

Globethics Repository



A RAZÃO TEÓRICA TRIUNFA SOBRE A RAZÃO PRÁTICA?

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Holmes, Pablo
Publisher	Universidade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-26 09:02:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173036

A RAZÃO TEÓRICA TRIUNFA SOBRE A RAZÃO PRÁTICA? HABERMAS CONTRA A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO¹

PABLO HOLMES²
(Universität Flensburg)

Resumo

O percurso da teoria crítica de Frankfurt é apreciado a partir de suas intenções iniciais, enquanto ela ainda busca meios para realizar o esclarecimento, até as suas figuras finais, marcadas quanto ao pessimismo acerca das possibilidades de qualquer ideal emancipatório. A partir dessa transição, a teoria do discurso habermasiana é examinada como uma crítica aos pressupostos metodológicos que haviam levado ao conceito de dialética do esclarecimento ao mesmo tempo em que se propõe como compreensão alternativa da própria idéia de racionalidade. O resultado é que Habermas parece querer recuperar aquelas que eram as intuições iniciais dos frankfurtianos embora sob um novo ponto de vista.

Abstract

This paper attempts to follow the critical theory of Frankfurt from its initial intentions, while it believed in the liberating claims of Enlightenment, until its final figures, when it has apparently abandoned the possibilities of any emancipation through reason. From the point of view of that pessimist transition, the theory of discourse of Jürgen Habermas will so be seen as a deep critic to the methodological approach, which had led to such pessimist conclusions. On the other hand, it is claimed to represent a brand new meaning for the concept of rationality, one that tries to recover the initial suppositions of the old Frankfurt's scholars.

1. A dialética do esclarecimento e seu diagnóstico da modernidade

O Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), fundado em 1924 por Felix Weil, propôs-se a tarefa de investigar a filosofia da liberdade – no rastro de Kant, Hegel e Marx – e suas relações contraditórias com uma sociedade industrial que, ao mesmo tempo em que institucionalizava os ideais da razão iluminista, negava-os por via de uma interpretação unidimensional (Wiggerhaus, 2000, p. 70 ss. Cortina Orts, 1986, p. 35-9). Para a denominada “Escola de Frankfurt”, o *Diamat* (*Dialektische Materialismus*) deveria realizar um “esclarecimento do esclarecimento”, oferecendo os elementos para uma realização radical de seus objetivos mediante um diálogo permanente entre a teoria social e as novas ciências sociais empíricas (Cf. Wellmer, 1987, p. 78 ss). Nas palavras de Horkheimer, “para superar o caráter utópico da idéia kantiana de uma constituição perfeita, é necessária uma teoria materialista da sociedade” (1990, p. 72).

Se o diagnóstico inicial, porém, era no sentido de um auto-esclarecimento do Iluminismo acerca dos elementos que obstruíam seus potenciais de racionalização, a partir da década de 1940, essa

perspectiva pareceu se fechar cada vez mais. A figura da razão calculadora, ligada à face teórica, formal e abstrata da razão pura, passava a ser diagnosticada como o único motor de um processo de desencantamento e modernização (Horkheimer, 1969, p. 18 ss). Um processo que, radicalizado, levaria ao soerguimento de uma segunda natureza intransponível ao homem, representada pelos processos sociais de auto-reprodução do sistema de apropriação, o qual incluiriam finalmente o indivíduo racional como mais uma engrenagem de uma máquina cuja única finalidade seria a sua auto-conservação (Horkheimer, 2000, p. 95 ss). Com efeito, nessa dinâmica, o próprio indivíduo, assim como concebido na tradição ocidental racionalista, desapareceria, pouco a pouco, engolido pelas forças de razão teórica instrumental (Horkheimer, 1969, p. 110-38).

Por sua vez, se o Iluminismo, para afirmar-se institucionalmente frente às imagens de mundo religiosas, havia proposto o Jusnaturalismo Racionalista como uma razão prática objetiva que proclamava o homem como fim em si mesmo (Horkheimer, 1969, p. 15-6), na seqüência de sua institucionalização, viu-se que tais pretensões haviam representado, senão, apenas um momento de transição (Neves, 2006, p. 252) do processo de desdobramento da razão calculadora. Segundo tal movimento dialético, o desencantamento, em seu ponto alto, haveria atingido os próprios fundamentos normativos do esclarecimento, por assim dizer, sua metafísica racionalista. A razão se reduziria, portanto, apenas à sua dimensão teórica de apropriação conceitual da natureza objetual, uma apropriação que terminaria por consumir não só a natureza mas o próprio homem e a sua liberdade (Horkheimer, 1969, p. 70-81; Adorno & Horkheimer, 1987, p. 70 ss).

Nesse ponto, as descrições da burocracia estatal realizadas pela teoria encontram-se dominadas por um diagnóstico que, levando em conta o quadro político geral do pós-guerra, considera os potenciais emancipatórios da democracia liberal praticamente esgotados (Habermas, 2003a, p. 473 ss. Idem, 2001, p. 473 ss. Adorno & Horkheimer, 1987, 18-80). Os textos acerca das condições institucionalizadas de integração social, tanto no capitalismo ocidental como no socialismo soviético, são marcados, então, por um profundo ceticismo em relação aos potenciais de transformação social antes atribuídos à consciência negativa de indivíduos que agora restariam totalmente integrados a uma burocracia estatal assistencial organizada como sistema de contensão de crises (Marcuse, 1978, p. 23-40). O estado administrativo estimularia e regularia os processos de reprodução e crescimento econômico na mesma medida em que garantiria estímulos para a cooperação dos trabalhadores em relação aos processos de que passariam a depender para sua sobrevivência (Marcuse, 1978, p. 51-70). Ao mesmo tempo, a própria idéia de uma definição deliberativa, pelos membros de uma comunidade política democrática, das finalidades comuns a serem perseguidas é esvaziada, perdendo a democracia aquele sentido pretendido de uma “auto-consciência social” (Habermas, 1983, p. 77-103). Em lugar dela restam apenas os imperativos de condução de uma sociedade que tem de garantir não a adesão consciente dos seus membros às suas leis, mas a lealdade das massas que lhe servem de substrato, algo que é realizado mediante as estruturas do estado de bem estar. Nas palavras lapidares de Marcuse, “um nível razoável de escravidão, feliz e confortável, se abatera sobre as sociedades ricas e esclarecidas” surgidas no rastro da modernização (1978, p. 19).

