



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

HABERMAS E A METAMORFOSE DA RAZÃO NA HISTÓRIA
DA CRÍTICA DA “*IDEOLOGIA*” À PRAGMÁTICA UNIVERSAL

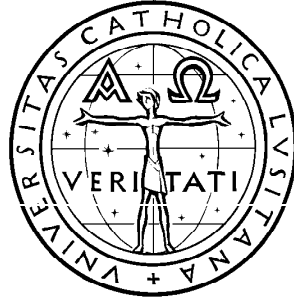
Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para obtenção do grau de doutor em Filosofia

por

António José Portela Costa Gouveia

Faculdade de Ciências Humanas

Junho de 2015



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

HABERMAS E A METAMORFOSE DA RAZÃO NA HISTÓRIA
DA CRÍTICA DA “*IDEOLOGIA*” À PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa para obtenção do grau
de doutor em Filosofia

Por

António José Portela Costa Gouveia

Faculdade de Ciências Humanas

Sob orientação de Prof. Doutor Carlos Aurélio Ventura Morujão

Junho de 2015

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo fazer o estudo do pensamento de Habermas desde as suas primeiras obras, até às mais recentes, prestando maior atenção às mais importantes, a fim de salientar as noções que estão subjacentes à “teoria do agir comunicativo”, em torno dos seus conceitos fundamentais, como “teoria” e “*praxis*”, “razão comunicativa” ou “mundo da vida”. Com tal propósito, tivemos de relacionar Habermas com filósofos como Kant, Hegel e Marx, com pensadores pós-modernos como Derrida, Lyotard e Rorty, passando por Husserl e Apel, pelos precursores da teoria da linguagem e das ciências sociais, como Weber, e também pelos seus antecessores da Escola de Frankfurt, entre outros.

O trabalho está dividido em cinco capítulos, que procuram descrever o pensamento de Habermas, que se propõe elaborar os fundamentos de uma “doutrina social crítica”, a qual se pretende que assuma a autorrealização da humanidade. Começámos por tratar a relação entre “teoria” e “*praxis*”, referindo os autores do “direito natural moderno” (Capítulo 1), até à superação deste direito em “direito positivo”, como o único legítimo e politicamente coercivo (Capítulo 2). Habermas defende que existe um laço intrínseco entre a teoria do direito e o “princípio da democracia”, estabelecendo que o princípio do discurso se fundamenta no *medium* do direito. Analisámos, depois, os diferentes tipos de saber, configurados por um específico interesse humano, até ao “interesse emancipatório”, característico das “ciências críticas” (Capítulo 3). Posteriormente, demos conta da emergência da “esfera pública” no século XVIII, referindo Rousseau e Kant e o conceito de “sistema” no “capitalismo tardio”, bem como o confronto dos filósofos pós-modernos com Habermas, que se reclama da teoria moderna da racionalidade (Capítulo 4). A reformulação discursiva da ética de Kant e a “viragem linguística”, consumada em *Teoria do agir comunicativo* (1981), foram tratadas de seguida (Capítulo 5). Tal “viragem” culminou na “pragmática universal”, operando a mudança de paradigma da “filosofia da consciência” para o da intersubjetividade do “agir comunicativo”.

Habermas elaborou uma teoria da racionalidade a partir do paradigma da linguagem e de

uma ética discursiva universalista, impondo uma ciência reconstrutiva visando a emancipação do homem.

Palavras-Chave: *praxis*, moral, “*ideologia*”, interesse, esfera pública, mundo da vida, situação ideal de fala, verdade, pragmática universal, emancipação.

ABSTRACT

The objective of the work is to study the thought of Habermas, from his first works through to his more recent ones, paying more attention to the more important works, in order to stress the underlying notions of the “theory of communicative action”, around the concepts of “theory” and “*praxis*”, of “communicative reason” and of “world of life”. Due to this we had to answer to Kant, Hegel, Marx, even to post-modern thinkers such as Lyotard, Derrida and Rorty, passing by Husserl and Apel, the precursors of the theory of language and social sciences such as Weber and also by his predecessors of the School of Frankfurt, among others.

The current work is divided between five chapters, referring to the first works where Habermas proposed the elaboration of the foundations of a critical social theory as the aim of self-realisation of the mankind. We begin with the relationship between “theory” and “*praxis*”, from the authors of “modern Natural Law” (Chapter 1), until its transformation in “positive law” as the only legitimate and politically coercive law (Chapter 2). Habermas defends the idea that there exists an intrinsic link between the theory of law and the “principle of democracy”, establishing that the principle of discourse is based on the *medium* of the law. We then progress towards the direction of different types of knowing that are constructed by a specific human interest until the “emancipatory interest” which is characteristic of the “critical sciences” (Chapter 3). After this, the emergence of the “public sphere” in the 18th century was analysed, especially with Rousseau and Kant, the notion of “system” in late capitalism, as well as the confrontation of post-modern philosophers with Habermas, who claim to represent the modern theory of rationality (Chapter 4). The recasting of discursive ethics of Kant and the “linguistic turn”, consummated in *Theory of communicative action* (1981), were treated then (Chapter 5). The “turn” culminated on the “universal pragmatic” and it is here that the change of rationality paradigm assumes all of its meaning, shifting from the paradigm of “philosophy of consciousness” to the intersubjective paradigm of “communicative action”.

Habermas has developed a theory of rationality, from the paradigm of language and of a

universal discursive ethics, imposing a reconstructive science aiming the emancipation of man.

Key-Words: *praxis*, moral, “*ideology*”, interest, public sphere, world of live, ideal situation of speech, truth, universal pragmatic, emancipation.

DEDICATÓRIA

À memória de meu Pai

AGRADECIMENTO

Com consideração e amizade, agradeço ao Senhor Prof. Doutor Carlos Morujão, para além do muito saber, o empenho e a disponibilidade que colocou na orientação deste trabalho.

ÍNDICE

RESUMO	1
ABSTRACT	3
DEDICATÓRIA	5
AGRADECIMENTO	6
ÍNDICE.....	7
PREFÁCIO.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	22
A DOCTRINA CLÁSSICA DA POLÍTICA COMO PROPEDÊUTICA DA <i>PRAXIS</i> : DO DIREITO NATURAL AO DIREITO POSITIVO	22
1.1 Enquadramento teórico.....	22
1.2 A doutrina clássica do Direito Natural.....	25
1.3 A doutrina moderna do Direito Natural	30
1.4 Do Direito Natural ao Direito Positivo.....	47
CAPÍTULO 2	52
O DEVR DO DIREITO POSITIVO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS.....	52
2.1 O princípio da Democracia e os Direitos Humanos	52
2.2 Direito e Moral: a neutralidade moral do Discurso	61
2.3 Kant e Hegel e a neutralidade moral do Discurso	72
CAPÍTULO 3	77
A TÉCNICA E A CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA: TEORIA E <i>PRAXIS</i> NO ÂMBITO DA CIVILIZAÇÃO CIENTÍFICA	77
3.1 Técnica e Ideologia na Teoria Crítica	77
3.2 Para uma história natural do sujeito transcendental	91
3.3 O Interesse Emancipatório do Conhecimento	105
CAPÍTULO 4	118
A ESFERA PÚBLICA COMO A DIMENSÃO DA SOCIEDADE CIVIL E A NECESSIDADE DA SUA LEGITIMAÇÃO.....	118
4.1 Mudança Estrutural da Esfera Pública.....	118
4.2 Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio	130
4.3 Modernidade <i>versus</i> Pós-Modernidade	145
CAPÍTULO 5	163
FORÇA JUSTIFICATIVA DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL.....	163
5.1 Reformulação discursiva da ética de Kant	163
5.2 A viragem linguística e a fundamentação pragmática da Moral.....	185
5.3 Razão comunicativa e “mundo da vida”	200
CONCLUSÃO.....	214
BIBLIOGRAFIA	225
1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA.....	225
1.1 OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS (ORIGINAIS).....	225

1.2 OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS (TRADUÇÕES UTILIZADAS)	227
1.3 OBRAS DE OUTROS AUTORES	231
2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	239
2.1 OBRAS SOBRE HABERMAS	239
2.2 OUTRAS OBRAS	243
ÍNDICE DE CONCEITOS	246
ÍNDICE DE NOMES	251

PREFÁCIO

Uma mudança de paradigma, na base da nova compreensão da racionalidade, tornar-se-á necessária, para a epistemologia das sociedades modernas, de modo evitar a “colonização do mundo da vida” pelos sistemas económicos e tecnocráticos. O essencial da reflexão habermasiana é o da necessidade de uma mudança radical na conceção da razão. Esta não tem natureza, nem essência, emerge na linguagem e surge como um processo em curso no tecido móvel das discussões cujas regras podem ser formuladas e cuja estrutura pode ser analisada. Habermas pretende, numa linha de pensamento reelustrado, dar uma resposta à pós-modernidade, elaborando uma teoria da racionalidade, a partir do paradigma dialógico da linguagem e de uma ética discursiva universalista, sem cair nos impasses do pós-modernismo, do seu ceticismo relativista e do seu etnocentrismo, impondo uma ética que é uma ciência reconstrutiva, em que a determinação da *validade* das normas é tarefa de uma discussão livre e consensual, que visa a *emancipação* do homem.

(da **conclusão**)

INTRODUÇÃO

A obra de Habermas tem suscitado a publicação de inúmeros trabalhos visando aspectos particulares do seu pensamento. A nossa *Tese* tem como eixo fundamental a sistematização das suas ideias até *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981), dando a conhecer o seu percurso filosófico desde *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (1968) até aos fundamentos da pragmática universal, mostrando como se dá com Habermas “A Metamorfose da Razão na História”. A questão da *praxis* será contextualizada desde a tradição moderna do direito natural, começando por Hobbes, Locke, etc., até Rousseau e Kant, fazendo-se o confronto com os filósofos contemporâneos, como Rawls, e passando por referências incontornáveis, como Hegel, até à formulação da pragmática universal em *Teoria do Agir Comunicativo*.

Assim, visa-se a sistematização do pensamento do filósofo em torno da mudança estrutural do ponto de vista da *teoria* para a perspectiva da *praxis* e a compreensão de que a “teoria do agir comunicativo” é, ela própria, o resultado da mudança que já tinha sido iniciada por Kant e pela crítica de Hegel ao formalismo individualista da ética kantiana.

O paradigma comunicativo visa a legitimação da conceção veiculada após sucessivas metamorfoses do direito natural, originadas por Hobbes, Locke e pelos teóricos do direito natural moderno até Rousseau e Kant, levando à soberania do povo por meio do “contrato social”. Assim, a conceção da reciprocidade jurídica dos direitos *liberais* da liberdade e dos direitos *republicanos* da participação ocupa o lugar da ideia *jusnatural-metafísica* dos direitos de liberdade inatos, ou seja, dos direitos prévios ao Estado de Direito.

Habermas pressupõe a mudança de perspectiva da explicação *instrumental* para a interpretação *ético-discursiva* na reconstrução filosófica da passagem do direito natural para o direito positivo, implicando a reorientação de um paradigma positivista, próprio das “ciências empírico-analíticas”, para o paradigma da *praxis*, próprio das “ciências histórico-hermenêuticas” e das “ciências críticas” e constitutivo da sua filosofia da *praxis*.

Segundo Habermas, se a filosofia social não esclarecer teoricamente a sua relação com a

prática, ela permanece metodologicamente na ignorância da diferença entre as ciências baseadas na *técnica* e as ciências baseadas na *praxis*. O problema ético-discursivo é então o da mediação entre a *teoria* e a *prática*, requerendo a revisão da filosofia social uma perspectiva em que a doutrina clássica da política seja encarada como uma propedêutica da *praxis*. O pensamento de Habermas visa a compreensão, nos seus múltiplos aspetos, da mudança estrutural da perspectiva da *teoria* estrita para o ponto de vista da *praxis*.

A “*filosofia prática*” (*Praxisphilosophie*) de Habermas implica uma mudança de paradigma na abordagem dos problemas tradicionais, nomeadamente os da política e os da ética. A ideia-chave é a de que a doutrina clássica da política se pode apresentar como um momento dialético percorrido na História que implicou a mudança da teoria política clássica para o paradigma da *praxis*. Tal é o objeto do Capítulo 1 da *Tese* intitulado *A doutrina clássica da política como propedêutica da praxis: Do direito natural ao direito positivo*.

O trânsito decisivo a empreender é o da desanexação da *prática* do esquema *estratégico-instrumental* da “produção científica e material” para a sua entrega ao exercício do “entendimento comunicativo”. Assim, a ligação do sujeito solitário ao mundo objetivo, que pode ser reproduzido e manipulado, não é paradigmática, mas sim a ligação intersubjetiva que sujeitos capazes da ação comunicativa estabelecem quando se entendem entre si. A doutrina clássica política, na medida em que seja compreendida dialeticamente nas suas sucessivas superações, conduz ao *paradigma da praxis* que se realiza na História, e compreendê-la tem um interesse “emancipatório”.

O paradigma comunicativo de Habermas, exposto em *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats* (1992), visa a legitimação do “princípio da democracia”, ou da relação entre a “autonomia privada” da liberdade dos sujeitos e a “autonomia pública” dos cidadãos. Este é o propósito do Capítulo 2, intitulado *O Devir do Direito Positivo: Democracia e Direitos Humanos*, que pretende esclarecer a reorientação do paradigma positivista para o da *praxis* comunicativa.

A questão em debate tem um interesse central em *Direito e Democracia. Entre facticidade*

e validade e não apenas nesta obra, um interesse que é provavelmente mais importante do que a questão filosófica e lógico-fundamental: saber se o princípio do discurso pode ou deve ser *moralmente neutro*. Segundo Habermas, subsiste uma relação interna do princípio do discurso, que possui o estatuto de fundamentação transcendental, mas não metafísica, com o princípio da democracia, como na pressuposição recíproca da “autonomia privada” e “pública” dos cidadãos.

Apesar da avaliação positiva da afinidade entre o princípio do discurso e o princípio da democracia, este, como Habermas o explica, pode ser equiparado, de modo geral, ao princípio jurídico discursivamente fundamentável, de tal modo que a validação dos Direitos Humanos aconteça de forma que haja uma fundamentação dos direitos políticos fundamentais numa democracia constitucional. A postura de Habermas está na origem, não apenas de uma filosofia de fundamentação radical, mas também da democracia em si mesma, como a realização própria de um povo que raciocina filosoficamente a respeito da própria justificação do regime democrático. A falta de necessidade de justificar e legitimar filosoficamente a democracia e, inclusive, a neutralidade filosófica da democracia liberal diante das filosofias concorrentes acaba logicamente, tal como acontece com o filósofo que assim raciocina a tal respeito, numa contradição performativa. A pragmática universal, enquanto reflexão do discurso primordial das tradições culturais e, nessa medida, como *a priori* da *facticidade* do “mundo da vida”, acompanha neste ponto a tendência da identificação da teoria moral e jurídica com o “princípio da democracia”.

A dimensão *prática* da moral e da política é a interação e a mediação linguística, que se distinguem da ordem linear da aplicação técnica. A estratégia que obedece à lógica *nomológica* e às regras preferenciais que se deduzem *a priori* é objeto de uma formalização prévia a todo o acordo de comunicação entre os sujeitos. Esta lógica é a das “ciências exatas”, assistindo-se, pelo positivismo científico, à eliminação da diferença entre a *prática* e a *técnica*, como se o domínio *prático* pudesse reduzir-se a uma operação técnica de processos objetiváveis.

Em lugar da restrição positivista da racionalidade científica ao ideal das ciências exatas, formais ou experimentais, as “ciências empírico-analíticas”, Habermas dá conta, em

Técnica e Ciência como “Ideologia”, da especificidade das ciências humanas, as “ciências histórico-hermenêuticas”. Estas remontam ao interesse *prático* que corresponde ao quadro de referência da atividade comunicativa, enquanto as “ciências críticas” procedem de um interesse emancipatório. Esta tríade epistemológica, que requer os meios de socialização como o *trabalho*, a *linguagem* e a *dominação* sob o prisma da *interação* social, remete para o interesse *prático* das ciências histórico-hermenêuticas e para o interesse *emancipatório* das ciências críticas. A compreensão da técnica e da ciência como “*ideologia*” é o momento fundamental da mudança estrutural para o ponto de vista da *praxis*.

De acordo com tal reorientação, os paradigmas possíveis ou os horizontes dos jogos de linguagem da autocompreensão e da compreensão humana do “mundo” têm de se construir no *interior* das perspectivas de sentido descortinadas pelos *três interesses cognitivos* a partir da sua constelação *histórica*. Pela orientação fundamental *cognitivo-antropológica* da filosofia transcendental, torna-se possível responder à pergunta *prática* implícita na nossa orientação *cognitiva* em sentido amplo, a saber: “Como *devemos* agir no mundo?” Tal era a questão ética e antropológica por excelência da filosofia transcendental de Kant.

Os *três interesses cognitivos* fundamentais são os princípios reguladores e *transcendentais* da *história natural* do género humano, a qual é, simultaneamente, *empírica* e *normativa*. Assim, a emancipação da sociedade é a realização histórica fundamental alcançada pelo *acordo mútuo* e pela superação crítica do mero saber *técnico* na *comunidade de comunicação*.

Habermas cria uma teoria da razão que medeia a *teoria* e a *prática* e que é simultaneamente justificativa e explicativa; todo o conhecimento é induzido ou dirigido por “interesses” estruturados por processos de aprendizagem e compreensão mútua. São três os tipos de interesse referenciados em *Erkenntnis und Interesse*: técnico, comunicativo e emancipatório. Os de tipo emancipatório estão ligados à *autorreflexão* que permite o estabelecimento dos modos de comunicação a um nível mais elevado. A *autorreflexão* torna-se uma ciência emancipatória como, por exemplo, a psicanálise ou a crítica das ideologias e consoma-se sobretudo em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968) e em *Conhecimento e Interesse* (1968), sendo a finalidade do nosso Capítulo 3, intitulado A

Técnica e a Ciência como Ideologia: Teoria e Praxis no âmbito da civilização científica.

Neste capítulo, mostrar-se-á como a teoria dos “interesses cognitivos” ocupa um papel crucial no quadro da história da emancipação natural e social do género humano, o que é um *leitmotiv* do pensamento de Habermas. O filósofo mostra como a sua teoria dos “interesses cognitivos” assume o estatuto de uma *praxis* emancipatória. Tal opção já não cai num *solipsismo transcendental* como em Kant, aspirando agora cada *sujeito transcendental*, incrustado na *história natural e social*, à sua emancipação como superação máxima: “As realizações do sujeito transcendental têm a sua base na história natural do género humano.”¹

O Capítulo 4 focar-se-á em *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) onde se demonstra que, no capitalismo avançado, os desenvolvimentos sociais implicam contradições e crises, se refere o conceito de crise na teoria social moderna e se faz a distinção dos tipos de formação social, dos seus princípios de organização básicos e dos vários tipos de crises. Em *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), Habermas trata das problemáticas da verdade e da ilusão, da intersubjetividade e da significação, da liberdade e da comunicação no campo da teoria da sociedade. A “esfera pública” integra as investigações da sociologia, da economia, do direito e da ciência política, sob o conceito de “opinião pública”. Em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, procede-se também à renovação da teoria da evolução social e da teoria das crises.

Habermas não descobriu subitamente o tema da comunicação, uma vez que tal problemática esteve sempre presente nas suas obras ao longo dos anos, havendo nelas um encaminhamento progressivo do tema, mais saliente nos anos setenta, até à publicação de *Teoria do Agir Comunicativo*, em 1981. Subjacente a tal estudo, estava a reorientação fundamental em direção à linguagem e à ação comunicativa, tornando-se clara a necessidade da apresentação sistemática da Teoria Crítica que iria encontrar a sua forma numa teoria da ação comunicativa. Como sublinha Habermas, os seus objetivos serão ordenados de forma sistemática em *Teoria do Agir Comunicativo*. A tal obra, de grande envergadura, seguiram-se outras interrelacionadas: *Moralbewutsein und kommunikatives*

¹ HABERMAS, J. (1968), “Erkenntnis und interesse», *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1968, p. 161.

Handeln, Der philosophische Diskurs der Moderne, e Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.

De 1962 a 1992, de *Mudança Estrutural da Esfera Pública a Direito e Democracia. Entre facticidade e validade* existe um só Habermas, que evoluiu ao longo do tempo, mas que conservou a estrutura essencial do seu sistema, como o nosso trabalho pretende documentar no seu decurso. A evolução e a continuidade do pensamento habermasiano constituem o percurso central da *Tese*.

Ainda que de forma menos elaborada do que em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, Habermas salienta, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a distinção entre o carácter normativo e o carácter fatural da sua concepção de esfera pública. No entanto, o seu argumento é subtil. Defende que os princípios constitutivos da esfera pública burguesa do século XVIII e de parte do século XIX – a racionalidade decorrente do processo de esclarecimento mútuo, a publicidade crítica, a universalidade de acesso e a igualdade de participação –, que lhe conferem uma importância fulcral para a concepção da democracia que não rejeite o legado das Luzes, são, no essencial, “potenciais para uma autotransformação”. Ou seja, o que interessa não é tanto o que *realmente* se passou, mas o que se *poderia* ter passado. O que interessa é a possibilidade da própria constituição da *esfera pública liberal*, inscrita na definição da modernidade. Habermas pensa poder sempre responder que o essencial era o potencial normativo e não tanto a realidade “factual”, o que permite compreender a evolução unitária da concepção de esfera pública enunciada em 1962 e o problema da legitimação do “princípio da democracia” tratado, em 1992, em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*.

Um dos nossos propósitos é precisamente demonstrar a evolução do pensamento habermasiano, da historicidade e contingência de 1962 ao universalismo trans-histórico da teoria da ação comunicativa, da pragmática formal e da ética discursiva, a partir dos anos 70. No contexto deste processo de evolução, o próprio estatuto teórico do conceito de esfera pública vai modificar-se. A nossa hipótese de trabalho é a leitura e interpretação da obra de 1962 à luz dos mais de trinta anos de produção intelectual subsequente. Esta tentativa de operar, simultaneamente, com uma concepção historicamente localizada e

contingente da esfera pública, de proceder a uma análise simultânea da *validade* da ideia de espaço público e da *facticidade* da sua correspondente componente sociofilosófica concorre para comprovar a nossa tese da continuidade e da evolução do pensamento habermasiano. Em 1962, tal como em 1992, Habermas pretende, em diferentes níveis de sofisticação teórica, relacionar *factos e normas*.

Por seu turno, a evolução do conceito de esfera pública é o resultado de um processo “interno” que remete para a própria evolução do pensamento de Habermas, não esquecendo que ele consiste, em grande medida, na reconstrução sistemática dos contributos teóricos de autores clássicos e contemporâneos da filosofia, da sociologia e da psicologia social. Assim, e de forma a dar conta deste processo “interno” de evolução, pretendemos discutir, a partir do Capítulo 4, a “viragem para a linguagem”, operada por Habermas nos anos 70, a pragmática formal, a teoria da ação comunicativa e a ética discursiva, como os atuais instrumentos teóricos que configuram a mais recente reformulação do conceito de esfera pública, influenciada pela teoria dos sistemas de Niklas Luhmann com as suas supostas implicações empíricas.

Habermas começou por propor uma noção de esfera pública constitutivamente definida por uma tensão entre um ideal normativo e uma realidade histórica concreta. Referimo-nos à tese central de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), que não apenas constituiu a primeira obra de vulto de Habermas, como pode ser considerada a “primeira pedra” de um edifício caracterizado por uma forte pretensão de *coerência interna*. O nosso exercício de interpretação parte deste pressuposto e pretende conferir-lhe um estatuto de mecanismo de crítica: será que a *coerência pretendida* por Habermas pode *transformar-se numa fonte de crítica interna* se lermos os seus escritos como uma longa narrativa filosófica marcada pela intenção de historiar a *praxis*?

Esta questão constitui um elemento substantivo de crítica na medida em que possibilita a investigação do carácter da evolução sofrida pelo pensamento de Habermas nestes últimos quarenta anos. Contra algumas interpretações que o acusam de ter perdido a orientação de crítica social em favor de uma maior preocupação com o rigor teórico das suas análises, argumenta-se que, apesar de este último facto ser indesmentível, a complexa e ambiciosa

teoria da sociedade construída por Habermas, através de uma estratégia sistemática de seleção de elementos oriundos de posições teóricas por si postas em oposição e por si superadas construtivamente, é movida por um interesse fundamental – *a emancipação do ser humano*. Neste sentido, a superação da distinção entre justo e bom, entre universal e particular, neste caso resultante da *emancipação* promovida pela *esfera pública*, constitui em termos de filosofia moral, da ética discursiva ou da pragmática universal. uma intenção essencialmente idêntica àquela que sustenta a mais recente proposta O facto de Habermas ter desenvolvido, nos inícios dos anos 90, uma proposta de um novo paradigma em termos de filosofia do direito (paradigma processualista), no qual a legitimidade dos processos políticos de tomada de decisão (formação da vontade) depende de uma esfera pública influente (formação de opinião), constitui, no nosso entender, um elemento de evidente similitude face à tese exposta nos anos 60 em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, pelo menos no que diz respeito ao objeto da discussão (a natureza da lei). Ainda no âmbito do capítulo 4, analisamos a confrontação de Habermas com os pensadores pós-modernos, os quais, segundo o filósofo, se retiram do processo social.

No Capítulo 5, o objetivo do trabalho consiste na discussão da teoria moral desenvolvida por Habermas em conjunto com Karl-Otto Apel, a chamada ética discursiva (*Diskursethik*), a partir da reformulação da filosofia moral kantiana, com uma dupla intenção. Por um lado, Habermas pretende recuperar o projeto de Kant contra as críticas dos neorristotélicos, neo-hegelianos e comunitários; por outro lado, e no que diz respeito ao seu próprio modelo teórico, pretende desenvolver uma teoria moral a partir da teoria da competência comunicativa. Este projeto foi apresentado e discutido sobretudo em duas obras. Numa primeira formulação, a ética discursiva surgiu em *Teoria Moral e Agir Comunicativo* (1983) e, após um debate com outras propostas contemporâneas para a teoria moral, quer da tradição kantiana, quer da tradição aristotélico-hegeliana, surgiu em *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) um modelo ético de formação racional da vontade que começou a merecer uma atenção especial. Porém, as deliberações sobre a “*vida boa*” não constituem o principal domínio de uma teoria moral; as questões de justiça exigem a adoção de um ponto de vista moral. Tentamos demonstrar, neste capítulo, que a recuperação do reconstrutivismo kantiano, no contexto de uma teoria moral *discursiva*, passa pelos princípios da teoria da ação comunicativa e da pragmática formal.

Em Habermas, há uma íntima relação entre a teorização de cariz evolucionista e a perspectiva teórica da comunicação e da linguagem. Esta teoria possui um carácter evolucionista na medida em que remete para processos de aprendizagem que, por sua vez, implicam uma predisposição moral para aceder à esfera da discussão prática. É neste contexto que surge a *ética discursiva*, tal como é formulada por Habermas e por Apel. O seu propósito consiste em analisar estes processos de aprendizagem, quer ao nível individual, quer ao nível social, os quais possuem uma dupla natureza. Por um lado, têm uma dimensão *ontogenética* ou individual, que remete para a correspondência entre a discussão prática e a competência linguística intersubjetiva pós-convencional; por outro lado, os processos de aprendizagem que possibilitam a participação em discussões práticas possuem uma dimensão *filogenética* ou social, que diz respeito ao facto de que os procedimentos de justificação discursiva emergiram numa determinada fase da evolução da espécie humana, a modernidade, quando foram institucionalizados através do direito moderno, da ciência e do Estado democrático.

Assim, as peças do *puzzle* da *Tese* começam a encaixar-se na sua totalidade, tendo como pano de fundo a *praxis* emancipatória conseguida na História e projetada para o futuro, a qual, com o decorrer do nosso trabalho, vai correspondendo à própria progressão da filosofia de Habermas, como “Metamorfose da Razão na História”, a qual passa pela superação da doutrina clássica da política até à crítica das ideologias, consumando-se na pragmática universal. Assim, a filosofia de Habermas encontra a sua justificação não só nos termos da sua conceptualização, mas também nos da sua validação, quer do ponto de vista individual, quer social. A superação crítica da modernidade dá-se a partir do potencial de autotransformação que, dialeticamente, nasceu das circunstâncias históricas e empíricas na própria modernidade e que culmina na pragmática universal.

Por detrás da formulação habermasiana de uma teoria moral, está o carácter constitutivamente crítico da racionalidade comunicativa através do potencial das suposições idealizadas que caracterizam a *praxis* comunicativa quotidiana, isto é, das pretensões de validade invocadas nos atos de fala orientados para o entendimento mútuo que possuem uma capacidade de transcendência dos contextos comunicativos que derivam

do pressuposto de uma prática quotidiana pós-tradicional em que se inscrevem as formas pós-convencionais da ação comunicativa.

Em termos genéricos, Habermas pretende, com a ética discursiva, atingir dois objetivos essenciais. Por um lado, seguindo Kant, tenta demonstrar que a “teoria da justiça” dialogicamente discursiva é capaz de expressar as intuições morais dos agentes sociais, ou seja, a ética discursiva pode responder à aspiração hegeliana da conjugação das teorias morais (justiça) com as teorias morais do bem (bem comum) a partir de instrumentos kantianos; por outro lado, e ao contrário de Kant, pretende, com a ética discursiva, transcender um conceito puro de justiça, de forma a superar a diferença entre o justo e o bom, entre o universal e o particular. A nossa abordagem a esta teoria moral comunicativa faz a sua comparação com as propostas da teoria moral formuladas por Kant. Para tanto, seguimos a sugestão do próprio Habermas, que estabelece as principais semelhanças e diferenças entre a ética discursiva e a teoria moral kantiana. Como o próprio Habermas assinala, “desejo abordar a natureza geral da filosofia moral kantiana que possui as seguintes características: é deontológica, cognitivista, formalista e universalista”².

A teoria do agir comunicativo é a reformulação discursiva, com base na filosofia social (*social philosophy*), da ética de Kant, sendo, no entanto, necessária a remoção dos pressupostos subjetivistas e individualistas, tendo em vista a universalização da ética numa “pragmática universal”. A teoria do agir comunicativo visa destranscendentalizar o sujeito monológico kantiano, inserindo a consciência transcendental nos contextos históricos e sociais do “mundo da vida”.

Para Kant, a razão bastava-se totalmente a si própria no âmbito da prática e era constitutiva da ação moral. O passo seguinte foi a procura dos vestígios da razão destranscendentalizada na *ação comunicativa*. A teoria linguística foi o meio em que uma *pragmática formal* de proveniência kantiana se encontrou com as investigações de origem analítica e fenomenológica. Habermas faz depender a validade das normas, hipoteticamente justificadas, de um consenso potencialmente universal, apelando a uma conversão de todos os participantes à universalidade. Tal pressupõe um mínimo de abertura

² HABERMAS, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 196.

e de boa vontade por parte dos participantes. Tais pressupostos são perfeitamente compatíveis com a irracionalidade de cada instante e com o seu desprezo explícito. Talvez, por isso, Habermas se apoie no direito para defender a sociedade da irracionalidade, afirmando que a constituição da forma jurídica é necessária para compensar os *deficits* da moral social tradicional.

A mudança para a pragmática universal traduz um processo interno de evolução teórica. Habermas, em 1968, partindo da distinção fundamental entre “*trabalho*” e “*interação*”, considerava que, “servindo-nos dos dois tipos de ação, podemos distinguir os sistemas sociais conforme neles predomine a ação racional teleológica ou a interação”³ e, cerca de vinte anos volvidos, em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, reconhece que este paralelismo, demasiado fácil entre sistemas de ação e tipos de ação, produziu “resultados insatisfatórios”. Habermas diz-nos ainda que estes problemas o levaram, posteriormente, a relacionar o conceito de “mundo da vida” com o de “sistema”: “Disto emergiu, em *Teoria do Agir Comunicativo*, a conceção dual da sociedade como mundo da vida e como sistema. As implicações para o meu conceito de democracia foram consideráveis”⁴. É precisamente tal ponto que discutimos no Capítulo 5, cujo objeto é a pragmática universal e onde se pretende evidenciar “a genealogia e a força justificativa” da teoria do agir comunicativo. A pragmática formal ou universal é a tentativa de reconstrução do núcleo do agir comunicativo capaz de restituir uma *base normativa* à Teoria Crítica depois do abandono da via epistemológica que havia ocupado Habermas na década de 60.

A relação entre as pretensões de validade e a situação ideal do discurso passa pela noção de *verdade*, que é um dos conceitos cruciais da filosofia de Habermas. Por detrás de todos os atos de comunicação linguística, está o pressuposto da asserção de *verdade* no ato de fala do orador (a pretensão da validade pragmática). O potencial para uma discussão crítico-racional, antes institucionalizado numa realidade historicamente contingente, a *esfera pública clássica burguesa* que emergiu nos séculos XVIII e XIX, está agora, em *Teoria do Agir Comunicativo*, inscrita num conceito mais abstrato, a *ação comunicativa*, com a sua promessa de um entendimento mútuo como forma de coordenação da ação social.

³ HABERMAS, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, p. 60.

⁴ HABERMAS, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, p. 444.

