ao período definido historicamente com início no término do sistema feudal (29.05.1453, com a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos) e fim com a revolução francesa (14.07.1789), antes o contrário, uma vez que não se atém aos limites históricos, mas aos aspectos filosóficos, ele concebe a modernidade como uma era cujo início se deu com o fim da revolução francesa, mais precisamente em 1800 e foi problematizada e fundamentada com o pensamento de Hegel, que a caracteriza como o momento na história de autofundamentação e autocertificação da própria Metafísica. (HABERMAS, 1985, p. 27, 28, 40-41, 45, 57; t. 25, 26, 43, 49, 62).

por vezes, limitado pelo resultado positivo ou não de certas experiências, que levam o sujeito que reflete prosseguir ou repensar determinada teoria – esse é o indivíduo que se depara com a experiência dos outros agentes sociais sobre suas reflexões. Isso supõe que se há uma dinâmica progressiva da reflexão, ela remete a uma intersubjetividade linguística que, na medida mesma da gradual interação, denega a ideia de uma evolução unilinear da razão num nível histórico.

Para Habermas é importante considerar o papel da ciência para a Filosofia e nisto o humano deve ser levado em conta e não mais o metafísico, o transcendental. É necessário compreender os interesses que movem o humano ao conhecimento. Essa mesma interseção entre interesse e conhecimento, não apreendida por Hegel, é que possibilita inferir que a teoria evolutiva de Habermas não recai nas linhas da filosofia da história, haja vista não afirmar o absoluto do Espírito e da razão, e assegurar a essa uma característica basicamente empírica, destranscendentalizada. Essa nossa inferência, alhures, também se depara com inúmeras dificuldades oriundas dos próprios argumentos de Habermas, de tal modo que mesmo tendo tal inferência como plausível, com base nesses argumentos, o questionamento que faremos a seguir não parece desnecessário.

3.2 – Mundo da vida e intersubjetividade linguística: por uma história da razão?

Em relação à suspeita de uma filosofia da história em Habermas, cabe inicialmente levar em conta as palavras de Repa:

Tal suspeita é alimentada pela leitura apressada das homologias estruturais que Habermas estabelece entre os desenvolvimentos ontogenéticos da consciência moral e os desenvolvimentos de estruturas normativas da sociedade de modo geral. Tal idéia também faria parte do acervo da filosofia da história, visto que equipararia a evolução individual e o desenvolvimento da espécie, com as conhecidas implicações sobre as hierarquias dedutíveis dessa assimilação [...]. (REPA, 2008a, p. 158)

Contudo, outros cuidados além do de evitar a leitura apressada das homologias estruturais que Habermas defende, como indica a citação acima, são necessários:

- a) Compreender o sentido da reconstrução do materialismo pretendida por Habermas;
- b) Identificar que a eliminação da reflexão pelo objetivismo do materialismo histórico é o que não deverá ocorrer na teoria reconstrutiva da evolução social, pois esta supõe a reflexão que é contrária à postura da filosofia da história
- c) E, com um adendo a McCarthy (1992a, p. 160), perceber que a autocompreensão orientadora da ação está fora do alcance da ciência estritamente empírica.

A reconstrução do materialismo histórico que Habermas propõe consiste numa reconstrução com sentido prático, ou seja, é diferente da filosofia da história que vê simplesmente a história na dimensão teórico-empírico. O que Habermas apresenta na reconstrução que elabora não está no âmbito da filosofia da história e nem pretende isso, pois para ele o que tem de motivos e intenções, princípios e valores, escolhas e metas, para a filosofia da história, “não é mais que um mero acontecer” (McCARTHY, 1992a, p. 160 – trad. nossa).

No pensamento habermasiano a teoria reconstrutiva da evolução social irá levar em conta os indivíduos deste processo, ou seja, sujeitos-autor da história, e nisto o elemento reflexivo é contrário à postura objetivante da filosofia da história. Por conseguinte, a reconstrução racional da intersubjetividade se faz importante através da

interação com o outro, numa perspectiva de totalidade, e não mais nas forças produtivas, como arguia o pensamento marxista. Nessa forma de interpretação não há história sem interatividade, e não há interatividade sem linguagem.²² Bachur (2006, p. 195) apresenta as condições que Habermas aponta como sendo fundamentais para o discurso racional, ou seja:

- a) a vedação de uma interrupção não motivada da argumentação, a liberdade na escolha dos tópicos da discussão e a inclusão da melhor informação disponível;
- b) o acesso universal equânime e igual à argumentação, bem como participação igual e simétrica;
- c) a exclusão de toda e qualquer coação além do melhor argumento, na busca cooperativa pela verdade.