Desde o ponto de vista filosófico, a dialética do esclarecimento significa, portanto, que a razão é incapaz de oferecer, ela mesma, finalidades válidas e dignas de serem perseguidas. No limiar de sua realização, a razão seria cega a valores, significando apenas um processo autofágico de reprodução em que tudo se torna meio para a auto-conservação (Habermas, 2003d, p. 62-3). A teoria, que deveria ser um esclarecimento de segundo nível sobre os limites do Esclarecimento, torna-se apenas um esclarecimento sobre os próprios limites da crítica (Cf. Brunkhorst, 2000, p. 137 s). E a filosofia da liberdade é abandonada como um fantasma de uma razão libertadora que nunca houvera passado, ela mesma, de um mito (Adorno & Horkheimer, 1987, p. 70-80). Em imagem emblemática, Adorno entende que a atitude crítica é parecida com aquela do médico que, percebendo que o paciente chegou a um ponto sem volta, tem como única medida um “dar de ombros” entristecido de inconsolável resignação (2003, p. 62). Por fim, poderíamos dizer que a razão teórica teria vencido a razão prática, aquela que, em Kant, deveria ter o primado do sistema da razão pura (Kant, 1956, p. 36-45).

2. A crítica de Habermas à dialética do esclarecimento

Habermas engata a sua proposta de resgate do potencial normativo da modernidade na sua crítica aos que a abandonaram como projeto emancipatório e reduziram seu potencial normativo às formas da razão teórica. Contra Horkheimer e Adorno, afirma que seus diagnósticos, ao contrário de apontarem para uma falência do projeto moderno, significam apenas o sintoma de esgotamento de certa concepção parcial da racionalidade (2003a, p. 482-8).

Segundo ele, a idéia de que a razão exclui a compreensão de tudo que não é racional desde um ponto de vista instrumental só é válida quando referida a uma fundamentação da racionalidade a partir de uma auto-posição subjetivista (2002, p. 425 s). Essa estratégia, que havia sido a de Kant e que teria sido acompanhada sem problematizações pelos frankfurtianos, faria do sujeito o único fundamento de uma razão teórica que não considera as forças que, por trás e por sobre si própria, determinam os meios e as condições de sua existência (Habermas, 2002, p. 421 s). A verdade é que a razão teórica auto-posicionada negaria tudo que não fosse abstraível desde seus próprios critérios, pois que só admitiria como passível de ser conhecido aquilo que já estivesse de acordo com as estruturas de seu esquematismo (Cf. Adorno & Horkheimer, 1987, p. 19 ss). O problema é que essa auto-posição é alienante, o que só pode ser corroborado por aquela velha intuição que aponta tal atitude totalitária como permeada por um esquecimento do tempo e do espaço exteriores a si (Cf. Theunissen, 1992, p. 3-28; Cf. Wellmer, 1994, p. 105-24). Segundo Habermas, “em sua pretensa soberania, a razão reduzida à subjetividade torna-se um brinquedo de forças da natureza excluída e convertida em objeto tanto interior como exteriormente, forças essas que agem sobre ela sem mediação e de forma mecânica” (2002, p. 427).

O diagnóstico radical acerca da impossibilidade da razão prática, formulado pela dialética do

esclarecimento, só faria sentido, portanto, num quadro segundo o qual “a razão dá a conhecer sua verdadeira essência na forma narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor como objeto” (Habermas, 2002, p. 425). Segundo Habermas, a razão instrumental se faz senhora de todos os planos da vida apenas quando se vê reduzida “à faculdade subjetiva do entendimento e à atividade com respeito a fins”, correspondendo “à imagem triunfal de uma razão exclusiva que, quanto mais se eleva triunfal, mais se desenraíza a si mesma, até por fim cair murcha ante a potência de sua origem heterogênea e oculta” (2002, p. 425). Tal representação de poder e conhecimento, por fim, revelaria uma incapacidade irremediável de conhecer tudo aquilo que não fosse a própria razão, a qual restaria impossibilitada de tocar o objeto que se torna, então, um “outro” de si “excluído” e intangível.

Habermas chama a atenção, entretanto, para que, associada a uma tal concepção da razão, a crítica tampouco pode ir tão longe, condenando a modernidade a uma alienação total que se revela por meio de uma dialética do esclarecimento. Um “discurso como este não pode sequer prestar contas do lugar que ocupa” (Habermas, 2002, p. 467), pois qualquer atitude crítica que se erga tão alto – adquirindo a forma de uma auto-crítica – tem de recorrer a um ponto de vista arquimédico que apóie as suas restrições que seriam, de outra forma, invisíveis desde um ponto de largada comum (Cf. Brunkhorst, 2000, p. 138 s). Uma crítica tão radical, como é proferida desde um ponto privilegiado, tenderia à estratégia escatológica e pouco plausível de condenar – incluindo a si própria – as práticas e interações cotidianas dos sujeitos que vivem sob uma forma de vida dita racional como manifestação irrevogável de uma ordem de coisas totalmente falsa, conduzida por forças alheias a seus próprios implicados. As interações conscientes seriam, com efeito, apenas epifenômeno de um controle exterior opaco a sua consciência. E a crítica terminaria a condenar a si própria como epifenômeno.

Mas, então, restar-lhe-ia uma pergunta: como pode uma teoria interna ao sistema de dominação instrumental, ao poder impessoal e cego da apropriação capitalista, conseguir sair de sua condição de alienação a ponto de condenar como decaída a própria normatividade em que se articula criticamente (Habermas, 2003a, p. 496 s)?

No desenvolvimento da teoria do discurso, esse problema ganha, além de uma dimensão política – visto que a arrogância da crítica que condena a tudo como decaído tem também uma medida não desprezível de totalitarismo (Cf. Brunkhorst, 2000, p. 133-40; Cf. Honneth, 2000, p. 117-20) – uma dimensão, sobretudo, metodológica.