Segundo Habermas, as pretensões de validade associadas à ação comunicativa, a saber, a *verdade proposicional*, a *justiça normativa* e a *sinceridade subjetiva* remetem para os três níveis de realidade ou “mundos”: (1) o *mundo objetivo*, que remete para o conjunto de entidades a propósito das quais é possível referir-nos com *veracidade*; (2) o *mundo social*, que diz respeito a todas as relações interpessoais legitimamente reguladas; (3) o *mundo subjetivo*, que compreende as experiências interiores do orador, a que só ele tem acesso privilegiado. Tal significa que as três pretensões de validade que definem o campo da *verdade* emergem da ação comunicativa, ao relacionarem-se com as três diferentes ordens de realidade, dando origem a três “relações com o mundo” (*Weltbezüge*) que permitem identificar os tipos de ação comunicativa.

A filosofia de Habermas é animada pelo ideal da modernidade, nomeadamente o do Iluminismo: a *verdade*. Fiéis a tal princípio, tentaremos descortinar nesta *Tese* a “*verdade*” que está subjacente ao sistema de Habermas ao longo dos cerca de cinquenta anos de produção filosófica, da qual se dá uma visão sinótica no presente trabalho que se centra em torno da mudança estrutural da perspectiva da *teoria* para a *praxis*, passando pela crítica das ideologias e pela pragmática universal, tendo sempre como objetivo final a emancipação humana.

CAPÍTULO 1

A DOUTRINA CLÁSSICA DA POLÍTICA COMO PROPEDÊUTICA DA *PRAXIS*: DO DIREITO NATURAL AO DIREITO POSITIVO

1.1 Enquadramento teórico

Para Habermas, a especificidade do agir comunicativo – expressão eminente da *praxis* humana racional – envolve uma decisiva mudança de paradigma:

“O foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognoscitivo-racional* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta, a ligação do sujeito solitário a algo no mundo objetivo, que pode ser reproduzido e manipulado, não é paradigmática, mas a ligação intersubjetiva que sujeitos capazes de linguagem e de ação estabelecem quando entre si se entendem acerca de algo”⁵.

A teoria do agir comunicativo demanda um “entendimento” fundado em razões, comunicativamente procuradas e validadas, e tal é a “*praxis*” *autêntica*, com vista ao estabelecimento de um “consenso”: “A racionalidade que habita esta *praxis* mostra que uma concordância comunicativamente alcançada tem de se apoiar em razões”⁶.

A “*filosofia prática*” (*Praxisphilosophie*), a que Habermas se entrega, desemboca na mudança de paradigma ou do modelo reitor da abordagem dos problemas tradicionais, nomeadamente os da política e da ética. A ideia-chave de *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963) é a de que a doutrina clássica da política pode apresentar-se como uma hábil propedêutica da *praxis* e tornar-se um momento dialético necessário a percorrer nas suas múltiplas formas.

O trânsito decisivo a empreender é o da anexação da *prática* ao esquema estratégico-instrumental da “produção científica e material” para a sua entrega ao exercício do “entendimento comunicativo”. “A perspectiva de emancipação de modo algum decorre do

⁵ HABERMAS, J. (1981), *Theorie des Kommunikativen Handelns, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 525.

⁶ HABERMAS, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 37.

paradigma da produção, mas do paradigma do agir orientado para o entendimento”⁷. Neste sentido, a doutrina clássica política, na medida em que compreendida dialeticamente, conduz-nos ao *paradigma da praxis* que se realiza na História e, como tal, tem interesse emancipatório compreendê-la.

A história do direito natural é particularmente complexa. Todavia, ela é o resultado da emancipação da razão e da sua autorrevelação como a fonte do direito universal e positivo, o qual é o juiz último da regra da justiça. Ela é, também, a história da passagem progressiva do direito natural objetivo para o direito subjetivo, definido como o “poder” da vontade garantido pelo direito positivo que se recapitula segundo três “momentos” lógicos, que se sobrepõem, de forma variável, uns aos outros, mas em que cada um determina os outros dois durante uma época determinada. O “Ensaio” de Hegel *Direito Natural* (1803), pela distinção entre os direitos objetivos e os direitos subjetivos, demonstra, com a associação crítica entre o projeto transcendental da Filosofia Prática do Idealismo Alemão e a História do Jusnaturalismo moderno, o facto de o modelo resolutivo e compositivo que havia inspirado Hobbes se ter transformado, pelas obras de Kant e de Fichte, no problema da dedução da Liberdade, no seu ser objetivo, a partir da sua condição subjetiva pura. Deste modo, os direitos naturais objetivos transmutaram-se em direitos subjetivos. O conceito de direito subjetivo, que corresponde ao conceito da ação subjetiva, desempenha um papel central na moderna compreensão do Direito. É tese de Habermas que Kant parte desta noção de direitos subjetivos ao formular o princípio geral do Direito, segundo o qual é equitativa uma ação quando a sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos conforme uma lei geral.

O primeiro momento, dos três momentos lógicos enunciados, é o de uma filosofia de orientação cosmoteológica, ordenado e regido por uma lei eterna e imutável, obra da Providência. Trata-se de uma conceção que remonta a Platão⁸, Aristóteles⁹ e Cícero¹⁰, que

⁷ HABERMAS, J. (1986), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 3.ª ed., p. 103.

⁸ PLATÃO (1986), *A República*, trad. de M. Helena da Rocha Pereira, Lisboa: INCM.

⁹ ARISTÓTELES (2004), *Ética a Nicómaco*, trad. de A. Caeiro, Lisboa: Quetzal.

ARISTÓTELES (1998), *Política*, trad. de A. C. Amaral e C. C. Gomes, Lisboa: Vega.

¹⁰ CÍCERO (2000), *Dos Deveres (De Officiis)*, trad. de Carlos Humberto Gomes, Lisboa: Edições 70.

tem a sua expressão máxima, na época medieval, em São Tomás de Aquino¹¹. A ordem *cosmoteológica* traduz-se por uma ordem *teleológica*, em que cada categoria de seres tem um *telos*, posto como um ideal ao qual se devem conformar a ação e a decisão. Tal é a orientação aristotélica, igualmente presente na filosofia tomista, que apresenta a fragilidade de um direito que prescreve os meios adequados a um fim determinado, quer respeite a ação individual ou a vida coletiva, e que não ultrapassa o que Kant denominará, mais tarde, o “imperativo de habilidade” (*Klugheit*).

Perspetivada no horizonte de uma equação da *prática* com o comportamento *teleologicamente utilitário*, a “habilidade” desvenda-se como o campo dos *meios* e das *vantagens*, num quadro de finalizações regidas por princípios sensivelmente vitais. Trata-se, no fundo, da doutrina dos meios (*Mittel*) para chegar à felicidade (*Glückseligkeit*) ou para “alcançar os objetivos que nos são recomendados pelos sentidos”¹². Encarada sob este prisma, a orientação teleológica tem mais a ver com a “habilidade”, lidando com objetivos discricionários e contingentes, do que com a “eticidade” (*Sittlichkeit*) centrada numa finalidade necessária, *a priori*, da razão pura prática¹³. O “imperativo de habilidade” (*Klugheit*) prende-se com a consecução daquilo que é útil, aproveitável, ou que pode ter préstimo para a vida.

O segundo momento é o de uma filosofia de orientação antropológica, centrada na natureza empírica do homem que não refere mais a norma moral constitutiva do direito a uma origem transcendente. Hobbes foi o primeiro teórico moderno a pôr o homem como titular de direitos inalienáveis enraizados numa liberdade de ação ilimitada que obriga os homens a delegar o seu poder natural no soberano, operando a passagem do estado de natureza à sociedade civil. O princípio de heteronomia está presente na teoria de Hobbes: é o medo da morte que motiva a passagem do estado de natureza ao estado civil. Se Hobbes foi o fundador do direito natural subjetivo, a razão tem uma função instrumental e utilitária, faltando-lhe ainda surgir como a fonte da liberdade e da igualdade e o fundamento da autonomia individual e coletiva.

¹¹ AQUINO (2001), Tomás de, *Tratado de la Ley en General*, trad. de Jesús Rodríguez Arias, in *Suma de Teologia – II – Parte I-II*, reimp., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 693-759

¹² KANT, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, A 800, B 828.

¹³ KANT, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, A 823, B 851.

O terceiro momento é o da emancipação da razão de todo o princípio de heteronomia, manifesto ou latente. Kant realiza esta etapa com a noção de razão pura prática. O princípio de autonomia consuma-se com Kant que, segundo John Rawls, “procurava dar um fundamento filosófico ao conceito rousseauista de vontade geral”¹⁴. Com efeito, “o objetivo principal de Kant é aprofundar e justificar a ideia de Rousseau de que a liberdade é o facto de agir segundo uma lei que nos damos a nós próprios”¹⁵.

A metamorfose do direito natural culmina na sua superação no direito positivo como o único tipo de direito coercivo e politicamente constrangedor. Assim, segundo Habermas,

“(…) depois de Locke, Rousseau e Kant, uma concepção do direito impôs-se não somente na filosofia, mas, a pouco e pouco, também na realidade constitucional das sociedades ocidentais, o que leva a ter em conta, simultaneamente, o carácter positivo do direito constrangedor e o facto de que ele garante as nossas liberdades. (...) É por isso que existe, do ponto de vista normativo, não simplesmente um laço histórico e contingente, mas também um laço conceptual ou interno entre a teoria do direito e a teoria da democracia”¹⁶.

1.2 A doutrina clássica do Direito Natural

O imenso esforço especulativo e programático de Platão na *República* e nas *Leis* tem em vista fundar a justiça na Ideia do Bem, subtraindo-a à flutuação da experiência (*doxa*). Ao retomar o projeto platónico, Aristóteles faz descer a Ideia do Bem da transcendência divina em que Platão¹⁷ a situara. Mas, ao propor, no início da *Ética a Nicómaco*, uma concepção do Bem e ao dar ao seu conceito uma estrutura analógica, Aristóteles não perdeu de vista a hierarquia dos bens estabelecida de acordo com as exigências da natureza racional da *praxis*. Toda a *Ética* é, assim, orientada para o exercício da atividade mais alta a que o ser racional pode consagrar-se, que é a *theoria* ou a contemplação da realidade

¹⁴ RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge-Massachusetts : Harvard University Press, § 41, p. 264.

¹⁵ RAWLS, J., *A Theory of Justice*, § 40, p. 256.

¹⁶ HABERMAS, J., *Die Die Einbeziehung des Anderen*, p. 294.

¹⁷ PLATÃO, *República*, VI, 509 c.

transcendente¹⁸. Somente após ter assegurado, com a ciência do Bem ou a Ética, as condições necessárias da *praxis* do indivíduo, Aristóteles empreende o estudo da comunidade política¹⁹. Aqui, o ponto importante não é, como na ciência política moderna, o problema da legitimação do poder, mas o da realização da justiça, que só é possível no seio da melhor *politeia* que vem a ser a Constituição mais justa. Eis por que a *Política* de Aristóteles é uma continuação da *Ética a Nicómaco*, e é uma pesquisa sobre a melhor Constituição, seguindo a linha de pensamento inaugurada por Platão na *República*. Ética, Política e Direito, no pensamento grego, formam um todo, constituindo-se a dialética como o movimento lógico que articula essas categorias no agir concreto dos indivíduos que habitam o universo do *ethos*.

O primeiro dos modelos do pensamento ético-jurídico da Grécia foi o modelo *cosmonómico*, fundado na analogia entre a ordem do universo (*kosmos*) e a ordem reinante nas ações do indivíduo e da comunidade regidas pela lei (*nomos*), formulada por Anaximandro e Anaxágoras no século V a.C. e, mais tarde, pelo reformador político Clístenes. A analogia entre a ordem da cidade e a ordem do mundo é depois reformulada no plano das relações ideais, tendo o seu foco primeiro de inteligibilidade na Ideia do Bem transcendente em Platão, ou na hierarquia racional dos bens segundo Aristóteles. Seja nas suas versões clássicas, marcadas pela experiência da transcendência nas quais predomina a racionalidade metafísica, como em Platão, seja na experiência polarizada pela racionalidade científica silogística, como em Aristóteles, o modelo *ideonómico* é o modelo conceptual do universo ético-jurídico grego. Tal pressuposto implica a aceitação do trabalho teórico que Platão denominou a “segunda navegação”²⁰ que deve levar ao mundo das Ideias, que é a norma inteligível do mundo da experiência: *ideonómico* significa, justamente, posto sob a vigência da lei ou da norma da Ideia.

O método socrático para a busca da definição das virtudes (*aretai*), transmitido por Platão nos seus diálogos da juventude, é a primeira tentativa explícita da *praxis* ética do modelo *ideonómico*. Com razão, Sócrates foi considerado por Aristóteles, na *Metafísica*, o fundador da Ética. O aparecimento do modelo *ideonómico* nos tempos socrático-platónicos

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, caps. 6-9.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 10, 1179 a 33-1181 b 23.

²⁰ PLATÃO, *Fédon*, 92 a-102 a.

representa a integração do *ethos* na civilização da razão, levada a cabo com a criação da Ética e da Política como as ciências da *praxis* individual e da *praxis* comunitária.

No estádio da cultura grega, Ética e Política formam um todo, e o sujeito ético é caracterizado pela prerrogativa que os gregos denominavam *areté* (virtude), significando a excelência do agir ético no quadro da *polis*. A *areté*, ou a virtude da comunidade, devia ser a vigência da boa ou melhor constituição (*politeia*), que significava o domínio da Lei. Assim, a Ética, aplicando-se à comunidade, prolongou-se na ciência da melhor constituição ou na política, tema da *República* de Platão e da *Política* de Aristóteles. Finalmente, elevando ao plano da ideia os fins que movem o agir dos indivíduos e da comunidade e determinando o estatuto objetivo do bem ou dos bens que se apresentam como fins, a *praxis* ético-política é a tarefa mais importante da ciência do *ethos*.

A justiça, como mediadora entre o bem e os seus beneficiários, passa a ser, então, a forma do *ethos* na sua transposição para os códigos da razão. Submetido ao critério do justo, o *ethos*, como costume, assume a forma estável da instituição ordenada para o bem da comunidade, que encontrará a sua realização mais elevada na instituição da sociedade política. Como hábito, o *ethos*, regido pelo critério do justo, é a virtude, ou o bem do indivíduo que se submete à norma da “*recta ratio*”. Eis por que a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições.

A dialética, para Aristóteles, é uma propedêutica da analítica ou da ciência, e a política não é uma ciência teórica, de modo que a função de persuasão e convencimento, necessária a uma ciência prática como a política, é uma parte da *Retórica* e dos *Tópicos*. Habermas concebe o uso da dialética não só como uma propedêutica da ciência, como em Aristóteles, mas também no sentido hegeliano em que ela é o desenvolvimento da “coisa mesma”, isto é, daquilo que está em questão na ciência. A dialética assegura metodologicamente, para além de servir à analítica com fins didáticos como em Aristóteles, a consciência que a ciência prática tem de si própria como a autoexposição do verdadeiro no sentido de Hegel:

“Graças às pesquisas de Kapp, (...) a ciência, segundo Aristóteles, não está, no seu princípio e por razões sistemáticas, ligada à dialética, mas serve-se dela sobretudo para

fins pedagógicos: ela serve de propedêutica àqueles que aprendem e do mesmo modo também àqueles que investigam, na medida em que continuam a aprender. Deste ponto de vista, a dialética não é senão um discurso *didático* e um simples prolegómeno à analítica. No contexto da filosofia prática, não é, contudo, com esta função propedêutica que aparece a dialética – a retórica servia certamente para recomendar e prevenir de modo eficaz; ela visava a ação dos cidadãos. (...) O fim da dialética não é, como nos seus esforços propedêuticos, visar a constituição de uma ciência apodítica, ou elaborar premissas”. [Pelo contrário,] “(...) enquanto uso, controlado por um ensino recíproco do juízo reflexivo, assegura a subsunção dos casos particulares sob esquemas entendidos de antemão, fundando assim uma hermenêutica das situações vividas e permitindo obter um consenso entre os cidadãos agindo politicamente.”²¹

Como observa Ferry,

“uma dificuldade reporta-se nomeadamente a que a modernidade exige a distinção entre as ordens logicamente separadas do ser e do dever-ser, da razão teórica e da razão prática, da ciência e da ética. Mas a política deve integrar estes dois momentos separados e rearticulá-los sobre um modo de relação dócil. Neste caso, é necessário avançar com o conceito de uma teoria cuja relação com a prática não se possa conceber sobre o modelo da técnica. Isso implica dizer que uma teoria *analítica* da ciência não pode satisfazer a ambição *compreensiva* de uma teoria política que se preocuparia em manter aberta a comunicação *hermenêutica* com o mundo vivido da prática. Mas, neste caso, a teoria política não deve conservar qualquer coisa da *dialética e da retórica antigas*? [...] É por aí que Habermas pretende conciliar os Antigos e os Modernos”²².

Da concepção aristotélica de virtude, como provável raiz histórica, procede a ideia de consciência moral que irá constituir-se na tradição ocidental como o verdadeiro fulcro metafísico da ética e da política em São Tomás de Aquino. A consciência ética e política como a norma subjetiva última da moralidade e do agir em comunidade, segundo a concepção clássica, apresenta-se como o ato ou a perfeição terminal no movimento intencional do agir. Portanto, segundo o ensinamento de São Tomás, o conhecimento e a liberdade orientam-se para um bem universal objetivo nas circunstâncias particulares nas quais se exercem, por meio da deliberação e do livre-arbítrio, segundo a intencionalidade de um *telos* posto como o fim da ação. Assim, do ponto de vista da consciência moral subjetiva ou individual, ou do ponto de vista da consciência comunitária, a passagem da consciência, como norma objetiva individual (*a reta razão*), para a norma ético-jurídica comunitária (os costumes e as leis), designa o movimento inteligível essencial da passagem da estrutura do universo ético para o mundo político-jurídico.

²¹ HABERMAS, J. (1973), *Theorie und Praxis, Sozialphilosophischen Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, I, p. 83.

²² FERRY, J.-M. (1987), *Habermas, L'Éthique de la communication*. Paris: PUF, p. 53.

“Segundo São Tomás, uma «comunidade não pode ter o nome de Estado senão quando dá aos seus cidadãos os meios de agir segundo a virtude e, assim, de bem viver. Mas Aquino não concebe mais esta comunidade no seu sentido original de *polis*: a *civitas* torna-se sub-repticiamente *societas*». É por isso que “o chefe (*princeps*) sobre o qual Aquino faz a sua análise exerce o seu poder de modo monárquico, quer dizer, segundo os mesmos princípios que o *pater familias* enquanto mestre da casa (*dominus*)”²³.

Segundo Habermas,

“São Tomás transforma, pois, a política aristotélica numa filosofia do facto social, continuando, contudo, a tradição na medida em que conserva o laço existente em Aristóteles entre a ética e a política. A *ordo civitatis* não pode estar ligada à esfera pública constituída pela política, à *praxis* e à *lexis* de cidadãos livres; é necessária, todavia, porque se alargou a uma *ordo societatis*, apta a fundar um código moral, concretizando a ética dos diferentes estados sociais. (...) Sabe-se que São Tomás resolveu este problema da organização social de modo ontoteológico, concebendo-a como uma ordem segundo a Virtude: a lei natural (*lex naturae*) permite de início fundar a ordem da Cidade tornada sociedade de um ponto de vista ontológico, no quadro do *cosmos*, e permite ao mesmo tempo fundá-la de um ponto de vista teológico, graças à harmonia existente entre as leis do *cosmos* e os mandamentos do Decálogo.”²⁴

São Tomás de Aquino pertence ainda à tradição aristotélica, mas separa-se da política antiga, como é comprovado pela tradução literal que ele faz do *zoon politikon*: “*homo naturaliter est animal sociale*”. Neste sentido, perde-se, com a transformação da política do facto social, a dimensão da esfera pública que existia em Aristóteles. A oposição entre a *polis* e o *oikos* ou o poder doméstico conduz ao denominador comum da *societatis*, e esta, pela analogia com a vida familiar patriarcal, dá lugar a uma interpretação apolítica, segundo os próprios critérios de Aristóteles. Consequentemente, o critério da ordem bem fundada não é a liberdade dos cidadãos, mas a calma e a *pax*, que é um conceito fulcral do Novo Testamento, interpretada de modo “policial”, como era norma no *Ancien Régime*, e não político, pelo que a questão da política antiga, que era a da “*qualidade* da dominação”, conduz ao desaparecimento da dimensão da esfera pública que era necessária à vida política da *polis*.

Ficou indicado que o fundamento de validade do Direito natural em São Tomás é feito por referência a uma sabedoria de constituição não-histórica, ainda que comunitariamente

²³ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 54.

²⁴ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 55.

assumida. O paradigma jusnaturalista tomista, embora não exprima um total dedutivismo *a-histórico* da lei natural, revê-se sempre num intemporal corpo de normas pré-objetivado e, portanto, tende a esquecer a função da realidade histórico-social, em resposta normativa à qual o Direito se constitui. Este, encontrando a sua substância na lei natural, um princípio de igualdade fundamental (tendo em conta o que Espinosa e Locke acrescentaram a Tomás de Aquino) supera a aparente natureza tautológica do “princípio supremo” enunciado por este último. O princípio em causa, “faz o bem e evita o mal”, tendo certamente validade universal, padece do inegável óbice de ser tautológico.

Assim, a própria “substância do artefacto” – isto é, da normatividade do Direito que, tal como a casa, existe como uma “ideia geral” – há-de dar testemunho dessa “ideia geral”²⁵, a qual releva de uma projeção normativa de um *telos* comunitariamente assumido. A ideia do Direito natural parte de uma conceção dedutivista de *determinações* em São Tomás e está preocupada em minimizar o escopo ou a determinação possível da Lei positiva, sendo o ato de “pôr” a lei conduzido por princípios morais ou teleológicos. O homem pode aceder à sua compreensão através do que Aristóteles, Cícero e São Tomás nomearam a *phronesis* ou a *prudência* que descobre o *princípio inteligível* que é o *fim* ou a *perfeição* na realidade dos assuntos humanos. Trata-se de uma racionalidade em que está em causa a “virtude” ou a “arte”, mas não a ciência em sentido moderno. Na verdade, a *phronesis* é a virtude por excelência: a do intelecto que, com a virtude do *carácter* ou da *sabedoria*, pressupondo uma boa formação moral, assegura a boa deliberação e possibilita a descoberta da recta norma, que se revela quando o que é *lógico* – o que é *justo* segundo a “recta razão” – é apurado pela *prudência* e reconhecido como a *forma certa*.

1.3 A doutrina moderna do Direito Natural

Maquiavel é o primeiro teórico político do Estado moderno, porque defende uma adequada balança de poderes entre o Estado e os direitos do cidadão em dois textos fundamentais, *O Príncipe* e *Os Discursos*. Maquiavel é o teórico político da passagem da ética clássica, que culminava na *polis*, à glória cívica republicana isenta da ética tradicional. A instabilidade

²⁵ Trata-se da analogia utilizada pelo próprio Tomás de Aquino. *Tratado de la Ley en General*, in *Suma de Teologia* – II – Parte I-II, Questão 95, artigo 2.º, p. 742.

de todos os sistemas constitucionais sugere que só um sistema político “misto”, combinando elementos da monarquia, aristocracia e democracia, pode promover o tipo de cultura de que depende a *virtù*, conceito que, sendo necessário à *civitas*, é desconectado do ideal ético clássico.

Não é apenas a raiz histórica desta conclusão, mas também o raciocínio de Maquiavel, que é teoricamente inovador. Ele prefere a liberdade à tirania, mas a tirania pode ser necessária à manutenção da liberdade. O vínculo entre a lei cívica e a liberdade é essencial à concepção republicana da liberdade. Maquiavel ensina-nos que a lei pode agir para nos libertarmos da nossa tendência natural, forçando-nos a promover o interesse público de modo *virtuoso* e, através disso, tornando-nos capazes de preservar a nossa própria liberdade individual.

Thomas More e Maquiavel “libertam as estruturas do poder do seu contexto ético”²⁶. Depois de Aristóteles, a política conhece boas e más constituições e conhece a melhor Constituição possível:

“Maquiavel e Thomas More realizaram, cada um à sua maneira, o divórcio entre a política e a ética. (...) A virtude privada é distinta da virtude política, a inteligência prática das pessoas privadas, que são conduzidas a levar uma vida justa – dito antes de outro modo: uma vida de obediência – é distinta da inteligência técnica do político.”²⁷

Naquele que é, talvez, o texto central de *O Príncipe*, Maquiavel expõe as teses basilares da sua interpretação do fenómeno político:

“Mas como é minha intenção escrever coisas úteis para aqueles que as entenderem, parece-me mais conveniente ir direito à verdade efetiva da coisa do que aos desvarios da sua imaginação. (...) É tão grande a diferença de como se vive e de como se deveria viver que quem trocar o que se faz pelo que se deveria fazer aprende mais a perder-se do que a salvar-se, pois quem quer viver exclusivamente como homem de bem não pode evitar perder-se entre tantos outros que não são bons. Portanto, é necessário a um Príncipe que queira manter a sua posição aprender a não ser bom e a servir-se ou não disso de acordo com a necessidade.”²⁸

A reflexão política de Maquiavel passa a estar situada no plano empírico-técnico e não no

²⁶ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 58.

²⁷ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 62.

²⁸ MACHIAVELLI, N. (1950), *Il Principe, Le Operette storiche e politiche*, Prefazioni e note a cura di Francesco Fura, Milão: Arnoldo Mondadori Editore, XV, p. 69.

horizonte da procura da aplicação de um desiderato normativo e ideal. Em termos kantianos, a política de Maquiavel é um repositório de “imperativos de prudência ou de habilidade” (*klugheit*). Segundo uma formulação genérica, o pensamento de Maquiavel anuncia e prepara a conceção moderna da cidadania, na medida em que inaugura a reflexão crítica sobre as condições de enquadramento da sociedade e da organização política nos tempos modernos. A natureza positiva e moderna da sua desconfiança antropológica ou do seu pessimismo acerca da natureza humana reside no impulso para uma conceção construtiva e igualitária da cidadania. A sua ideia de cidadania consiste precisamente no reconhecimento da sociedade como um palco de conflitos de interesses, assim como para a exposição de estratégias, argumentos e metodologias para a preservação do poder. A doutrina do Estado de Maquiavel está construída de acordo com o esquema de toda e qualquer tecnologia: ela é a técnica, por excelência, para a manutenção e o exercício do poder. Para ele,

“a política é a arte – que se pode aprender e de que se pode fazer a teoria – de conduzir no interior como no exterior uma estratégia permitindo impor o seu poder. O poder doméstico patriarcal do príncipe cristão elevou-se nesta teoria à afirmação abstrata do si do soberano (*suprema potestas*)”²⁹.

A liberdade ou a dominação é o *status* social que é usufruído quando a liberdade de cada um não é menor do que a de qualquer outro indivíduo na sociedade em que está inserido e quando é do conhecimento público que entre todos assim ocorre. A única qualificação necessária reside em que todos os concidadãos estejam equiparados a usufruir desta dominação e que, sendo iguais no que tange a ela, cada um disponha das mais amplas perspectivas de liberdade, compatíveis com a igualdade cívica. É este carácter *social* da liberdade – e não um *direito natural primeiro absoluto* – que implica a igualdade. Eis por que, na conceção republicana de Maquiavel, a liberdade é um bem essencialmente *social e comum* e não pode mais ser definida de um ponto de vista teleológico.

O advento da razão moderna implicou uma profunda revolução nos fundamentos da Ética e da Política, provocada pelo deslocamento da racionalidade do *polo metafísico* para o *polo lógico*. Na verdade, essa revolução que dará à Ética ocidental uma nova fase e a conduzirá a novas direções, conheceu o seu primeiro episódio no nominalismo tardo-medieval e na

²⁹ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 56.

crítica à analogia do ser, pilar de sustentação da metafísica clássica. No limiar da razão moderna, o antigo problema da oposição entre a particularidade do *ethos* e a universalidade da Ética é revivido por Descartes, que aconselha uma prudente submissão ao *ethos* tradicional³⁰ enquanto não se constitua uma Ética rigorosamente racional e, portanto, universal.

O domínio do agir humano ou da *praxis* revelou-se, no final da época moderna, irreduzível à racionalidade matemática da *physis*, embora tenha começado a partir deste processo. A constituição da Ética no espaço da razão moderna teve de renunciar aos procedimentos metódicos e à estrutura sistemática da ciência da natureza, e ir buscar no próprio sujeito o princípio *lógico e ontológico* do agir ético³¹. Contudo, sob o signo da razão cartesiana, o sujeito é pensado do ponto de vista da *poiesis* ou do fazer ou produzir o seu objeto. A Ética moderna é constitutivamente autonómica ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente *ontonómica*, pois nela o ser objetivo, mediatizado pela “*reta razão*”, é a fonte da moralidade.

Ora, a autonomia moral do sujeito encontra-se face ao problema fundamental da constituição da comunidade, uma vez que, no seu existir concreto, o agir ético individual tem lugar na realidade do *ethos*, ou seja, na vida ética de uma comunidade histórica. Esse problema não aparece na Ética Clássica, pois o *ethos* histórico é o objeto primeiro da Ética, e a tradição ética é a fonte essencial da constituição desse objeto. Mas há outros dois problemas que se levantam no caminho da conceção autonómica da racionalidade ética e que se tornam tópicos clássicos de discussão na ética moderna: o *problema da virtude* e o *problema da teleologia*.

O declínio e o desaparecimento da noção de virtude, entendida como a perfeição (*areté*) do sujeito ético, é a consequência da crise da ideia de comunidade ética, uma vez que a virtude é concebida na ética antiga como a realização exemplar do indivíduo nos ideais da comunidade. Por outro lado, a posição subordinada e secundária da comunidade ética, na

³⁰ Trata-se da célebre “*morale par provision*” que Descartes propõe na 3.^a parte do *Discurso do Método* (*Œuvres de Descartes*, VI, *Discours de la Méthode & Essais*, publicadas por Charles Adam e Paul Tannéry, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, Troisième Partie, pp. 22-31).

³¹ A *Ethica more geometrico demonstrata* de Espinosa é uma tentativa radical de superação do dualismo sujeito-natureza pela afirmação da sua identidade no Absoluto imanente a ambos: *Deus sive Natura*.

perspetiva da autonomia do sujeito, e a natureza *poiética* do conhecimento moral provocam a cisão na estrutura *teleológica* do agir entre o *fim do sujeito* e o *teor objetivo* da realidade humana enquanto termo da intenção subjetiva do sujeito, dando origem a uma rutura entre a moral da intenção e a moral do objeto, esta última votada ao esquecimento. Quando reaparece no pensamento ético contemporâneo, a *teleologia* é pensada segundo o esquema moderno da *racionalidade técnica* e assume as características da finalidade racional de um *projeto técnico*, como é o caso da “racionalidade instrumental” (*Zweckrationalität*) em Max Weber.

As racionalidades éticas e políticas na modernidade conhecem no seu ponto de partida uma revolução epistemológica tão profunda quanto aquela de onde procedem as racionalidades científicas, vindo ambas a caracterizar os episódios iniciais na formação da razão moderna no século XVII e mostrando entre si uma homologia de estrutura que as torna reconhecíveis como o resultado de um grande processo de transformação da razão ocidental.

Assim como Galileu foi o primeiro artífice da nova razão científica, Hobbes foi-o da nova razão ética e política. Fiel aos princípios do materialismo mecanicista, Hobbes rejeita a *teleologia do bem* sobre a qual se fundavam a ética e a política antigas. Desta maneira, a ética e a política hobbesianas são estritamente egoístas e utilitaristas, não sendo mais do que a transcrição, no “pacto de sociedade”, do estado original do homem como indivíduo animal guiado pelos instintos da autoconservação e do domínio e limitado apenas no seu egoísmo fundamental pelo temor da morte. A conceção hobbesiana da ética e da política reveste-se de uma significação emblemática na génese da racionalidade moderna, pois mostra com nitidez o carácter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos e políticos. Hobbes, com efeito, reconhece como a única originalidade do homem o ser o artífice da sua própria humanidade. Por outro lado, reafirma-se em Hobbes a primazia do *polo lógico* na estrutura da razão e a queda definitiva do *polo metafísico* clássico, ao propor-se a explicação do agir ético e político pelo método hipotético-dedutivo, segundo o modelo da geometria euclidiana. Assim, do mesmo modo que a ciência moderna parte de Galileu, também a racionalidade ética e política modernas partem de Hobbes, da qual procedem as suas duas ramificações maiores: o racionalismo e o

empirismo.

Nas civilizações mais antigas, só os governantes careciam de *legitimação*. Progressivamente, o regime político (configuração constitucional concreta) e a própria existência de um domínio dos homens sobre os homens (Estado-instituição), vão requerendo *justificação*. É por isso que *a legitimação é um problema da época moderna*. Na verdade, só então apareceu o poder público como algo que autonomamente carece de uma legitimação teórica. Esta imperiosa necessidade de justificar o poder, a questão da origem e da causa da dominação, como algo historicamente contingente, é requerida pela teoria contratualista moderna a partir do momento em que se põe fim ao pressuposto aristotélico-tomista da identidade entre a sociedade e a autoridade.