Donde a constatação: quando Habermas combate o objetivismo das abordagens científicas, ele critica a desvinculação da filosofia e dos outros saberes, dentro das relações entre linguagem e cultura, ou melhor, ele critica a desconsideração ao aspecto da intersubjetividade. Ele trás para dentro do seu estudo o conceito de positividade na esfera pública que, segundo Bachur (2006, p. 195), será a “instância comunicativa capaz de revitalizar os processos de legitimação política do Estado de direito”. Nesse sentido e também na linha de interpretação de Nobre, focada no segundo capítulo, ainda encontramos Lohmann (1998), em relação à categoria Direito. Mas, por este intérprete de Habermas, o Direito não é analisado no interior da teoria da ação comunicativa, e sim considerado a partir da filosofia da história: a primazia da

²² Em determinado momento de seus estudos, mais especificamente no início dos anos de 1970, Habermas buscou compreender, até mesmo pelo modelo da psicanálise, por exemplo, as justificativas de o indivíduo fechar-se e se reprimir, criando bloqueios de comunicação em meio ao seu desenvolvimento no interior da história social. O que acontece é que identificando uma leitura falseada que o indivíduo faz dos fatos, dentro de contextos e das histórias de vida destes contextos, se percebe que, na ótica psicanalítica, é possível visualizar barreiras para relações mais espontâneas e criativas entre os homens. O problema é não ter domínio sobre sua própria existência, pois o indivíduo se vê envolvido dentro de um ambiente racionalizado e objetivado que já não permite mais o desenvolvimento de sua reflexão, de sua interioridade, daí a necessidade de ir às profundidades da subjetividade.

filosofia moral na obra habermasiana, desde *Faktizität und Geltung* (*Direito e democracia*, na tradução da obra em português), se revela na filosofia do direito e não permite ao filósofo despedir-se da filosofia da história objetivista.²³ Mais ainda: com sua filosofia do direito, Habermas não segue o norte teleológico da filosofia moral kantiana, no sentido de um aprimoramento da *moralidade* do gênero humano, antes ele defende uma ampliação da “*legalidade*”:²⁴

Habermas (como Kant) apóia-se no desenvolvimento histórico das *constituições políticas estatais*. Como em Kant, é à representação de uma sociedade cosmopolita que se refere o esclarecimento da história européia-ocidental, quando ela constrói na intenção prática o progresso esperado e hipoteticamente aceito em termos filosófico-históricos.²⁵

A esse respeito, e contrariamente a Kant no âmbito da filosofia teórica, é relevante a interpretação do pensamento de Hegel (sabidamente um pensamento que endossa a filosofia da história) por Habermas: o conhecimento levaria em conta muito mais a *reflexão* do que a teoria do conhecimento baseada nos princípios transcendentais kantianos. Hegel radicaliza sua interpretação, no sentido de exercer através da

²³“Com isso, a primazia da filosofia prática é limitada agora à filosofia moral e (desde de *Faticidade e valor*) à filosofia do direito, e garantida diante de exposições histórico-filosóficas relativas a critérios normativos da teoria. Ao mesmo tempo cai por terra que Habermas tenha deixado aquela filosofia da história objetivista que de modo algum se separa de todo tipo de filosofia da história”.

- “Insgesamt ist damit der Vorrang der praktischen Philosophie, jetzt auf Moral- und (seit *Faktizität und Geltung*) Rechtsphilosophie eingeschränkt, gegenüber geschichtsphilosophischen Ausführungen bezüglich des normativen Maßstabes der Theorie gesichert. Dabei fällt auf, daß Habermas mit dem ‘Abschied’ von jener objektivistischen Geschichtsphilosophie sich keineswegs von jeder Art von Geschichtsphilosophie trennt” (LOHMANN, 1998, p. 202)

²⁴ “De mais a mais, como Kant, ele [Habermas, A.K.G.] orienta-se não na possibilidade de um aprimoramento da *moralidade* do gênero humano, prioritária é uma ‘ampliação dos produtos de sua *legalidade*’.”

“Dabei orientiert er sich, wie Kant, nicht an der Möglichkeit einer Verbesserung der *Moralität* des Menschengeschlechts, vorrangig ist eine ‘Vermehrung der Producte ihrer *Legalität*’.” (LOHMANN, 1998, p. 214)

²⁵ “Es ist die historische Entwicklung der *politischen Rechtsverfassungen*, auf die Habermas (wie Kant) sich dabei stützt. Wie bei Kant ist es die Vorstellung einer weltbürgerlichen Gesellschaft, auf die sich die Deutung der europäisch-westlichen Geschichte bezieht, wenn sie in praktischer Absicht den erhofften und hypothetisch angenommenen Fortschritt geschichtsphilosophisch konstruiert.” (LOHMANN, 1998, p. 214).

Fenomenologia do espírito uma crítica reflexiva ao conhecimento, buscando a ciência como absoluta. Como demonstra Habermas:

Ele [Hegel] introduz a *Fenomenologia do espírito* com um argumento que retornará também em constelações posteriores. O criticismo exige que o sujeito cognoscente, antes de confiar diretamente no cabedal de seus conhecimentos adquiridos, cientifique-se das condições do saber possível, em princípio, naquele contexto. Somente com a ajuda de critérios fidedignos sobre a validade de nossos juízos podemos conferir se há sentido em estarmos seguros de nosso saber. Entretanto, como poderia a faculdade cognitiva ser examinada criticamente se tal crítica deve igualmente reivindicar, ela própria, seu verdadeiro conhecimento? (HABERMAS, 1973, p. 14-15, t. 28).

Como fazer filosofia neste contexto? Segundo a leitura habermasiana de Hegel, o fenômeno do Espírito deve ser visto no mundo, como uma espécie de radiografia da realidade, e será pelo Espírito que se desenvolve no filósofo a consciência, o olhar para si, o refletir, mas ao mesmo tempo voltado para o contexto da totalidade. Para Habermas, o eu se desfaz nesta compreensão. Todos fazem parte do “espírito absoluto” que é superior ao *eu* e ao *outro*. O *outro* se faz no *eu*.