Com efeito, segundo Habermas, as diversas modalidades de “crítica total” padeceriam do mesmo paradoxo metodológico. No seu interior, o “comportamento do sujeito individual frente aos objetos corresponde ao do sujeito social frente à natureza” (2003a, p. 496) e, na medida em que “da reflexividade de uma relação objetivante não se pode extrair nenhum outro critério de correção global que não seja o de um asseguramento cognitivo-instrumental da própria sobrevivência” (2003a, p. 504), a totalidade da vida social é reduzida a uma tarefa de auto-conservação que a tudo consome e, portanto, de modo inconsciente, consome aos próprios sujeitos em que se baseava a metodologia inicialmente posta em

movimento. A única maneira de se tornar “livre”, segundo tal ponto de vista, volta a ser a ambígua proposta de uma emancipação da própria sociedade racional (Habermas, 2002, p. 498). Isso se reflete alternativas articuladas como aventuras heróicas, genealógicas, estéticas ou mesmo nas posições que negam qualquer idéia de emancipação, como é o caso da dialética do esclarecimento ou da teoria dos sistemas (Habermas, 2002, p. 498). O paradoxo está em que, sendo a liberdade total conceitualmente articulada na forma de uma razão que pode dominar e determinar todas as relações sociais, ela própria se torna o motivo de um recorrente juízo acerca de sua impossibilidade. Isso porque, a cada vez que a totalidade social é nivelada à forma de conhecer do indivíduo isolado – o fundamento de uma liberdade ilimitada – nada resta senão um sistema total de apropriação ocupado apenas com a sua auto-reprodução.

3. A saída das aporias da razão por via de uma filosofia da intersubjetividade

Para Habermas, em lugar de um abandono resignado e rancoroso ou de uma aventura emancipatória estética ou heróica, seria mais vantajoso acompanhar a história recorrente de uma crítica imanente ao próprio projeto da razão desde a sua origem; uma crítica que remontaria ao expressivismo romântico (Cf. Taylor, 1978, p. 11-29), à dialética idealista, à dialética materialista e que desembocaria, por fim, na tentativa de considerar aquele “outro excluído” da razão de um modo inclusivo desde os seus próprios domínios (Habermas, 2002, p. 422 ss). Deveríamos nos interessar por aqueles que, seguindo Hegel, propuseram uma reabilitação do “outro excluído” na forma de um processo de dessublimação que “resultou num conceito de razão situada” a qual não determina sua relação com o tempo e com os objetos “pela inclusão nem pela exclusão, mas por uma práxis de imaginar e formar forças essenciais, efetuada sob condições finitas e não escolhidas por si” (Habermas, 2002, p. 423). Um ponto de partida metodológico alternativo que não nivelava a totalidade social a um conceito ilimitado de liberdade atomisticamente situado, mas que incluía a própria individualidade sob condições sociais de existência e auto-consciência que jamais dependeriam somente dela mesma. Uma forma de pensar que foi a primeira a trazer para a filosofia, de forma conseqüente, os pressupostos da única tentativa viável de se realizar a superação daquelas aporias da racionalidade: a teoria da intersubjetividade (Habermas, 1997b, p. 11-43). Uma forma de pensamento que reuniria em si os potenciais normativos da razão teórica e da razão prática em um novo conceito de racionalidade, intersubjetivamente localizado.

Esse giro intersubjetivo, no entanto, não é realizado nos mesmos termos que aquela tradição. Habermas, desde os seus primeiros escritos, parece estar consciente das limitações do percurso seguido por Hegel e mesmo por Marx, que de uma forma ou de outra, terminaram por se deixar aprisionar pelos pressupostos subjetivistas do idealismo alemão (Habermas, 1987b, p. 20-38). Tal “transformação metodológica” é realizada na forma de um recurso à filosofia da linguagem em conexão com a teoria social da ação (Cf. Schnädelbach, 1986, p. 15-9). Ele as liga por meio de uma **pragmática formal** –

sociologicamente reconstruída – a qual identifica, nas pretensões de validade criticáveis, um núcleo de racionalidade capaz de coordenar as interações dos sujeitos sociais sobre bases diferentes daquelas oferecidas pela ação teleológica (2003a, p. 351 ss).

Para Habermas, desde que se examine atentamente a teoria da ação social contida nos clássicos da sociologia, sobretudo em Weber, torna-se possível perceber que ela se articula na forma de uma persecução de objetivos organizados em pautas que só podem ser controladas por critérios racionais num sentido cognitivo instrumental (2003a, p. 361), ou seja, de acordo com o padrão de conhecimento típico da razão teórica. Porém, enquanto nos referindo à realização de fins no que tange ao mundo objetivo, podemos acompanhar a descrição teórica do que seria uma progressiva racionalização da ação como ganho de eficácia (Habermas, 2003a, p. 228-31, 244 s, 362), o mesmo não se passaria com ações orientadas por valores, os domínios da razão prática. Como já houvera mostrado o próprio Weber (2001, p. 51 ss), tal processo de racionalização unidimensional levaria a uma dupla patologia: de um lado haveria uma “perda de liberdade” e de outro uma “perda de sentido”, um diagnóstico que estaria na própria fonte da atitude radical da dialética do esclarecimento.

A única forma de superar essas contradições e todas as consequências dessa filosofia centrada no sujeito seria, segundo Habermas, o recurso a um novo conceito de ação social que pudesse ser articulado com a filosofia da linguagem de viés intersubjetivista. Ele afirma então que, em lugar de uma ação unidimensionalizada na sua orientação-de-acordo-com-fins, seria necessário introduzir, paralelo a esta, um conceito de **ação comunicativa** (2003a, p. 364) que contivesse as formas tanto da razão prática como da razão teórica sem dar a nenhuma das duas um primado metodológico absoluto.

Com esse recurso, poder-se-ia integrar numa só dimensão dois elementos: “o reconhecimento de um pano de fundo opaco que escapa obstinadamente à transparência da consciência de si” (o “outro” excluído pela razão que terminava por se tornar nela mesma, como uma segunda natureza) e “o esforço heróico de transformar reflexivamente o ser-em-si em ser-para-si” (Habermas, 2002, p. 416), aquele exercício visto como irrealizável no interior de uma filosofia da consciência por seus críticos mais radicais. Para Habermas, a ação comunicativa se passaria “quando os planos de ação dos atores implicados não se coordenam por meio de um cálculo egocêntrico de resultados, senão mediante atos de entendimento” (2003a, p. 367).