Tal concepção não é estranha à interpretação de Hobbes que Leo Strauss defende em *Direito Natural e História*³². O autor nota que, na época de Hobbes, o sucesso das matemáticas originou que se considerassem como únicas certezas científicas as que prescindiam dos *fins*, do que resultou um preconceito a favor de uma concepção mecanicista e, portanto, contra todo o ponto de vista teleológico. Como toda a tradição clássica da filosofia política repousava sobre uma concepção teleológica do universo e do homem, Hobbes questionou-se, naturalmente, como muitos outros pensadores da sua época, sobre se a concepção mecanicista tinha hipótese de fazer as suas provas aplicadas ao domínio das ciências do homem, nomeadamente à ciência política. Ora, para Leo Strauss, tal significa que não haverá mais conhecimento “desinteressado” no sentido da concepção contemplativa da *Theoria* grega.

Deve-se a Hobbes esta revolução copernicana da ciência política – a sociedade não tem origem natural, mas “artificial”: cada pessoa singular “constrói”, concertando-se com as demais, uma “pessoa civil”. A criação do Estado (*Commonwealth*) como um “Homem Artificial” é o objeto da “ciência civil”, como declara Hobbes na Introdução do *Leviathan*: “as partes deste Corpo político foram criadas, reunidas e unificadas [e] assemelham-se àquele *fiat*, ao *let us make man* proferido por Deus na criação”³³.

³² STRAUSS, L. (1950), *Natural Right and History*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965. Referimo-nos ao capítulo V desta obra, consagrado a Hobbes.

³³ HOBBS, T. (1962), *Leviathan*, edição Michael Oakeshott, New York: Collier Books, p. 19.

Ao romper-se a identidade entre a sociedade e o poder, torna-se necessário justificar este último. A ordem sociopolítica está agora disponível e torna-se problemática, exigindo a sua justificação racional ou a sua legitimidade. O conhecimento da disposição sobre a ordem política e social é uma conquista da modernidade: a dominação do homem sobre o homem na ordem social é, simultaneamente, a hora do nascimento moderno da problemática da legitimação.

Aqui, apenas se mencionam, tão reveladora é a semelhança de propósito quanto a oposição dos objetivos, as análises convergentes de Hobbes³⁴, de Espinosa³⁵ e de Rousseau: todos sublinham que a democracia implica, em comparação com os outros regimes, a absolutização do poder. Segundo Habermas,

“a colaboração, «a ação de todos» fundada por Rousseau na soberania do povo não se torna obrigatória senão se a institucionalização dos direitos fundamentais não tiver somente por tarefa manter uma substância preexistente ao Estado, mas deve também criar, impor e manter, contra uma vida social depravada, um conjunto constituído por ela, mesmo se está fundada sobre os princípios da Natureza. É necessário para tal constituir-se um *poder político onipotente* e, para este efeito, a integração deste poder numa vontade política constantemente ativa”³⁶.

Rousseau defende a ideia de que “o mais forte não é sempre suficientemente forte para manter sempre o seu domínio, se não transformar o seu poder em direito e a obediência em dever”³⁷. É neste aspeto que consiste a importância da Soberania, é a ideia de que ela é de *natureza normativa*. A soberania não é o direito do mais forte: “Que direito é esse, que acaba logo que cessa a força?”³⁸ O cerne da soberania não é a obediência do submetido, mas o reconhecimento da sua responsabilidade de obedecer ou da sua capacidade moral em obedecer. O passo decisivo contra a ideia herdada do *Leviathan*, que realizará a vinculação entre a vigência da norma e a eficácia das ordens provenientes do soberano, foi dado por Rousseau ao constituir o domínio do corpo político de todos sobre cada um. A plena

³⁴ HOBBS, T. (2008), *On the Citizen*, edição Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 9.ª ed., VI, 13, p. 83: “A popular state «*status popularis*» obviously requires absolute power, and the citizens do not object.”

³⁵ ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*, VIII. 3, XI. 1.

³⁶ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 110 [itálico nosso].

³⁷ ROUSSEAU, J.-J. (1964), *Contrat social*, I, 3, *Œuvres complètes*, III, edição publicada sob a direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 354.

³⁸ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, I, 3, *Œuvres complètes*, III, pp. 354-355.

reciprocidade, em virtude da qual cada um reconhece no outro um igual, aceitando-o como alguém com direitos iguais, suspende, na visão de Rousseau, o carácter de dominação desse relacionamento. Se alguém a tal for obrigado, sê-lo-á para lhe impor a liberdade, uma espécie de autocorreção da autonomia individual pelo corpo político.

A ideia de que a garantia da liberdade é o fim principal da ordem política e o fundamento da legitimidade da soberania é cara ao *Contrato Social*. Tal “máxima fundamental do direito político” implicou que “os povos arranjaram chefes para que defendessem a sua liberdade e não para que os escravizassem”³⁹. A tutela da “vida”, da “liberdade” e dos “bens” é o motivo essencial da associação política e representa “os elementos constitutivos” do homem como tal⁴⁰. Rousseau recorda Locke no contexto da crítica às teorias paternalistas, mas o seu alvo é a tese da “fundação voluntária da tirania”, atribuída a Grotius, Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui⁴¹, etc., segundo a qual, “tal como se transfere o seu bem a outro por convenções e contratos, também pode renunciar-se à sua liberdade a favor de alguém”⁴². O raciocínio é inspirado em Locke, porque a liberdade é um direito inalienável e constitui “a mais nobre das faculdades do homem”⁴³.

Rousseau não aceita o que os “jurisconsultos” e os “políticos” dos séculos XVII e XVIII tinham como óbvio, ou seja, a alienação total ou parcial da soberania num só homem (monarquia) ou num grupo restrito de homens (aristocracia) como a condição necessária da constituição do “corpo político”. Ora, como as teorias modernas se pronunciavam sobre a superioridade das outras formas de regime sobre a democracia, que comportavam a alienação da soberania ou da autoridade legislativa e, portanto, da liberdade, Rousseau crê poder acusá-los de terem dado falsas noções do corpo político.

O empreendimento de Hobbes põe fim à orientação *ontoteleológica* ou à tradição metafísica do direito natural herdada de Aristóteles e de Tomás de Aquino, dissociando o

³⁹ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'inégalité, Œuvres complètes*, III, p. 180.

⁴⁰ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'inégalité, Œuvres complètes*, III, pp. 180-181.

⁴¹ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'inégalité, Œuvres complètes*, III, p. 182. Rousseau toma posição no *Contrato Social* contra a teoria paternalista, contra a tese de que o direito seja fundado na força, contra a ideia da fundação voluntária da “escravatura” defendida pela hipótese contratual (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) da legitimidade da alienação da liberdade pelo “pacto de submissão” (*pactum subiectionis*) que funda a sociedade política.

⁴² ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'inégalité, Œuvres complètes*, III, p. 183.

⁴³ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'inégalité, Œuvres complètes*, III, p. 183.

direito natural do conceito de perfeição humana⁴⁴. O fundamento do direito natural deve ser procurado não no fim do homem, mas sim nas suas *origens*, ou na *natureza primeira*. O direito natural deduz-se da paixão mais poderosa de todas, ou seja, do desejo individual da conservação de si próprio. A morte substitui o *telos* e exprime a mais poderosa das inclinações do homem: o desejo da sua própria conservação⁴⁵. Este antecede logicamente a razão e é a fonte das leis naturais, que são a consagração racional deste princípio. Em Hobbes, ao contrário do que acontece com os teóricos modernos do Direito natural, o estabelecimento das leis naturais é feito a partir de um vaticínio final ocorrido no estado de natureza sobre a situação extranatural do homem, que comporta o estabelecimento do estado civil mediante a consagração das leis naturais como leis civis.

Se a lei natural se deve deduzir do desejo de conservação, que é a única fonte de todo o direito e de toda a moralidade, o dado jurídico essencial não é um dever, mas um direito: todos os deveres derivam do direito inalienável de conservação da vida⁴⁶. Hobbes é o filósofo da passagem do direito natural metafísico para o direito natural subjetivo ou antropológico, pondo fim à tradicional noção de *telos* como o fim da vida humana e da comunidade política. Como o postulado jurídico fundamental e absoluto é um direito e não um dever, a função e os limites da sociedade civil devem ser definidos em relação ao direito natural do homem e não aos seus deveres naturais, como na tradição metafísica.

A tentativa de deduzir o direito natural do princípio de conservação da vida, ou do poder inelutável do medo da morte violenta, traz consigo importantes modificações de um ponto de vista formal e no conteúdo da lei natural. Não se trata, como para os teóricos do Direito natural, de combater as paixões a partir do dever incondicionado ditado pelas leis naturais, mas de as deduzir a partir da natureza humana *tal como ela é* e não como *deveria ser*.

Para Hobbes, a noção de comando é compulsiva e assegura a unidade do conceito de lei. O comando é o conteúdo essencial e distintivo da lei. A razão da obediência à lei não é a matéria da lei, o seu conteúdo, mas a vontade daquele que comanda. A lei “não é um

⁴⁴ HOBBS, T., *Leviathan*, I, 11, p. 80: “For there is no such *Finis ultimus* (utmost ayame), nor *Summum Bonum* (greatest Good), as is spoken of in the Books of the old Moral Philosophers”.

⁴⁵ HOBBS, T., *On the Citizen*, pp. 8-9.

⁴⁶ HOBBS, T., *On the Citizen*, I, 7, p. 27: “Therefore the first foundation of natural *Right* is that *each man protect his life and limbs as much as he can.*”

conselho, mas um comando”⁴⁷. Em Hobbes, a lei é fundamentalmente autoridade e não justiça. Segundo a expressão gnómica do *Leviathan*: “*Auctoritas, non Veritas, facit legem*”⁴⁸. O carácter de obrigação é anterior a todo o conteúdo positivo da lei. Esta impõe-se previamente ao seu objeto e independentemente dele: obedece-se porque ela ordena e não porque comanda tal ou tal ação. É o que estabelece a diferença entre a convenção e a lei em Hobbes: “é por isso que numa convenção, antes de se obrigar, determina-se o que é necessário fazer, mas, numa lei, a obrigação precede, quer dizer, promete-se obedecer antes que se saiba o que é necessário fazer”⁴⁹.

Em Hobbes, a exterioridade do soberano, pela sua teoria da “personificação” e “representação”, assegura a unidade e a transcendência da lei em relação à vontade do povo. Este não é uma unidade senão pela diferença entre o “autor” e o “ator” do poder. Hobbes elabora uma teoria transcendente da lei: ela é constitucionalmente fundada na recusa do poder legislativo como a expressão da vontade do povo que não é o depositário da vontade política e como tal não detém nenhum poder legislativo. Segundo a máxima *deontológica* do “*direito positivo*” moderno, formulada mais tarde por Rousseau e por Kant, ninguém está acima da lei, como no caso do Soberano de Bodin ou de Hobbes e da generalidade dos teóricos modernos do direito natural.

Segundo Habermas, “o problema que se tinha posto em Hobbes (...) não é outro senão o de uma mediação teórica satisfatória entre a teoria e a prática e requer incontestavelmente uma revisão da filosofia social científica numa ótica que permita considerar a doutrina clássica da política como uma hábil propedêutica da prática. Do ponto de vista da ciência moderna, é certo que não se pode assegurar uma determinação metodológica rigorosa deste ponto de vista”. Todavia, se

“a filosofia social quer esclarecer teoricamente a sua própria relação com a prática e esta intenção condu-la a comprometer-se na dimensão da antecipação histórica da consciência prática dos cidadãos agindo politicamente, tornando-se impossível permanecer metodologicamente na ignorância do que a opõe a dispor e a agir — diferença sobre a qual repousa toda a ciência desembocando na técnica. A consciência que a filosofia social fundada cientificamente tem dela própria, enquanto filosofia da

⁴⁷ HOBBS, T., *Leviathan*, XXVI, p. 198.

⁴⁸ Esta fórmula figura somente na edição latina do *Leviathan*, capítulo XXVI.

⁴⁹ HOBBS, T., *On the Citizen*, XIV, 2, p. 155.

história, deve antes de mais preocupar-se em dar ao seu método uma orientação que permita esclarecer a consciência prática sem ter que renunciar ao rigor metodológico que é a conquista inalienável da ciência moderna”⁵⁰.

Para Habermas, o conceito de cidadania democrática desenvolveu-se a partir da representação rousseauista da liberdade política, associando as ideias de “autodeterminação” e “autolegislação”, marcando a passagem do *pacto de domínio* de Hobbes e do *pacto de sujeição* de Pufendorf e da noção de direito natural a eles associada, para a autonomia dos sujeitos vivendo em “igualdade de direito”. A concepção da democracia desenvolveu-se a partir do conceito rousseauista de autodeterminação. Num primeiro tempo, compreendeu-se a “soberania popular” como uma restrição, ou como uma inversão da soberania do príncipe fundada num contrato entre o povo e o governo. Em contrapartida, Rousseau e Kant não compreenderam a soberania popular, nem como uma transferência do poder de dominação, nem como uma partilha de dominação entre duas partes. Do seu ponto de vista, a soberania popular significava mais a transformação da dominação em autolegislação. Ao pacto histórico, contrato de dominação, sucedeu o contrato social, modelo abstrato do modo de *constituição* de uma dominação que não se legitima senão pela realização da autolegislação democrática. De imediato, a dominação perde o seu carácter de força natural; trata-se, com efeito, de extirpar do poder todo o resquício de *arbitrariedade*:

“Ora, com a passagem da soberania do príncipe para o povo, os direitos do sujeito transformam-se em direitos do homem e do cidadão e, portanto, em direitos cívicos liberais e políticos. De um ponto de vista ideal-típico, estes direitos garantiriam não só a autonomia privada como a autonomia política, para todos e cada um. Segundo esta ideia, o Estado constitucional democrático constitui uma ordem querida pelo próprio povo e é legitimado pela livre formação da sua vontade. Segundo Rousseau e Kant, os destinatários do direito devem, ao mesmo tempo, conceber-se como os seus «autores».”⁵¹

Charles Taylor nota que

“o princípio de Rousseau parece ser o seguinte: para toda a relação R relativamente ao poder, uma sociedade requer, enquanto condição, que os dois termos ligados sejam idênticos. “x R y” não é compatível com uma sociedade livre senão se “x = y”. (...) No estado do contrato social, os indivíduos devem ser simultaneamente soberanos e

⁵⁰ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 82.

⁵¹ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 136.

súbditos”⁵².

O cidadão, submetendo-se à lei, não se submete senão a si próprio. Habermas observa que se trata de “uma transformação da dominação em *autolegislação*” democrática.

No seu princípio essencial, o projeto de Rousseau caracteriza-se por uma dupla exigência: o primado do direito ou do que Harrington denominava “o império da Lei e não dos homens”⁵³ e, conformemente à representação da lei que tal supõe, a “*autolegislação*” pela qual se funda a *autonomia* democrática. Do ponto de vista teórico, a recusa da teoria dos “poderes intermediários”⁵⁴, que Montesquieu põe como caução dos governos “moderados”, repousa nos princípios da *neutralidade* e da *imparcialidade* do Estado de Direito definidos por Rousseau. Ora, as particularidades hierárquicas são um obstáculo à “*inclusão*” horizontal democrática de todos os cidadãos na matriz do “*direito político*” explicitada no *Contrato Social*.

Na modernidade política, Rousseau inaugura o princípio da “igualdade de direito”⁵⁵ ou a tese da igualdade de todos perante a lei. Os indivíduos estão todos igualmente, e nos mesmos termos, submetidos à lei, que não retém deles senão o que lhes é *comum*: a saber, a sua *identidade*, enquanto a sua *diferença*, sendo imediatamente percebida como uma particularização da lei, é exterior ao campo da legislação possível e apela a outra esfera pública, o “*poder executivo*” onde se incluem o “governo” e o poder judiciário. Tal corresponde à definição clássica da “*República*” apresentada no livro II, capítulo VI, do *Contrato Social*: “Todo o governo legítimo é republicano. (...) Para ser legítimo, não é necessário que se confunda com o Soberano, mas que lhe seja o ministro: então a monarquia, ela própria, é república”⁵⁶. “Se considerarmos o que seria necessário entender por esta soberania democrática, o *Contrato Social* teve nesta época um valor canónico. É por isso que se encontram também, no segundo artigo do contrato de submissão que contém o projeto de Declaração apresentado por Mirabeau em nome do Comité dos Cinco

⁵² TAYLOR, C. (1992), *Multiculturalism and “the politics of Multiculturalism”*, Princeton : Princeton University Press, pp. 51-52.

⁵³ HARRINGTON, J. (1992), *The Commonwealth of Oceana*, edição de G. A. Pocok, Cambridge: Cambridge University Press, p. 8.

⁵⁴ MONTESQUIEU, C.-L. (1949), *De l’Esprit des lois*, II, 4, *Œuvres complètes*, II, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 247.

⁵⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, II, 4, *Œuvres complètes*, III, p. 373.

⁵⁶ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, II, 6, *Œuvres complètes*, III, pp. 379-380.

e defendido por ele contra Crenier, palavras que são quase as de Rousseau: “cada indivíduo põe a sua pessoa e as suas capacidades sob a conduta suprema e comum da vontade geral, e a sociedade torna-o ao mesmo tempo como parte dela própria”. E o artigo 6 da versão definitiva implica esta tese na frase: “A lei é a expressão da vontade geral.”⁵⁷

Em Rousseau, “os cidadãos não devem a sua liberdade e a sua igualdade ao automatismo dos direitos naturais garantidos pelo direito privado. É necessário, antes, procurar na estrutura da vontade geral a razão pela qual ela não atenta contra os princípios da liberdade e da igualdade, ainda que lhe seja lícito, enquanto poder soberano, promulgar ou abolir arbitrariamente as leis – na condição, todavia, de que sejam *leis*”. Habermas acrescenta que, “enquanto atos da vontade comum, as convenções jurídicas devem ter o carácter de leis universais: não pode haver lei no que diz respeito ao caso singular. Enquanto cidadãos, os súbditos obedecem simultaneamente a eles apenas e uns aos outros”⁵⁸, e Habermas cita, a propósito, uma passagem do *Contrato Social* sobre a lei:

“Vê-se por aí que o poder soberano, todo absoluto, sagrado e inviolável como é, não passa nem pode passar os limites das convenções gerais, e que todo o homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado dos seus bens e da sua liberdade por estas convenções; de modo que o soberano não tem nunca o direito de sobrecarregar um súbdito mais do que um outro, porque, então, o assunto torna-se particular e o seu poder não é mais competente.”⁵⁹

Em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, Habermas refere Rousseau como um dos pioneiros da tradição democrática ocidental. A sua primeira referência diz respeito ao conceito moderno de lei e à validade da ordem legal moderna no contexto da ideia democrática desenvolvida por Rousseau, bem como por Kant, cujo nó conceptual é “a força de integração social da “vontade concordante e unida de todos” – de todos os cidadãos livres e iguais”⁶⁰. A segunda referência a Rousseau é relativa ao conceito de *autonomia* como “a reunião da razão prática e da vontade soberana”⁶¹. Enfim, segundo Habermas, a vida de um povo ancora “no *ethos* de uma comunidade suscetível de formar um conjunto, uma comunidade mais ou menos homogénea, integrada pelo *viés* das

⁵⁷ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis, II*, pp. 107-108.

⁵⁸ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis, II*, pp. 104-105.

⁵⁹ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social, II, 4, Œuvres complètes*, III, p. 375.

⁶⁰ HABERMAS, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 50.

⁶¹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 130.

tradições culturais comuns”⁶², aproximando Rousseau do modelo “republicano” da democracia, comportando uma grande componente *dialógica*.

Estas referências são conexas com o conceito de “vontade geral”, o qual permite substituir ao *dever-ser* como norma *heterónoma* um *dever-ser autónomo* (*Sollen*), fundado no *querer-ser* (*vouloir-être*). A noção da “vontade geral”, articulando o princípio da soberania popular com o conceito de autonomia individual, é a contribuição mais notável de Rousseau para a fundação da democracia moderna: “Rousseau foi um daqueles que, pela sua teoria da soberania da vontade geral, mais merece ser tido em conta como tendo contribuído para fundar a modernidade política.”⁶³ “A alienação, que não significa em Hobbes senão a submissão masoquista a um constrangimento estabelecido por si mesmo ainda que irremediavelmente *exterior*, constitui em Rousseau uma metamorfose da natureza humana corrompida e a criação deste ser moral que é o cidadão. Assim, o poder soberano pode ser ele próprio *interiorizado* e, deixando de ser o constrangimento exterior imposto pela soberania do príncipe, tornar-se a presença interior da soberania popular.” Habermas cita, a propósito, a Carta de Rousseau ao fisiocrata Mirabeau. Nesta célebre carta, de 26 de julho de 1767, Rousseau confessa não haver “nenhum justo meio compatível entre a democracia mais rude e o hobbesianismo mais rigoroso”⁶⁴.

Segundo Habermas, o republicanismo cívico é uma tradição política iniciada por Rousseau, que concebe o processo democrático como a deliberação coletiva orientada para a prossecução do “bem comum”. Os cidadãos não são livres se apenas procurarem satisfazer as suas preferências particulares: a sua liberdade depende da sua capacidade de se autogovernarem em democracia através da participação cívica e de uma livre troca de opiniões. Daqui decorre a tendência republicana para associar a legitimidade da lei e das políticas à noção de “soberania popular”, ao invés da perspectiva liberal que postula a prioridade dos “direitos pré-políticos”, porque limitam a vontade soberana do legislador.

⁶² HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 132.

⁶³ RENAUT, A. e MESURE, S. (1999), *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris : Flammarion, p. 163.

⁶⁴ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 103. Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Mirabeau*, le 26 juillet 1767, in *Lettres philosophiques*, p. 358: “Voici, dans mes vieilles idées, le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie et à celui des longitudes en astronomie: trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme. (...) En un mot, je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbesisme le plus parfait.”

Para Habermas,

“a tradição da *Política* aristotélica, tendo passado através da filosofia romana e do pensamento político do Renascimento Italiano, não só conheceu, através de Rousseau, uma versão moderna fundada sobre o direito natural, mas ainda, através do adversário de Hobbes que foi James Harrington e, a título de alternativa ao liberalismo lockeano, faz a sua entrada no debate americano sobre a Constituição, onde inspirou a conceção da democracia que foi a dos seus Pais Fundadores”⁶⁵.

A democracia moderna, que resultou das Revoluções Francesa e Americana, foi a realização do ideal de liberdade e igualdade humana universal.

“O ato pelo qual se realizou, na América como em França, o devir positivo do direito natural foi uma declaração de direitos fundamentais. (...) Esta ideia de uma realização política da filosofia, da criação autónoma e contratual de um constrangimento jurídico a partir do único constrangimento da razão filosófica, é o conceito de revolução, tal como decorreram implicitamente os princípios do direito natural moderno.”⁶⁶

O *direito natural* é substituído pelo *direito positivo* que funda a soberania popular como pedra de toque da democracia. A chave de todo o sistema político reside na articulação da doutrina da *soberania popular* com o conceito de *liberdade individual*. Ora, num tal sistema, a liberdade individual é o *índice* de manifestação da soberania democrática. Por natureza, os homens são livres e, como tal, são iguais uns aos outros. O único limite justificável à liberdade de cada um é a liberdade dos outros.

A lei positiva consiste totalmente na limitação mútua da liberdade. Esta conceção da liberdade é enunciada na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789; tal ideia é defendida também por Kant no seu ensinamento sobre a lei natural. Mas, como a implementação de leis estatutárias é inconcebível na ausência da autoridade coerciva, os indivíduos formam o governo, tendo em vista a salvaguarda da liberdade da violação dos outros. O governo executa as leis como o instrumento da vontade geral dos cidadãos em “igualdade de direito”. Se ultrapassa os limites fixados pela lei, viola a liberdade e os direitos dos cidadãos, e o povo pode demiti-lo e eleger outro governo. A consequência lógica desta doutrina é a fundação da “República” como a única forma legítima de Estado.

⁶⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 325.

⁶⁶ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 92.

A “República” tem fundamentos idênticos aos da liberdade moderna e supõe a descoberta e a afirmação incondicionada dos direitos políticos que são a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade, os mesmos da *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Ela repousa igualmente na ideia de contrato: a garantia dos direitos do homem é “o objetivo de toda a instituição social” e assenta na liberdade de consciência, de pensamento e de opinião, bem como na ideia de que a soberania “reside no povo; ela é una, indivisível, imprescritível e inalienável”⁶⁷. “Na Declaração francesa, a «mistura» entre os direitos do homem, os direitos do cidadão e os princípios fundamentais do direito civil não apresenta dificuldade, o direito natural é concebido de imediato como um direito social”⁶⁸.

Em tal sistema político normativo, apenas a vontade individual pode compelir o cidadão a obedecer ao governo. Quando a liberdade individual é a base da vida pública, então a subordinação da minoria à maioria não pode jamais ser justificada na base da lei natural. Se a tarefa do governo se limita à preservação dos “direitos naturais” e cada indivíduo, em virtude da sua liberdade inata, permanece juiz em causa própria a respeito das decisões quando as considera injustas e se recusa a obedecer-lhes, então a ordem social está sujeita a quebrar-se a cada instante. Uma genuína comunidade política existe quando cada indivíduo renuncia à sua liberdade natural, onde deixa de ser juiz em causa própria e aceita voluntariamente as decisões da autoridade pública constituída. Esta foi a intuição genial de Rousseau e de Kant, que substituíram a teoria clássica moderna do direito natural pelo “*direito positivo*”, fundando a soberania popular como a única forma legítima da autoridade política.

Os “direitos do homem” devem ser respeitados porque o homem é um “ser moral” que tem a consciência dos “princípios universais” que servem os mais altos desígnios da humanidade. Ele submete-se à lei que funda a ordem política e obedece ao governo que executa a lei e é livremente “obrigado” a servir o fim perseguido pela comunidade política: o “bem comum”. Então, a liberdade política é um inalienável direito do povo e a pré-condição indispensável de toda a ordem política. O *povo* representa a coletividade de

⁶⁷ *Les Déclarations des Droits de l'Homme* (1989), textos apresentados por Lucien Jaume, Paris: GF-Flammarion, *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, 1793, art. 21, p. 253.

⁶⁸ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 108.

cidadãos que formam o “corpo político”, incluindo o *governo*, e a sua governação cabe a um “agente” definido pela lei: a assembleia popular ou o Parlamento que encarna o “*poder legislativo*”. Todas as formas de governo que existem na história, ou têm a sua própria legitimidade na *soberania popular*, ou são ilegítimas. No princípio da *soberania popular* encarna-se a *majestas* ou a *plenitudo potestatis* e, como tal, o direito de controlar todos os ramos do *governo*, em particular, o executivo e o judicial sob a *Rule of Law*.

O vínculo universal da lei é o princípio do *Estado de Direito*, em contraposição ao princípio de Ulpiano “*quod principi placuit legis habet vigorem*”, que regeu o Estado absoluto moderno. A lei é um “ato” no duplo sentido *civil* e *isonómico* (*lex est commune praeceptum*) e radica numa instituição democrática em que todos os cidadãos estão em “igualdade de direito”⁶⁹. O direito positivo é o valor político supremo porquanto é a *instituição* da liberdade de que cada um é “o autor” e constitui o modelo da obrigação política legítima.

A construção do Edifício normativo (o Estado) institui a “razão escrita” (*o direito positivo*) como o mito racional do Ocidente. Os dois planos de comunicação – o da “referência fundadora” e o da “técnica” de construção jurídica –, dão origem às sociedades modernas que assentam na garantia dos “direitos fundamentais” sob a batuta do Estado como garante das categorias de legitimação.

A teoria moderna da democracia considera os “direitos fundamentais” consubstanciais ao direito, quer dizer, fundados na própria raiz do direito, embora aferidos de uma perspetiva ética. Sob este ponto de vista, a perspetiva do “direito *autopoiético*”, que é fundado na origem da sociedade, individualiza a passagem do “direito natural” racionalista a um “direito positivo estruturalmente variável”, isto é, decidido no âmbito da própria sociedade. Daí a relação recíproca entre o “direito” e a “política” que se substitui ao direito natural tradicional: “A partir do momento em que os *Rights of Man* coincidem com os *Principles of Society* sob a designação comum de *Laws of Nature*, as revoluções não têm mais por objeto senão tornar positivo o direito natural”⁷⁰. Segundo Habermas, o direito natural tem uma realização histórica, e as Revoluções Francesa e Americana marcam o fim do direito

⁶⁹ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, II, 6, *Œuvres complètes*, III, p. 379.

⁷⁰ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 101.

natural moderno pela cooriginariedade dos direitos humanos e do princípio da soberania popular. Pelas Revoluções Francesa e Americana, o direito moderno adquire um carácter positivo que realiza os direitos humanos através de leis que garantem as liberdades de ação e que obtêm a sua legitimidade através de um processo legislativo que se apoia no princípio da soberania do povo que se autovincula autonomamente e, neste sentido, os “*Princípios da Sociedade*” coincidem com as “*Leis da Natureza*”, humanas na sua realização “*prática*”. Não é esta a interpretação que Hegel faz da Revolução, mas é a interpretação que Habermas faz do conceito de Revolução em Hegel no capítulo III de *Teoria e Prática* intitulado “Hegel, crítico da revolução francesa”.

Para Habermas, o nexos interno entre o direito objetivo e o direito subjetivo e entre a autonomia privada e pública só é explicado satisfatoriamente pela estrutura intersubjetiva dos direitos e pela estrutura comunicativa da autolegislação. Nesta perspectiva, a Revolução supera, de forma crítica e dramática, as dificuldades apresentadas pela filosofia da consciência e pelo direito natural moderno, dando lugar ao direito positivo que, no seu seio, articula legalidade e legitimidade. Deste modo, a Moral autónoma e o Direito, que carece de fundamentação no “princípio da democracia”, estão numa relação de complementaridade recíproca.

1.4 Do Direito Natural ao Direito Positivo

Perante tal quadro, a complementaridade do Direito e da Moral põe a questão da adequação do “princípio da soberania popular” com o “princípio da autonomia democrática” (ou entre a “autonomia pública” e a “autonomia privada” dos cidadãos) como princípios cooriginários no âmbito do Estado de Direito democrático. Sob tal ponto de vista, o Direito não é “natural”, mas constitui um fenómeno intersubjetivo, obtido pela *praxis dialógica* no seio das sociedades pluralistas democráticas, tendencialmente dotado de carácter universal. Do mesmo modo, a oposição entre o “facto” e o “valor”, ou entre o “ser” e o “dever ser”, constituem, depois de Kant e até Habermas, com a distinção entre “facticidade” e “validade”, a pedra angular da Ética e do Direito moderno. A doutrina kantiana da “autonomia” da vontade marca o fim da tradição do direito natural, inaugurando a tradição da *Metafísica dos Costumes*.

Tradicionalmente, a religião era o laço que ligava os homens – “*religere*” significa ligar, unir, juntar –, e o “direito divino” o fundamento da autoridade política. Com a modernidade, quando o homem passa a só acreditar no homem, o que liga os homens são as palavras ou as promessas, que se consubstanciam no direito positivo. Esta realidade é válida para todas as esferas da vida humana e, em particular, em democracia, regime fiduciário por excelência. Como sublinha Claude Lefort, “a democracia assinala uma mutação de ordem simbólica, de que testemunha, no melhor, a nova posição do poder”⁷¹ e “o que distingue a democracia é que ela inaugura uma história na qual se abole o lugar do referente de onde a lei ganhava a sua transcendência, ela (...) não confunde o seu reino com o do poder”⁷².

No caminho da razão moderna, a figura de Kant assume um especial relevo, na medida em que nela se podem ler os sinais prenunciadores do destino da razão na história. Com efeito, em Kant assistimos à tentativa rigorosamente conduzida para integrar no mesmo discurso a realidade antropológica do *ethos* vivido e a “metafísica dos costumes”, fundada na universalidade *a priori* da razão prática⁷³. “Quando, enfim, Kant retoma a questão, desenvolvida por Hobbes, das origens da filosofia social moderna, (...) ele conhece, de então em diante e desde logo, a resposta económica correspondente à questão que formula ainda, como destinada a fins retóricos, em termos do direito natural. (...) A «ordem natural» podia ser concebida segundo as características correspondentes às leis do movimento desta *civil society* – ou *sociedade civil*, no sentido moderno. (...) A passagem da teoria para a prática, dimensão ocultada em Hobbes, é redescoberta pelo termo «opinião pública», conceito que foi definido pela primeira vez com precisão nos círculos fisiocratas.” “Encontra-se uma versão liberal desta doutrina da política como domínio público nos economistas e nos sociólogos da época, que perseguem a tradição da filosofia moral escocesa.” Torna-se claro, neste contexto, que “a *natural history of civil society* é concebida como uma progressão necessária da civilização humana – *from rudeness to civilized manners* –, compreendendo o desenvolvimento para uma sociedade liberal no

⁷¹ LEFORT, C. (1986), *Essais sur le politique*, Paris : Éditions du Seuil, p. 27.

⁷² LEFORT, C., *Essais sur le politique*, pp. 51 e 57.

⁷³ KANT, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, Insel Verlag, IV, pp. 11-17.

sentido económico e político”⁷⁴.