Entretanto, isso se passa na busca do conhecimento propriamente dita, como em um processo, o sujeito que pensa se encontra em unidade com o conhecimento. Por conseguinte, o saber está inerente àquele que pensa, em um movimento constante, como vemos em citação que Habermas faz de fragmento de Hegel em *Preleções sobre a História da Filosofia* em que, para ele se constitui um desafio: “conhecer a faculdade cognitiva antes mesmo de conhecer. Seria o mesmo que propor-se a nadar antes de haver entrado na água. O exame das potencialidades do conhecimento é, ele mesmo, um saber; não pode chegar aquilo que pretende ser, eis que já é um saber em si.” (HEGEL, 1830, p. 555 ss.; *apud* HABERMAS, 1973, p. 15, t. 28).

Em *Filosofia do direito*, Hegel expõe seu método de investigação filosófica em vista da apreensão de um conceito, por exemplo, o conceito de Direito. Desde esse

procedimento conceitual-metodológico podemos compreender o movimento que Hegel desenvolve em direção ao saber, a saída do *abstrato* para o *concreto*.

1 - O objeto da ciência filosófica do direito é a Idéia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização. *Nota* – Do que a filosofia se ocupa é de Idéias, não do conceito em sentido restrito; mostra, pelo contrário, que este é parcial e inadequado, revelando que o verdadeiro conceito (e não o que assim denomina muitas vezes e não passa de uma determinação abstrata do intelecto) é o único que possui realidade justamente porque ele mesmo a assume. Toda a realidade que não for a realidade assumida pelo próprio conceito é existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão, etc. A forma concreta que o conceito a si mesmo se dá ao realizar-se está no conhecimento do próprio conceito, o segundo momento distinto da sua forma de puro conceito. (HEGEL, 2003, p. 1).

Ao se pautar nessa dimensão da reflexão de Hegel, o intuito de Habermas é encontrar o único e maior interesse, a *emancipação da espécie* e contrapor a situação presente das ciências com o corretivo da reflexão. Mas, o conceito *reflexão explícita e encobre* o que a obra de Habermas pretende transmitir, uma vez que,

se há em Hegel um potencial de crítica efetiva às falsas identidades formadas no decorrer da história, à medida que a consciência supera estágios mais ingênuos e assume postura mais “madura” com relação a si e ao mundo, ele ainda não se mostra suficiente para Habermas. (HANSEN, 2008, p. 89).

O que se analisa aqui é a concepção de Hegel acerca da reflexão segundo a perspectiva de Habermas e, neste sentido, “essa consciência não é capaz de fazer a autocrítica no sentido de perceber os processos inconscientes e internos a ela que são geradores de falsas identidades e conhecimentos “distorcidos”” (HANSEN, 2008, p. 89). E isso é assim em virtude de,

na concepção de Hegel vista sob a ótica habermasiana, a consciência supera a fragilidade do conceito que ela inicialmente havia elaborado, mas que, por distorções de caráter externo a ela, por desatenção ou por precipitação, não foi percebido na parcialidade que possuía e, com isso, foi guiado à condição de verdade, quando efetivamente não apresentava tal atributo. (HANSEN, 2008, p. 89).

Enfim, Habermas tenta recuperar o âmbito da reflexão no conhecimento que o positivismo havia eliminado do campo científico. Desde então as possibilidades de evolução seguem os ditames das ciências biológicas, daí a proximidade entre positivismo e teologia: “Ocorre que o modelo biológico da filosofia da história não é outra coisa do que a sombra refletida do modelo teológico, ambos pré-críticos”. (HABERMAS, 1973, p. 346, t. 298).

Nessa obra supra citada, *Conhecimento e Interesse*, publicada em 1968, portanto do primeiro Habermas, sua tentativa é recuperar a reflexão que ocorre com o recurso ao pensamento hegeliano. A busca de melhorias de vida, de sociedades mais justas, de civilização mais conscientes e indivíduos descentrados, preocupados com o bem comum, com o todo, são assuntos ignorados pelo positivismo. Para Habermas os interesses devem convergir para os campos da técnica, da prática e da emancipação. Nesse sentido, a filosofia deveria ser responsável por salvaguardar o aspecto da racionalidade que deve possuir as ciências. Para tanto,

Habermas arrola uma série de disciplinas filosóficas como ciências reconstrutivas [e, assim destaca Habermas] a filosofia cumpre seu papel de *guardiã da racionalidade* também quando se presta a defender determinados tipos de investigação científica, sentido este presente de maneira mais clara na expressão *Statthalter*, também traduzível por “protetor”. (REPA, 2008b, p. 146)

Habermas entende que a filosofia, sozinha, não consegue pesquisar os rastros da razão na história, ela precisa da cooperação de outras disciplinas, como a história e a sociologia. O cuidado metodológico que se deve ter não é propriamente com essa relação cooperativa das disciplinas e sim com o tratamento a ser dado à razão uma vez que, segundo Habermas (1991, p. 93), a filosofia depende de uma cooperação entre as ciências históricas e as ciências sociais.