Se tentássemos, todavia, descrever as condições do entendimento de modo objetivista, estaríamos reproduzindo, mais uma vez, o erro de toda tradição subjetivista, que dava prioridade metodológica à razão teórica, pois que teríamos de postular um lugar de observação privilegiado desde o qual pudéssemos apontar as relações lingüisticamente mediadas dos agentes de modo cientificamente neutro e objetivo (Habermas, 2002, p. 511 e ss)³. Habermas argumenta, então, que, se queremos incluir realmente o “outro da razão” no discurso sobre a própria razão, a única forma de proceder é, senão, de modo realizativo, ou seja, consciente de que, desde o momento em que investigamos as condições do entendimento cooperativo, estamos já nos incluindo como participantes em um debate no qual não dispomos de um ponto de vista

primordial de observação. Um debate no qual podemos apenas mediar nossas pretensões de verdade num engajamento intersubjetivo de disputas e busca de acordos intersubjetivos – a que chama uma posição realizativa, ou de segunda pessoa (Habermas, 2003a, p. 367 ss). De acordo com o vocabulário habermasiano, devemos nos incluir, portanto, como membros do **mundo da vida** – aquele conjunto de saberes de fundo, culturais, semânticos e normativos, que não nos são transparentes em sua totalidade e que estão estruturados numa linguagem ordinária em que somos socializados e mediante a qual reproduzimos culturalmente a nossa forma de vida.

Isso não quer dizer, no entanto, que devemos nos ver abandonados no nosso mundo da vida particular sem podermos reconstruir as suas condições formais de reprodução ou mesmo sem realizar qualquer reformulação crítica de seus conteúdos. Ao ser assim, não seria quebrada a “objetividade da linguagem frente ao sujeito falante” (Habermas, 1987a, p. 29) de modo a dar uma chance, aos participantes da ação comunicativa, de dispor de forma racional, ao menos parcialmente, das normas e saberes que funcionam como pano de fundo de suas interações. Não seria aberta a possibilidade de um uso prático da razão.

Como demonstraria Habermas, em seu debate com Gadamer, uma disposição parcial do próprio mundo da vida seria a única forma pela qual se poderia articular, em suma, a novidade e mesmo a crítica, diante de uma tradição que, de outro modo, apenas falaria através de nós, sem ser modificada em nada por nossas contribuições (2003a, p. 182 ss). O diálogo que todos nós somos, se compreendido dentro dos limites de uma reprodução das pré-compreensões sempre renovadas por elas mesmas – o chamado círculo hermenêutico – poderia assim, no máximo, ser transformado por meio de uma apropriação de novas tradições; mas esse diálogo não passaria, a rigor, de mais um contexto de violência e, portanto, de nenhum diálogo. Se a tarefa de uma teoria crítica fosse a de uma renovação da razão prática, esta não poderia tampouco deixar que as práticas comuns herdadas fossem tomadas como intangíveis, sem qualquer possível mediação da razão teórica. A verdade é que a prática abandonada a si mesma tampouco pode ser dita racional.

Para Habermas, seria possível articular críticas aos sentidos vigentes em uma língua, ou seja, às práticas mantidas em comum aproblematicamente. Tal articulação deveria se dar, certamente, dentro das condições lingüísticas de entendimento da própria língua, ao mesmo tempo em que se erguesse por sobre as tradições que a houvessem estruturado. Uma atitude como essa pressuporia, portanto, uma dupla perspectiva: a de um **participante** que tem por trás de si condições não totalmente disponíveis para o diálogo e o entendimento e a de um **observador** que consegue resgatar as condições genéticas de estruturação do mundo da vida em que está inserido de modo objetivo e, desse modo, dele dispor, ainda que seja apenas parcialmente (2004, p. 31-38, 45-52, 251-261).

A mediação entre essas duas posições seria realizada, por sua vez, mediante uma narração descritiva, em terceira pessoa (na posição de observador), dos aprendizados realizados individual e socialmente acerca das condições comuns de integração social normativa (Habermas, 2001, p. 193

ss). Evidentemente, essa tarefa só pode ser empreendida por quem está, ao mesmo tempo, incluído, como segunda pessoa, no debate que ele mesmo é, ou seja, enquanto faz parte de um mundo da vida social concreto simbólica e normativamente estruturado (Habermas, 2002, p. 417 s, 478; Idem, 1987a, p. 68 s). A intuição fundamental parecia ser a de que, ao lado de uma **pragmática empírica** que é apenas capaz de mapear topograficamente as condições concretas de entendimento relacionadas às práticas difundidas numa forma de vida localizada e adquiridas de modo aproblemático na socialização, pode-se proceder a uma retranscendentalização de suas condições formais, no rastro de uma pesquisa dos pressupostos universais ideais dos jogos de linguagem concretos (Habermas, 2003a, p. 419 ss), ou seja, poder-se-ia articular uma **pragmática formal** que conteria as condições teóricas de realização da crítica social como uma razão prática renovada.

Para Habermas, entretanto, se não queremos recair no idealismo auto-positivo de uma razão excludente, esse “rememoramento” idealizante só poderia ser empreendido na forma de uma pesquisa quase-naturalista que confirmasse tais pressuposições teóricas universalistas, e portanto, as próprias pretensões da razão prática crítica, como adquiridas em um processo de aprendizagem que pudesse ser testado quanto à sua validade (Habermas, 2004, p. 31 ss; Idem, 2003c, p. 42-60), justo como teorias científicas são confirmadas no confronto com as experiências e no embate em uma comunidade de cientistas.

Seria essa reconstrução que nos daria uma teoria do entendimento na forma de uma **pragmática formal**. Algo que tem de ser feito por meio de uma teoria da linguagem e de uma teoria da sociedade. Um novo nível metodológico que teria, obviamente, apenas de confirmar o que já sabemos de modo intuitivo ao participarmos de um mundo da vida que se reproduz por meio da ação comunicativa.

4. A pragmática formal da linguagem e a teoria da ação comunicativa como renovação da razão esclarecida

O primeiro passo dessa pragmática formal seria uma teoria do significado que servisse para explicar as condições do entendimento (Habermas, 2003a, p. 379). A ação comunicativa seria a única forma de explicar o modo pelo qual os atores não agiriam exclusivamente de modo egocêntrico. Como o entendimento, que a pressupõe, só pode ser resultado daquela posição realizativa de segunda pessoa participante, qualquer análise das suas condições deveria investigar como se produzem os acordos no meio representado pela linguagem ordinária.