O que Kant enuncia como problema, a coexistência da Moral como o domínio da razão pura prática e da Ética no seu uso pragmático como *ethos* vivido, é retomado por Hegel como sistema, na dialética do Espírito Objetivo. Aí é invertida a ordem de inteligibilidade proposta por Kant, sendo o momento da Moralidade (*Moralität*), como momento abstrato, subsumido na “vida ética concreta” (*Sittlichkeit*), pensada como o termo do movimento dialético do Espírito Objetivo ou do Espírito que opera no mundo. Ritter observa que, segundo Hegel, a questão, tal como em Kant, consiste na separação entre a legalidade e a moralidade, limitando assim legitimamente o direito às ações voluntárias externas que aparecem separadas de uma moralidade interior, não demonstrável a partir da experiência externa, como sendo a única realidade do agir humano. Neste modo de ser da subjetividade, toda a relação religiosa, moral e pessoal fica, segundo Kant, limitada à interioridade. É esta unilateralidade que, refere Hegel, agrava a posição kantiana na sua pura grandeza. Kant não pode, assim, ir além da dualidade entre a moralidade interna e a realidade externa que se lhe contrapõe. Ou seja, segundo Hegel, a moralidade permanece em Kant sem “realização”, ficando encerrada no “dever-ser”. Ritter acrescenta que é a unidade entre a subjetividade e a realidade da sociedade e do Estado que é o que a *Filosofia do Direito* de Hegel toma como seu objeto⁷⁵.

Tal é o sentido da mais grandiosa tentativa de recuperação e superação da antiga racionalidade ética na perspectiva da razão *poiética* da modernidade: mostrar essa razão operando no *ethos* concreto a partir do seu princípio que é a subjetividade absoluta (ou a Ideia absoluta), desdobrando-se historicamente como Espírito Objetivo. A dialetização da relação entre o sujeito moral (domínio da interioridade da razão prática) e o sujeito ético (domínio da exterioridade do *ethos* histórico) e a racionalização do *ethos*, segundo o movimento dialético que desemboca no *telos* da sociedade política, fazem da ética hegeliana, pensada no horizonte mais vasto do Espírito Objetivo ou do Direito positivo, o lugar das razões teóricas onde se efetivará o destino, renunciado por Kant, da racionalidade. “No quadro de uma história mundial que decifrou como o reino da

⁷⁴ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 80.

⁷⁵ RITTER, J. (1983), *Metafísica e Política, Studi su Aristotele e Hegel*, edição de Gerardo Cunico, Casale Monferrato: Marietti, p. 168.

culpabilidade, Hegel sacrificou o direito natural ao Juízo, que lhe pareceu mais vivo, do Destino.”⁷⁶

A subjetividade moderna adquire em Hegel uma dimensão histórica que se desenrola nos domínios da *sociedade civil* e do *Estado*, mas tal subjetividade é inteiramente submetida à regência da lógica, através da homologia entre o *conceito* (*Begriff*), no sentido hegeliano, e a *liberdade*: a racionalidade moderna depois de Hegel apresenta-se com a estrutura de um quiasmo lógico, tendo como ponto de interseção duas linhas cruzadas e como origem das linhas a razão e a experiência: esta deve ser racionalizada segundo as exigências da autonomia ética do sujeito, e aquela recebe da experiência o conteúdo histórico para o exercício da autonomia.

“É a esta *mesma* forma de dialética que se liga Hegel. Mas este mantém-se no mesmo pé que a ciência moderna; requer da dialética que assegure metodologicamente a consciência que a ciência tem dela própria”; todavia, ela “encontra-se transformada de modo mais audacioso numa presença metodológica da dialética em relação à analítica no estudo da própria coisa. Concebendo a história dialeticamente – sob o horizonte vivido da consciência prática –, Hegel pode, suprimindo a filosofia social fundada cientificamente e retomando-a numa teoria dialética da sociedade, repensar tão radicalmente as categorias e os resultados que a cada passo a teoria é conduzida e penetrada pela consciência da sua própria relação com a prática”⁷⁷.

O argumento de Hegel pode ser entendido da seguinte maneira: uma vez que as diversas *esferas da eticidade* devem ser concebidas como processos de *interação social*, nos quais, em virtude da liberdade, cada sujeito pode igualmente participar, elas devem ser apresentadas como bens públicos no sentido de que, através do *Direito positivo*, possam ser constantemente controláveis. É sob tal pressuposição da possibilidade de intervenção estatal que será garantida às *esferas éticas* a continuação da sua subsistência e, além disso, a possibilidade de se tornarem amplamente acessíveis a todos os membros da sociedade. Formulado na terminologia de Hegel, ao introduzir o conceito de *Direito positivo*, o direito à existência social das diversas esferas do reconhecimento é garantido se puder ser

⁷⁶ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, II, p. 117.

⁷⁷ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, I, p. 84

reciprocamente comprometido com o ordenamento jurídico.

É o próprio Hegel que, na *Filosofia do Direito*, enfatiza que a esfera da eticidade, como um todo, deve ser compreendida como uma representação social de hábitos modernos comunicativos, que foram originados na história e que têm uma característica racional. Na interpretação discursiva de Hegel, a eticidade não tem uma forma fixa e imutável, pois, nesse caso, perderia toda a plasticidade que é própria da ética da discussão, mas ela também não é uma massa informe de costumes, porque assim perderia toda a propriedade de hábitos comunicativos que se autorregulam no âmbito do discurso, como aconteceria com a prática de consensos suscetíveis de serem universalizáveis.

A esfera da eticidade abrange os relacionamentos comunicativos produzidos no processo da modernização social que, por um lado, possuem um carácter institucional, no sentido de hábitos motivacionais com ancoramento suficiente, e, por outro lado, estão abertos a mudanças e readaptações. Hegel imagina a sociedade moderna como um complexo de *esferas de reconhecimento* que oferecem espaço suficiente para as diversas formas de institucionalização social e de *esferas sociais de valor* que na era moderna se caracterizam pela ideia de conjunto harmonioso de reconhecimento mútuo e de autorrealização social. Hegel combina as esferas da eticidade com a *sociedade civil*, e o *Estado* com o processo interno que existe entre a *autorrealização*, o *reconhecimento* e a *formação*. A sua intuição central é a de incorporar a *sociedade civil* no âmbito da *eticidade*, o que já tinha ficado claro ao ser apresentada a hierarquização das *esferas éticas*. Na *sociedade civil*, a autorrealização social e o reconhecimento recíproco são internamente assumidos. Um sujeito de direito realiza os seus interesses específicos quando reconhece as pessoas como parceiros de contrato, aptos normativamente ao cumprimento das suas obrigações intrínsecas. Na comunidade do discurso pressupõe-se o mútuo reconhecimento de todos os membros como participantes da discussão com direitos iguais, já que todas as manifestações linguísticas, todas as ações com sentido e todas as expressões corporais das pessoas, conquanto verbalizáveis, podem ser entendidas como argumentos virtuais. Na norma básica do mútuo “reconhecimento” dos participantes no debate, fica virtualmente implícita a regra do reconhecimento como “pessoa”, no sentido de Hegel.

CAPÍTULO 2

O DEVIR DO DIREITO POSITIVO: DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

2.1 O princípio da Democracia e os Direitos Humanos

A questão que agora nos ocupa, depois da passagem do direito natural para o direito positivo com as Revoluções Francesa e Americana, é saber se é possível, como crê Habermas, que a perspectiva teórico-discursiva normativa possa equiparar, de modo imediato, a diferenciação entre o princípio jurídico (no sentido da cooriginariedade entre o Direito e a Moral) e o princípio da democracia. Dito de outro modo, será possível, por exemplo, equiparar a fundamentação dos Direitos Humanos, como parte constitutiva do Direito positivo a ser postulada, com a instalação dos direitos políticos fundamentais na constituição de uma determinada democracia, segundo a procedimentalização discursiva da “soberania do povo”?

O facto de os cidadãos serem os “autores” das leis e ao mesmo tempo os seus “destinatários” está em correlação com a outra suposição de que os debates parlamentares desempenham a função da realização política de discursos argumentativos nos quais os interesses de todos os cidadãos são afetados. Por isso, os partidos políticos também não devem ser considerados, como na Antiguidade, “facções” estratégicas em que a discórdia deva ser evitada, mas instâncias necessárias para a formação pluralista da opinião e da representação de interesses.

Neste sentido, põe-se a questão de saber se o Estado Democrático de Direito deverá ser compreendido primariamente como a garantia legal dos direitos individuais, no sentido da “liberdade negativa” dos cidadãos perante a economia, ou como resultado da formação republicana da vontade no sentido da “liberdade positiva” da participação dos cidadãos na interpretação das leis. A antiga disputa, renovada no atual debate entre “liberais” e “comunitaristas”, poderá ser tendencialmente eliminada em democracia, no sentido da

procedimentalização discursiva da pressuposição recíproca da autonomia privada e pública dos cidadãos. Assim, segundo Habermas, os Direitos Humanos já não poderão ser fundamentados, no sentido da metafísica do Direito Natural, como direitos individuais “inatos” de todos os seres humanos antes de qualquer reflexão a respeito do princípio do discurso, mas deverão tornar-se parte integrante do Direito positivo de cada um dos Estados Democráticos para serem, em definitivo, juridicamente efetivos na atualidade, pela via de um procedimento democrático-discursivo que os estabeleça como direitos fundamentais dos cidadãos nas respectivas Constituições.

Da relação entre a Moral, o Direito e a Democracia, a partir da perspectiva da filosofia, resulta a abordagem da problemática dos Direitos Humanos como problemática-chave do Direito em geral. A expressão “Direitos Humanos” remete para uma posição intermediária entre a Moral e o Direito positivo: uma posição que, na tradição da metafísica ocidental, levou ao postulado de uma fundamentação “jusnaturalista” dos Direitos Humanos, anterior a todo o direito positivo e além dele. Nesse postulado metafísico de fundamentação, havia uma reserva, contra a subsunção do significado dos Direitos Humanos sob o Direito positivo dos Estados particulares. Tal reserva obteve destaque na concepção metafísica da teoria dos direitos do Homem desde os dias do direito natural nos primórdios da época moderna, evidenciando-se, por exemplo, na comparação do “direito de resistência” dos súbditos contra a autoridade como recurso aos Direitos Humanos de que se valem os dissidentes nos Estados totalitários.

A fim de levantar essa reserva na discussão da atualidade, deve recorrer-se à fundamentação última ético-discursiva dos Direitos Humanos, o que possibilita a substituição, nos nossos dias, da fundamentação jusnatural-metafísica do aspeto universal e não positivável dos Direitos Humanos, pela reflexão transcendental-pragmática a respeito das condições morais e normativas da possibilidade de discursos argumentativos. Neste sentido, os Direitos Humanos, num debate intercultural, poderão ser filosoficamente defendidos como universalmente válidos. Nessa medida, os Direitos Humanos constituem um paradigma para as normas básicas da ética do discurso de Habermas, como a igualdade de direitos e a corresponsabilidade simétrica, que poderão ser comprovados apenas no discurso reflexivo da filosofia, como pressuposições procedimentalmente implementáveis

do discurso que fundamenta as normas.

Habermas aponta para o facto de que o conceito dos Direitos Humanos contém uma antecipação “legalista” dos direitos e assim considera obsoleta a “duplicação do conceito de Direito” no sentido da “distinção” jusnatural e também jusracional entre o direito positivo e o direito natural:

“Como pessoas que julgam moralmente, podemos certamente convencer-nos da validade dos Direitos Humanos originais, enquanto já tivermos à nossa disposição um conceito de legalidade. Mas, como legisladores morais (no sentido de Kant), não somos idênticos aos sujeitos de direito, aos quais será *concedido* esse direito como destinatários. Mesmo se todo o sujeito de direito, no papel de uma pessoa moral, percebesse que ele poderia ter dado a si mesmo determinadas normas jurídicas (foi esta a interpretação de Kant como se sabe, da autolegislação jurídica, postulada por ele, no sentido da ficção do «contrato original» e da vontade unificada» de todos os cidadãos que celebram o contrato), esta retificação moral, feita *a posteriori* e por cada um privadamente, de modo nenhum afastaria o paternalismo de uma «dominação das leis», à qual sujeitos de direito politicamente heterónomos no seu conjunto permaneceriam submetidos. Somente a legislação *politicamente autónoma* possibilita, também aos destinatários do direito, uma compreensão correta da ordem jurídica como um todo.”⁷⁸

Para Habermas, a tarefa de uma explicação e de uma fundamentação pós-metafísica dos “Direitos Humanos”, como “direitos”, implica a sua dependência interna face ao princípio da democracia, no sentido da “autonomia política” dos cidadãos como legisladores autónomos. Por outro lado, também a possibilidade, antecipada no conceito “Direitos Humanos”, da positivação desses direitos não deve ocorrer, como Habermas observa, sob a pressuposição kantiana segundo a qual é suficiente que os sujeitos de direito (para Kant, por um lado, o governante como o representante da soberania do povo e, por outro lado, os súbditos como os destinatários das leis) possam, apenas como pessoas que julgam moralmente, supor a possibilidade da justificação das leis por autorregulação. Os discursos reais ou legalistas de legislação dos cidadãos são moralmente e também politicamente autónomos. Há, então, um forte argumento para que a realização dos Direitos Humanos na sua positivação por discursos reais de legislação, no sentido de uma efetivação prática democrática da soberania do povo, possa levantar a reserva contra a possibilidade de uma positivação definitiva dos Direitos Humanos nos Estados de Direito particulares.

⁷⁸ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 154.

Assim, depois de destacarmos, com Habermas, a aporia da versão kantiana e a soberania do povo, precisamos agora de encontrar uma explicação indispensável para a positivação dos direitos humanos na concepção contrafactual do contrato original e, portanto, da vontade unida e soberana do povo. Tal fica claro na comparação da concepção kantiana do “contrato social” com a “soberania do povo” de Rousseau. Este parte do conceito de procedimentos legislativos reais em Estados concretos e não evita o problema da concretização prática da vontade do povo por meio de procedimentos de formação de consensos, mas fracassa em relação ao problema relevante da distinção entre a concepção metafísica da “vontade geral” e a concepção da “vontade de todos”, que precisa de ter um substrato empírico:

“Há frequentemente grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não diz respeito senão ao interesse comum, a outra não diz respeito senão ao interesse privado, e não é senão uma soma das vontades particulares: mas retirai destas mesmas vontades os mais e os menos que se autodestroem; resta como soma das diferenças a vontade geral.”⁷⁹

Equiparando a vontade geral como o critério da legislação com a vontade de todos os cidadãos que firmam o pacto, exigindo de todos individualmente a rejeição total da sua natureza pré-estatal, a favor do “corpo moral e coletivo” ou do “*eu* comum”⁸⁰, Rousseau, como muitas vezes foi observado, tem a tendência para interpretar e concretizar a “vontade geral” e a “vontade de todos”, tanto de modo totalitário, como de modo nacionalista.

Portanto, o problema que se apresenta para uma positivação pós-metafísica jurídica do pensamento relativo aos Direitos do Homem não foi verdadeiramente resolvido nem por Rousseau nem por Kant, de tal modo que pudesse ser compatível com a ética do discurso e com a complementaridade entre a moral ideal do discurso e o Direito. Quais são, então, as principais dificuldades da mediação entre o aspeto moral-universal e o aspeto positivo-jurídico dos Direitos do Homem, segundo Habermas? A debilidade da mediação da moral, dos Direitos Humanos e da soberania do povo em Rousseau não se deveu exclusivamente à dominância da “ética política”, mas ao próprio particularismo intrínseco ao princípio da

⁷⁹ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, II, 3, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 371.

⁸⁰ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, I, 6, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 361.

soberania do povo. Habermas vê a dificuldade, no caso de Rousseau, mas introduz a posição deste em confronto com a de Kant de um modo tal que poderia sugerir que, segundo Rousseau, a mediação do princípio dos Direitos Humanos com o princípio da soberania do povo e, portanto, com o princípio da democracia tivesse sido bem-sucedida no sentido em que a autonomia política deva ser explicada a partir de uma relação interna da soberania do povo com os Direitos Humanos:

“É exatamente isso que se pretendia que a construção do contrato social produzisse. Entretanto, a progressão da fundamentação, *que avança* da Moral em direção ao Direito, impede, na construção da doutrina do direito kantiana, o contrato social de ocupar a posição central que tem em Rousseau. Este parte da constituição da autonomia política e estabelece *a fortiori* uma relação interna entre a soberania do povo e os Direitos Humanos. Uma vez que a vontade soberana do povo somente pode expressar-se na linguagem de leis gerais e absolutas, de origem está-lhe *inscrito* o direito a liberdades subjetivas iguais que Kant *antepõe* à formação política da verdade, como Direitos Humanos moralmente fundamentados. Por isso, para Rousseau, o exercício da autonomia política já não está mais submetido à reserva de direitos inatos; pelo contrário, o conteúdo normativo dos Direitos Humanos insere-se no modo da efetivação da soberania do povo. A vontade reunida dos cidadãos está vinculada, pela mediação de leis gerais e abstratas, a um procedimento de legislação democrática, o qual, por si só, exclui todos os interesses incapazes de serem generalizados e só admite regulamentações que garantam liberdades subjetivas iguais para todos.”⁸¹

Segundo tal ideia, o exercício procedimentalmente adequado da soberania do povo garante simultaneamente a substância original dos Direitos Humanos de Kant. Habermas denomina a reflexão de Rousseau de “convincente”, mas vê a dificuldade no facto de que ele “não é consequente na execução” do seu pensamento básico. Conforme sublinha,

“Rousseau dá um significado mais ético do que moral à ideia da autolegislação, compreendendo a autonomia como a realização da forma de vida conscientemente assumida de um povo concreto. Como se sabe, Rousseau imagina a constituição do contrato social da soberania do povo como um ato existencial de socialização, por meio do qual os indivíduos singulares e que agem orientados pelo sucesso se transformam em cidadãos movidos pelo bem comum de um sistema comunitário ético. Rousseau extrapola a alta exigência ética do cidadão e embute-a no conceito republicano de comunidade. Ele conta com tendências que estão ancoradas no *ethos* de uma comunidade que pode ser controlada, que é integrada por reflexões culturais conjuntas e que é mais ou menos homogénea”⁸².

Habermas comprova essa caracterização por uma passagem conhecida do *Contrato Social*

⁸¹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, pp. 131-132.

⁸² HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 132.

que esclarece a alternativa que, para Rousseau, é a única existente, a da integração ética e a do poder de coerção do Estado: “Ora, quanto menos as vontades particulares se reportam à vontade geral, quer dizer, os costumes às leis, mais a força repressiva deve aumentar. Portanto, O Governo, para ser bom, deve ser relativamente mais forte à medida que o povo é mais numeroso.”⁸³

É assim que Habermas torna compreensível o motivo pelo qual Rousseau “não pode explicar como a postulada orientação pelo bem comum dos cidadãos não consegue ser mediada pelas disposições de interesses socialmente diferenciadas de pessoas privadas, assim como a vontade comum normativamente construída não consegue ser mediada pela arbitrariedade (cf. Kant) de cada um sem repressão”. Para tanto, seria necessário

“um ponto de vista genuinamente *moral* a partir do qual possa ser examinado o que permanece sob igual interesse de cada um e ultrapasse o que é bom *para nós*. Na versão ética do conceito da soberania do povo (cf. Rousseau), afinal, o sentido universalista do princípio jurídico deve perder-se”⁸⁴.

Habermas recorre, neste ponto, a uma conceção que depois abandona, a da função de fundamentação da Moral diante do Direito, a qual está de início incluída no seu postulado de “compatibilidade” e cooriginariedade do Direito e da Moral. A ética do discurso, como ética de responsabilidade referida à história, apela para a necessidade de uma complementaridade da moral ideal do discurso e do direito, como uma instituição que depende do monopólio estatal da coerção, no ponto crítico de interseção entre Rousseau e Kant, com as implicações políticas, também postuladas por Habermas, da complementaridade e da desoneração da moral pós-convencional do discurso pela coação do direito. Tal significa que a suposição habermasiana evita a interpretação ética da auto-regulação democrática e abre a via para uma compreensão teórico-discursiva e procedimental do Estado de Direito, na linha de uma interpretação recíproca e simétrica da soberania do povo e dos Direitos Humanos.

Inicialmente, como Habermas argumenta, é necessário “encontrar o contexto interno procurado entre a soberania do povo e os Direitos Humanos no conteúdo normativo de um

⁸³ ROUSSEAU, J.-J., *Contrat social*, III, 1, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 397.

⁸⁴ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 133.

modo de exercer a autonomia política”, modo que não é garantido, como supõe Rousseau, pela forma de leis gerais, mas apenas “pela forma de comunicação da formação de opinião e de vontade”⁸⁵. Quer dizer, uma solução discursiva ou filosófica do problema deve ir além da “formação da vontade pré-comunicativa no sujeito singular e da formação da vontade no grão-sujeito de um povo ou de uma nação”, a fim de introduzir no debate “a força legitimadora de uma formação discursiva da opinião e da vontade”, em que “as forças ilocucionárias de vinculação do emprego linguístico, orientado pelo entendimento, são utilizadas para reunir a razão e a vontade e alcançar convicções com que todos, individualmente, possam concordar sem coação”⁸⁶.

A procedimentalização do princípio do discurso deve possibilitar a mediação entre a ideia dos Direitos Humanos e o princípio da democracia, mas a questão é saber como se pode esperar a realização dessa mediação sob as condições de uma procedimentalização do princípio da “soberania do povo”, isto é, sob as condições do princípio da democracia, no sentido da suposição, ainda hoje veiculada, ao conceito de “república” de Rousseau, de uma maioria de Estados particulares. A questão é saber como “a substância dos Direitos Humanos” está inserida nas condições formais para a institucionalização jurídica do tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, em que a soberania do povo assume a sua forma jurídica, de modo que “a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania popular se interpenetrem *reciprocamente*”⁸⁷. O ponto central, para Habermas, é “esclarecer a relação entre os Direitos Humanos e a soberania do povo”⁸⁸ e sobre isso observa o seguinte:

“Isso já se conclui do conceito de positividade do Direito, isto é, da facticidade da posituação e da imposição jurídica. As normas jurídicas remontam a decisões de um legislador histórico, referem-se a uma circunscrição geograficamente limitada e a uma coletividade delimitável de sujeitos de direito. Estas restrições, no tempo histórico e no espaço social, já resultam da circunstância de que os sujeitos de direito delegam as suas prerrogativas coativas numa instância que monopoliza os meios de coerção legítima e, sendo o caso, os aplica por eles. É que todo o monopólio de coerção nesta terra é uma grandeza finita, o que já valeria, inclusive, para um governo mundial – ele permanecerá provincial diante do futuro e do espaço mundial. A institucionalização de um código jurídico exige, por isso, direitos que regulam a participação numa

⁸⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 133.

⁸⁶ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 134.

⁸⁷ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 130.

⁸⁸ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 151.

determinada associação de sujeitos de direito, permitindo, dessa forma, a diferenciação entre membros e não-membros, cidadãos e estrangeiros. Em comunidades organizadas estatalmente, os direitos assumem a forma de direitos de cidadania.”⁸⁹

É neste ponto que tocamos na equiparação do “princípio jurídico” com o “princípio da democracia”. Contudo, a dificuldade não consiste somente, como sugere Habermas, na circunstância de que “todo o monopólio de coerção nesta terra é uma grandeza finita”, o que já valeria para um governo mundial, mas na circunstância de que todo o monopólio legítimo de coerção é hoje *um entre muitos* e não valeria para um governo mundial. A antinomia atual é a de que todo o monopólio de um Estado de Direito é, politicamente, parte de um sistema de poder que deve afirmar-se no sentido interno e externo: internamente, como o monopólio de coerção ao serviço do direito, mas, do ponto de vista externo, primariamente como a estratégia de disputa, em geral desprovida de jurisdição, com os outros sistemas de poder. Contudo, com estas observações quanto à conceção de Habermas de uma mediação discursiva e procedimental entre a ideia do Direito universal representada nos “Direitos Humanos” e os Estados de Direito particulares, não se pretende revogar a suposição de Habermas de uma relação interna de afinidade entre o “princípio do discurso” e o “princípio da democracia”. Necessita-se de um postulado de complementaridade entre a Moral e o Direito, fundamentado como necessário em nome da “ética do discurso” e do seu postulado da formação ideal de consenso a respeito das normas, a fim de justificar a necessidade do Direito positivo para postular a pretensão das Constituições, nas quais é necessário consagrar os Direitos Humanos como direitos fundamentais dos cidadãos, de modo a serem internacionalmente direitos universais e juridicamente capazes de vinculação.

A esta situação de aporia, esboçada aqui, da diferenciação normativa do Direito no sentido do Estado Democrático de Direito corresponde, na relação entre a soberania do povo e os Direitos Humanos, a seguinte constelação histórica. Na tradição ocidental, os Direitos Humanos, como tais, foram primeiramente formulados de modo paradigmático – ainda que retomando o Direito Natural pré-estatal – no âmbito da autolegislação republicana da fundamentação de Estados particulares, como nos Estados Unidos e em França. Desta

⁸⁹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, pp. 157-158.

forma, a fundamentação dos Direitos Humanos e do Estado de Direito em si – em especial na França republicana – ocorreu, de certa maneira, de modo antecipatório, no sentido da pressuposição recíproca, postulada por Habermas, dos direitos subjetivos dos seres humanos diante do Estado e da participação política de todos os cidadãos na legislação. No entanto, depois do fim da Segunda Guerra Mundial, os Direitos Humanos receberam destaque representativo na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, por meio da Organização das Nações Unidas (ONU) e numa série de convenções internacionais, em especial nas “Convenções dos Direitos Humanos das Nações Unidas” de 1966 (“Pacto Internacional sobre Direitos Económicos, Sociais e Culturais” e “Pacto Internacional sobre Direitos Políticos e de Cidadania”).

Esta constelação, cheia de tensões quanto à diferenciação normativamente legitimável do Direito, já foi, quase completamente, antecipada no século XVIII de modo filosófico. Kant, ao qual Habermas recorre para a ideia da procedimentalização da soberania do povo no sentido da ideia reguladora do contrato social e da autolegislação política dos cidadãos, também tematizou, nos seus escritos dos anos 80 do século XVIII, a relação das teorias baseadas no “conceito de dever”, da “Moral”, do “Direito do Estado” e do “Direito Internacional”; quatro anos antes do seu tratado *Zum ewigen Frieden (Sobre a Paz Perpétua)* de 1795, no qual exige a constituição republicana para todos os Estados no sentido da procedimentalização da soberania do povo, e em “Ideia de uma história geral na intenção de uma cidadania mundial”, esclareceu que, para a realização da ordem jurídica almejada, em princípio, não é suficiente a constituição republicana dos Estados isolados pois, como disse de modo apodíctico, o problema do estabelecimento de uma constituição plenamente política depende de uma *relação regular externa de Estados* e não poderá ser solucionado sem ela. Tal é a “suspensão” que o problema da política externa produz na solução da questão que é posta pela relação entre o Direito e a Democracia.

Habermas, no “Posfácio” a *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, faz uma referência a Kant em relação a esta problemática:

“Como Kant bem viu, os direitos fundamentais exigem, em virtude do seu conteúdo semântico, uma “sociedade cosmopolita” internacional. Os tribunais internacionais não são suficientes para permitir transformar a Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU em direitos exigíveis; estes tribunais não poderão funcionar de uma

maneira conveniente senão a partir do momento em que a existência dos Estados soberanos tenha fim graças à existência de uma ONU *capaz não somente de decidir, mas também de agir e impor*⁹⁰.

Habermas quer considerar a realização da ordem jurídica da cidadania mundial como uma tarefa de imposição consequente dos procedimentos da racionalidade discursiva, utilizados no “princípio da democracia”, de modo a que os Direitos Humanos se tornem universalizáveis para todos os Estados nacionais que, numa visão cosmopolita, são quase obsoletos ou arcaicos.

2.2 Direito e Moral: a neutralidade moral do Discurso

Segundo Habermas, o nexos interno entre o direito objetivo e o direito subjetivo e entre a autonomia privada e a pública é explicado adequadamente pela estrutura intersubjetiva dos direitos e pela estrutura comunicativa da autolegislação. Nesta perspectiva, superam-se as dificuldades da filosofia da consciência e do facto de o direito moderno ter mantido a distinção entre o direito natural e o direito positivo.

Para Habermas, ao nível da fundamentação pós-metafísica, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação que surgem lado a lado completando-se, pelo que o conceito de autonomia é estabelecido abstraindo da possibilidade de poder assumir não só a figura do princípio moral, mas também a do “princípio da democracia”.

É a partir do horizonte de fundamentação pós-metafísico que Habermas pretende ir mais além na redução teórico-moral do conceito de autonomia, o que implica que o princípio ético kantiano perca a sua função central e o conceito de autonomia sirva para distinguir as regras do direito das regras morais; ora, se os direitos humanos estão inscritos na prática autodemocrática dos cidadãos, eles têm que ser interpretados como direitos jurídicos intersubjetivos, não obstante o seu conteúdo moral.

⁹⁰ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 672.

Kant, na *Metafísica dos Costumes*, parte do conceito fundamental da lei moral da liberdade e extrai dela as leis jurídicas, submetendo, deste modo, o Direito à Moral. Em Kant, é a teoria moral que fornece os conceitos superiores de vontade e arbítrio, dever e inclinação, lei e legislação, e, na doutrina kantiana do Direito, estes conceitos são reduzidos a três dimensões: em primeiro lugar, o conceito de *Direito positivo* não se refere à vontade livre, mas ao *arbítrio* dos destinatários; em segundo lugar, abrange apenas a *relação externa* de uma pessoa com outra; e, em terceiro lugar, inclui a autorização para a *coerção* que se pode usar contra outro em caso de abuso⁹¹. Então, pode dizer-se que, em Kant, o princípio do direito é uma limitação do princípio moral e que é a partir de tal limitação que a legislação moral se reflete na legislação jurídica. Há, portanto, na filosofia do direito de Kant, uma reduplicação do Direito em direito natural e direito positivo e nela o direito positivo de uma comunidade jurídica no espaço e no tempo é visto como a configuração concreta da comunidade de sujeitos moralmente imputáveis.

Para Habermas, as questões morais e jurídicas, mesmo tendo pontos em comum, devem ser vistas a partir de ângulos distintos, pois

“a Moral e o Direito distinguem-se *prima facie* porque a moral pós-tradicional representa uma forma de saber cultural, ao passo que o Direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional. O Direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação”⁹².

Nesta perspectiva de diferenciação da Moral e do Direito e de superação crítica da relação kantiana de dependência do Direito em relação à Moral, Habermas defende a tese de que “não devemos compreender os direitos fundamentais, que surgem sob a forma positiva, de normas constitucionais como simples projeções dos direitos morais, nem devemos compreender a autonomia política como uma simples projeção da autonomia moral”⁹³. Segundo Habermas, as normas gerais da ação ramificam-se em regras morais e jurídicas, o que, sob o ponto de vista normativo, equivale a dizer que as autonomias moral e política são cooriginárias, podendo ser analisadas pelo princípio do discurso, que coloca em relevo o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional. O princípio do discurso

⁹¹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 136.

⁹² HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 137.

⁹³ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 138.

“tem, certamente, um conteúdo normativo, uma vez que explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos”⁹⁴, porém, ele “encontra-se num nível de abstração, o qual, apesar desse conteúdo moral, *é ainda* neutro em relação ao Direito e à Moral”⁹⁵, pois se refere a normas de ação em geral. O princípio do discurso explica o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar *imparcialmente* as normas de ação e pressupõe que as questões práticas, em geral, possam ser julgadas imparcialmente pelo procedimento discursivo-argumentativo, que funciona como o critério de legitimidade das pretensões de validade.

Como não se confirmou a suposição de Max Weber da ocorrência de uma racionalidade independente, livre da moral, inerente ao direito e à razão para força legitimadora da legalidade, a legitimidade deve sempre ser referida a um poder positivo, exercida nas formas do direito positivo e cativa de fundamentação por referência a um *conteúdo moral* implícito nas qualidades formais do direito. Um núcleo racional, no sentido *prático-moral*, de procedimento jurídico evidencia-se quando se analisa o modo como se estabelece o contexto entre o direito vigente, a interpretação da legislação e a forma processual de aplicação jurídica, tendo em conta a ideia de *imparcialidade* e de *universalidade*, tanto na fundamentação de normas, como na aplicação de regulamentações obrigatórias. Esta ideia de *imparcialidade*, bem como a de *universalidade*, forma o núcleo da razão prática. Neste contexto, a legalidade do direito deve sempre a sua legitimidade ao facto de as normas jurídicas serem racionais, sobretudo devido ao seu *fundamento moral*.

É neste sentido que se justifica a tese de remeter o direito processual e a justificação moral de princípios um sobre o outro, bem como a tese de Habermas de que o Direito e a Moral são *cooriginários*, mas simultaneamente *complementares*. A legalidade pode gerar a legitimidade, unicamente na medida em que a ordem jurídica reage, de modo reflexivo, à necessidade de justificação que nasce com o direito positivo, na medida em que os procedimentos jurídicos de decisão, que *facultam os discursos morais*, sejam institucionalizados. De acordo com o modelo da conclusão de um contrato, os juízos morais são adaptados às decisões racionais de acordo com o modelo de aceitação de papéis, sendo estas adaptadas a atos enfáticos do entendimento. Para o procedimento

⁹⁴ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 138.