Destarte, Habermas enxerga, após Kant, um desligamento da ciência do campo da filosofia. Há uma crise da crítica do conhecimento e, por consequência, a ciência

passa a ter uma falsa compreensão da filosofia. Daí ele defender uma conciliação entre filosofia e ciência e, em decorrência, procurar “sustentar a teoria filosófica da racionalidade numa teoria científica capaz de resistir às provas da observação empírica” (REPA, 2008b, p. 146). Com isso, seria possível tratar a filosofia como imbuída de certo caráter científico que a incluiria no acervo das várias ciências, pelo denominador comum entre elas que é a *autocrítica*, convocando filosofia e ciências ao sentido de *cooperação* mútua, por exemplo, aquele possível de existir entre filosofia e sociologia:

Mas podemos nos perguntar, por outro lado, se nesse projeto de cooperação mútua entre filosofia e ciência não transparecem também os motivos de uma autocrítica, mais precisamente de um afastamento ainda maior da intenção, talvez inconfessa, de *Conhecimento e Interesse*, considerando-se que a teoria dos interesses cognitivos também poderia ser vista como uma teoria geral das ciências, sendo cada interesse antropológicamente enraizado e fornecendo o sentido do respectivo tipo de ciência e, desse modo, também os seus limites. É dessa perspectiva que Stéphane Haber entende as consequências para a evolução do pensamento habermasiano desencadeadas pela nova “teoria da cooperação”, sobretudo no que diz respeito à relação entre filosofia e ciências sociais [...]. (REPA, 2008b, p. 146-147).

Habermas tem o propósito de avançar nesta discussão buscando uma resposta através de vários autores para a questão da unidade entre conhecimento e interesse, o que envolve um olhar para si. A partir daí, nosso filósofo apresenta suas hipóteses e leitura crítica para procurar fundar seu novo modo de pensar a sociedade e a racionalidade rumando para o que mais tarde se constituiria numa teoria crítica da modernidade.

Habermas procura aliar de forma crítica, os interesses orientados para o saber, como pano de fundo para a emancipação dos indivíduos, através da linguagem e da comunicação. Assim Bannwart Júnior, a partir de uma análise de Honneth, argumenta a respeito dessa busca de interação entre linguagem e a emancipação humana perceptível, porque nuclear, na filosofia de Habermas:

Habermas parte, então, do alicerce da racionalidade comunicativa ancorando-a na forma social de vida humana, por meio de suportes teóricos advindos da filosofia da linguagem contemporânea e de autores como Weber, Mead, Durkheim, Parsons e Marx, com o propósito de montar um sistema de referência, dentro da qual as idéias básicas da teoria da sociedade sejam historicamente justificadas e testadas mediante a apresentação de argumentos. (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 156)

De acordo com o que estudamos até agora, a linguagem é fundamental para a emancipação dentro do pensamento habermasiano: “a comunicação linguística só é possível quando todo domínio é posto, ao menos, parcialmente, fora de jogo” e daí a intersubjetividade linguística supor sempre o diálogo sem coações, “de todos com todos” (PILOT, 1973, p. 307, 308 – trad. nossa). E neste ponto torna-se compreensível a própria crítica de Habermas à filosofia da história.

Em *A lógica das ciências sociais* (1982), num capítulo intitulado “O sujeito da história”,²⁶ consta a necessidade de revisar a pretensão de conhecimento da filosofia da história e seu marco conceitual, ambos tidos como “inadequados” para uma teoria da evolução social. A filosofia da história ignora que a base da história universal não é constituída por sistemas gerais, mas por sistemas sócio-culturais, que se regem por meio da comunicação em linguagem natural. Onde, mediante emissões suscetíveis de verdade, a unidade da história que se inicia neste momento, com os indivíduos socializados, não pode ser entendida sob o aspecto de crescentes interdependências e ampliadas capacidades de controle – aqueles sistemas sócio-culturais apresentam elementos *específicos* ou universais culturais (a linguagem, o trabalho, a interação e os sistemas de interpretação, possíveis de serem analisados empiricamente como competência linguística, cognitiva e de desempenho de papel).²⁷

²⁶Ver: HABERMAS 1982, p. 529 (cap. “Das Subjekt der Geschichte”, não traduzido na versão em português da obra).

²⁷Ver: HABERMAS 1982, p. 537 (cap. “Das Subjekt der Geschichte”, não traduzido na versão em português da obra).

Entretanto, algo pode colocar em risco este enfoque de Habermas, uma vez que ele concerne apenas a um tipo de sociedade. Isso precisa a necessidade de considerar:

1. Que em uma sociedade não emancipada o diálogo livre de dominações não será nunca esse diálogo de todos com todos, um diálogo livre de toda intervenção ideológica. Neste caso aqui pode se constituir um princípio de uma filosofia da história no sentido prático.
2. E que, contrariamente, pode significar que em uma sociedade não emancipada a desfiguração ideológica é universal até o ponto de englobar a própria ideia de maturidade e emancipação, decorrendo inevitavelmente consequências céticas. (PILOT, 1973, p. 308).