Inicialmente, então, deve-se dizer que o entendimento, para Habermas, tem de ter uma base racional; ele não pode ser imposto por uma das partes, seja instrumentalmente – por meio de uma intervenção direta na situação objetiva – seja estrategicamente – por meio de uma influência

calculada sobre as decisões de outro ator (2003a, p. 368). Isso porque é próprio da noção de “entender-se” que o acordo em que se baseia um entendimento deve ser adquirido, exclusivamente, com um ato de fala por meio do qual um ouvinte toma uma postura com um “sim” ou com um “não” acerca de uma proposta feita por um falante. De tal modo, torna-se fundamental, para sustentar essa pretensão pragmática de uma exclusão, da lógica do entendimento, da possibilidade de um acordo forçado, uma **teoria da fala** (Habermas, 2003a, p. 369).

Nos domínios dessa teoria, no entanto, o empreendimento teórico choca-se, de início, com uma dificuldade: percebe-se logo que nem todos os proferimentos intersubjetivos em linguagem ordinária estão voltados exclusivamente para o entendimento livre de constrangimentos. É então, nesse ponto, que Habermas expõe uma intuição central para toda sua argumentação posterior: a de que “o emprego da linguagem voltada ao entendimento é o modo original frente ao qual o entendimento indireto” e quaisquer outras formas de acordo forçado “se comportam como parasitas” (2003a, p. 370). Para confirmá-la, ele recorre ao próprio conceito de ato de fala, como proposto por Austin. Quer demonstrar, assim, que “os conceitos de fala e entendimento se interpretam um ao outro” (2003a, p. 369), originariamente, e de forma evidente.

A distinção proposta pelo filósofo inglês entre atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários é, assim, trazida ao interior da teoria da ação com o intuito de provar que o segundo tipo é o único que pode ser explicativo, por si próprio, da noção de “entender-se”, sendo o terceiro uma forma de uso posterior àquele.

Como se sabe, Austin definiu os atos de fala distinguindo-os em três componentes ou efeitos (1976, p. 94-108). O primeiro deles chamou de **ato locucionário**, que seria aquele vinculado ao conteúdo “p” de uma oração enunciativa. Qualquer enunciado efetivamente performado por um falante, porém, deveria ser entendido como cumprindo também uma tarefa no mundo social, ou seja, deveria estar incluído sob um conjunto de regras que faria possível sua compreensão como resultado de certa “atuação” de quem fala. Ao enunciar algo “p” sobre o mundo objetivo, ao propor algo ao ouvinte, ou ao expressar um sentimento, o falante estaria “agindo” de acordo com regras, conhecidas também pelo ouvinte, as quais fariam possível, em suma, a própria comunicação. Esse seria o conteúdo do **ato ilocucionário**, que poderia sempre ser traduzido por meio de um verbo realizativo em primeira pessoa do tipo “digo”, “prometo”, “ordeno”, “afirmo”, seguido do conteúdo “que p”, locucionário. Por último, Austin menciona a **força perlocucionária** dos atos de fala, a qual faria referência a um possível efeito, intencionado pelo falante, sobre seu ouvinte, que não estaria contido explicitamente no componente ilocucionário (Cf. Oliveira, 1996, p. 149-200).

A questão fundamental que interessa a uma teoria da ação conectada à teoria da fala, estaria na diferença entre os componentes ilocucionários e perlocucionários. Para Habermas, os primeiros seriam auto-suficientes, pois que a própria idéia de que são bem sucedidos corresponde ao cumprimento das regras públicas de comunicação que os tornam compreensíveis pelos ouvintes. Uma vez proferidos de modo “feliz”, eles poderiam apenas ser rechaçados ou confirmados, com um “sim” ou com um “não”, de

acordo com a disposição do ouvinte em aceitar o seu conteúdo e, a depender dele, agir de acordo com o que lhe foi proposto. Já com o componente perlocucionário se passaria bem o contrário, pois este não poderia ser depreendido do ato de fala mesmo. Ele sempre dependeria de circunstâncias contingentes que estão além do que é simplesmente proferido, pois que fazem referência a fins que não são aqueles que poderiam ser alcançados simplesmente com a utilização do próprio enunciado. Os seus fins “só podem determinar-se averiguando a intenção do agente” (Habermas, 2003a, p. 372) de modo que o convencionalismo público que marca a ilocucionariedade da fala e que lhe serve como critério fundamental de êxito, não é transferido às intenções perlocucionárias. Estas só podem ter seu êxito medido, em realidade, quando confrontadas com o contexto de interação e com as intenções internas e subjetivas perseguidas pelo agente. Isso leva a crer, segundo Habermas, que o agente que, ao proferir um ato de fala, quer conseguir mais do que realmente lhe podem oferecer os componentes locucionário e ilocucionário, não pode, se quer vir a ter êxito, dar a conhecer suas verdadeiras intenções (2003a, p.72-5).

Habermas afirma, então, que “os efeitos perlocucionários são indícios da integração dos atos de fala em contextos de interação estratégica” (2003a, p. 375), ou seja, fazem parte deles fins que são algo mais que o ato ilocucionário mesmo. Ao mesmo tempo, “os atos de fala só podem servir a este fim não ilocucionário de exercer uma influência sobre o ouvinte se são aptos para a consecução de fins ilocucionários” (Habermas, 2003a, p. 375), pois que, se o ouvinte não entendeu o que queria dizer o falante, dificilmente vai poder se sujeitar às suas intenções não declaradas, perseguidas veladamente pelo manuseio teleológico de atos convencionais. Daí, Habermas tira a conclusão de que “o emprego da linguagem orientada às conseqüências não é um meio originário de uso da linguagem”, não passando de um meio conseqüente, secundário, por assim dizer, parasitário do uso da linguagem voltado ao entendimento (2003a, p. 375).

Deduz-se que é a partir dos componentes ilocucionários, baseados em relações lingüísticas convencionais que sejam isentas das assimetrias da manipulação teleológica, que se torna possível o aclaramento da noção de ação comunicativa (Habermas, 2003a, p. 376, 378). A ação que, mesmo mediada lingüisticamente, é dotada de componentes perlocucionários deve ser chamada **ação estratégica**, não importando para a reprodução simbólica sem coação, dotada de crítica e poder vinculativo, do mundo da vida.