⁹⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 138.

volitivo racional (a Moral), a prova de hipotéticas pretensões de validade representa um processo em que se aceitam as suposições ideais da comunicação racional. Cada participante, na *praxis* da argumentação, tem de antever, *de forma pragmática*, que todos os indivíduos atingidos poderiam participar como livres e iguais numa procura cooperativa da verdade, na qual somente o melhor argumento teria força coativa.

É por isso que *os limites entre o Direito e a Moral* não podem ser confundidos. Os processos que a teoria processual da justiça oferece para explicar como é possível julgar sob o ponto de vista moral têm unicamente em comum, com os processos juridicamente institucionalizados, o facto de que a racionalidade tem necessariamente de garantir a “*validade*” dos resultados obtidos processualmente, sendo tais características comuns ao Direito e à Moral.

Mas, reciprocamente, a par da *co-originariade* da Moral e do Direito, verifica-se também a sua *complementaridade*. Tal deve-se ao facto de os recursos morais, não regulados juridicamente, não preencherem a condição de se saber se é sempre possível observar se uma decisão foi tomada corretamente ou não, ao contrário dos processos jurídicos que se aproximam das exigências de uma racionalidade processual completa, pois se encontram associados a critérios institucionais independentes, mediante os quais, a partir da perspectiva do indivíduo, é sempre possível aferir se uma decisão foi tomada corretamente.

Do ponto de vista moral, só é possível decidir a partir da perspectiva dos participantes, uma vez que faltam critérios externos ou anteriores. Neste sentido, nem o procedimento moral nem o jurídico funcionam sem idealizações – os pressupostos de comunicação da *praxis* da argumentação – e só assim podem ser comprovados e aceitáveis ou sem alternativas, no sentido de uma intimação transcendental. Tal é a razão pela qual determinadas matérias necessitam de uma regulamentação jurídica e não podem ser abandonadas às regras morais de carácter pós-tradicional. Uma moral autónoma dispõe, somente, de procedimentos falíveis de fundamentação de normas. Além disso, este excesso de indeterminação é reforçado por se encontrar associado a uma aplicação sensível de regras muito abstratas e a situações complexas que oneram a moral de uma incerteza estrutural adicional. A tal

fraqueza cognitiva corresponde uma fraqueza motivacional. Cada moral pós-tradicional exige um distanciamento da naturalidade das formas de vida habituais. As intelecções morais, desconexas dos costumes concretos da vida quotidiana, não trazem, no futuro, sem o complemento do Direito, uma força motivadora que, na prática, as torne juízos eficazes.

Como meio de organização, o Direito obtém, igualmente, um aspeto *instrumental*, ao lado do aspeto de *inalterabilidade* do direito objetivo. Depois deste cenário, a consciência moral assume uma função semelhante a um catalisador na ligação entre o Direito e a Moral. Uma consciência moral de estágio pós-convencional forma-se em imagens do mundo cada vez mais complexas; somente a consciência de normas tradicionalmente consolidadas e moralmente obrigatórias modifica a jurisdição e possibilita a transformação de um poder fatural num poder normativo; apenas a existência de um poder legítimo permite a imposição política de normas jurídicas e somente um direito concludente pode ser útil para a organização do poder estatal e para o reforço da aplicabilidade das normas morais.

Quanto mais a moral se interioriza e se torna autónoma, tanto mais se refugia em campos privados. Ora, uma moral universal implica normas bem justificadas que sejam igualmente exigíveis, mas só na medida em que aqueles que organizam a sua *praxis* possam esperar que todos os outros se comportem em conformidade com estas normas. Assim, as razões para a sua justificação são válidas consoante a natureza das normas praticadas e, caso não se possa esperar da Moral uma obrigação eficaz na *praxis* social, a necessidade de normas correspondentes é unicamente exigível quando estas constituam uma *obrigação jurídica*.

Habermas defende a tese de que os discursos de fundamentação moral, nos quais a humanidade é considerada como um sistema de referência do interesse simétrico de todos, assumem a forma de um princípio moral de universalização, enquanto, nos discursos jurídicos, nos quais a comunidade político-jurídica é considerada como o sistema de referência, o princípio do discurso assume a forma do “princípio da democracia”.

Neste sentido, o “princípio da democracia” é o procedimento de normatização legítima do Direito. Ele significa, portanto, que somente podem ter validade legítima as leis jurídicas capazes de terem o assentimento de todos os parceiros do Direito no processo discursivo.

O “princípio da democracia” é necessário para a prática da autodeterminação legítima dos membros de direito que se reconhecem como parceiros livres e iguais de uma comunidade estabelecida livremente. O “princípio da democracia” deve orientar a produção do próprio *medium* do Direito, isto é, deve não apenas constitucionalizar uma formação política racional, mas também proporcionar o *medium* jurídico legítimo no qual a vontade comum se expressa intersubjetivamente numa comunidade de Direito. Ferry observa que,

“para Habermas, o reconhecimento do outro não é plenamente e verdadeiramente adquirido senão na condição de que a «*ética da tolerância*» se supere na «*ética da comunicação*». Sobre o plano de uma filosofia política, tal implica situar o princípio democrático para além do princípio liberal (...): trata-se da *moral universal política* cujo princípio seria situado na *ética comunicativa*. Este princípio deve ser entendido no sentido forte daquilo por meio do qual se constituem a gênese e a validade de toda a norma”⁹⁶.

Assim, pode compreender-se que, para Habermas, diferentemente de Kant, para o qual há uma relação de subordinação do Direito à Moral, há entre ambos uma relação complementar através da qual se procuram esclarecer as determinações formais do Direito. Kant caracteriza a legalidade através de três abstrações que se referem aos destinatários e não aos autores do Direito: a) o Direito não leva em conta a capacidade dos destinatários de ligarem a sua *vontade*, contando apenas com a sua *arbitrariedade*; b) o Direito limita-se à *relação externa* de atuação recíproca de determinados agentes sociais; e c) o Direito não considera o *tipo de motivação*, contentando-se em focar o agir sob o ponto de vista da sua conformidade à regra⁹⁷. Para Habermas, não só é possível regular juridicamente as condições externas, como defendia Kant, sendo a singularidade da forma jurídica que põe os fundamentos intersubjetivos do Direito enquanto tal, como também as condições necessárias da sua legitimidade, o que implica a superação do solipsismo metódico da concepção kantiana do Direito em direção à sua compreensão comunicativa.

Segundo Habermas, a complementaridade entre o Direito e a Moral só é possível porque o Direito é um sistema de saber que inclui a obrigatoriedade pela possibilidade de coação, sendo essa a razão pela qual as relações jurídicas têm uma eficácia imediata para a ação, o que não acontece com os juízos morais. Tal possibilita ao Direito compensar as fraquezas

⁹⁶ FERRY, J.-M., *Habermas, L'Éthique de la communication*, p. 473.

⁹⁷ KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 74-102; *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe*, Band 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 309-340 e 429-451.

de uma moral convencional que se atualiza primariamente numa *forma de saber*.

Para Habermas, a moral kantiana configura apenas um procedimento para a avaliação imparcial de questões controversas e para a justificação de normas universalizáveis, mas o carácter dessas normas levanta problemas de aplicação que sobrecarregam desnecessariamente a capacidade moral do indivíduo. No horizonte da complementaridade entre o Direito e a Moral, a indeterminação cognitiva é absorvida pela “facticidade” da normatização do Direito, pois o legislador político decide quais as normas que valem como Direito e os tribunais resolvem, de forma definitiva para todas as partes, a disputa sobre a aplicação de normas válidas, embora carentes de interpretação. Assim, sob o ponto de vista da complementaridade entre o Direito e a Moral, o processo de legislação parlamentar, a prática de decisão judicial, bem como a dogmática jurídica que sistematiza e concretiza as regras, significam um alívio para o indivíduo que não precisa de carregar o peso cognitivo da formação do seu juízo moral.

Por outro lado, a moral não sobrecarrega o indivíduo apenas com o problema da decisão de conflitos de ação, mas também com as expectativas em relação à sua força de vontade. Deste modo, o indivíduo deve estar preparado para, em situações de conflito, procurar uma solução consensual e, em relação às expectativas, para conseguir a força motivacional necessária para agir segundo os “princípios morais”, inclusive contra os seus próprios interesses, a fim de harmonizar o dever e a obrigação. Para Habermas, a incerteza motivacional do agir orientado moralmente é absorvida, na perspectiva da complementaridade, pela “facticidade” da imposição coativa do Direito que impõe o agir conforme as normas, deixando livre a motivação; ou seja, “o Direito coercivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças de sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas consequências”⁹⁸.

Para além dos problemas de imputabilidade, da fraqueza de vontade e da impossibilidade de resolução judicial, há limites na moral pós-convencional que fundamentam funcionalmente a sua complementaridade com o Direito, na medida em que “as realizações específicas no código do Direito, que deve ser acionado para responder a uma demanda

⁹⁸ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 148.

crecente de organização e regulamentação de sociedades complexas, não podem mais ser explicadas (...) a partir da necessidade de compensação moral”⁹⁹.

Habermas pretende fundamentar um sistema que “deve contemplar os direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a atribuir-se mutuamente, caso queiram regular a sua convivência com os meios legítimos do direito positivo”¹⁰⁰. Portanto, o *medium* do Direito pressupõe direitos que definem o estatuto dos sujeitos, e “esses direitos são talhados segundo a liberdade de arbítrio de autores singulares e tipificados, isto é, respeitando as liberdades de ação subjetivas”¹⁰¹.

Em Kant, a autonomia privada vai tão longe que o sujeito do direito não precisa de prestar contas, nem de apresentar argumentos publicamente aceitáveis para o seu plano de ação, de modo que as “liberdades de ação subjetivas autorizam a *saída* do agir comunicativo e a recusa de obrigações ilocucionárias; elas fundam uma privacidade que se liberta do peso da liberdade comunicativa atribuída e imputada reciprocamente”¹⁰². É neste horizonte de privacidade que se estabelece o direito às liberdades subjetivas de ação, o que caracteriza, para Habermas, a recusa da liberdade comunicativa, mas também a subordinação do Direito à Moral, como na filosofia de Kant. O princípio jurídico carrega o peso de legitimação, enquanto o imperativo categórico está sempre presente como a forma da lei geral da distribuição das liberdades de ação subjetivas, porque nele se expressa um teste de generalização da razão que examina as leis, o que tem como consequência necessária a subordinação do Direito à Moral.

Pelo contrário, Habermas defende a tese de que a subordinação do Direito à Moral é inconciliável com a ideia de autonomia que se realiza no *medium* do próprio Direito. Assim sendo, contrariamente a Kant, ele advoga a tese da autolegitimação dos direitos civis, o que exige que os que estão submetidos ao Direito, na qualidade de destinatários, possam entender-se também enquanto autores do direito, não bastando que o direito a iguais liberdades de ação subjetivas seja fundamentado moralmente, pois precisa da positivação

⁹⁹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 150.

¹⁰⁰ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 151.

¹⁰¹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 151.

¹⁰² HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 153.

obtida através de um legislador político. Para Habermas, na condição de legisladores morais, não somos ainda sujeitos jurídicos ou destinatários aos quais esse direito é conferido; somente a normatização politicamente autónoma permite aos destinatários do direito uma compreensão correta da ordem política em geral, pois a ideia da autolegislação dos cidadãos não pode ser deduzida da autolegislação moral de pessoas singulares.

É tese de Habermas que a autonomia tem de ser entendida de um modo mais geral e neutro, o que o levou a introduzir o *princípio do discurso* que, repousando no *medium* do Direito, é *indiferente* em relação à Moral. Este princípio deve assumir, pela via da institucionalização jurídica, a figura do “princípio da democracia” que confere a força legitimadora ao processo de normatividade. Portanto, o “princípio da democracia” resulta da interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica e é nele que Habermas vê a génese lógica dos Direitos Humanos que começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral constitutivo da forma jurídica enquanto tal e que termina com a institucionalização jurídica das condições para o exercício discursivo da autonomia política, equiparando retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica legitimada intersubjetivamente.

Em tal horizonte de compreensão constituído pela razão comunicativa, Habermas sustenta a tese de que o “princípio da democracia” e o código do Direito se constituem de modo cooriginário, isto é, o “princípio da democracia” aparece como o núcleo do sistema de direitos, e a génese lógica desses direitos forma um processo circular na qual o código do Direito e o “princípio da democracia” se constituem de modo cooriginário. A forma jurídica estabiliza as formas sociais de comportamento, e o princípio do discurso possibilita o exame, de forma intersubjetivamente válida, da legitimidade das ações gerais, fornecendo os meios para introduzir as categorias de direito que geram o próprio código jurídico e que determinam intersubjetivamente o estatuto dos sujeitos de direito.

Habermas busca na prática comunicativa da linguagem o potencial de racionalidade e dá-lhe o nome de *razão comunicativa*. Com essa denominação aponta para um conceito discursivo da razão que permite reconstruir os processos de racionalização social. Trata-se de mostrar que a diferenciação progressiva que Max Weber estudou e definiu como a

marca distintiva da modernidade, das diferentes “esferas de valor” e dos “discursos” (teórico, prático e estético), obedecendo cada um a diferentes aspectos da racionalidade, necessitam de ser repensados e fundamentados a partir de novas bases. Esta *razão comunicativa* que Habermas põe em perspectiva permite entrecruzar aqueles diferentes aspectos da racionalidade através da *raiz comum da discursividade*, que possibilita a defesa de uma “unidade da razão na pluralidade das suas vozes” (título de um dos artigos incluídos em *Nachmetaphysisches Denken* de 1988).

Habermas consigna à filosofia a tarefa de salvar a “unidade da razão” sob a égide de um novo modelo: a *razão comunicativa*. Como observa Ferry,

“é a este nível que Habermas faz intervir a sua teoria da atividade comunicativa. Esquemáticamente, a visão geral é a seguinte: as formas da racionalidade moderna constituídas nos domínios autónomos da ciência, da moral e da estética têm o seu sentido e o seu valor cognitivo não diretamente de experiências originárias brutas, mas de experiências previamente *interpretadas* em contextos *comunicativos* vividos. Por exemplo, não é diretamente a experiência da atividade instrumental (o trabalho) que permitirá elaborar teoricamente qualquer coisa como uma ciência da natureza, mas é antes esta experiência *mediatizada* por uma reflexão equivalente a uma interpretação prévia, por assim dizer, «estabilizada» na intersubjetividade da linguagem”¹⁰³.

Para Habermas, a sua proposta de interpretação dos direitos fundamentais à luz da teoria do discurso é a única que possibilita não só o nexos interno entre os Direitos Humanos e a soberania do povo, como também a do paradoxo da *legitimidade* que emana da *legalidade*. As normas da ação que surgem na forma jurídica autorizam os autores a fazerem uso de liberdades de ação subjetivas, mas “a simples *forma* dos direitos subjetivos não permite resolver o problema da legitimidade dessas leis”¹⁰⁴, o que só é possível pelo princípio do discurso ou da conceção intersubjetiva ou comunicativa dos direitos, e isso porque o princípio do discurso revela que todos têm direito à maior medida possível de iguais liberdades de ação subjetivas. Tal só é estabelecido legitimamente através da mediação do discurso, pois só são legítimos os direitos de cada um que possam ser conciliados intersubjetivamente, isto é, discursivamente, com o direito de cada um e de todos.

A ideia da autolegislação comunicativa ou discursiva é, portanto, constitutiva de toda e

¹⁰³ FERRY, J.-M., *Habermas, L'Éthique de la communication*, p. 497.

¹⁰⁴ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 157.

qualquer pretensão de validade racional ou intersubjetiva do Direito, embora, para ter validade jurídica, ela tenha também de se constituir como válida na forma do Direito. A ideia da autolegislação tem de adquirir por si mesma a validade no *medium* do Direito, porque “têm que ser garantidas pelo Direito as condições pelas quais os cidadãos avaliam, à luz do princípio do discurso, se o Direito que criam é legítimo”¹⁰⁵, e é para isso que servem os direitos fundamentais de participação nos processos de formação da opinião pública e da vontade do legislador. Assim sendo, são os próprios cidadãos, “no papel de legislador constitucional”¹⁰⁶, que refletem e decidem como devem ser os direitos que conferem ao princípio do discurso a figura jurídica do “princípio da democracia”.

Habermas afirma não só o carácter cooriginário do Direito e da Moral, mas também a igualdade do princípio do direito e do princípio da democracia, numa tradição vinculada a Rousseau e a Kant, e fundamenta a sua tese no pressuposto recíproco da autonomia individual das pessoas e da autonomia pública dos cidadãos, que são constitutivos do discurso legislativo e da democracia deliberativa, ou seja, por intermédio do postulado da identificação entre o autor do direito e o seu destinatário, que subjaz à ideia de soberania popular, sendo nesta perspetiva que a ordem jurídica é consequência dos processos discursivos da vontade política dos cidadãos. Habermas identifica a fundamentação normativa do Direito por meio dos seres humanos que, como cidadãos, fundam o Estado Democrático de Direito.

Somente uma perspetiva politicamente autónoma do Direito permite aos autores-destinatários das leis compreenderem corretamente a ordem jurídica. A fim de estabelecer a autolegislação como algo comunicativo, e mutuamente vinculativo (vincula os cidadãos como autores e destinatários da lei), Habermas introduz um princípio do discurso indiferente à Moral e ao Direito, tornando a autonomia mais universal e mais neutra do que era em Kant. Uma vez institucionalizado esse princípio do discurso, tendo uma forma jurídica, ele deve transformar-se em princípio democrático. Há, nesta perspetiva, uma intersubjetividade dos processos de entendimento, de nível superior, que se realizam democraticamente na rede comunicativa da esfera pública.

¹⁰⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 160.

¹⁰⁶ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, pp. 160-161.

Os direitos humanos (esfera normativo-ideal) devem ser fundamentados em relação aos procedimentos de legitimação constitucional dos “direitos fundamentais” dos cidadãos (esfera de positivação) numa democracia como o campo específico de um ordenamento jurídico particular. Assim, os direitos humanos para assumirem a forma especificamente jurídica e se tornarem exigíveis, formalmente universais, devem ser positivados no ordenamento jurídico nacional, transformando-se em direitos fundamentais. Como tais direitos não são *dados*, mas *criados* pelos indivíduos, dialogicamente, a partir das suas relações intersubjetivas, não são impostos, mas democraticamente concebidos. Para escapar ao risco da relativização de valores que devem ser universais (direitos humanos), com a consideração de um determinado número de direitos fundamentais, esses direitos não formam um compartimento estanque, mas estão em constante modificação no sentido da sua implementação, acompanhando as mudanças sociais e políticas e respondendo às demandas por elas suscitadas. Deste modo, têm, como instância normativa última, os direitos humanos, que assumem a dimensão de núcleo dos valores internacionalmente formulados e tidos como representantes do justo para todos. Estes valores figuram como parâmetros para o permanente fundamento dos direitos fundamentais e, conseqüentemente, das ordens jurídicas nacionais, devendo ser gradativamente positivados para terem uma exigibilidade irresistível, a partir da sua universalidade formal e material.

2.3 Kant e Hegel e a neutralidade moral do Discurso

A ausência atual de uma fundamentação metafísica dos direitos humanos repousando na teoria do direito natural deve ser compensada por uma reflexão pragmático-transcendental sobre as condições normativas da possibilidade do discurso argumentativo como tal. É por esta razão que os direitos humanos, seja na sua forma de fundamentação última, seja nas formas fácticas da sua positivação nas legislações das democracias particulares, constitui hoje a tarefa político-moral fundamental da ética do discurso, enquanto ética da responsabilidade realizada na História.

É notória a ligação de Habermas a Kant e, *grosso modo*, ele pretende transformar o

solipsismo kantiano pela sua superação numa pragmática universal. Com o aspeto transcendental da viragem linguística, Habermas acentua a intersubjetividade da Ética, realizando uma reviravolta na proposta kantiana. Quanto a Hegel, no Prefácio a *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, Habermas afirma que “no presente trabalho quase não cito o nome de Hegel, apoio-me muito mais na doutrina kantiana do direito: esta atitude é fruto da timidez perante um modelo cujos padrões não conseguimos mais atingir”¹⁰⁷. Habermas acrescenta que “o que antigamente podia ser mantido coeso em conceitos de filosofia hegeliana exige hoje um pluralismo de procedimentos metodológicos que inclui as perspetivas da teoria do direito, da sociologia do direito, da história do direito, da teoria moral e da teoria da sociedade”¹⁰⁸.

O modelo a que Habermas se refere é aquele em que Hegel pretende contornar os limites da Ontologia clássica e da Metafísica moderna, mediante a radicalização da *pergunta transcendental* e a recuperação da *bela totalidade grega*. Assim, Hegel pretende conjugar, na sua filosofia, o *eu livre* de Kant com a *substância* de Espinosa, a Moralidade particular e a Eiticidade da vida concreta. E o desígnio de Hegel será constituir o *ser* como *história* ou a estrutura teleológica da História como projeto humano, articulando dialeticamente a necessidade do *dever-ser*, entendida como a racionalidade do *ethos* e a liberdade do homem como liberdade do sujeito histórico. É com a superação do dualismo *natureza e liberdade* que é possível entender a dimensão especulativa do pensamento de Hegel e interpretá-lo como uma *filosofia da liberdade*, ou seja, como eticidade fundamental. A Ideia, como a objetivação do Espírito livre, manifesta-se nas obras históricas, efetivando-se na sua realização histórica. A sua inteligibilidade emana da realização progressiva da liberdade. Assim, é na Filosofia do Espírito Objetivo (Filosofia do Direito) que haverá a realização efetiva da liberdade. Segundo Habermas, “o sujeito singular começa a ser valorizado na sua história de vida, e os Estados – enquanto sujeitos do direito internacional – passam a ser considerados na textura da história das nações. Coerente com essa linha, Hegel constrói o conceito de “espírito objetivo”¹⁰⁹.

O Idealismo Alemão configurará o seu paradigma a partir da *História*, da *cultura* e do

¹⁰⁷ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 9.

¹⁰⁸ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 9.

¹⁰⁹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 15.

ethos, de tal modo que a *História* se converta na matriz existencial do homem no tempo, e a *cultura* em obra humana da qual o *ethos* é a realidade normativa construída. No entanto, a chave conceptual que permitirá ao Idealismo Alemão – período compreendido entre o surgimento da *Crítica da Razão Pura* e do nascimento de Hegel até à sua morte, ou seja, de 1770 a 1831 – a compreensão do homem como criador da *História*, articulando o aparato *simbólico-cultural* constitutivo do *ethos* como normatividade, será a *mediação* entre o plano *lógico* e o *espiritual*, pois é a *natureza* que, pelo trabalho, possibilita a passagem da estrutura lógica à cultura; a *História* é o lugar da *manifestação* do *ser* do qual resulta a autodeterminação do *conceito* que se dá em *liberdade*.

Convém explicitar uma distinção, a fim de se compreender o significado e o alcance da *Filosofia do Direito* de Hegel. Ao falar de Direito, Hegel não se refere simplesmente à realização concreta da lei como descrição fatural da norma jurídica, limitando-se à *representação* (*Vorstellung*) da realidade jurídica. Ao pensar o Direito, Hegel concebeu-o como a exigência abrangente das determinações da liberdade enquanto *conceito* (*Begriff*). Deste modo, há uma coincidência entre o jurídico e o ético que se implicam mutuamente. O programa dialético da *Filosofia do Direito* desdobra-se, no caminho da realização efetiva da realidade, em três estádios: o Direito no seu sentido estrito, a Moralidade (*Moralität*) e a Eticidade (*Sittlichkeit*) como a vida ética concreta. No Direito, a pessoa no sentido jurídico situa-se no plano da universalidade abstrata e, como tal, relaciona-se com as outras pessoas e com as coisas, relação *imediate* e *extrinseca* e que se efetiva mediante a propriedade e os contratos, os quais, como *relação*, implicam a ação ética. Na Moralidade, o indivíduo particulariza-se pela reflexão subjetiva da sua realidade, sendo tal subjetividade a fonte do agir moral que, por ser subjetiva, é particular e recebe a sua especificação ética na *Filosofia do Direito* através das categorias de *propósito* e *culpa*, *intenção* e *bem* e *bem* e *consciência do dever*. O Direito e a Moralidade têm uma importância vital para a compreensão do significado da Ética hegeliana, pois, por intermédio do bem concreto alcançado pela liberdade, Hegel supera a dicotomia entre os momentos *prático* e *teórico* da razão. Como sujeito concreto, o indivíduo ético tem consciência de si próprio e age inserido na estrutura normativa que o envolve como *ethos*. Envolto por tal *ethos*, o indivíduo autodetermina-se à medida que, livremente, se submete aos seus deveres morais e jurídicos, participando assim do universo ético.

“De Hobbes a Hegel, a categoria do Direito foi utilizada como uma chave capaz de mediar todas as relações sociais. As figuras do pensamento jurídico pareciam suficientes para desenvolver o tipo de legitimação de uma sociedade bem ordenada. A sociedade correta era a que estava organizada de acordo com um programa jurídico.”¹¹⁰

A distinção entre a Moralidade (*Moralität*) e a Eticidade (*Sittlichkeit*), inaugurada por Hegel, é crucial. Nela se espelha o equívoco do pensamento de Rawls no que diz respeito à fundamentação da política pela moral na definição do seu conceito de “justiça política”:

“O conceito «político» de justiça, de Rawls, corresponde a um problema que Hegel tinha tratado sob o título da relação entre a moral e a eticidade. (...) O direito tomara como ponto de partida a diferença entre a moral e o direito e levava em consideração a tensão entre facticidade e validade realizada no próprio direito positivo. Nesta medida, ele era naturalmente mais realista do que uma teoria da justiça orientada moralmente. Confrontara-se, por assim dizer, com a realidade do processo político em toda a sua extensão. Se Rawls quisesse recuperar *esse* questionamento, não poderia contentar-se, no segundo nível da sua argumentação, com uma reflexão sobre as condições de uma *cultura* política favorável: teria que ocupar-se de uma reconstrução normativa do desenvolvimento do Estado de Direito e da sua *base social*.”¹¹¹

Como sublinha Habermas, contrariamente à perspectiva individualista de Rawls, “no interior do discurso normativo a questão da impotência do dever-ser tinha já conduzido Hegel a estudar Adam Smith e David Ricardo, a fim de fazer da estrutura da sociedade civil moderna um momento da realidade da Ideia ética”¹¹². Em termos hegelianos, a moral individual encontra o seu contexto ético nas instituições de uma sociedade justa.

Habermas deu uma explicação funcional da necessidade da coerção jurídica que exige não só a complementaridade do pensamento de Kant em relação a Hegel, mas também a superação do pensamento de Kant pelo pensamento de Hegel. Em cada sociedade, problemas e conflitos funcionais devem ser solucionados, se pretendermos que a reprodução da vida social não seja seriamente ameaçada. Nas sociedades modernas, cresce a necessidade de regulamentações sobre assuntos imprevistos, sem que para isso as práticas e os hábitos pré-convencionais sejam suficientes. Ainda que tal *substância de eticidade* possa ser substituída por uma *moral autónoma*, tal moral não é suficiente quando

¹¹⁰ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 62.

¹¹¹ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 89.

¹¹² HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 79.

surge a necessidade de solucionar cada um desses problemas e conflitos por uma decisão obrigatória. Os *deficits* em eficácia social quanto a resultados inequívocos e definitivos, dos quais sofrem as éticas que procedem de modo formal, são compensados, portanto, pelo carácter da obrigatoriedade jurídica das decisões.

É neste sentido que a explicação funcional da necessidade da formação do Direito no contexto da reconstrução evolutiva da diferenciação pós-convencional da moral autónoma exige a superação de Kant por Hegel, o qual na *Filosofia do Direito* criticou o complexo convencional-tradicional da moral formal de Kant, tentando superá-la. O essencial da explicação funcional de Habermas consiste na ideia de que, para uma compensação para o *deficit* funcional da moral tradicional, é necessária uma relação de complementaridade da moralidade universalista, no sentido dado por Kant, com a Eticidade como direito prático realizado no *ethos* e na História dada na *Filosofia do Direito* por Hegel. É por isso que Habermas, por meio dessa explicação funcional, deu ainda uma justificação normativa do carácter coercivo das normas jurídicas e da obrigatoriedade de tais normas a partir da perspectiva da proeminência do Direito e da desoneração pós-convencional da Moral pelo Direito. Numa passagem crucial de *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, presta tributo a Hegel no que diz respeito à problemática até aqui enunciada:

“Do mesmo modo que a razão filosófica devia guiar a ação do indivíduo, o direito natural procurou até Hegel conferir um privilégio normativo somente à ordem legítima do ponto de vista político e social. Ora, uma tal conceção da razão doravante situada no *medium* da linguagem e liberta do laço exclusivo que a ligava à dimensão moral, ocupa um lugar teórico diferente; ela pode servir para fins descritivos quando se trata de reconstruir as estruturas de competência e da consciência efetivamente observadas, combinando-se também com as considerações funcionais, assim como com as explicações empíricas.”¹¹³

Segundo Habermas, o direito natural até Hegel conferiu um privilégio normativo à legitimidade da ordem política; mas, por intermédio do *medium* da linguagem, a razão liberta-se do laço exclusivo que ligava a dimensão moral ao problema da legitimidade da ordem social, como em Rawls, ou à ação individual, como em Kant. Daí o laço intrínseco entre o Direito e a Democracia na perspectiva da “viragem linguística”.

¹¹³ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 17. Habermas, em nota, remete para «Rekonstruktive vs. Verstehend Socialwissenschaften», *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 29 e ss.

CAPÍTULO 3

A TÉCNICA E A CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA: TEORIA E PRAXIS NO ÂMBITO DA CIVILIZAÇÃO CIENTÍFICA

3.1 Técnica e Ideologia na Teoria Crítica

Técnica e Ciência como “Ideologia” (1968) perfaz um eixo central retomando as problematizações e revisões que, desde Marx, a técnica teve, especificamente, na Teoria Crítica. São recuperados autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, prenunciadores das ideias de Habermas. Na análise do modo de produção capitalista do seu tempo, Habermas refletiu em sentido crítico em relação ao entendimento dos autores anteriores da Escola de Frankfurt. O nosso objetivo será compreender a abertura e o limite do sentido crítico habermasiano em relação à técnica.

Para entender a modificação e a crítica adotada por Habermas, é necessário lembrar, primeiro, a situação histórica do desenvolvimento do capitalismo e o “drama faustico” em que se converteram as análises da técnica e da ciência em Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse.

Depois de 1950, o marxismo sofreu uma ampla revisão crítica das suas posições na tentativa de se compreender a forma do capitalismo a que se convencionou chamar “Estado de bem-estar social” (*Welfare State*): as formas de produção industrial da cultura e da arte; a natureza das novas formas de controle social e dos novos métodos quantitativos de pesquisa social; o papel da ciência e da técnica, para além do trabalho, em torno de temas clássicos da filosofia e da teoria social.

Um mercado capitalista organizado e regulado por um Estado racional burocrático é a instituição estruturante do novo sistema social que substitui o anterior, o capitalismo *monopolista*. O que sobressaiu nesta época foi o aumento da “pauperização” e a

dominação das populações nos países capitalistas que não se explicavam por carências materiais, mas, pelo contrário, *na e pela* abundância. O avanço do progresso técnico determinou o alargamento dos sistemas tecnológicos que atingiu todos os níveis da vida social. Na dimensão cultural, por exemplo, surgiu uma verdadeira *indústria cultural* que se consolidou como uma nova fonte de lucro capitalista, tendo como finalidade o controle espiritual do quotidiano das massas¹¹⁴.

Há *dois tipos de registo* da racionalidade que se aplicam aos conceitos de *saber proposicional* e de *mundo objetivo* e, entre estes, a diferença reside no *modo de aplicação* do saber que pode ser considerado sob dois aspetos: ou o da *manipulação instrumental* ou o da *expectativa comunicativa*, como sendo o *telos* interno da racionalidade. Consoante o aspeto sobre o qual se concentra, a análise conduz a duas posições diferentes.

A primeira posição pode ser denominada “*realista*” e parte da proposição ontológica de um mundo manipulável através da *racionalidade instrumental* que resume a totalidade do que é (*was der Fall ist*), a fim de elucidar nesta base as condições do comportamento racional. A outra posição, que pode denominar-se “*fenomenológica*”, confere a esta questão uma textura *transcendental* e toma por objeto de reflexão o facto de que uma conduta racional intersubjetiva obriga à pressuposição de um mundo objetivo.

A primeira posição, pela sua ação orientada para um fim (*Zwecktätigkeit*), faz referência ao que *deve ter lugar* no mundo objetivo, resultando as suas condições de validade de razões que devem ser produzidas para justificar a *verdade objetiva* dos enunciados ou a *eficacidade* das regras de ação. A tese de Habermas é a de que a compreensão das orientações racionais da ação se torna o horizonte de referência.