Por conseguinte, ainda segundo Pilot, a partir da primeira consideração acima, algumas consequências podem ocorrer quanto à realização de uma filosofia da história no sentido prático, sendo elas:

- a) que na discussão “livre de coações” da comunidade de investigadores devem ser formadas e contrastadas empiricamente hipóteses que venham tanto a descrever os sujeitos sociais como a determinar, mediante explicações, as relações existentes entre os mesmos;

- b) que a reflexão crítica deve incidir sobre a massa de hipóteses contrastadas de que num momento se disponha, com a intenção, sobretudo, de investigar

em que casos os enunciados teóricos acolhem legalidades invariantes da ação social e em que casos não vêm a dar curso de expressão senão a relações de dependência cristalizadas ideologicamente, mas transformáveis em princípio. Contudo, como é óbvio, um conhecimento criticamente elaborado de legalidades não pode por fora de uso, deste modo, a lei enquanto tal[...];

- c) a “liberdade estrutural de coações” da comunicação linguística deve acreditar-se como “intenção até uma sociedade emancipada”;

d) pressupondo que o princípio regulativo da filosofia da história é, por sua vez, “dialeticamente” estruturado, nos encontramos ante o seguinte dilema: ou sua dialética não é contingente, senão estrutura universal do pensamento; ou sua dialética é contingente e descansa sobre a deformação ideológica. (PILOT, 1973, 308-311 – trad. nossa)

Ademais, deve-se notar ainda

que o movimento de regressão cético só pode ser detido se o princípio regulativo da filosofia da história for determinado a um tempo como interesse “objetivo” e como interesse pela objetividade: como antecipação verdadeira do diálogo livre de dominações na discussão dos cientistas. E ele, supostamente, de acordo, com uma dupla função: por um lado, como interesse pela estabilização, reprodução e potenciação máxima da objetividade científica; por outro, em troca, como interesse pela negação prática de todas as regras de ação social que vem a contradizer esta “objetividade”. (PILOT, 1973, p. 312 – trad. nossa).

Vimos no segundo capítulo que a teoria da evolução não implica um determinismo histórico na medida mesmo em que a complexificação do sistema lhe potencializa avançar sobre esferas do *mundo da vida*, em virtude do que processos colonização oriundos dos processos de monetarização e de burocratização, ao infiltrarem nessas esferas, podem representar um risco de estagnação, por colocarem em questão as estruturas simbólicas do *mundo da vida* em geral.

Em decorrência disso, antes de propagar um evolucionismo histórico, a teoria da evolução de Habermas empreende mais o diagnóstico crítico da época, tal como explica Bannwart Júnior (2008, p. 156) fazendo uma leitura da teoria da ação comunicativa: “O caminho que percorre a reflexão de Habermas busca certificar-se da existência de uma racionalidade e processo histórico e, acima de tudo, dizer que esse processo é passível de ser orientado para a emancipação”.

Esse ponto de vista crítico, como cerne de uma teoria, a caracteriza porque leva em consideração que aprendizagem e desaprendizagem podem seguir juntos em etapas do processo histórico e a filosofia da história, que prima pelo progresso histórico, pode perder sua possibilidade de apreensão da própria história na medida em que não considera essa dinâmica conjunta de opostos.

Nesta perspectiva, destacado é o papel da *guinada linguística*, a qual:

[...] colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem, que torna a sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo, independente em relação aos processos intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos lingüísticos inserindo-os num evento poético originário. (HABERMAS, 1988, p. 16, t. 16)

Enfim, relativizar a razão seria incorrer na mesma ingenuidade de sua absolutização. Antes, cabe sim explicar os padrões de racionalidade e seus meandros internos numa “história sistemática da racionalidade” no plano filogenético e ontogenético (HABERMAS, 1981, p. 202-207; t. 244-250), o que para Bannwart Júnior continua a significar, na visão do segundo Habermas, agora na perspectiva da racionalidade comunicativa, que a “inserção da racionalidade na dimensão histórica é compreensível a partir da virada lingüística, levando-se em conta que o novo olhar da filosofia no século XX permitiu afirmar que o solo onde nos movemos não se deixa realizar fora dessa arena” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 156).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fundamentados na base conceitual de Habermas vemos que pretensões de validade, atos de fala e mundo da vida se entrelaçam, assegurando a destranscendentalização da razão: “Através de pretensões de validade, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar a facticidade do próprio mundo da vida.” (HABERMAS, 1988, p. 88-89, t. 88-89).

O paradigma habermasiano, um paradigma original no pensamento filosófico atual, considera a linguagem como fundamental para que o conhecimento ocorra. E isso foi o que empreendeu Habermas com a virada linguística, quando voltou seus estudos para a ação comunicativa:

A teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática de entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. A idéia do resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no médium da linguagem natural. (HABERMAS, 1988, p. 88, t. 88-89)

Habermas pontua no seu pensamento filosófico uma verdadeira mudança conceitual nos rumos da filosofia, ou melhor, o rompimento com o paradigma metafísico, de modo a instaurar uma virada na reflexão filosófica, ao abrir caminhos para uma compreensão do ser e de sua racionalidade a partir de suas relações, fazendo uso da linguagem em vista de uma compreensão da razão como razão comunicativa.