Se queremos saber, por outro lado, como a ação comunicativa pode ser capaz de dar nova vida à possibilidade de uma razão prática ativa e normativamente vinculante para os implicados, devemos entender como é que sujeitos aceitam proferimentos como ordens ou comandos capazes de orientar sua ação de modo a alterar seu comportamento. É nesse ponto em que teoria e prática se unem para dar forma a uma razão prática que ainda pode funcionar como consciência auto-legisladora. Disso vai depender inclusive a possibilidade de, depois que foi institucionalizada a razão instrumental no meio que é o direito positivo, ainda podermos falar em uma regulação consciente das condutas e uma auto-consciência da sociedade acerca de suas formas de integração social. Nesse ponto, para continuar seu estudo, Habermas distingue dois tipos de atos de fala a que chama regulativos (2003a, p. 387-91, 416), ou seja, que são

capazes de influenciar o modo como se adequam, em uma relação social, indivíduos cujas ações estão reciprocamente implicadas.

Ao dar uma ordem a um ouvinte, o falante poderia recorrer (a) apenas a garantias externas ao próprio ato de fala, como possíveis sanções ou recompensas, a fim de ver o componente locucionário de seu proferimento satisfeito. Ou poderia ainda recorrer (b) a normas justificadas que dêem um suporte ilocucionário extra de validade à sua pretensão.

No caso (a), apesar de o ato de fala poder ser considerado apenas do ponto de vista ilocucionário, estando o ouvinte, ao ouvir tal ordem, já ciente dos recursos de que dispõe o falante para fazer valer sua pretensão, não se pode falar propriamente de ação comunicativa. Aí, o entendimento não é o único meio a coordenar as ações e, apesar de não haver qualquer efeito perlocucionário associado ao proferimento da ordem, que por si só é compreensível, faz-se necessário o recurso a fatores externos ao próprio ato de fala para que se possa ver realizado o seu conteúdo locucionário.

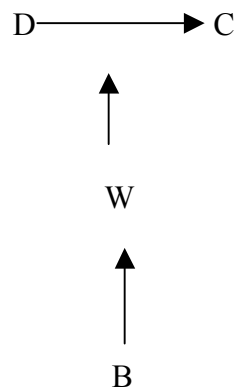
No caso (b), ao contrário, quer-se dizer que o proferimento recorre a nada mais que a componentes ilocucionários. A pretensão ofertada a um ouvinte por um falante que seja assentada em um recurso extra de ilocucionariedade só pode ser aceita ou não de acordo com a validade da norma em que ela se apóia. Um ouvinte “entende a ordem se conhece as condições sob as quais um destinatário pode produzir o estado de coisas desejado e se conhece as condições sob as quais o falante pode ter razões convincentes para considerar válida, isto é, normativamente justificada a sua exigência” (Habermas, 2003a, p. 387 s). Dessa forma, o falante disponibiliza uma pretensão de validade suscetível de crítica que, no limite, pode ser garantida pela coação, mas que, a rigor, pode, graças a sua conexão com uma norma, ser resgatada racionalmente e criticada pelo ouvinte de modo a se chegar a um entendimento coordenativo (Habermas, 2003d, p. 82 s.). Por isso somente os atos de fala a que o falante liga uma **pretensão de validade** têm força coordenativa das ações e podem significar um uso prático da razão (Habermas, 2003a, p. 390). A questão que nos restaria seria: como razões podem ser capazes de coordenar em conjunto, de modo não coativo, as ações de atores que questionam uma pretensão de validade normativamente assegurada? Ou ainda, como um falante que profere um enunciado regulativo tal qual uma **ordem** ou uma **exigência**, ao ter a norma em que o baseia questionada, poderia resgatar razões justificadoras da norma que fossem vinculantes para além do círculo fechado daqueles que, já de antemão, aceitaram as normas próprias de sua forma de vida social⁴?

Esse parece a ele ser o tema central de um resgate da razão prática. Algo que, para Habermas, só pode ser realizado, em condições pós-metafísicas de pensamento, a partir de uma teoria da argumentação racional (2003a, p. 42 ss).

5. A teoria da argumentação racional e a renovação da razão prática

Habermas acredita que, uma teoria da argumentação, como a proposta por Toulmin, parece ser o

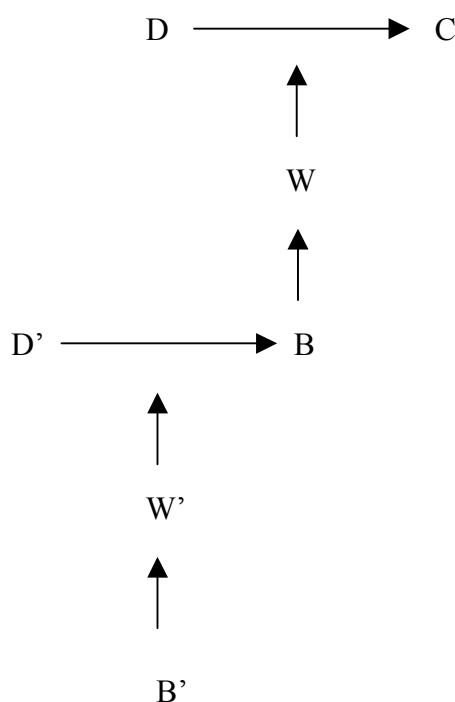
modo mais indicado para conectar sua teoria da ação comunicativa com um conceito pós-metafísico de razão, constituído intersubjetivamente (2003a, p. 42 ss). Como herdeiro de uma filosofia intersubjetiva da linguagem, “Toulmin não se atém mais à análise semântica de expressões e frases, mas concentra-se na questão quanto ao modo de fundamentação das proposições normativas” (Habermas, 2003d, p. 78). Para o filósofo escocês, o modelo da lógica da argumentação que pode nos auxiliar na tarefa de compreender a justificação de pretensões de validade não deve ser aquele tomado de empréstimo da lógica matemática, de uma razão teórica posta por si mesma, mas sim aquele inspirado na argumentação dos advogados que defendem uma causa (Toulmin, 2003, p. 7-9, 202 ss, 238-241). O modelo lógico dos argumentos proposto por ele, em oposição ao que chamava de modelo do silogismo analítico, pode ser exposto segundo o diagrama abaixo:



Para o explicarmos, tomando o exemplo da argumentação prática, poderíamos dizer que C (*claim*) seria uma afirmação normativa (pretensão de validade) qualquer, tal qual “X deve ser condenado por ter matado Y”; D, seria um dado fático (*ground*, ou razão em português), tal qual “X matou Y”, que leva à afirmação normativa C; W (dita *Warranty*, em português, garantia) seria uma norma que garantiria a relação entre D e C, a qual se poderia expressar como: “se alguém é morto por outro alguém, deve-se condenar o agente”; e B seria chamado *background* (ou apoio) da garantia, o qual leva os agentes a crerem na sua “legitimidade”, podendo ser enunciado, em nosso exemplo, como: “Matar alguém é mal” (Toulmin, 2003, p. 135-208).