Max Weber estabelece a hierarquia dos conceitos da ação sobre o tipo de atividade racional em relação a um fim. Segue-se que todas as ações podem ser classificadas como variantes específicas deste tipo. Weber analisa o método de compreensão de sentido do modo como

¹¹⁴ Cf. HORKHEIMER, M., e ADORNO, T. (1984), «Dialektik der Aufklärung», Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2.^a ed., em particular a secção «Kulturindustrie», pp 141-191.

os casos mais complexos podem ser reportados à situação-limite da atividade racional em relação a um fim: a compreensão do agir subjetivamente orientado para o *sucesso* exige a sua *avaliação objetiva* do agir. Tal decisão referente aos conceitos fundamentais e à metodologia do agir constitui a interrogação teórica central de Weber sobre o modo como pode ser explicada a racionalidade ocidental. Se partirmos da aplicação não-comunicativa de um saber proposicional nas ações dirigidas a um fim, privilegiamos o conceito de *racionalidade cognitivo-instrumental* que marcou profundamente a compreensão do mundo moderno. O que caracteriza tal compreensão é o que torna inteligíveis as soluções corretas possíveis para a explicação do mundo e a adequação dos métodos pelos quais o mundo é experimentado e descrito.

Habermas propõe um novo modelo de racionalidade – o *agir comunicativo* – que é o único meio que pode ser responsável pelo sentido da imputação daquele que, enquanto toma parte numa comunidade de comunicação, é capaz de orientar a sua ação segundo pretensões de validade *intersubjetivamente* reconhecidas. A *racionalidade instrumental* é própria das ciências “*empírico-analíticas*”, a *racionalidade comunicativa* é a das ciências “*histórico-hermenêuticas*” e das ciências *críticas* ou *emancipatórias*. Habermas propõe um tipo de racionalidade diferente e complementar do *agir instrumental* que dominou a história moderna que é o *agir comunicativo* como condição *sine qua non* da emancipação do género humano.

Em contraponto com a *ética da discussão* de Habermas, assume especial relevo a *ética teleológica*, de cariz aristotélico, de Paul Ricoeur, a qual se confronta com a ética da discussão, mediante o conceito de “justiça”¹¹⁵, um dos mais importantes da ética comunicativa de Habermas.

Ricoeur observa que se pode objetar à sua tentativa de colocar a justiça no campo das virtudes e, portanto, à ética *teleológica*, a definição inicial de justiça pedida de empréstimo

¹¹⁵ Cf RICOEUR, P., (1991) «Le juste, entre légal et le bon», in *Lectures I*, Paris: Ed. du Seuil, pp 176-195, Ricoeur, todavia, é sensível à dialética entre o momento teleológico e o momento deontológico que se encontram associados à ideia de justiça. Por outras palavras, a ideia de justiça é inseparável da noção de que há certos bens a partilhar e que só critérios de natureza formal garantem que tal partilha se realize com equidade, por outro lado, ela é igualmente inseparável de uma reflexão sobre o que torna boas as coisas a partilhar.

ao senso comum e às ideias recebidas (*endoxa*) de Aristóteles: “Nós observamos que todo o mundo entende por *justiça* esta espécie de disposição (*hexis*) que torna os homens aptos a realizar as ações (*praaxis*) justas e que os faz agir justamente e a querer as coisas justas.”¹¹⁶. Para melhor ancorar a justiça no plano das virtudes, Aristóteles procura a justa medida, o meio-termo entre os dois extremos, atribuindo à justiça um lugar de destaque entre as virtudes filosoficamente refletidas. Ora, a *mésotès* é o traço racional comum a todas as virtudes de carácter privado ou interpessoal. Mas tal traço da *mésotès*, pelo qual o justo se distingue do injusto, passa sem transição do plano pessoal ou interpessoal ao institucional.

Certo é que a interseção entre o aspeto privado e o aspeto público da “justiça distributiva” se reconhece em todos os estádios da análise aristotélica. Mas, questiona-se Ricœur, “reprovar-se-á a Aristóteles ter limitado demasiado o campo da justiça distributiva? É este aspeto da distinção que passa ao primeiro plano com o conceito de *distribuição* que, de Aristóteles, aos medievais e a Rawls, está estritamente ligado ao de justiça”¹¹⁷. Mas isso é, justamente, uma tradição filosófica que Habermas quer superar com a sua conceção *processual* da justiça baseada na teoria do *agir comunicativo*.

Em sociedades muito complexas como as contemporâneas e no quadro *pós-metafísico*, uma teoria da justiça de cariz aristotélico como a de Ricœur é demasiado limitada para explicar a justiça no quadro *intersubjetivo* das sociedades de comunicação. Uma *ética teleológica* é também demasiado *individualista* e requer uma revisão na era tecnológica por meio de uma filosofia *transcendental-hermenêutica* que se debata com a “*facticidade*” social e também com a “*validade*” normativa dos processos de “*interação*” social. Mas Ricœur faz uma crítica de sentido inverso a Habermas, a saber, que a *ética da discussão* privilegia a intersubjetividade e oculta a subjetividade transcendental, tendendo à obliteração da especificidade das condições concretas e particulares em que se realiza a ação ética¹¹⁸.

Os estudos da cultura ocidental, empreendidos por Adorno e Horkheimer, representam um

¹¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129 a 6-9.

¹¹⁷ RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, p. 233.

¹¹⁸ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, pp. 325-329.

questionamento fundamental da racionalidade *técnico-científica*. Para estes filósofos, a dimensão geral das relações sociais aparece cada vez mais distante do comportamento crítico em relação à emancipação real dos homens, já que o progresso técnico, no qual o sujeito se coisificou após o eclipse da sua razão, está livre da plurivocidade do pensamento mítico, bem como de toda a significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero meio da aparelhagem económica que tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal que serve para a fabricação de todos os demais instrumentos, cumprindo-se, afinal, a sua velha ambição de ser um órgão instrumental puro de fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem na univocidade da função, em última análise, no carácter coercitivo da autoconservação.

Para tais teóricos, a racionalidade tecno-científica tomou um dos recursos mais importantes de poder e de dominação na sociedade moderna, pois atingiu a dimensão da linguagem, enquanto *facto científico* e *verdade científica*, e a própria *política*. Nesse momento, afastando-se de Marx, Adorno e Horkheimer dão outro sentido às ideias de *História e Consciência de Classe. Estudos de dialética marxista* de Lukács: a irracionalidade com que a dimensão da razão ditada pelo pensamento iluminista se expressou foi a de transformar os indivíduos em engrenagens de um mecanismo que eles não compreendem e não dominam, submetendo-se, “impotentes”, a um sistemas de leis próprio e fechado.

Referindo-se ao “fenómeno da reificação” (*Verdinglichung*) no capitalismo, Lukács afirma que

“a essência da estrutura mercantil assenta no facto de uma ligação, de uma relação entre pessoas, tomar o carácter de uma coisa e ser, por isso, de uma «objetividade ilusória» que, pelo seu sistema de leis próprio, aparentemente rigoroso, inteiramente fechado e racional, dissimula todo e qualquer traço da sua essência fundamental: a relação entre os homens”¹¹⁹.

Cabe à filosofia a tarefa de desocultação da “objetividade ilusória” da ideologia capitalista,

¹¹⁹ LUKÁCS, G. (1977), «*Geschichte und Klassenbewusstsein*», *Studien über Marxistische Dialektik*, in *Georg Lukács Werke*, Darmstadt: Hermann Verlag, 2.^a ed, p. 257.

e Lukács recorre a um texto de Hegel para exemplificar o seu pensamento: “Quando o poder de unificação desaparece da vida do homem e os contrários perdem a sua relação e a sua interação vivas e acedem à autonomia, nasce a necessidade da filosofia.”¹²⁰

Habermas interpreta a conceção marxista da síntese pelo trabalho em termos de *agir instrumental* e evoca a polémica de Horkheimer em *Eclipse da Razão*. Este reprova ao pragmatismo ter feito da física experimental o protótipo de todo o conhecimento científico e ao positivismo ter considerado as ciências da natureza como garante automático do progresso social¹²¹. Reprova também a conceção tecnocrática segundo a qual a crítica social teórica é supérflua, já que o desenvolvimento tecnológico resolveria automaticamente todos os problemas humanos. Estes ataques são fundamentalmente idênticos à primeira crítica de Habermas a Marx.

O progresso, para Adorno e Horkheimer, é sinónimo de progresso técnico (ou, nos termos de Marx, das forças produtivas), isto é, do conhecimento e das habilidades humanas para dominar os processos naturais e sociais. Este progresso não está ao serviço da felicidade e da prática transformadora, mas apenas da própria técnica. As falhas resultam numa afirmação da própria técnica e do seu poder, como um veneno que promete ser, ao mesmo tempo, o antídoto de si mesmo.

A atitude de radicalização crítica também ficou presente em Marcuse. Neste autor encontramos, no entanto, a procura de uma dimensão emancipatória, por meio de “forças alternativas”, nas culturas *outsiders*, que vão contra a organização do trabalho social cada vez mais autoritário e fechado a mudanças. Em *O Homem Unidimensional* (1964), Marcuse afirma que a racionalidade tecnológica do mundo moderno conduz o homem à dependência de uma “ordem de coisas objetiva”, resultando na sua “escravidão progressiva por um aparato produtor que perpetua a luta pela existência”¹²².

¹²⁰ LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Georg Lukács Werke*, p. 320. Lukács remete para *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, Wk, I, p. 174.

¹²¹ HORKHEIMER, M. (1967), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 61: «Was der Pragmatist unter Reaktion versteht, ist praktisch von Bereich der Naturwissenschaften auf die Philosophie übertaragen».

¹²² MARCUSE, H. (1964), *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, p. 144.

O argumento de Marcuse é o de que a racionalidade *tecnológica* rompe o elo ontológico entre *Logos* e *Eros*¹²³. O carácter instrumental da racionalidade científica transforma a ciência numa forma “técnica” que se quer neutra. A ciência torna-se ela própria uma tecnologia, isto é, torna-se uma “ciência tecnicizada”. Nesta situação, o *mundo subjetivo* dos valores, que dispõe sobre o bem e o belo, a paz e a justiça, não é extraído de condições ontológicas ou científico-rationais e não pode, logicamente, invocar para si a validade e a realização universais.

O mundo subjetivo da política encontra-se, assim, subordinado à ordem apriorística da tecnologia. “O *a priori* tecnológico é um *a priori* político”, sentencia Marcuse em *O Homem Unidimensional*¹²⁴. Já na Introdução a esta obra, tinha afirmado:

“A racionalidade tecnológica tornou-se uma racionalidade política. Enquanto universo tecnológico, a sociedade industrial avançada é um universo *político*, é a última fase de um projeto especificamente histórico que se realiza, ou seja, a experiência, a transformação e a organização da natureza são simples suportes do domínio.”¹²⁵

A tese central de Marcuse é a de que, na nossa civilização industrial, são os *meios* que determinam os *fins* políticos e culturais, já que as possibilidades técnicas impõem a utilização que delas se faz na sociedade.

Em Marcuse, a noção de neutralidade tecnológica não pode ser sustentada positivamente. O carácter dessa visão neutra reside na afirmação de que a técnica “atende a todos os fins”. No entanto, na sociedade industrial, “a razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou ao serviço da razão prática”¹²⁶. A ciência vive uma objetividade sem *telos*, na qual garante a legitimação da dominação social e do poder político apresentado como *técnico* e “natural” e que absorve todas as esferas da cultura, tanto intelectual como material:

“A atitude «conforme» à instrumentalidade é uma aproximação *técnica*, o logos «conforme» é uma tecno-logia que projecta uma *realidade tecnológica* e que, simultaneamente, lhe responde. Nesta realidade, a matéria é *neutra*, tal como a ciência; a objetividade não tem um *telos* e também não é estruturada em função de um

¹²³ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, p. 127 e ss.

¹²⁴ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, p. 154.

¹²⁵ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, xlviii.

¹²⁶ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, p. 158.

telos.”¹²⁷

Técnica e Ciência como “Ideologia” constitui um manancial original no desenvolvimento do pensamento de Habermas e um valor seminal de ruturas quanto ao sentido da técnica no marxismo. Em 1968, cumpria Marcuse os seus setenta anos; nessa ocasião, escreve Habermas um longo artigo, precisamente com aquele título, no qual parte de considerações críticas da tese marcusiana acerca do carácter político da técnica e apresenta “uma proposta de interpretação para a análise da constelação social na qual surgiu o positivismo que tomou hoje uma função ideológica”¹²⁸. Habermas resume assim a tese de Marcuse:

“as forças produtivas parecem combinar-se numa nova constelação com as relações de produção: doravante, elas não vão mais no sentido da ilustração (*Aufklärung*) política, servindo de fundamento a uma crítica das legitimações em vigor, mas tornam-se elas próprias princípio de legitimação”¹²⁹.

Segundo esta tese, Marcuse levou até ao extremo a denúncia da ambivalência da razão técnica assinalada já por Horkheimer e Adorno na sua obra conjunta *Dialética do Esclarecimento* (1947): “a dialética da razão toma em Marcuse a forma de uma tese mais sistemática do que em *Dialética do Esclarecimento*: a ciência e a técnica tornam-se elas próprias ideológicas. É isso que, para Marcuse, é novo na história universal”¹³⁰.

Para Habermas, esta obra conjunta refere corretamente que a forma emancipatória “possível” depende de uma crítica tanto da inconsciência, que enrijece o pensamento, como das condições materiais da satisfação e da técnica “deixada à solta”. No entanto, Adorno e Horkheimer foram mais longe ao dizerem que, no século XX, a orientação para a emancipação está totalmente paralisada; criticam a racionalidade tecnocientífica pela impossibilidade de a razão humana sair da situação em que se enclausurou.

Em lugar da negação radical do carácter da técnica e da ciência de Adorno e de Horkheimer, Habermas propõe um “reformismo” para as sociedades democráticas

¹²⁷ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, p. 156.

¹²⁸ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, 1973 (Pós-fácio), p. 9.

¹²⁹ HABERMAS, J. (1968), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 52.

¹³⁰ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 94.

vigentes. A sua aposta é a de que a Teoria Crítica pode transformar-se numa reflexão sobre as estruturas de comunicação sistematicamente deformada se corrigirem pela remoção discursiva das suas pactologias, como ocorre na racionalidade instrumental.

Habermas repensa o contexto do capitalismo tardio que aglutinou a técnica e a ciência e que as transformou em *forças produtivas* com legitimação “ideológica”. As forças produtivas e as relações de produção originaram uma velha dicotomia que deve ser superada. A partir desse diagnóstico, origina-se o conceito de *consciência tecnocrática*, que mostra como a consciência não percebe a diferença entre as normas internalizadas e os apelos externos empíricos ou, mais assertivamente, a diferença entre as questões prático-morais e as questões técnicas, as quais serão esclarecidas por meio dos conceitos de “trabalho” e “interação”.

Mesmo longe de partilhar da filosofia do progresso que vigorou no século XIX, Habermas não deixa de notar a importância da racionalidade da técnica e da ciência para a autoconservação humana. Ele compreende, por meio do estudo do jovem Hegel, que o *instrumento* é uma das *estruturas concretas da dimensão da existência externa*, isto é, das categorias: 1) linguagem (as representações simbólicas); 2) instrumento (a ambiência do trabalho); e 3) vida familiar (a ambiência da interação das relações éticas). Segundo Habermas,

“as categorias da linguagem, do utensílio e da família designam três modelos de relações dialéticas tendo um valor comparável: a representação simbólica, o processo de trabalho e a interação sobre a base da reciprocidade mediatizam, respetivamente, o sujeito e o objeto, cada um segundo o seu modo próprio”¹³¹.

Para Habermas, o jovem Hegel revoluciona ao introduzir, mediante “uma filosofia do real” (*Realphilosophie*), a dimensão da linguagem como a primeira instância da determinação dos símbolos representativos do *espírito abstrato*: “Sob o nome de *linguagem*, Hegel introduz a justo título a utilização dos símbolos representativos como a primeira determinação do espírito abstrato.”¹³² A linguagem é própria do agir complementar capaz de formar a interação ou a comunicação que não se dissolve no trabalho, mas que se funda

¹³¹ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 9-10.

¹³² HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 32.

na intersubjetividade do acordo, isto é, na *eticidade*.

Na tentativa de propor uma nova filosofia social, Habermas *contrapôs* à racionalidade instrumental da técnica e da ciência, fundada apenas na categoria do *trabalho*, a racionalidade discursiva formada pela *interação*, a qual assenta na instância discursiva, isto é, na distinção entre *techné* e *logos* que constitui a ação humana no mundo. A categoria do *trabalho* é a forma de ação objetiva dirigida à dominação da natureza e à organização material da vida, ou seja, às ações que se limitam à satisfação das necessidades (do “reino das necessidades”, diria Marx), que impõe a suspensão imediata dos desejos, circunscrevendo, assim, a cultura como sendo a totalidade do domínio técnico sobre a natureza.

Na contextualização crítica de Habermas, a história da racionalização no campo do trabalho tornou possível a emancipação da fome e da miséria, mas não significou, de modo algum, uma evolução automática da emancipação da servidão e humilhação humanas, tal como Marx esperava. Ao contrário disso, tendeu a complicar a questão da dominação social.

Ao criticar as ideias marcusianas sobre a técnica e a ciência, Habermas concorda com a sentença de que a penetração da ciência e da técnica nas instituições sociais empreendeu uma *dominação social* oculta, entendendo, no entanto, que Marcuse fica indeciso sobre se a técnica, em si mesma, é neutra ou não.

Como explicitou, Marcuse foi atraído pelos questionamentos heideggerianos e freudianos, apresentando a técnica moderna não como uma simples força produtiva, nem como uma dominação libertadora, mas antes como reveladora de uma racionalidade que diminui e reprime o próprio homem. A sentença marcusiana era a de que a técnica poderia ser neutra, mas não é esse o “modo de ser” do homem perante a natureza:

“Diante dos aspetos totalitários desta sociedade, não é mais possível falar de «neutralidade» da tecnologia, nem isolá-la do uso a que é destinada; a sociedade tecnológica é um sistema de domínio que funciona ao nível das concepções e das construções técnicas. A maneira como a sociedade organiza a vida dos seus membros supõe uma *escolha* inicial entre as possibilidades históricas ao nível herdado da

cultura, sobre o plano material e intelectual. Esta escolha depende do jogo dos interesses dominantes. Ela *antecipa* as formas específicas para transformar e utilizar o homem e a natureza e rejeita as outras formas. É um «projeto» de realização entre outros.”¹³³

Habermas argumenta que Marcuse e, anteriormente, Gehlen ficaram presos na ambiguidade entre a ideia de dominação social e de dominação técnica. A ambiguidade, tal como a formula Habermas, é pesada: Marcuse condena um sistema de dominação social e político que se deixou levar pelo “progresso técnico” (como se se tratasse de “forças produtivas”) e, ao mesmo tempo, caracteriza a nossa modernidade pelo facto de a técnica exercer doravante, por si mesma e sem intermediários, a função de opressor (como se se tivesse tornado “relações de produção”).

Se, portanto, Marcuse apostou abertamente no carácter fáustico da técnica, Habermas declarou que o estado das *forças produtivas* pode representar uma repressividade supérflua das forças de produção historicamente caducas; mas é o carácter apologético das *relações de produção*, subsumido hoje num quadro institucional, que justifica tal repressividade:

“A «racionalização» no sentido de Weber mostra aqui a sua dupla face: ela não se contenta em ser uma medida crítica do desenvolvimento das forças produtivas, permitindo desmascarar a repressão (*Repressivität*) objetivamente supérflua que está inerente a certas relações de produção historicamente caducas, ela é também a medida apologética que permite justificar estas mesmas relações de produção como o quadro institucional adequado à sua função.”¹³⁴

Assim, o argumento final de Habermas é o de que a alternativa ao *conteúdo da técnica* vigente está na estrutura do *conteúdo da ação*, pois só quando os homens se comunicarem sem coação e cada um se reconhecer no outro pode o ser humano considerar a natureza como outro sujeito e não, como no Idealismo, reconhecê-la como o seu outro, mas antes ver-se nela como noutro sujeito.

A filosofia social habermasiana reage à expressão fáustica de Marcuse sobre a técnica. A técnica não tem expressão valorativa, isto é, não revela uma realidade própria,

¹³³ MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, xlvihi.

¹³⁴ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 51.

historicamente concreta, que lhe atribua o valor de um “sujeito atuante”. No optimismo crítico de Habermas, a técnica é mais “inocente” do que concluíram os pensadores alemães no seio dos quais ele se forma. Apesar de permanecer crítico, Habermas não se filia nem na tradição prometeica nem na fáustica. A sua preocupação recai, pois, nas disfunções da sociedade que legitimam as “ideologias” técnica e científica, isto é, na procura de uma nova *teoria da ação* entre os homens para resolver o problema, não da técnica e da ciência, mas das suas deturpações “ideológicas”.

É na base do trabalho social (nos meios de produção, segundo Marx), que se exerce o sistema de dominação política. A legitimação do capitalismo atual tem por base um mecanismo económico que amplia a racionalidade instrumental e uma ideologia que cria as novas exigências para o progresso do capitalismo. “O núcleo ideológico da consciência (tecnocrática) é a *eliminação da diferença entre prática e técnica*.”¹³⁵ Habermas afirma que, “com a institucionalização do progresso técnico-científico, o potencial das forças produtivas assume uma forma em que *se elimina* da consciência dos homens o *dualismo do trabalho e da interação*”¹³⁶.

A manutenção do sistema social atual não está ligada diretamente com a direção, a função e a velocidade do progresso técnico, tal como pensava Marx. A sociedade, mais do que ser definida apenas por uma dimensão política *tecnocrática*, vive o drama moderno mais perverso do desenvolvimento de uma ideologia em que as massas são despolitizadas por uma *consciência tecnocrática* que legitima a erosão da discussão pública para a interpretação da “vida boa”, limitando-se à atividade estatal destinada à resolução de questões técnicas para o desenvolvimento económico.

Esta argumentação de Habermas fá-lo concluir que, se nos sistemas sociais anteriores, as forças produtivas significavam um possível “motor da história” e um potencial de libertação, agora já não há razão para pensar assim. Se as relações de produção eram definidas, durante a fase do desenvolvimento do capitalismo liberal, como a ancoragem que amparava os marcos institucionais, agora já não podem ser interpretadas de igual modo. Então, “é necessário substituir o par forças produtivas e relações de produção por

¹³⁵ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 91.

¹³⁶ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 80.

aquele, mais abstrato, de trabalho e interação”¹³⁷.

A racionalização da ciência e da técnica representa a sua transformação em “primeira força produtiva” que sobressai, no capitalismo tardio, com mais importância do que a velha teoria marxista do *valor-trabalho*, ou seja, a exploração da força de trabalho dos produtores mediatos tem cada vez menos importância para o capitalista do que as inovações tecnocientíficas. Habermas, nesta altura, ao contrário de Marx, entende que as forças produtivas são, por certo, uma *condição necessária*, mas não *suficiente*, para a emancipação humana.

Assim, a conclusão de Habermas é a de que não será pelo *dever tecnológico* que a humanidade se salvará, assim como não é abandonando a confiança na modernidade, pela autêntica *simbiose* entre as forças produtivas e as relações de produção, que se irá solucionar a miséria social. Segundo a filosofia social habermasiana, o problema, hoje, está mais na consciência tecnocrática que expõe as formas de “ideologia” da ciência e da técnica e que legitimam as estruturas económicas do capitalismo tardio (“virtualizadas”, irresistíveis e de maior alcance) do que nas formas de exploração e opressão das ideologias anteriores.

O núcleo ideológico da consciência tecnocrática consiste na anulação da diferença entre “trabalho” e “interação”, entre a ação racional com respeito a fins e a ação comunicativa, entre técnica e *praxis*. Se a ideologia tecnocrática se determina desse modo, a nova reflexão que ela exige já não pode apelar para a constelação de interesses e ideias que lhe subjaz. O momento filosófico da crítica, a ideia e o interesse pela emancipação já não podem ser encontrados no próprio objeto ideológico criticado, pois se integram no interesse generalizado pela manutenção do sistema. Para uma nova crítica, adequada à nova ideologia, é preciso buscar “o complexo de interesses de um género que se constitui a si mesmo”¹³⁸. Este passo já havia sido dado por Habermas na conferência “Conhecimento e interesse”, de 1965, e desenvolvido no livro homónimo de 1968, só que num quadro de referências ainda determinado pela tentativa de construir uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade que fizesse frente à conceção positivista de ciência. Tão

¹³⁷ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 92.

¹³⁸ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 91.

próximos no tempo e tão afins na temática, *Conhecimento e Interesse e Técnica e Ciência como “Ideologia”* concorrem para a transformação da concepção da “crítica” e, com ela, para a transformação da filosofia.

A primeira tentativa de Habermas para reconstituir a possibilidade de uma teoria social deve ser compreendida à luz da reviravolta pessimista de Horkheimer, o qual, em 1937, considerava a síntese pelo trabalho como emancipatória. A totalidade que o trabalho constitui permite uma organização justa e racional da vida social, mas esta totalidade é fragmentada e impedida de se realizar pelas relações sociais capitalistas. Depois de ter adoptado a tese do primado da política, Horkheimer torna-se profundamente céptico em relação ao “trabalho” como fonte de emancipação. Habermas conservou a concepção tradicional do “trabalho” que é a de Horkheimer e adoptou igualmente o seu juízo negativo ulterior sobre o “trabalho” enquanto agir instrumental e enquanto fonte de dominação tecnocrática. A fim de evitar o pessimismo fundamental de Horkheimer, a estratégia de Habermas consistiu em limitar teoricamente o alcance da significação do “trabalho”, acrescentando-lhe a ideia de “interação”. Quanto à última esfera social, ela serve de ponto de apoio à “crítica”, e Habermas funda teoricamente a possibilidade de emancipação humana numa esfera de relações sociais situada fora do trabalho. Ele caracteriza esta esfera – a “interação” – como a dimensão social “que não coincide com as dimensões do agir instrumental”, mas como uma esfera em que “se move a experiência fenomenológica”¹³⁹.

A tentativa de Habermas de reconstituir uma crítica social fundamental de visão emancipadora deve ser vista no contexto da trajetória da teoria crítica. Habermas descreve o seu projeto de reconstituição de uma teoria social, adequada à sociedade pós-liberal, como uma “segunda tentativa para acolher Weber no espírito do marxismo ocidental [que] é inspirada pelo conceito de razão comunicativa (conceito elaborado, aliás, através de Durkheim e Mead): por esta razão, ela é igualmente crítica em relação à própria tradição marxista”¹⁴⁰. Ele tenta incorporar a análise da modernidade, feita por Weber como processo de racionalização social, evitando as limitações teóricas desta análise feita por Lukács¹⁴¹ e

¹³⁹ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, pp. 58-59.

¹⁴⁰ HABERMAS, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, p. 448.

¹⁴¹ Lukács parece ultrapassar a cisão entre razão instrumental e razão comunicativa na sua teoria do partido como organização portadora dos interesses de classe do proletariado e da linha justa que permite a

pelos teóricos da Escola de Frankfurt. Habermas afirma que não pode desenvolver uma nova aproximação teórica do problema que escape a estas limitações pela simples modificação da teoria precedente; a sua nova teoria requer a reorientação fundamental da teoria social, operando-a com o agir comunicativo; sendo assim, procura transformar o quadro categorial da teoria social, passando de uma teoria repousando no *paradigma sujeito-objeto* – e, portanto, no conceito de agir instrumental – para uma outra que repousa no *paradigma da intersubjetividade*.

3.2 Para uma história natural do sujeito transcendental

Em 1965, Habermas dá a sua preleção de entrada na Universidade de Frankfurt. Esta preleção tem o mesmo título da sua obra: *Conhecimento e Interesse* (1968)¹⁴². Habermas fala sobre o enfoque sistemático que vai orientar o extenso tratamento histórico-filosófico da sua obra, desde Kant a Nietzsche e a Freud. Consciente da tradição que quer renovar, senão no método, pelo menos na intenção, anuncia que vai retomar, “depois de quase uma geração”¹⁴³, o tema da distinção entre a “Teoria Tradicional” e a “Teoria Crítica”, que Horkheimer tratara programaticamente em 1937. Para isso, vai comentar criticamente o tratado de Husserl *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Ainda que Husserl se mova dentro daquilo a que Horkheimer chamou “Teoria Tradicional”, nesse tratado surgem colocados os problemas com que se enfrenta a “Teoria Crítica”: a absolutização positivista da metodologia própria das Ciências da Natureza e o esquecimento da subjetividade cognoscente que lhes deu vida¹⁴⁴. Habermas partilha com Husserl a crítica ao Positivismo no que diz respeito à forma “tradicional” da teoria.

realização desses interesses. Na realidade, para Habermas, Lukács mais não faz do que agravar essa cisão, na sua obra *História e Consciência de Classe*, ao considerar o partido como personificação da consciência de classe. O partido representaria a forma objetiva do agir do proletariado – age como todos os proletários idealmente deveriam agir se se tivessem já elevado ao nível de autorreflexão que se consubstancia no partido –, de modo que o proletariado, enquanto tal, se vê excluído desse processo de autorreflexão. Cf. HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, pp. 39-42.

¹⁴² HABERMAS, J., «Erkenntnis und Interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 146-168.

¹⁴³ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 147.

¹⁴⁴ O interesse por Husserl é comum à primeira geração da Escola de Frankfurt. ADORNO, Th. W., *Zur Metakritik die phänomenologischen Antinomien*; MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, p. 162 e ss.; HORKHEIMER, M. (1968), *Kritische Theorie*, Band II, Ffm, p. 96.

Husserl apresenta a Fenomenologia Transcendental na perspectiva de unidade dos saberes filosófico e científico. Assim, sob a forma da “nova radicação” para as ciências e para a ideia de filosofia, a fenomenologia expõe uma racionalidade definida segundo uma redescoberta das próprias bases *a priori* da constituição da intencionalidade. Para além do *ego transcendental*, como única fonte para toda a filosofia e ciência, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* apresenta novos temas e conceitos.

O mais importante conceito, de entre estes, é o de “*mundo da vida*” (*Lebenswelt*) que agora passa a disputar o lugar do *ego transcendental* como fonte originária de sentido. O “*mundo da vida*” é entendido como o horizonte pré-científico de sentido prévio a toda e qualquer idealização científica. A grande tese de Husserl é a de que a condição da iluminação objetiva do mundo pela ciência é o obscurecimento do seu significado relativamente ao sujeito. Mas tal relatividade é, pelo contrário, constitutiva do “*mundo da vida*”. O mundo não é em nenhum caso uma hipótese, mas a estrutura transcendental *a priori* que é inultrapassável. O “*mundo da vida*” compõe-se de teleologias, de corpos somáticos, causalidades, significações e indutividades próprias da *praxis* humana. Toda a ciência, pelo contrário, se funda na suspensão, na *epochè* deste mundo pré-científico. A intencionalidade do *ego transcendental* manifesta-se, em última instância, como a estrutura do “*mundo da vida*”.

Deste “*mundo da vida*” fazem parte as estruturas fundamentais de sentido para além do *ego transcendental*, como sejam a do *corpo somático*, da *intersubjetividade*, da *linguagem* ou da *comunidade de cientistas* como constitutivos da racionalidade não mais limitada unilateralmente ao objetivismo fisicalista ou à redução idealizada das ciências positivas. Husserl edifica a crítica a Kant e renova profundamente o quadro da filosofia transcendental através do “*mundo da vida*”:

“O sistema é muito corretamente caracterizável como “filosófico-transcendental”, não obstante estar muito longe de realizar uma fundamentação efetivamente radical da filosofia, da totalidade das ciências. Kant não desceu jamais até às enormes profundidades da consideração cartesiana fundamental e, tão-pouco, foi alguma vez induzido, pela sua própria problemática, a procurar em tais profundidades

fundamentações e decisões últimas.”¹⁴⁵

Depois de referir que “com boas razões nos demoramos em Kant, um ponto de viragem significativo da história moderna”, salienta que “a crítica a dirigir-lhe irá esclarecer, por reflexo, toda a história da filosofia anterior, no que respeita, designadamente, ao *sentido geral da cientificidade* que todas as filosofias *anteriores* buscavam como o único sentido que podia residir e residia no seu horizonte espiritual. Justamente assim irá emergir um conceito profundo e importante, o de «objetivismo», e também o sentido propriamente radical da oposição entre o objetivismo e o transcendentalismo”¹⁴⁶. Husserl considera a fenomenologia como o ponto de “*viragem última*” perante a “*viragem kantiana*” em que

“nós próprios nos envolveremos numa transformação interior, onde a dimensão do «transcendental», há muito pressentida e, no entanto, sempre ocultada, se nos mostra efetivamente aos olhos, numa *experiência direta*. O solo da infinidade torna-se então o campo de cultivo de uma *filosofia de trabalho metódico*, na evidência de que, a partir deste solo, se podem levantar e resolver todos os problemas filosóficos e científicos pensáveis no passado”¹⁴⁷.

O “*solo*” de que fala Husserl é, precisamente, o “*mundo da vida*” porque

“o contraste entre o subjetivo do mundo da vida e o objetivo do mundo verdadeiro reside em que o primeiro é uma abstração lógico-teorética de algo não percecionável e não experienciável no seu ser-si-mesmo próprio, ao passo que o subjetivo do mundo da vida se destaca, em tudo e qualquer coisa, precisamente pela sua efetiva experienciabilidade”¹⁴⁸.