A racionalidade comunicativa se apresenta neste contexto de contemporaneidade como possibilidade de conhecimento “extra-científico”. Berten (2004) aplica esta caracterização para este novo tipo de pensar a racionalidade em Habermas, como forma interpretativa do conhecimento, o qual vem a ser diferenciado em vários tipos, como discurso científico, hermenêutico e, por fim, crítico. Este último foi objeto de nossa atenção e, é o que Habermas enfatiza como necessário ao alcance da emancipação e da busca de compreensão do mundo, visto tornar-se “mister uma reflexão sobre os problemas presentes no cenário teórico-prático contemporâneo capaz de vislumbrar explicações integradoras do mundo.” (HANSEN, 2008, p. 78)

Neste contexto, o discurso racional crítico, desde *Conhecimento e interesse* (1968) tem por detrás um interesse, ou seja, ele é “ligado a um interesse pela emancipação (por exemplo, teoria das ideologias ou psicanálise, discursos que se desenvolvem no meio da ‘dominação’ e que visam, pela autorreflexão, à emancipação em relação às representações sociais ou internas)” (BERTEN, 2004, p. 70). Segundo Berten (2004), a crítica habermasiana ao positivismo é acentuada como “auto-compreensão da ciência” em um autêntico combate ao “monopólio da verdade e da racionalidade” (BERTEN, 2004, p. 70).

Além de uma forma inovada de pensar a ciência e a razão, o pensamento habermasiano também é um pensamento construído em meio a um momento da história, no qual podemos enxergar a racionalidade a partir do patamar pós-convencional, ou seja, em um momento em que a humanidade se vê num estágio evolutivo mais avançado e emancipatório, crítico e atento para os problemas atuais, bem como a busca de solução destes:

Jürgen Habermas, apesar de não desenvolver um sistema filosófico nos moldes da tradição ou dos pensadores do Idealismo Alemão, é o pensador contemporâneo que mais se aproxima de uma visão de sistema acerca dos problemas contemporâneos. Essa característica da obra habermasiana faz dela um rico manancial para a discussão

sistemática e articulada dos problemas contemporâneos, pois ela reúne e também integra, de forma consistente, as questões metodológicas, cognitivas e práticas, às quais as diferentes teorias tentam dar conta no presente. (HANSEN, 2008, p. 78)

No cerne dessa constelação conceitual, e com o questionamento metodológico enfatizado no terceiro capítulo, pudemos articular a reflexão da relação entre mundo da vida e intersubjetividade linguística, desenvolvidas no primeiro capítulo, tratando das possibilidades concretas da ação comunicativa sem negar sua inserção num processo evolutivo, temática abordada no segundo capítulo.

Nessa tematização, por detrás do pensamento habermasiano está uma interpretação da razão na história da humanidade com a qual, segundo o entendimento de Maar, Habermas quer identificar os universais a partir dos pontos constitutivos de uma comunicação linguística com critérios críticos, mas não fundamentados na filosofia da história, e sim “mediante o desenvolvimento de uma auto-reflexão desse processo de formação história” (MAAR, 2000, p. 77). Entrementes, conforme é possível verificar no projeto habermasiano de compreensão evolutiva da história, “[a]ssim se apresenta o divisor das águas: por um lado, uma história dialética, por outro o lado habermasiano: uma história evolutiva emancipatória, de racionalização-diferenciação progressiva. Essa opção se apresenta claramente no trajeto intelectual do nosso autor” (MAAR, 2000, p. 77).

É por este viés que, após um cauteloso estudo, no terceiro capítulo de nosso trabalho, ainda vimos o quanto desafiante significa buscar a interpretação deste empreendimento em Habermas, mesmo quando ele externa seu cuidado em termos metodológicos: nenhum escopo teórico seja ele uma ética formalista, a filosofia da consciência, uma moral de cunho metafísico, pode ignorar ou estar acima das formas culturais de vida que se constituem, dos diversos mundos da vida, na intersubjetividade linguística, e, por outro lado, é imprudente se, ao considerá-las, querer subsumi-las a

abstrações ético-morais relativas às ordens institucionais e/ou interações legitimamente reguladas, uma vez que estas constituem apenas uma das muitas dimensões do mundo da vida e aquele cerne da relação entre mundo da vida e intersubjetividade lingüística está em todas as dimensões:

[...] nas diferentes esferas do “discurso”, ou seja, em diferentes usos da linguagem, existe de um lado uma articulação do discurso com interesses legítimos (porque “quase naturais”) e de outro lado com regras próprias (uma racionalidade própria) a cada uma das formas de discurso. Em outros termos, temos já aqui uma “pragmática” do discurso: sua racionalidade não pode ser definida abstratamente ou teoricamente, mas somente à medida que chegamos a compreender o papel que desempenham as diversas formas da linguagem na produção e reprodução da espécie humana e dos indivíduos que a compõe. (BERTEN, 2004, p. 70)

Esta pragmática universal, como destacamos no primeiro capítulo, considera a expressão comunicativa que se revela através dos indivíduos em suas interações, demonstrando o papel pragmático da linguagem e, ao mesmo tempo, que somos “seres de linguagem” (BERTEN, 2004, p. 70). E desde essa reconstrução foi possível analisar com mais cautela a tese da racionalização do *mundo da vida*, bem como verificar, através dos vários estágios de evolução da consciência moral, abordados no segundo capítulo, que, ao alcançar o estágio de pessoa emancipada, livre e autônoma, os sujeitos podem também estar sujeitos a convenções ditadas pela sociedade, entretanto terão convicções profundas e estarão mais conscientes criticamente, a partir do reconhecimento de seu papel no discurso e na comunidade lingüística.