Por trás da noção de que, para toda ligação entre pretensão e razões, é preciso haver uma garantia, o que vemos é, no fundo, a existência de regras de uso de certas pretensões de acordo com a ocorrência de determinadas circunstâncias (D). Essas garantias, estariam, no fundo, ligando aquilo que seriam os componentes fácticos de certo argumento às pretensões que funcionariam como suas conseqüências. Por sua vez, ao mesmo tempo em que sustentariam toda pretensão, seriam as garantias elas mesmas regras de uso que poderiam ser novamente resgatadas, em novos argumentos, quanto à sua pertinência, ou seja, com o recurso a novas regras que sustentassem o seu emprego no caso

determinado pelas circunstâncias em debate. Nesse caso, seria objeto de crítica o *background* que serviria de apoio à sua utilização em determinada circunstância, um questionamento que poderia ser dito, em linguagem ordinária: “por que matar alguém é ruim?”. Algo que assumiria a forma de uma retematização do apoio, agora na forma de uma nova alegação (C), a qual exigiria, por sua vez, uma nova garantia (W) e, conseqüentemente, um novo *background* ou apoio (B), segundo o novo diagrama:



A recorrência seguida a *backgrounds* de níveis superiores nos levaria, contudo, a necessidade de uma justificação regressiva *ad infinitum* de proposições. Isso levantaria a questão de que precisamos supor um nível de argumentos que possa justificar de modo peremptório a aceitabilidade de quaisquer garantias, já que essas, *a priori*, podem ser sempre criticadas em um nível mais elevado. No caso das argumentações práticas, para solucionar esse problema, poderíamos recorrer

a duas estratégias principais:

1) Poderíamos optar por um enunciado *fático*, um *background* de todos os *backgrounds*, que fosse responsável pela validação última das garantias. Nesses termos, a moral teria uma fundamentação descritivista, segundo classificação de Hare, ou seja, faria referência a um critério fático atinente ao uso concreto de palavras avaliativas no interior de determinada língua (Hare, 2003, p. 71-94). Uma faticidade radical de que não poderíamos fugir e que só poderia ser comprovada, novamente, de modo veritativo, recorrendo-se aos pressupostos da semântica formal, ou aos significados que as palavras como bom, mal, correto e incorreto assumiriam em uma forma de vida específica (Cf. Habermas, 2003a, p. 138-41, 352, 380 nota 42; Idem, 1999, p. 201-11). Segundo essa estratégia estaríamos perdidos na faticidade irremediável de mundos da vida concretos nos quais nos socializaríamos. Limitar-nos-íamos, a rigor, a

reproduzir tradições que não poderiam ser objeto de qualquer articulação inovadora (Cf. Joas, 2002, p. 506-15). A prática teria primado sobre a teoria e nenhuma razão prática seria viável.

2) Poderíamos, por outro lado, optar por interpretar o “*background* de todos os *backgrounds*” na forma de um fundamento não-descritivista da moral, também no sentido empregado por Hare. Assim, a justificação da validade de uma pretensão normativa deveria se assentar não em proposições fáticas referentes aos usos vigentes em determinada comunidade linguística, mas na própria forma do proferimento (Hare, 2003, p. 71-94). A criticabilidade, com efeito, tornar-se-ia o critério de aceitação por natureza: o reconhecimento ideal de uma pretensão de validade normativa por sua aceitação depois da crítica ilimitada. Um critério que, assim como em Hare, tomaria a forma de uma universalização da justificação da regra frente a todos os possíveis implicados, de acordo com a necessidade de justificação sem limites de sua validade pela crítica ilimitada. Algo que poderia ser fundamentado em um conceito unificado de racionalidade capaz de servir tanto para a razão prática como para a própria razão teórica.

Surge, assim, a sugestão de um princípio de racionalidade que possa ser capaz de levar a cabo o desafio de tornar racional a justificação de argumentos nos domínios da razão prática. Esse princípio teria de ser eminentemente formal, embora os argumentos que o informassem, nos casos de justificação de normas, devessem ser substanciais, à medida que sempre trariam consigo o dado das experiências e necessidades “que podem ser diversamente interpretadas pelos implicados à luz de diferentes teorias com a ajuda de diferentes sistemas de descrição” (Habermas, 2003d, p. 83 e s). Tal princípio tomaria, senão, a forma de um **princípio de universalização**.

Para Habermas, sob condições pós-metafísicas de uma racionalidade intersubjetiva, mediada linguisticamente, esse princípio da universalização não poderia ser expresso como uma mera generalização gramatical ou como expressão de interesses “supostamente” universalizáveis (2003e, p. 148); ele teria de ser a expressão de um teste intersubjetivo realizado efetivamente por discursos reais. No que diz respeito ao seu uso prático, no que mais interessa para possibilidade de um resgate dos conteúdos normativos da razão, sua formulação dar-se-ia segundo o enunciado abaixo:

Princípio de Universalização (U): Toda norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos sem coação por todos os concernidos – e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem (Habermas, 2003d, p. 86).

A esse princípio se junta um princípio do Discurso (D), que pode ser enunciado da maneira seguinte: **Princípio do discurso (D):** “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos se eles pudessem participar de um discurso prático”. (Habermas, 2003d, p. 148; Idem, 2001, p. 172)

Esses dois princípios, aplicados às interações linguisticamente mediadas, são aqueles que servem

como base para todo um projeto de continuidade da modernidade sob condições pós-metafísicas. Eles serviram para a elaboração de um cânone de regras para a argumentação moral, proposto inicialmente por Robert Alexy (2001, p. 211 ss), mas absorvido por Habermas como o mais próprio para uma teoria da argumentação prática (2003d, p. 109-17).

Conclusão

É a partir dessa teoria da argumentação, construído desde a sua intuição acerca da possibilidade de uma pragmática formal da linguagem, que Habermas reconstrói o conceito de racionalidade que servirá de guia para a fundamentação de uma teoria da sociedade cuja intenção principal é a de enfrentar as patologias reificantes que, desde a perspectiva de uma dialética do esclarecimento, haviam condenado o esclarecimento a ser um projeto falido.