Para Husserl, é uma tarefa da maior importância para a filosofia o acesso científico ao “*mundo da vida*” e o fazer valer o direito originário das “*evidências originárias*” que o caracterizam e a sua superior dignidade face às evidências objetivo-lógicas, no que se refere à fundamentação do conhecimento. Esta é a descoberta fundamental de Husserl, a qual implica uma “*última viragem*” em relação à “*viragem kantiana*” na abordagem da problemática da filosofia em relação às ciências. Se a “*crise das ciências*” é “a perda da sua

¹⁴⁵ HUSSERL, E., (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, Band VI, p. 103.

¹⁴⁶ HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p. 103.

¹⁴⁷ HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p. 104 *in fine*.

¹⁴⁸ HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p. 130.

significação para a vida”, o restabelecimento da sua significação consiste no reatamento da ligação da ciência, pela filosofia, às “evidências” originariamente significativas para a “vida”. Estas localizam-se no “*mundo da vida*”, da *intersubjetividade* e do *corpo*.

O sentido transcendental *a priori* deste novo campo da racionalidade é, segundo Husserl, o que

“nenhum homem imaginável poderia experienciar, um mundo noutras maneiras de doação, a não ser na relatividade incessantemente mutável por nós em geral circunscrita, como um mundo dado previamente na vida da consciência e em comunidade com a sua co-humanidade”¹⁴⁹.

É ao integrar o “*mundo da vida*” como o horizonte último da “comunidade com a sua co-humanidade”, na relatividade situacional, antropológica e histórica que escapa ao “privilégio absoluto da razão objetiva”, que Husserl é um pensador tão importante para Habermas.

Husserl projecta na *Crise das Ciências Europeias* uma “ontologia fenomenológica do mundo da vida”, uma ciência eidética deste objeto específico que atenda, na sua evidência própria, à sua relatividade ao sujeito do mundo como fenómeno. A nova questão da Fenomenologia Transcendental será a *racionalidade da História* e a do *corpo*, da *intersubjetividade* ou da *comunidade de investigação*. A Fenomenologia busca agora uma racionalidade *última*, que não abstraia, do horizonte mais vasto e profundo de sentido, o “*mundo da vida*”, visando um conhecimento integral da *intencionalidade* mais ampla de todas, esquecida por Kant e por toda a tradição metafísica ocidental, a do homem concreto, histórico e social, na especificidade das suas “evidências” e na sua “*intersubjetividade*”. O “*mundo da vida*” é doravante o horizonte pré-científico do mundo da *doxa*, relativo aos propósitos e aos fins humanos, da intuição sensível enquanto não obstruída por construções científicas idealizadas. É por isso que Husserl prenuncia na *Crise das Ciências Europeias* a crítica ao Positivismo reclamada na reflexão de Habermas:

“O conceito positivista da ciência, no nosso tempo, é então – considerado historicamente – um *conceito residual*. (...) O Positivismo, por assim dizer, decapita a

¹⁴⁹ HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, p. 168.

filosofia. Já na ideia antiga de filosofia, que encontra a sua unidade na unidade inseparável de todo o ser, estava covisada uma ordem do ser plena de sentido e, por isso, também dos problemas do ser.”¹⁵⁰

Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas partilha com Husserl a concepção de “*mundo da vida*”, interpretando-a no quadro *semitranscendental* da “história do género humano”:

“Quero aqui introduzir o *conceito de mundo da vida*, apresentando-o como o correlato dos processos de intercompreensão. Os sujeitos que agem de maneira comunicativa entendem-se necessariamente a partir do horizonte de um mundo vivido, que se edifica a partir de um quadro de fundo de convicções mais ou menos difusas, que não é jamais problemático. Este quadro de fundo do mundo vivido serve de fonte para definir as situações, cujo carácter não-problemático é pressuposto pelos participantes. O mundo vivido abarca o trabalho de interpretação efetuado pelas gerações passadas; ele é o contrapeso conservador face ao risco de dissensão que nasce com cada processo de intercompreensão atual. (...) *Este equilíbrio muda com o descentramento das imagens do mundo.*”¹⁵¹

Segundo Habermas, Husserl concebe a arquitetónica da fenomenologia transcendental como uma *ontologia regional da sociedade*, e a estrutura do “*mundo da vida*” não está ligada à estrutura da *intersubjetividade* estabelecida pela linguagem, mas reflete a experiência vivida dos atores individuais. No quadro da filosofia da consciência de Husserl, o *sujeito solitário* é o ponto de referência último da análise transcendental. Husserl refere-se ao *ego transcendental* como se as estruturas subjetivas necessárias da experiência de um “*mundo da vida*” fossem concretamente organizadas no *passado*.

O modelo do *ego transcendental*, que constitui o “*mundo da vida*”, como o quadro transcendental da experiência possível, é estabelecido pela *teoria do conhecimento*, segundo os modelos utilizados na psicologia e na sociologia, do *ator solitário* estimulado pela experiência intuitiva ou agindo conforme um plano de vida numa *situação dada*. Tal era o problema de Husserl nas suas *Meditações Cartesianas*: o da geração monadológica da intersubjetividade do “*mundo da vida*”. A *reserva do saber* do “*mundo da vida*” refere-se à situação do sujeito transcendental que faz a experiência “*fatual*” da intuição. Ela constitui-se através da sedimentação de experiências já não atuais, mas ligadas a situações

¹⁵⁰ HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, pp. 6-7.

¹⁵¹ HABERMAS, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 107.

passadas. Inversamente, a experiência atual integra-se no curso dos acontecimentos *passados* e na biografia segundo os seus traços típicos e a sua pertinência, dadas na *reserva do saber*. O ator constrói o “*mundo da vida*” a partir dos elementos da sua *reserva do saber*. Já nas disposições naturais, o “*mundo da vida*” é interpretado, e é forçoso compreendê-lo para poder agir sobre ele.

Correlativamente à idealidade do Eu e aos seus conteúdos intuitivos forma-se, para Husserl, a idealidade suplementar do Eu como sujeito de ação. A pressuposição das duas idealidades, do *pensamento* e da *vontade*, é a de que a estrutura do mundo é *constante*, e tais são os aspetos do *pensamento* na sua *disposição natural*. O “*mundo da vida*” define as situações da ação num contexto *pré-compreendido*.

O “*mundo da vida*”, quando entra na pertinência de uma nova ação, permanece *constante* e não intervém senão *indiretamente* no processo de intercompreensão. Se surge como um tema novo entrando no domínio de uma nova ação, ele é então uma realidade intuitivamente familiar, *pré-interpretada* pela *reserva do saber* que atesta o carácter *limitado* do “*mundo da vida*”. Segundo Habermas, não se pode compreender o seu carácter *limitado*, pois depende de uma *reserva de saber* cultural constantemente suscetível de ser alargada consoante a situação social que está em permanente mudança.

Se abandonarmos os princípios da filosofia da consciência com que Husserl trata a problemática do “*mundo da vida*”, este pode ser pensado através de um conjunto de modelos de interpretação transmitidos pela cultura e organizados pela *linguagem*. Ao invés da situação do “*mundo da vida*” no quadro de uma fenomenologia e de uma psicologia da percepção, como em Husserl, os *contextos de saber* e os de reenvios remontam às relações, *submetidas às regras gramaticais*, entre os elementos de uma *reserva de saber organizada pela linguagem*.

A linguagem e a cultura não se identificam com as noções formais do mundo graças às quais os participantes da comunicação definem o conjunto da situação dada; elas não são realidades *intramundanas*. Linguagem e cultura são constitutivas para o próprio “*mundo da vida*” e não formam um mundo formal ao qual os participantes da comunicação atribuam

os elementos da sua situação passada, não aparecendo também como uma realidade do *mundo objetivo, social* ou mesmo *subjetivo*.

Habermas defende que, ao desenvolver ou compreender um *ato de linguagem*, os participantes da comunicação se movem a tal ponto no seio da sua linguagem que são incapazes de emitir uma enunciação atual *diante de si* como qualquer *coisa objetivada* de forma *intersubjetiva*. O *medium* da *intercompreensão* está numa *semitranscendência* intrínseca. A seu respeito, os locutores não podem tomar nenhuma posição *extramundana*. A categoria da vida vivida tem um outro estatuto relativamente aos conceitos formais tratados por Husserl. Ao mesmo tempo que as pretensões de *validade* são criticáveis, tais pretensões são a *serpente categorial* que assinala as situações problemáticas, que têm necessidade de unificação com o “*mundo da vida*” com os seus conteúdos já interpretados. Introduzindo a noção de *agir comunicativo*, Habermas defende que as asserções comunicativas estão sempre *simultaneamente* imbricadas nas diversas relações com o *mundo intersubjetivo*. O *agir comunicativo* assenta num processo de interpretação cooperativo e social: os participantes reportam-se, *ao mesmo tempo*, a qualquer coisa no *mundo objetivo*, no *mundo social* e no *mundo subjetivo*, mesmo se na sua enunciação não se referem senão *a uma só* destas componentes. Locutor e auditor utilizam o sistema de referência dos *três mundos* como o quadro de interpretação no seio do qual elaboram as definições comuns da sua situação de ação. Eles não se referem diretamente a qualquer coisa no mundo, mas relativizam a sua enunciação pela possibilidade de a sua *validade* ser contestada por outro ator. A intercompreensão implica a *expectativa* dos participantes da comunicação sobre a *validade* da enunciação; o *acordo* significa o reconhecimento subjetivo da pretensão de *validade* que o locutor tem a seu respeito. Mesmo quando as enunciações pertencem sem equívoco a *um único* modo de comunicação, como os conteúdos eidéticos de Husserl, elas têm a pretensão de *validade* correspondente, e os modos de comunicação e a pretensão de *validade* estão entre si num contexto permanente de reenvios mútuos que definem a linguagem comunicativa.

Enfim, a socialização dos participantes de um mundo vivido dá a segurança da emergência de novas situações na dimensão do tempo: para a geração seguinte, garante a aquisição de *capacidades generalizadas de agir* e a coordenação entre as *histórias vividas individuais* e

as *formas de vida coletivas*. Capacidades de interação e formas de vida avaliam-se a partir da possibilidade de as pessoas responderem pelos seus atos. Portanto, a linguagem é constitutiva do “*mundo da vida*” *semitranscendental* da história natural e social do gênero humano e é o *medium* por excelência da constituição de uma *reserva de saber* sempre flutuante e em devir no tempo consoante os espaços *socioculturais* e *interpessoais*.

Apel declara, no quadro do “giro linguístico” da fenomenologia *transcendental-hermenêutica*, que

“uma evidência somente pode *valer* como verdade no âmbito do consenso interpessoal. Desse modo, a filosofia transcendental hermeneuticamente transformada parte do *a priori* de uma *comunidade real de comunicação*, que é praticamente idêntica à espécie humana ou à sociedade”¹⁵².

Assim,

“no *a priori* da comunidade que busca o acordo mútuo, todo o gênero humano, como sujeito *semitranscendental* da verdade face às ocorrências da história do ser – ainda que essas *ocorrências de sentido*, como tais, sejam *indisponíveis* – reassume a sua autonomia de responsabilidade solidária, que parecia ter perdido na filosofia de Heidegger”¹⁵³.

Para Apel, “por meio do *interesse transcendental em nos apropriarmos das condições de possibilidade e validade do Compreender*, alcançamos algo semelhante a um ponto cartesiano de *fundamentação última* da filosofia”¹⁵⁴.

Habermas transcreve, em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*¹⁵⁵, uma passagem decisiva de *Transformação da Filosofia* (1973) de Apel, formulada nos anos setenta:

“Quem argumenta presume sempre já de antemão duas coisas simultaneamente: primeiramente, uma *comunidade ideal de comunicação* de que ele próprio se tornou membro mediante um processo de socialização e, em segundo lugar, uma *comunidade ideal de comunicação*, a qual, em princípio, estaria em condições de entender

¹⁵² APEL, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Band 1, *Sprachanalytic, Semiotik, Hermeneutic*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 60.

¹⁵³ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1, p. 61.

¹⁵⁴ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1, p. 62.

¹⁵⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, pp. 391-392.

adequadamente o sentido dos seus argumentos e de julgar definitivamente sobre a sua verdade.”¹⁵⁶

“O próprio Apel apercebe-se de que a «responsabilidade pela institucionalização do direito e da moral» caracteriza um determinado objetivo e não pode ser justificada ela própria como uma norma universal – ou à luz de uma norma já reconhecida como válida. A «completação» que propôs do princípio da universalização tem um carácter teleológico e extravasa a perspectiva da explicação deontológica.”¹⁵⁷

Apel advoga um alargamento nos moldes da ética da responsabilidade ao princípio do discurso e introduz uma norma fundamental da corresponsabilidade que obriga todos os que *agem de uma forma política* a fazê-lo, tendo em conta aquilo que é exigível à luz dos interesses legítimos de autoafirmação, de uma forma que promova a institucionalização progressiva “da prática não violenta da moral racional”¹⁵⁸. Mas tal norma implica a introdução de uma perspectiva teleológica no seio de uma moral deontológica.

Na plenitude da “antecedência hermenêutica”, “torna-se crucial o postulado da razão prática quando se vislumbra o *paradigma do coentendimento* humano, não mais num jogo de linguagem mediado de maneira tradicional e ligado a determinadas instituições e formas de vida (*Lebensformen*), mas no jogo da *linguagem transcendental* da *comunidade de comunicação ideal*, o qual se deve poder antecipar como real possibilidade em todos os jogos de linguagem concretos”¹⁵⁹. Como salienta Apel,

“tal reconstituição dos processos sociais de interação e de comunicação deve ter como objetivos, por um lado, a situação de acordo mútuo, por meio da objetivação *empírica* da «seminatureza» no tempo; e, por outro lado, uma reconstituição *normativo-hermenêutica* da realização social do acordo mútuo ideal, antecipado desde o início. É justamente este o resultado a que pode chegar a *história social* – e apenas ela”¹⁶⁰.

Assim, chega-se à figura fundamental da *transformação* da filosofia:

“apenas em «teorias» como estas parece consumir-se a transformação *cognitivo-antropológica* da filosofia transcendental. Mas mesmo essas teorias só podem ser

¹⁵⁶ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band II, p. 429.

¹⁵⁷ HABERMAS, J. (2009), *Rationalität und Sprachtheorie, Philosophische Texte*, Band 2, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, p. 372.

¹⁵⁸ APEL, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main, Shurkamp Verlag, p. 154 e ss.

¹⁵⁹ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1, p. 64.

¹⁶⁰ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1, p. 66.

validadas em razão do «jogo de linguagem transcendental» da comunidade de comunicação ilimitada. Em tal medida, decorre daí a verdadeira e radical transformação da filosofia transcendental, que é possibilitada ainda por meio do *a priori cognitivo-antropológico da reflexão*, na direção *semiótico-hermenêutica do a priori da comunidade da comunicação*¹⁶¹.

As diferenças entre Habermas e Apel são fundamentais e exemplares na medida em que mostram os limites de cada posição. Enquanto Apel, por ceticismo, subordina a auto-organização de sociedades altamente modernas ao primado do princípio contrafático da responsabilidade, a reflexão da responsabilidade constitui, para Habermas, uma componente importante, mas não exclusiva, da democracia deliberativa em que os membros acordam entre si, por meio de processos públicos de opinião, posições conflitantes. Apel espera demais da ética de responsabilidade, não confiando somente nos processos de autorregulação deliberativa, enquanto Habermas sobrestima a capacidade da publicidade comunicativa confiando pouco na ética da responsabilidade no que se refere ao domínio das operações complexas. Na medida em que a moral zela exclusivamente pela racionalidade, cabe ao direito a responsabilidade de executar a vontade geral na constelação da pluralidade dos mundos da vida que se manifestam no direito positivo. Habermas renuncia a uma “fundamentação última” da Moral, cabendo ao Direito exercer a sua função compensatória.

Em relação à problemática do mundo, Kant e, sobretudo, Fichte não admitiam o relacionamento do “mundo exterior” com o “Eu” pensante senão por meio das categorias de causalidade (afeção [*affektion*]) ou de posição (*Setzung*) do não-Eu através do Eu. Mais tarde, quando a fenomenologia retoma o anseio do Idealismo Alemão e o de Humboldt, fá-lo sob um pressuposto novo: o da estrutura da intencionalidade descoberta por Brentano. Tornava-se claro que a relação entre o “Eu” e o “mundo exterior”, vigente em todo o conhecimento, não tinha a ver com a relação de causalidade entre coisas no mundo interior, pois tais coisas jamais podiam “encontrar-se” entre si.

A segunda fase da fenomenologia, depois de Husserl, demonstra, a partir do ponto de vista lógico do “círculo hermenêutico”, que a dialética idealista conduz a uma elucidação ôntica dos fenómenos qualitativos e leva à dependência interna do idealismo em relação ao

¹⁶¹ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 1, pp. 59-60, nota 90.

método de *redução ôntica*. A fixação do sentido “mundo” em relação ao “Eu” como história geral do género humano fica, em geral, por elucidar na tradição idealista moderna e também em Husserl.

A racionalidade comunicativa propõe uma nova tomada de posição em relação à problemática do “mundo” na sua relação com o sujeito cognoscente que implica a sua *síntese transcendental*. A racionalidade comunicativa impede que os *interesses técnicos* se sobreponham aos de *ordem prática*, evitando assim a alienação das sociedades e dos indivíduos. É verdade que o comportamento humano está ligado a um sistema de normas que transparecem na gramática dos jogos linguísticos que se manifestam através da linguagem comum. Este processo conduz a uma autoconsciencialização do sujeito, centrada na consciência do “Eu” através da experiência da “*interação*”. A ação racional instrumental, teleológica, traduz-se no domínio dos processos que constituem a evolução da sociedade, através do controlo do comportamento do indivíduo pelos padrões de competências estabelecidas pelo modelo de produção, estabelecendo assim o domínio da questão política sobre a razão técnica. Como salienta Habermas, citando Marcuse,

"uma calculadora eletrónica serve tanto a um regime capitalista como a um regime comunista; um ciclotrão é um instrumento para um adepto da guerra como para um partido pacifista... No entanto, se a técnica se transforma no modelo englobante da produção da matéria, então ela define uma cultura inteira e projecta a totalidade histórica – um “mundo”¹⁶².

Habermas cria uma teoria da razão que medeia a *teoria* e a *prática* e que é simultaneamente justificativa e explicativa. Todo o conhecimento é induzido ou dirigido por “interesses” que são estruturados por processos de aprendizagem e compreensão mútua. São de três tipos e referenciados em *Conhecimento e Interesse*: técnico, comunicativo e emancipatório.

O interesse técnico surge da necessidade de domínio e controlo da natureza e porque a tecnologia está relacionada com a ciência e é apoiada por esta. O interesse comunicativo está ligado ao nível do entendimento da sociedade e aos diversos grupos sociais entre si; a

¹⁶² HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 59. Habermas cita Marcuse: *One-Dimensional Man*, p. 154.

comunicação entre os diversos grupos desenvolve as capacidades humanas através das ciências humanísticas ou histórico-hermenêuticas. O interesse emancipatório resulta da *autorreflexão* que permite o estabelecimento dos modos de comunicação a um nível mais elevado. A *autorreflexão* torna-se uma ciência emancipatória, tal como a psicanálise e a crítica das ideologias.

Segundo Habermas,

“as ciências *empírico-analíticas* desenvolvem as suas teorias numa autocompreensão que instaura sem coação uma continuidade com os começos do pensamento filosófico: comprometem-se com uma atitude teórica que as liberta da conexão dogmática e da exasperante influência dos interesses naturais da vida; e coincidem na intenção cosmológica de descrever teoricamente o universo na sua ordem conforme leis, tal como para nós. Em contrapartida, as ciências *histórico-hermenêuticas*, que têm a ver com a esfera das coisas percíveis e da opinião, não se deixam, em igual medida, reduzir a esta tradição – nada têm a ver com a cosmologia”¹⁶³.

Os conteúdos de sentido legados pela tradição também se unem à história dos factos. Esta consciência científica faz com que as ciências do espírito se juntem a esta realidade teórica, tornando o historicismo positivista.

A realidade, que muitas vezes aparece mascarada e ocultada, mostra que, quando falamos da ciência e do que o cientista faz, esta transporta consigo a sua história, a sua dimensão social, o seu grupo, a sua cultura, ou seja,

“na medida em que tomamos consciência de que não podem ser transgredidos os limites transcendentais de toda a conceção possível do mundo, há em nós uma parte da natureza que adquire a sua autonomia. O conhecimento compreendendo a mediação do sujeito e do objeto, que a consciência filosófica se atribui a exclusividade como sendo a *sua própria* síntese, é inicialmente produzida por certos interesses. Pela reflexão, o espírito pode tomar consciência deste fundamento de ordem natural, cujo poder se manifesta até na lógica da pesquisa”¹⁶⁴.

A visão objetivista da ciência mascara a conexão entre *conhecimento* e *interesse*. Por outro lado, a filosofia renuncia ao seu passado ontológico, mas permanece viva, pois sobrevive na *autocompreensão crítica* das ciências positivas.

¹⁶³ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 148-149.

¹⁶⁴ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 160.

Com a teoria dos *três interesses cognitivos* fundamentais, mencionam-se as referências básicas do conhecimento humano em relação à *praxis* e às diversas maneiras de relacionamento *prático* do ser humano como meio de extrair do mundo a sua significância. Assim, a problemática husserliana da “constituição de sentido” (*Sinnkonstitution*) passa a estar relacionada com a ampliação *cognitivo-antropológica* da filosofia transcendental de Kant. Há, portanto, uma orientação *cognitivo-antropológica* fundamental da questão transcendental posta por Kant acerca das condições de possibilidade da *constituição* e *validação* de sentido. De acordo com tal reorientação, os paradigmas possíveis ou os possíveis horizontes dos jogos de linguagem da autocompreensão humana e da compreensão humana do “mundo” têm de se construir no *interior* dos horizontes de sentido descortinados pelos *três interesses cognitivos* a partir da sua constelação *histórica*.

Pela orientação fundamental *cognitivo-antropológica* da filosofia transcendental, torna-se possível responder à pergunta *prática* implícita na nossa orientação *cognitiva* do mundo em sentido amplo, a saber: “Como *devemos* agir no mundo?” Tal era a questão ética e antropológica por excelência da filosofia transcendental de Kant.

Os três interesses cognitivos apresentados, por um lado, dependem da existência *fatual* do género humano e, por outro lado, possuem um *status transcendental* como a *condição de possibilidade* da compreensão do mundo no sentido *apriorístico* da pré-estrutura do *compreender*, e são tomados como os *princípios reguladores* do progresso *cognitivo* que se podem postular na *prática*.

Com os *três interesses cognitivos* fundamentais, indicam-se os princípios reguladores e, portanto, *quase-transcendentais*, como o pressuposto da reconstituição da história geral do género humano que é, simultaneamente, *empírica* e *normativa*. Assim, a suposição da emancipação da sociedade é a realização histórica que busca no *acordo mútuo*, pela superação crítica do mero saber *técnico*, a condição de maioria da *comunidade de comunicação* cristalizada como sendo o *interesse cognitivo* fundamental, ou seja, a emancipação do homem.

Como demonstra Habermas em *Conhecimento e Interesse*, a emancipação da comunidade de comunicação, em relação a coações institucionais no sentido da repressão imposta pela *dominação* tecnocrática sobre a natureza, justifica-se enquanto o género humano não ultrapassar a condição económica de penúria. A relação entre o saber *técnico-científico* disponível e o saber *hermenêutico* decorrente do *acordo mútuo* supõe, como princípio, hoje em dia, que o entendimento mútuo político-moralmente relevante quanto ao sentido e aos objetivos do género humano não seja mais possível na sociedade sem que se leve em conta o saber disponível do conhecimento técnico-científico. Mas, inversamente, a especialização científica progrediu de tal modo que se vê obrigada cada vez mais a mediar o seu acordo mútuo interno por métodos *histórico-hermenêuticos*, tais como a história da ciência, ligada com a metodologia científica, a planificação da pesquisa e a didática da ciência.

Tal possibilidade de *emancipação* corresponde à mediação entre a *teoria* e a *praxis* de que fala Habermas na Introdução à nova edição de 1971 de *Teoria e Prática* (1963), publicada depois de *Conhecimento e Interesse* (1969), que contém os *princípios reguladores* para o progresso *metódico* da orientação humana no mundo, mantendo tais princípios de maneira constante no horizonte da reconstituição da história do género humano e corrigindo-os no “círculo hermenêutico” da razão comunicativa. Todo o conhecimento, consoante a sua natureza, resulta do interesse cognitivo *prático* e desemboca, conforme a sua aplicação, na mediação com a *praxis*, utilizando-se, desde Kant, a expressão “*filosofia transcendental*” para designar a instituição de reflexão crítica sobre a *validação*.

Habermas consoma a “*transformação da filosofia*” pela radicalização da questão transcendental de Kant, embora este não tenha dedicado atenção às condições linguísticas de possibilidade de uma constituição intersubjetivamente válida do sentido dos objetos no *mundo*, pela mediação da *teoria* e da *praxis*, do conhecimento e do interesse.

Na *autorreflexão emancipatória*, a filosofia depara-se com o seu próprio jogo de linguagem como uma “*pré-estrutura*” em que sempre nos antecipamos a nós mesmos, e é por isso que essa “*pré-estrutura*” é o *a priori* da *comunidade argumentativa*. A comunidade ilimitada de argumentação representa o pressuposto da compreensão *transcendental-*

hermenêutica da filosofia. Como tal, a *razão prática* encontra o fundamento de uma ética intersubjetivamente válida como o instrumento da *emancipação* consumada em cada subjetividade transcendental, que era a aspiração última da filosofia segundo Kant: “O que devo fazer?” Tal resposta já não cai num *solipsismo transcendental* como em Kant, mas a sua solução é a de cada *sujeito transcendental* incrustado na *história natural e social*: “As realizações do sujeito transcendental têm a sua base na história natural do género humano.”¹⁶⁵ Habermas conclui que “um conceito correspondente, englobando a relação do mundo social com o mundo subjetivo, como a ligação ao mundo objetivo, não foi desenvolvido na filosofia. A teoria da atividade comunicativa deve remediar esta falta”¹⁶⁶.

3.3 O Interesse Emancipatório do Conhecimento

No contexto da “querela do Positivismo” (*Positivismusstreit*), Habermas já conta com a dimensão da vida social que recebe um tratamento sistemático numa forma de saber: a hermenêutica. É contrapondo desde o início a hermenêutica às ciências experimentais que Habermas pode dispor previamente de critérios mais amplos de racionalização, com os quais pretende medir a parcialidade da autocompreensão positivista da ciência, cuja prática é, no entanto, “correta”. A hermenêutica é a forma de reflexão sobre a constituição categorial prévia do objeto, que as ciências empírico-analíticas deixam de lado, e corresponde ao impulso da reflexão metodológica da teoria dos interesses cognitivos. A compreensão de sentido abrange a antecipação das estruturas que previamente determinam o objeto histórico-cultural. Assim, a dialética ganha a forma de um entrelaçamento de procedimentos empírico-analíticos e hermenêuticos. Simultaneamente, Habermas volta-se contra as idealizações respetivas, quer do objetivismo das ciências empírico-analíticas, quer do subjetivismo das ciências histórico-hermenêuticas.

Ao mesmo tempo que reconhece os direitos de cada procedimento, Habermas distingue os diversos tipos de interesses cognitivos, que têm a sua especificidade. O seu significado para a teoria do conhecimento e o seu alicerce antropológico serão determinados no ensaio

¹⁶⁵ HABERMAS, J., “Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 161.

¹⁶⁶ HABERMAS, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 75.

Conhecimento e Interesse. Aqui, trata-se igualmente de partir do vínculo oculto entre o positivismo e a metafísica. Assim, apesar da diferença que o positivismo implica como “falsa consciência” e das dificuldades que ele, como objeto, apresenta para a crítica imanente, a conceção da crítica que Habermas formula no contexto da temática ideológica dá os contornos do seu estudo sobre os interesses do conhecimento, e a sua tarefa passa pela ampliação do conceito de racionalidade por meio de uma ancoragem antropológica da crítica do conhecimento.

As ciências empírico-analíticas demonstram a sua conexão com a atitude teórica subjacente à ontologia clássica porque também procuram libertar-se da influência dos interesses da vida e pretendem “descrever o cosmos na sua ordem regular, teoricamente, tal como ele é”¹⁶⁷. A relação com a ontologia clássica não se limita às ciências empírico-analíticas. Também as ciências históricas e hermenêuticas, que buscam a correta compreensão do sentido das tradições culturais, sucumbem à consciência positivista, na medida que partilham com as ciências da natureza a mesma consciência de método. Desse modo, o “historicismo tornou-se o positivismo das ciências do espírito”¹⁶⁸.

Por sua vez, as ciências sociais são igualmente atingidas pelo positivismo ao estabelecerem, como pressuposto metodológico, a “neutralidade axiológica”, a rígida separação entre as instâncias do *dever-ser* e do *ser*. No entanto, já nessa separação se comprova a diferença entre a teoria positivista e a teoria clássica que começa com os gregos. A separação mencionada seria impensável na conceção clássica de teoria, pois a contemplação do cosmos já trazia em si a visão de uma ordem justa¹⁶⁹.

“Embora as ciências positivas partilhem com a tradição da grande filosofia o conceito de teoria, elas destroem, porém, a sua pretensão clássica. A teoria pede emprestada à herança filosófica dois momentos: o primeiro, o sentido metodológico da atitude teórica e, o segundo, a suposição ontológica de uma estrutura independente do sujeito cognoscente. No entanto, o nexos de *theoria* e *kosmos*, de *mimesis* e *bios theoretikos*, suposto de Platão até Husserl, perdeu-se.”¹⁷⁰

Habermas refere-se ao processo de desmitologização da imagem do mundo de que parte a

¹⁶⁷ HABERMAS, J., “Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 148.

¹⁶⁸ HABERMAS, J., “Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 149.

¹⁶⁹ Sobre este assunto, veja-se o que dissemos no Capítulo 1, 1.2

¹⁷⁰ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 150.

filosofia grega. A consideração desinteressada significa a emancipação em relação aos poderes míticos. A separação entre o conhecimento e o interesse surge como a necessidade de expurgar as paixões e estabelecer a identidade subjetiva, pelo que a contemplação obedece ao interesse emancipatório em relação às origens. A repressão do interesse é um momento do próprio interesse. Assim, a crítica ao objetivismo não pode buscar como modelo a teoria clássica em detrimento da moderna; esta não se desvinculou totalmente daquela, porque mantém inconfesso igualmente o momento constitutivo do interesse. A superação da ilusão objetivista dá-se, com Habermas, em sentido contrário ao de Husserl: é preciso admitir a relação constitutiva entre conhecimento e interesse.

Só ao fazê-lo a teoria se consciencializa a si mesma e procede a uma verdadeira racionalização:

“Se as experiências ligadas necessariamente entram no enfoque estritamente científico do conhecimento, os interesses que guiam o conhecimento têm de ser colocados sob controlo, ser legitimados como objetivos, a não ser que se queira interromper arbitrariamente o processo de racionalização.”¹⁷¹

Este processo implica a seleção dos interesses que objetivamente constam no processo dos vários tipos de saber, estruturando os respetivos “quadros transcendentais nos quais se constitui o sentido dos enunciados”¹⁷².

Nesta perspetiva, os interesses fundamentais não devem ser concebidos como meros impulsos subjetivos e determinados pela situação; eles definem, como os conceitos da razão pura em Kant, as condições da objetividade possível.

“Para as três categorias de processos de pesquisa, é possível demonstrar um nexos específico entre as regras lógico-metodológicas e os interesses que guiam o conhecimento. (...). Na das ciências empíricas e analíticas, entra um interesse *técnico*, na das ciências históricas e hermenêuticas, um interesse *prático* e, na abordagem das ciências de orientação crítica, o interesse *emancipatório* do conhecimento que já estava na base das teorias tradicionais, de modo inconfesso, como vimos.”¹⁷³

Habermas explica o “nexo específico” entre as regras lógicas e metodológicas e os

¹⁷¹ HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, p. 242.

¹⁷² HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 155.

¹⁷³ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 155.

“interesses do conhecimento” em função do seu objeto. As ciências experimentais determinam as regras pelas quais constroem as suas teorias, visando simultaneamente o seu teste empírico. As proposições teóricas já trazem em si hipóteses de conteúdo empírico com as quais é possível testar as construções gerais. Desse modo, a pesquisa científica parte de uma organização prévia da experiência, que é perscrutada no âmbito funcional da ação instrumental. Nesse ponto, Habermas ataca um dos pressupostos básicos do positivismo, que sobreviveu no *racionalismo crítico* de Popper. Não é possível, do seu ponto de vista, estabelecer a independência total entre os factos e as teorias que os descrevem, pois eles já estão submetidos à organização prévia do sujeito cognoscente. Assim, nas teorias científicas, o quadro transcendental que define as regras construtivas é predeterminado pelo *interesse técnico* que incide no seu processo de objetivação. Por sua vez, as ciências do espírito escolhem os seus padrões de interpretação, pondo-se no horizonte particular em que se apresenta o seu objeto simbólico, a fim de o compreender. Em analogia com a relação entre a construção das teorias e o teste das hipóteses, as regras metodológicas das ciências hermenêuticas são constituídas pelo *interesse prático* pela conservação e ampliação das tradições culturais em que se incorporam os processos comunicativos.