Atos de fala são fundamentais para que o mundo vivido seja compartilhado a partir de uma estrutura e sistema lingüístico bem articulado. Em virtude disso torna-se possível compreender, pela leitura que fizemos de Habermas, que o indivíduo pode ser protagonista de seu mundo de vida, porque ele, como eu pós-convencional, é capaz de constituir uma nova maneira de entender e agir no mundo, a partir da interação e da

linguagem, revelando seu potencial de emancipação e liberdade. Neste processo em que o sujeito é protagonista, ele constrói sua própria identidade junto ao coletivo social.

Por conseguinte, dentro desta perspectiva e olhar sobre o sujeito, ao direcionarmos nosso ponto de vista para o âmbito dos diversos indivíduos dentro de um discurso, a partir de uma sociedade determinada, por exemplo, uma sociedade determinada pelo trabalho e pelo poder econômico, podemos nos remeter ao que Bannwart Júnior já apontou para a possibilidade de discursos mais éticos e sustentáveis a fim de construir uma civilização mais comprometida com o bem-estar humano e ecológico, ou seja, embora esteja no fim desse tipo de sociedade o desenvolvimento econômico, suas instituições também levarão em conta as temáticas ambientais e trabalhistas, dentro de uma perspectiva de responsabilidade social, que ocorre também num processo discursivo e de estabelecimento de consenso a respeito dessas temáticas. (BANNWART JÚNIOR, C.; BANNWART, M., 2013, p. 110-123). Desde essa nova visão, voltada para a responsabilidade social e também para a moral pós-convencional, pode ser pensada até uma teoria social crítica das instituições, ou seja, para a necessidade das instituições e organizações produtivas que se entendam como pertencentes a uma sociedade democrática, que aliem sua força e poder econômico para com a solidariedade, a qualidade de vida e o bem-estar social das pessoas que a elas são ligadas; que tenham consciência do esgotamento dos recursos materiais no sentido de valorizar a sustentabilidade e assumir responsabilidade social com essa finitude e, enfim, que estas responsabilidades possuam teor não somente econômicos, mas também filantrópicos, éticos e legais, superando a visão instrumental e utilitarista preponderante na maior parte das instituições vinculadas ao mercado.

De acordo com esse ponto de vista, a existência social se caracteriza mais além da objetividade, uma vez que dentro dos processos sociais interativos, através de uma

“fusão de horizontes”, é possível a conjunção entre objetividade e subjetividade. Habermas defende assim um procedimento dialético, contrário a posicionamentos mais primitivos, de índole pré-convencional.

A racionalidade se inscreve, pois, novamente, no quadro daquilo que constitui os “interesses” da humanidade, ou, em outras palavras, ela recoloca em discussão a maneira como tentamos realizar certos fins, os quais julgamos essenciais, quer se trate da transformação da natureza, da administração de relações justas e satisfatórias com os outros ou da vontade de nos libertar das formas de restrições não justificadas. (BERTEN, 2004, p. 70)

Nesse sentido, ainda que fique em aberto a temática da filosofia da história em nosso filósofo, não parece ser incoerente inferir que todo seu pensamento a respeito, enquanto atividade que tenciona, pela racionalidade sistemática, apreender as interseções entre mundo da vida e intersubjetividade linguística de modo menos restrita possível, pode estar sendo movido sempre e tão-somente por aquele propósito anunciado pelo primeiro Habermas em *Para a reconstrução do materialismo histórico*:

A interpretação dogmática do esquema da história do gênero tem em comum com os esboços de filosofia da história, próprios do século XVIII, uma série de debilidades, O *curriculum* da história universal decorrido até hoje – que mostra uma sucessão de cinco ou seis modos de produção – fixa o desenvolvimento *unilinear, necessário, ininterrupto e ascendente* de um *macrosujeito*. Gostaria de contrapor a esse modelo de história do gênero uma interpretação mais cautelosa... (HABERMAS, 1976, p. 154, t. 120 – grifos nossos)

REFERÊNCIAS

BACHUR, João Paulo. Individualismo, liberalismo e Filosofia da História. In: *Lua Nova*. Vol. 66: p. 167-203, São Paulo, 2006.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *A dimensão prático-moral sob a perspectiva da Evolução Social em Habermas*. In: MÜLLER, Maria Cristina & CENCI, Elve Miguel (org.). *Ética, Política e Linguagem*. Londrina: Edições CEFIL, 2004, p. 80-98.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008 (Tese de Doutorado).

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. Modernidade e o novo lugar da filosofia: a idéia de reconstrução em Habermas. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. Londrina, v. 10, n.1, jan.-jun. 2005, p. 185-200.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. Perspectiva evolucionária na teoria social crítica de Habermas. In: *TRANS/FORM/AÇÃO*, fascículo temático: Habermas, vol. 36, 2013, p. 67-86.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro J.; BANNWART, Michele C. Souza. Aspectos normativos da Responsabilidade Social na cultura empresarial. In: BANNWART JÚNIOR, C. J.; FERES, M. V. C.; KEMPFER, M. (orgs). *Direito e Inovação: estudos críticos sobre Estado, Empresa e Sociedade*. Juiz de Fora: Editora da Univ. Federal de Juiz de Fora, 2013b, p. 109-129.

BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (orgs.). *Reconhecimento, Direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2012. (no prelo)

BERTEN, André. *Filosofia Social*. A responsabilidade social do filósofo. São Paulo: Paulus, 2004.

HABERMAS, Jürgen. “Acções, actos de fala, interacções linguisticamente mediadas e o mundo da vida (1988)”. In. HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. Alguns esclarecimentos suplementares...(1996). In. HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. Critica a la Filosofía de la Historia. In: HABERMAS, Jürgen. *Perfiles Filosóficos-políticos*, [Trad. Manuel Jimenez Redondo] Madrid: Taurus, 1986, p. 383-391.

HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. 2ª. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 [Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe: *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002].

HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. 2ª. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 [Tradução de Gilda Lopes da Encarnação: *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999].

HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. 5^a. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 [Trad. José N. Heck: *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982].

HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidade y eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001 [Trad. Lucia Aragão: *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002]

HABERMAS, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 [Trad. Marco Antônio Casanova: *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009]

HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [Trad. Guido Antônio de Almeida: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989].

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [Trad. Flávio B. Siebeneichler: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990].

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985 – 5^a. Aufl. 1996 [Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000]

HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 [Trad. Carlos Nelson Coutinho: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990].

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 – Band 2 [Trad. Flávio B. Siebeneichler: *Teoria da ação comunicativa* – Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012, vol. 2].

HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 3^a. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 [Trad. Manuel Jiménez Redondo: *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994].

HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung – philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b [Tradução de Milton Camargo Mota: *Verdade e Justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004].

HABERMAS, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 [Trad. Karina Jannini: *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010].

HANSEN, Gilvan L. Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade. In. MARTINS, C. A. & POKER, J. G. *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008, p. 77-96.

HEGEL, Georg W. *Princípios da Filosofia do Direito*. [trad. Orlando Vitorino]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JUSTINIANO, Leonides da Silva. Estado e Identidade Pós-Convencionais. In: MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (orgs.). *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008, p. 41-60.

LOHMANN, Georg. As definições teóricas de direitos humanos de Jürgen Habermas – o princípio legal e as correções morais. In: *TRANS/FORM/AÇÃO*, fascículo temático: Habermas, vol. 36, 2013, p. 87-102.

LOHMANN, Georg. Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie? Zu Jürgen Habermas' verabschiedeter und uneingestanderer Geschichtsphilosophie. In: WELZ, Frank; WEISENBACHER, Uwe (Orgs.). *Soziologische Theorie und Geschichte. Zur Bedeutung der Geschichte für die soziologische Theorie*. Opladen, Wiebaden: Westdeutscher Verlag, 1998, p. 197-217.

MAAR, Wolfgang Leo. O “primeiro” Habermas: “trabalho e interação” na evolução emancipatória da humanidade. In: *Transformação*. Revista de Filosofia. São Paulo: Editora Unesp, 2000, v. 23, fasc. 1, p. 69-95.

MAKKREEL, Rudolf A., Purposiveness in history: its status after Kant, Hegel, Dilthey and Habermas. In: *Phylosophy and Social Criticism*, no. 18, 1992, p. 221-224.

MARTINS, Clélia Aparecida. Falibilismo Filosófico em Habermas. MARTINS, C. A. & POKER, J. G. *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária-Unesp, 2008, p 167-200.

MARTINS, Clélia Aparecida. Acordo, reflexão e filosofia – uma análise a partir de Wittgenstein. In: *Síntese*. Belo Horizonte, v. 37, 2010a, p. 87-105.

MARTINS, Clélia. Sobre jogo de linguagem: Habermas e Wittgenstein. In: *Revista de Filosofia*. Madri, 2010b, v. 39, p. 99-104.

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

NOBRE, Marcos. Habermas e a Teoria Crítica da sociedade – sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da “Teoria da ação comunicativa”. In: OLIVEIRA, Nythamar F. e SOUZA, Draiton. *Justiça e política - homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 373-392.

PILOT, Harald. La filosofía de la historia empíricamente falsable de Jürgen Habermas. In. ADORNO, T.W.; POPPER, K.R.; DAHKENDORF, R; HABERMAS, J.; ALBERT, Hans; PILOT, H. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. México: Ediciones Grijaldo S.A., 1973.

PIZZI, Jovino. *O conteúdo moral do agir comunicativo*. Uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo do Sul: Editora Unisinos, 2005.

REPA, Luiz. Reconstrução Racional e Filosofia da História. In. MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (orgs.) *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008a, p. 155-166.

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas*. Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008b.

SCHUMACHER, Aluísio Almeida. Reconstrução Pragmático-Formal da Racionalidade Comunicativa: Origem e dificuldades. In. MARTINS, Clélia A.; POKER, José G. (orgs.). *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária, Unesp, 2008, p. 117-154.

WHITTON, J. Brian. Universal Pragmatics and the formation of western civilization.
In. *History and Theory: studies on the philosophy of history*, v. 31, no. 3, 1992b, p. 299-
313.