Se remontarmos à distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, que havia pautado os debates internos à primeira geração de frankfurtianos, vamos perceber que, para Habermas, há ainda alternativa prática racional no interior da modernidade. A razão fundada sobre o sujeito deveria ser traduzida em uma racionalidade fundada entre sujeitos e a sua força normativa poderia ser recuperada sem que fosse preciso, por outro lado, reivindicar uma liberdade ilimitada, como “fato da razão”. Razão teórica e razão prática se reencontrariam em um conceito ampliado de racionalidade que tiraria seu potencial normativo dos contextos interativos de argumentação.

Os conflitos que seriam inerentes ao processo racionalização social cego a valores poderiam voltar de outra forma, sobretudo a partir de uma hipostasiação dos usos não comunicativos (estratégico e instrumental) da linguagem e de uma substituição do uso da linguagem por meios simbólicos de controle generalizado (Habermas, 2003, p. 487 ss; Cf. Luhmann, 1998, p. 104-6). Esses fenômenos, porém, jamais poderiam ser compreendidos como irremediáveis e inexoráveis diante da necessidade de interpretação de que depende um mundo da vida para se reproduzir e da necessária postura metodológica dupla, de observador, inserido naquele que seria o domínio da razão teórica, e de participante, inserido naquele que seria o domínio da razão prática.

Finalmente, para Habermas, assim como uma filosofia prática racional auto-fundamentada, na forma que esta assumiu, por exemplo, no Jusnaturalismo Racionalista, poderia parecer um resquício metafísico de um projeto justificado ideologicamente, a redução pura e simples da razão prática à razão teórica, como um dar de ombros resignado, tampouco pode ser considerado algo dado, uma inexorável dialética interna da razão. Todo “fato dado”, que não pode contar com a mediação lingüística de atores sempre incluídos tanto como sujeitos passivos (observador) como intérpretes ativos (participante), é também um resquício metafísico a ser vencido pelo esclarecimento contido apenas nas pretensões de validade criticáveis.

Notas

¹ Produzido com apoio do Conselho de desenvolvimento tecnológico – CNPq.

² Mestre em direito pela UFPE e doutorando em sociologia pela Universität Flensburg-Alemanha.

³ Esse parece ser o cerne da crítica habermasiana a Luhmann, Ver: (Habermas, 2002, p. 500 ss).

⁴ Essa é a questão de fundo da distinção entre o mero reconhecimento social de normas que sustentam pretensões de validade e a sua validade reconhecida racionalmente (Cf. Habermas, 2003d, p. 78).

Referências

- ADORNO, T. *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, 2003.
- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- ALEXY, R. *Teoria da argumentação jurídica: a Teoria do Discurso racional como teoria da justificação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- BRUNKHORST, H. The enlightenment of rationality: remarks on Horkheimer's and Adorno's *Dialectics of Enlightenment*. In.: *Constellations*, vol. 7, n.º 1. Oxford-Malden: Blackwell, p. 133-140, 2000,
- CORTINA ORTS, A. *Crítica y Utopia: la Escuela de Francfort*. Madrid: Cincel, 1986.
- HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004
- _____. *Teoria de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri, Taurus: 2003a, p. 473 e ss;
- _____. A filosofia como guardador de lugar ou como intérprete. In.: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 17-37, 2003b.
- _____. Ciências sociais descritivas versus ciências sociais reconstrutivas. In.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 38-60, 2003c.
- _____. Notas programáticas para a fundamentação da Ética do Discurso. In.: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 61-141, 2003d.
- _____. Consciência moral e agir comunicativo. In.: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 143-233, 2003e.
- _____. *O Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus, 2001.
- _____. Comentários à Ética do Discurso. In.: *Comentários à Ética do Discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 193-211, 1999.
- _____. Técnica e ciência como ideologia. In.: *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1997a.
- _____. Trabalho e interação. In.: *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, p. 11-43, 1997b.

_____. A pretensão de universalidade da hermenêutica. In.: *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, p. 26-72, 1987a.

_____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987b.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HARE, R.M. Para uma taxonomia das teorias éticas. In.: *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Unesp, p. 71-94, 2003

HONNETH, A. The possibility of a disclosing critique of society: the *Dialectics of Enlightenment* in light of current debates of social criticism. In.: *Constellations*, vol. 7, n.º 1. Oxford-Malden: Blackwell, p. 116-127, 2000.

HORKHEIMER, M. Razón y autoconservación. In.: *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, p. 90-119, 2000.

_____. Materialismo e Moral. In.: *Teoria crítica I: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, p. 59-88, 1990.

_____. *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires: Sur, 1969.

JOAS, H. On Articulation. In.: *Constellations*, Vol 9, N. 4, Oxford: Blackwell, p. 506-15, 2002.

JOAS, H. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In.: HONNETH, Axel & JOAS, Hans (Orgs). *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie der Kommunikatives Handeln"*. Frankfurt sobre o meno: Suhrkamp, p. 144-176, 2002.

LUHMANN, N. Consideraciones introductorias a una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. In.: BERIAIN, Josetxo & GARCÍA BLANCO, José maria (Orgs.). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta, pp. 99-130, 1998.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Colección Clásicos Inolvidables. Buenos Aires: Ateneo, 1951.

MARCUSE, H. *A Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHNÄDELBACH, H. Transformation der Kritischen Theorie. In.: HONNETH, Axel & JOAS, Hans. (Orgs.) *Kommunikatives Handeln*, Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikatives Handeln". Frankfurt sobre o Meno: Suhrkamp, pp. 15-35, 2002

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Oxford Press, 1978.

THEUNISSEN, M. Metaphysic's Forgetfulness of Time: On the controversy over Parmênides, frag.

8,5. In.: *Philosophical Interventions in the unfinished project of Enlightenment* (Org. Axel Honneth et al.). Cambridge: MIT, p. 3-28, 1992.

TOULMIN, S. *Os Usos do Argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, M. Ciência como vocação. In.: *Duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, p. 25-58, 2001.

WELLMER, A. *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos, 1994 .

_____. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”. In.: GIDDENS, Anthony et al. (Orgs.) *Habermas y la Modernidad*. Madrid : Cátedra, p. 65-109, 1988.

WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico e significação política*. São Paulo: Difel, 2000.