As ciências sociais críticas buscam, tais como as ciências naturais, produzir um saber nomológico, mas esforçam-se

“por examinar quando os enunciados teóricos apreendem legalidades invariantes da ação social em geral e quando apreendem relações de dependência ideologicamente congeladas, mas em princípio alteráveis. Se é este o caso, a *crítica da ideologia*, bem como, além dela, a *psicanálise*, contam com as informações sobre os nexos causais que desencadeiam na consciência um processo de reflexão; sendo assim, a etapa da consciência irrefletida, que pertence às condições iniciais de tais leis, é alterada. Por tal via, um saber sobre as leis criticamente mediado pode, através da reflexão, destituir a própria lei, não na sua validade, mas na sua aplicação”¹⁷⁴.

No caso das ciências críticas, o interesse pela emancipação revela-se no conceito de autorreflexão. É na reflexão que o sujeito faz sobre si mesmo a respeito das representações injustificáveis que se descobre o momento do interesse pela emancipação, ou pela “maioridade”, como diz Habermas, seguindo Kant. Ao mesmo tempo, tal interesse

¹⁷⁴ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 158-159.

fundamenta-se *a priori* na estrutura da linguagem: com ela, “a maioria é posta *para nós*. Com a autorreflexão, a intenção de um consenso universal e sem coação é expressa inequivocamente”¹⁷⁵.

Habermas qualifica tal consenso como a antecipação de uma “forma de vida”. No entanto, tal ideia só será desenvolvida em toda a sua plenitude, na teoria do discurso, a partir da “*viragem linguística*”. Os pressupostos pragmáticos inevitáveis de todo o discurso racional, no seu plano processual interativo, serão reunidos sob a ideia de uma *situação ideal de fala*, em que sobressai a total simetria de relações e a ausência de coerção entre os participantes da argumentação. É de notar que na sua polémica com Popper e com o seu discípulo Hans Albert, Habermas recorre à dimensão da racionalidade discursiva para fundamentar a autorreflexão crítica:

“Nós podemos conceber provisoriamente a crítica, que não pode ser definida porque os critérios da racionalidade só se deixam explicitar dentro dela mesma, como um processo que inclui, na discussão livre de dominação, uma dissolução progressiva da dissensão. Uma tal discussão encontra-se sob a ideia de um consenso universal e não coagido entre os que participam dele.”¹⁷⁶

Habermas levanta contra os seus adversários positivistas um conceito mais abrangente de racionalidade do que aquele em que eles se inserem quando partem para as discussões científicas. Na medida em que a discussão sobre a verdade é a busca efetiva para a realização dos próprios pressupostos da argumentação, há um nexo interno entre o conceito de verdade como consenso e uma forma de vida: “a verdade dos enunciados funda-se na antecipação da vida bem-sucedida”¹⁷⁷.

Em *Conhecimento e Interesse*, amplia-se o horizonte dos critérios normativos da Teoria Crítica: não se trata somente da crítica da “*ideologia*” no âmbito da investigação científica, mas do problema da linguagem enquanto tal. O adiamento da fundamentação explica-se pelos termos da crítica da “*ideologia*” e pela necessidade de evitar cair nas ilusões da teoria pura, o que consolidaria a “ficção de que o diálogo socrático é possível em geral e em

¹⁷⁵ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 163.

¹⁷⁶ HABERMAS, J. (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, p. 64.

¹⁷⁷ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

qualquer tempo”¹⁷⁸. A filosofia de Habermas, assumindo a forma dialética imanente da reconstrução da “*unidade do conhecimento e do interesse que se confirma na dialética que, a partir dos traços históricos do diálogo reprimido, reconstrói o que foi reprimido*”¹⁷⁹ e evita tal ficção metafísica. No desenvolvimento da teoria dos interesses cognitivos, tal reconstrução toma como referência o modelo da eticidade do jovem Hegel¹⁸⁰.

De qualquer modo, os dois esboços de fundamentação normativa da teoria do discurso, quer o que antecipa a teoria da verdade como consenso, quer o da dialética da eticidade, suplantam o princípio “*ideológico*” positivista, pois não fazem referência a ideais e valores historicamente particulares, como medida da sua efetivação social:

“A reflexão de que a nova ideologia (o positivismo) provoca o nascimento deve ir para além de um interesse de classe historicamente definido e deve retirar, enquanto tal, a constelação de interesses que leva a espécie humana a constituir-se a si mesma.”¹⁸¹

Habermas explica como se forma o “núcleo ideológico” da “consciência positivista” e qualifica-o de “ilusão” no quadro das condições de uma comunicação “deformada”:

“A consciência positivista comum desenraíza o sistema de referência da interação estabelecida na linguagem corrente onde nascem a dominação e a ideologia, nas condições de uma comunicação deformada, e onde esta dominação, como esta ideologia, podem ser também desmistificadas por um processo reflexivo.”¹⁸²

No entanto, o modelo que prevalece no contexto da crítica do conhecimento assume a forma de crítica da “falsa consciência” positivista, cuja superação requer a autorreflexão do sujeito cognoscente. Tal figura da reflexão reporta-se à noção correspondente da dialética hegeliana, no contexto da investigação dos diversos padrões da racionalidade e à noção correspondente do jovem Hegel, da dialética da eticidade e da luta pelo reconhecimento.

Habermas baseia a autorreflexão no interesse pela emancipação dada com a linguagem. A própria ideia de emancipação e de esclarecimento que pretende descobrir na estrutura *a*

¹⁷⁸ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

¹⁷⁹ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 164.

¹⁸⁰ Aflorámos já esta problemática no Capítulo 1, 1.4

¹⁸¹ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 91. Habermas remete, na nota 20, para «Erkenntnis und interesse» in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 146 e ss.

¹⁸² HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 90-91.

priori da linguagem não se limita à exigência *prática* da ampliação do conhecimento. No Posfácio de *Conhecimento e Interesse*, vincula estritamente os interesses *técnico* e *prático* às estruturas antropológicamente determinadas e invariantes do trabalho e da linguagem, enquanto

“o interesse emancipatório do conhecimento possui um *status* derivado. Ele assegura o nexo do saber teórico com a *praxis* vital, isto é, com um «domínio objetivo» que só surge sob as condições da comunicação *sistematicamente desfiguradas* e de uma repressão aparentemente legitimada”¹⁸³.

Desse ponto de vista, o interesse pela emancipação não tem, como os demais, o mesmo tipo de enraizamento antropológico; ele é derivado porque a dominação e a repressão não são fenômenos que possam ser explicados a partir da história natural, mas da social. Ele define-se *a priori* na linguagem como *telos*. Para Thomas McCarthy, “ainda que este *telos* seja em si não variante, a efetiva busca pela emancipação por meio da autorreflexão crítica só se desenvolve em conexão com as condições historicamente cambiantes do trabalho e da interação”¹⁸⁴.

O interesse pela emancipação tem primazia perante os interesses técnico e prático na consideração epistemológica. Isso explica-se porque na autorreflexão emerge a unidade do conhecimento e do interesse, e tanto o conhecimento científico como o conhecimento hermenêutico se revelam integrados nos seus respectivos interesses “naturais”:

“Certamente, a autonomia sem pressupostos, em que o conhecimento apreende primeiro a realidade para depois ser posto ao serviço de interesses estranhos ao conhecimento, é sempre nesse nível uma aparência. Mas o espírito pode debruçar-se sobre o nexo de interesses que ligou previamente o sujeito e o objeto – e isto está reservado exclusivamente à autorreflexão.”¹⁸⁵

A crítica do conhecimento e das formas de saber é presidida pela autorreflexão. Conhecer é já querer emancipar-se. Inversamente, a “falsa consciência” é a que separa, como na atitude positivista e na atitude contemplativa, a razão prática e a razão teórica.

¹⁸³ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 400.

¹⁸⁴ MCCARTHY, T. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson & Co, p. 94.

¹⁸⁵ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 163.

Assim, as funções transcendentais dos interesses cognitivos não se explicam pelo sistema de referências do sujeito transcendental. Os interesses do conhecimento constituem-se nas dimensões do trabalho (interesse técnico) e da interação (interesse prático e emancipatório), que formam a base da história natural da espécie humana em que se dá o seu processo de formação. Daí a referência a um transcendentalismo fundado antropologicamente. Os interesses do conhecimento têm profundas raízes antropológicas e, ao mesmo tempo, são “quase transcendentais”.

Os pontos de vista, pelos quais concebemos transcendentemente a realidade, “brotam do complexo de interesses de uma espécie que originariamente está ligada a determinados meios de socialização: o trabalho, a linguagem e o domínio”¹⁸⁶. Por outro lado, a par da perspectiva antropológica da teoria do conhecimento, impõe-se uma outra radicalmente histórica, que é inserida na ideia da formação da espécie, inspirada em Hegel e em Marx.

“A *remissão* do quadro das ciências nomológicas e hermenêuticas para um *contexto vital* e a correspondente derivação do sentido da validade dos enunciados a partir dos interesses cognitivos tornam-se necessárias assim que entra no lugar de um sujeito transcendental uma espécie que se reproduz em condições culturais, isto é, que só se constitui a si mesma num processo de formação.”¹⁸⁷

Portanto, a história da espécie como processo de formação visa substituir o sujeito transcendental como ponto de partida da investigação das condições de possibilidade do conhecimento.

Assim, encontramos no programa de *Conhecimento e Interesse*, a junção dos dois pontos de vista da filosofia clássica alemã: a de Kant e a de Hegel, que se imbricam na ideia da teoria crítica da sociedade; na definição da teoria social crítica, encontramos a perspectiva kantiana da legitimidade e ilegitimidade dos usos da razão: o crítico atém-se à questão de saber quando a teoria social apreende legalidades invariantes da ação e quando apreende as relações ideológicas de dependência, em princípio mutáveis; em termos kantianos, o objetivo é traduzido na tentativa de conceber quando a faculdade de conhecer se mantém nos seus limites próprios e quando os transpõe, provocando as ilusões da dialética da razão

¹⁸⁶ HABERMAS, J., «Erkenntnis und interesse», in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 162.

¹⁸⁷ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 240.

pura; ou, de modo mais geral, quando determinada faculdade se atém à sua legislação; daí que a crítica ideológica não cancele a validade das leis, mas a sua aplicação. Não se trata, por exemplo, de cancelar a validade da ciência empírica como tal, mas de não aplicar os seus recursos a âmbitos que não lhe convêm. Por outro lado, Habermas não se põe na perspectiva de um sujeito transcendental não situado. É preciso explicar a gênese do ponto de vista transcendental, que é a autorreflexão fenomenológica (em sentido hegeliano). O projeto de construir uma teoria do conhecimento como uma teoria da sociedade, que é a meta a que se propõe *Conhecimento e Interesse*, apoia-se na tentativa de reformular a ideia da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e da “ciência do homem” de Marx, segundo interesses básicos, enraizados antropologicamente e determinando, de maneira transcendental, o conhecimento, ou seja, a ideia da história da formação da espécie, pensada no eixo Kant, Hegel, Marx.

A importância da reflexão fenomenológica no argumento de *Conhecimento e Interesse* reside em permitir uma radicalização da teoria do conhecimento. Por outro lado, como tal reflexão supõe desde o início a trajetória para o saber absoluto, ela compromete-se justamente com a possibilidade da crítica da teoria do conhecimento. “Só a metacrítica a que é submetida a crítica do conhecimento por uma inflexível autorreflexão, só a crítica de Hegel ao questionamento lógico-transcendental de Kant leva ao resultado paradoxal de a filosofia não apenas mudar de posição ante a ciência, mas de renunciar totalmente a ela. (...) Como *uma* categoria do conhecimento possível, a ciência só se deixa compreender, em termos de teoria do conhecimento, quando não é exageradamente identificada com o saber absoluto de uma grande filosofia”¹⁸⁸. Ao mesmo tempo, a crítica de Hegel a Kant contém o momento que a justifica, na perspectiva do próprio criticismo, já que a crítica dos pressupostos do conhecimento torna translúcida a sua própria pressuposição – a saber, a pressuposição de um conceito normativo de ciência, emprestado da física e da matemática¹⁸⁹, um conceito normativo de Eu, a estrutura da consciência de si e, por fim, a distinção entre a razão teórica e a razão prática:

“A crítica da razão pura supõe um conceito de Eu distinto do da razão prática: ao Eu como unidade da consciência de si, contrapõe-se o Eu como vontade livre. Como se

¹⁸⁸ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 12.

¹⁸⁹ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 23.

fosse evidente, a crítica do conhecimento é separada de uma crítica da ação racional. Essa diferença torna-se problemática quando a própria consciência crítica resulta da reflexão sobre a história do surgimento da consciência. Nesse caso, ela é o elemento de um processo de formação, qualquer que seja a sua conclusão, em que se confirma em cada etapa um novo discernimento sobre uma nova posição: a reflexão rompe (...) com uma falsa visão das coisas e, ao mesmo tempo, com o dogmatismo de uma forma de vida que se tornou hábito. Na falsa consciência, saber e querer estão ainda separados.”¹⁹⁰

Então, a *Fenomenologia do Espírito* surge como a radicalização da crítica do conhecimento ao localizar a consciência moderna, de que parte a crítica, no processo formativo do espírito. A reflexão transcendental é reformulada na reflexão e inversão das figuras da consciência, iniciada com a falsidade do seu saber e do padrão de medida da verdade. Hegel reconstrói a longa experiência que leva à consciência crítica, partindo, num primeiro momento, do saber mais contingente e pobre que é a certeza sensível para ascender, num processo de socialização, à consciência de si na história e, num segundo momento, partindo das primeiras figuras da história do gênero humano, chegar enfim à história da autorreflexão nas formas do espírito absoluto.

A posição de Habermas não é idêntica à de Hegel. Tal perspectiva, a de uma crítica imanente a Kant, não coincide inteiramente com a autointerpretação da *Fenomenologia do Espírito*, visto que o saber absoluto dissolve qualquer diferença irreduzível entre o saber e o objeto do saber, entre o espírito e a natureza. Assim, renova-se contra Hegel a crítica que ele próprio fizera a Kant, segundo a qual o seu próprio conceito não deve deixar de fora do seu tribunal os seus próprios pressupostos. Desse modo, não se trata em Hegel da radicalização, mas sim da supressão da crítica do conhecimento.

“Hegel pensa não radicalizar com a investigação fenomenológica a abordagem da crítica do conhecimento, mas sim torná-la supérflua. Ele supõe que a experiência fenomenológica se mantém sempre no *medium* de uma dinâmica absoluta do espírito e, por isso, ela tem de resultar necessariamente no saber absoluto.”¹⁹¹

Com isso, dissolve-se, para Habermas, a relação determinada entre a ciência e a filosofia. Enquanto saber absoluto, a crítica filosófica deve levar em conta somente os obstáculos do saber positivo que impedem a compreensão do movimento categorial que subjaz ao

¹⁹⁰ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 27.

¹⁹¹ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 30.

conhecimento operado por uma faculdade subjetiva finita que é o entendimento.

Nesse ponto, a crítica de Marx a Hegel serve de novo modelo de radicalização da teoria do conhecimento, pois não compartilha do pressuposto básico da *filosofia da identidade*, isto é, que a natureza só é o outro do espírito como espírito exteriorizado. Pelo contrário, a natureza apresentar-se-ia, na teoria marxista do conhecimento, com um valor “em si”, retomando a posição kantiana. Nesse quadro, o trabalho apresenta-se como a necessidade eterna do homem, como o processo de metabolismo entre ele e a natureza, e tem de manter sempre a sua irreduzibilidade: “por mais que se estenda o nosso poder de disposição técnica sobre a natureza, nela permanece um cerne substancial que não se abre para nós”¹⁹². Mas tal em si imperscrutável do ponto de vista epistemológico é uma abstração necessária para definir o tipo de acesso à natureza através das forças produtivas. Só pensamos num progresso das forças produtivas quando mantemos no horizonte a ideia de uma natureza irreduzível; por outro lado, a natureza é trabalhada e pensada no enquadramento dado por cada etapa do progresso, o qual delimita a síntese, jamais absoluta, entre o homem e a natureza.

Habermas liga a constância antropológica do trabalho, da ação instrumental, com a variação das formas históricas em que se desenvolvem as forças produtivas.

“As condições da ação instrumental surgiram, de maneira contingente, na evolução natural da espécie humana; mas vinculam o conhecimento da natureza, de maneira transcendentalmente necessária, ao interesse da disposição técnica possível sobre os processos naturais”¹⁹³.

O “momento kantiano” à luz do conceito materialista da síntese pelo trabalho social, que assegura a objetividade da experiência, é submetido ao “momento não-kantiano”, em que a identidade social depende do saber gerado pela ação instrumental das forças produtivas: “O grau fáctico do desenvolvimento das forças produtivas define a etapa em que cada geração tem de produzir de novo a unidade do sujeito e do objeto,”¹⁹⁴ A unidade originária da apercepção explica-se pelo esquema de objetivação da natureza que é determinado

¹⁹² HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 46.

¹⁹³ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 49.

¹⁹⁴ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 50.

transcendentalmente pelo interesse técnico, e as categorias do entendimento por regras de síntese alteráveis por forças produtivas em desenvolvimento. Esse segundo momento possibilita a “história da consciência transcendental”¹⁹⁵ que é um *leitmotiv* de *Conhecimento e Interesse*.

No entanto, a ideia da autoconstituição da espécie pelo trabalho social pode levar a uma perda do ponto de vista da crítica do conhecimento, pois os conceitos que serviriam para a autorreflexão, o movimento da crítica, passam a derivar, em Marx, do quadro categorial da *ação instrumental*, de modo que o conhecimento em geral adapta-se à perspectiva metodológica da ciência enquanto tal; ou seja, para Habermas, o erro que Hegel comete do ponto de vista da filosofia é cometido por Marx ao nível da ciência da natureza.

Como refere Anne Créau, observa-se, pela primeira vez em Habermas, a “tese de uma afinidade estrutural e o uso indiferenciado entre «filosofia da reflexão», «filosofia do sujeito» ou «filosofia da consciência» e «filosofia da *praxis*»”¹⁹⁶. Segundo Habermas, “Marx concebe a reflexão segundo o modelo da produção”¹⁹⁷. A autorreferência do sujeito cognoscente, que toma consciência de si no objeto do trabalho, é mantida no modelo da produção quando a espécie é pensada, constituindo-se na exteriorização e na apropriação de si no trabalho. “A identidade da consciência, que Kant entendeu como a unidade da consciência transcendental, é uma identidade *trabalhada*”¹⁹⁸. O resultado é a correspondência entre o “*status* lógico das ciências naturais e o da crítica”¹⁹⁹. Segundo Habermas, a dinâmica da reflexão como tal não se ajusta à lógica da síntese social pelo “*trabalho*”. Essa segunda dimensão encontra-se justamente no aspeto da “*interação*” que requer a mediação da linguagem e está ausente em Marx, que reduz toda a teoria do valor ao “*trabalho*” ou ao *agir instrumental*.

Assim, perfaz-se o momento crítico de *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, encetando-se o momento construtivo da Teoria Crítica. A “nova ideologia” cumpre o seu papel *enquanto*

¹⁹⁵ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 58.

¹⁹⁶ CRÉAU, A. (1991), *Kommunikative Vernunft als «entmystifiziertes Schicksal»: Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Hain, p. 45.

¹⁹⁷ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 61.

¹⁹⁸ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 55.

¹⁹⁹ HABERMAS, J., *Erkenntnis und interesse*, p. 61.

ideologia quando já não carrega nenhuma promessa normativa, tomando um caminho contrário ao da ideologia tradicional que distorce o diálogo, o qual, nesse caso, só pode ser repostado pela teoria da ação comunicativa.

CAPÍTULO 4

A ESFERA PÚBLICA COMO A DIMENSÃO DA SOCIEDADE CIVIL E A NECESSIDADE DA SUA LEGITIMAÇÃO

4.1 Mudança Estrutural da Esfera Pública

O nosso objetivo é a elucidação dos fundamentos teóricos aos quais Jürgen Habermas recorre para legitimar, na história do pensamento ocidental, a sua conceção de *esfera pública* (*Öffentlichkeit*). Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, publicado em 1962, um ano após ter sido apresentado como tese de livre-docência (*Habilitationsschrift*), retrata-se a origem, a consolidação e a decadência de uma constelação histórica específica que é a *esfera pública burguesa* (*bürgerliche Öffentlichkeit*). A partir da estilização e da depuração dos traços constitutivos desta formação social contingente, foi possível deduzir o conteúdo fundamental de um tipo ideal de *esfera pública*.

A complexidade da investigação empreendida por Habermas impõe a necessidade de tratar a *esfera pública*, ora como um fenómeno empírico, ora como uma categoria eminentemente discursiva. As dificuldades multiplicam-se porque estamos diante de um estudo que proclama o viés sociológico dos seus procedimentos metodológicos em que, paralelamente ao plano histórico, se desenvolve o normativo que o fundamenta.

O período em que, na visão de Habermas, a aproximação entre estes aspetos teria ficado mais patente estaria compreendido entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, sobretudo em países como a Inglaterra, a França e a atual Alemanha. A decisão de dar prioridade à interpretação das características do modelo liberal da *esfera pública* em detrimento de outros modelos, tomados como variações do tipo burguês hegemónico, advém da opção concetual de Habermas. As vicissitudes da *esfera pública plebeia*, em última instância, são menosprezadas porque se contrapõem aos pressupostos que dão vida à sociedade burguesa. Se a *Öffentlichkeit* habermasiana está para além da

ideia clássica de *esfera pública*, é porque ela é o resultado da “evolução natural” da humanidade. Os problemas em torno da *publicidade crítica* não visariam a dissolução da ordem económica em vigor, mas buscariam legitimá-la por intermédio da racionalização do poder. As relações de poder, abordadas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* estão sob alçada convencional da política, enquanto as que garantem a reprodução ampliada da economia capitalista não são enfatizadas.

Habermas, articulando a *opinião pública* (*öffentliche Meinung*) com o *princípio da publicidade* (*Prinzip der Publizität*) e o *esclarecimento* (*Aufklärung*), mostra que a *esfera pública* é o domínio da vida social em que a *opinião pública* é construída através de um processo comunicativo orientado pelo *princípio da publicidade*. A missão desta opinião coletiva, portadora da razão e da verdade, seria difundir, a partir da *esfera pública*, o *esclarecimento* para as demais áreas da sociedade. Segundo Habermas, com tais parâmetros, exibem-se os critérios para a avaliação da *opinião pública* na vida social concreta, expondo o encadeamento da sua argumentação como o da evolução histórica e efetiva da sociedade.

Ainda que estejam intimamente relacionadas, a *esfera pública* e a *sociedade* não são sinónimas no vocabulário habermasiano. A primeira, por definição, é o local *per se* da humanidade; o espaço em que, protegido contra as ingerências do mundo do trabalho e da circulação de mercadorias, o indivíduo, assumindo o papel de pessoa esclarecida, toma lugar numa discussão cujo objetivo é a identificação crítica da *vontade geral*. A *esfera pública* é alçada ao patamar de referência normativa. Na medida em que se distancia de tal referência, ou melhor, na medida em que a dinâmica que lhe é inerente corrompe a estabilidade do corpo da burguesia liberal como o fundamento do seu conceito de esfera pública, Habermas limita a possibilidade de crítica imanente da vida social, confrontando-a com o que deveria ser e já teria sido outrora. Essa deliberada limitação explica as razões que o levaram a confinar a *esfera pública* à universalidade da perspectiva burguesa.

Em tese, a *esfera pública burguesa* era uma arena franqueada a todos. A única exigência para que alguém pudesse dela fazer parte era a *formação cultural* (*Bildung*). Para ser aceite, o indivíduo devia necessariamente demonstrar aptidão para proceder de maneira

crítica. Na prática, contudo, os bens culturais eram privilégio dos proprietários, a quem estava reservada a dignificante atividade política. De qualquer modo, caso seja analisada à luz da doutrina liberal, esta situação, à primeira vista excludente, não contradiz a presunção da universalidade do acesso que caracteriza a noção de espaço público, porque, na esfera privada, as oportunidades estariam uniformemente distribuídas, abrindo caminho para que todos pudessem, um dia, vir a ascender económica e culturalmente.

De posse desta conceção de *esfera pública*, Habermas parte em busca da sua *legitimação*. Neste sentido, o pensamento político de alguns dos mais destacados nomes da filosofia dos séculos XVII, XVIII e XIX é apreendido de tal modo que os seus princípios sejam incorporados no seu conceito; tal incorporação torna-se possível mediante a apropriação problemática da reflexão de tais autores.

A construção teórica que culmina na conceção habermasiana de *esfera pública* tem como fundamento o capítulo IV da obra em análise denominado *Esfera Pública Burguesa: Ideia e Ideologia*, que visa realizar a investigação, pautada pela tradição filosófica dos séculos XVII e XVIII, dos fatores que deram início ao movimento de transformação positiva do conceito de *opinião pública*, abrindo caminho a que o mesmo deixasse de ser tomado como conhecimento incerto e passasse a ser o designativo do juízo verdadeiro e incontestável como portador legítimo da razão.

Os autores abordados nesse capítulo – entre outros, Hobbes, Locke, Bayle, Burke, os fisiocratas e Rousseau – interessam à reflexão de Habermas em virtude de terem contribuído para a evolução do conceito de *opinião pública*. A função primeva da ideia de *esfera pública* é compreendida por meio deste conceito. A completa apreensão da complexidade da conceção de *esfera pública* exige o esclarecimento das variações do significado atribuído ao termo *opinião pública*. Inclusive, é lícito tomar a *esfera pública* e a *opinião pública*, no sentido de uma opinião formada a partir do livre debate público de ideias, conduzido por indivíduos culturalmente preparados, fazendo *uso público da sua razão*, como sinónimos. Através da influência da *opinião pública*, racionaliza-se o poder e a sua relação com as demais esferas sociais.

A secção intitulada *Public opinion – opinion publique – öffentliche Meinung: para a Pré-história do Topos* trata da evolução semântica do conceito de *opinião pública*, desde a sua identificação com o falso juízo até ao momento em que ele é tratado como a manifestação de um juízo verdadeiro. Hobbes, Locke, Bayle, Burke, os fisiocratas em geral e Rousseau são os pensadores que fornecem o pano de fundo a Habermas. Rousseau é especialmente importante em virtude da sua originalidade ao conceber a *esfera pública* a partir da ideia democrática de *vontade geral*. Embora reconheça as contribuições do autor do *Contrato Social*, Habermas acusa-o de uma espécie de irracionalismo.

A crítica de Habermas a Rousseau concentra-se basicamente em dois pontos. O primeiro diz respeito ao facto de Rousseau, ao teorizar acerca da sociedade ideal, não ter recorrido aos cânones do modelo liberal. A autonomia privada burguesa, suporte da concepção habermasiana de *esfera pública*, não é abarcada pelo *pacto social*. No lugar da autonomia privada, Rousseau pensa em termos de autonomia do público. Estreitamente associado ao primeiro, o segundo ponto relaciona-se com a suposta ação de uma incontrolável força instintiva, à margem da razão, no pensamento de Rousseau. Na realidade, mais do que este pretenso irracionalismo, o seu pensamento caracteriza-se pela ausência do processo argumentativo por excelência: a discussão crítica que toma forma no modelo liberal de *esfera pública*. Com efeito, este tipo de argumentação é completamente dependente da autonomia privada burguesa, da liberdade de ação dos proprietários. Ora, é por intermédio deste processo comunicativo que a racionalidade, ou o consenso advindo do debate público de ideias, respeitados os seus pressupostos, pode ditar os rumos da vida social.

Decerto, quando trata da *vontade geral*, Rousseau aborda a realização social da razão, mas ela está inserida num contexto diverso do de Habermas. O *pacto social* – o “ato” fundador da ordem organizada conscientemente, deixando para trás o estado de natureza – fundamenta-se na autonomia do público. Nos momentos em que, como “*citoyen*”, isto é, como membro ativo do corpo político, o indivíduo participa nas assembleias, ele está justamente a defender o interesse geral, o alicerce sobre o qual a sociedade surge e se consolida. Ao fazê-lo, o cidadão não está apenas a referendar aquilo que é previamente decidido por uma força que, em certo sentido, lhe escapa ao controle; pelo contrário, está a zelar também pela sua própria autonomia. Por definição, inscrita nos usos e costumes, a

vontade geral não atenta contra o indivíduo, pois, caso o fizesse, estaria a atingir a integridade da sociedade.

A ideia de democracia de Rousseau fundar-se-ia no domínio da *opinião não-pública*. No vocabulário habermasiano, o termo democracia é concebido muito mais para indicar uma ausência do que para se referir a um atributo conseguido: trata-se da opinião que é formada sem a mediação do processo de discussão pública, racionalmente conduzido, no qual o único critério razoável da formação da vontade é a força do *melhor argumento*. A *opinião não-pública* não é fruto do raciocínio público, mas de um processo aclamativo. Neste sentido, para Habermas, o sistema de legitimação de Rousseau adequar-se-ia a um outro período histórico; o modo como concebe a *esfera pública* seria mais adequado ao modelo de cidade estado grega, embora idealizado, onde predominava uma forma de *esfera pública aclamativa*, à qual Habermas dá o nome de *publicidade representativa*, e não uma forma de emancipação da subjetividade.

Porém, Rousseau propõe o domínio do público: reunido em assembleia, o povo é capaz de identificar o bem universal. Habermas reconhece a importância de tal proposição na história das ideias políticas. De facto, a ideia da soberania do povo como portadora da *vontade geral* seria democrática. O problema estaria em Rousseau não a associar ao processo argumentativo, tendo-se afastado de qualquer tipo de relação com o debate público de ideias:

“Uma democracia direta exige a presença real do soberano. A «*volonté générale*» como «*corpus mysticum*» está ligada ao «*corpus physicum*» do povo (*Volkes*) unânime reunido. A ideia do plebiscito contínuo é concebida por Rousseau no quadro da *pólis* grega: aí, o povo estava como que reunido sem interrupção na praça; assim, aos olhos de Rousseau, também a «*place publique*» se torna o fundamento da constituição. É a partir desta que a «*opinion publique*» recebe o seu atributo; portanto, dos cidadãos reunidos para a aclamação e não do raciocínio público de um «*public éclairé*».”²⁰⁰

Trata-se da questão da “representação” acerca da distância existente entre o povo e o soberano. Este deve ser o próprio povo reunido em assembleia. Foi depois de Rousseau e Kant que um novo conceito de direito se instalou nas sociedades ocidentais, fazendo com

²⁰⁰ HABERMAS, J. (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990, p. 173.

que o Direito, garante das liberdades, assumisse um carácter positivo e constrangedor, estabelecendo-se, assim, uma ligação interna entre a “teoria do direito” e a “teoria da democracia”. A tomada de consciência, na modernidade, da situação de dominação do homem sobre o homem na ordem social faz emergir a problemática da legitimação.

Deve-se a Rousseau a orientação para a vinculação entre a vigência da norma e o cumprimento das ordens do soberano, ao constituir-se o domínio do corpo político de todos sobre cada um; o indivíduo, ao reconhecer no outro um igual, aceita-o como titular dos mesmos direitos, afastando assim a ideia de dominação. Passa a noção de liberdade a ser o fim principal da ordem política. Rousseau ocupa-se, no *Contrato Social*, da fundamentação da legitimidade do soberano, considerando a liberdade um direito inalienável e “a mais nobre das faculdades do homem”. Segundo Habermas, a ideia de cidadania radica na representação rousseauista da liberdade. A dominação transforma-se em autolegislação, o poder perde toda a arbitrariedade, e os destinatários do Direito são, ao mesmo tempo, concebidos como os seus autores.

A democracia moderna reflete os ideais de liberdade e igualdade, resulta das Revoluções Francesa e Americana, e o Direito moderno adquire um carácter positivo. A concepção da liberdade é enunciada na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, nos termos em que era entendida por Kant e na linha do *Estado de Direito*.

Tal situação faz colocar a questão da relação entre a “autonomia pública” e a “autonomia privada” dos cidadãos e evidencia-as como cooriginárias. O Direito constitui-se, assim, como um fenómeno intersubjetivo que nasce da *praxis dialógica*. De Kant a Habermas, com a distinção entre “facticidade” e “validade”, emergem os contornos da Ética e do Direito moderno. Na comunidade do discurso, as manifestações linguísticas verbalizáveis são tidas como argumentos virtuais, ficando implícita a regra do reconhecimento mútuo.

Segundo Habermas, houve um período da história em que se tornou possível o reconhecimento de uma formação social cuja prática comunicativa entre os seus membros permitia o despontar de uma *opinião pública* politicamente atuante. O período especificado é o que vai do final do século XVIII à primeira metade do século XIX. A formação social,

à qual Habermas se refere, associa-se às sociedades inglesa, francesa e alemã da época, e à *esfera pública* aí surgida. Os primeiros autores a manifestarem-se a respeito do processo que resultou no surgimento das ideias de *esfera pública* e, portanto, de *opinião pública* são originários de Inglaterra e de França. De qualquer forma, de acordo com Habermas, quem melhor sistematizou essas ideias foi Kant.

Segundo este, pode chamar-se à seguinte proposição a fórmula transcendental do direito público:

“«São injustas todas as ações referentes ao direito de outros homens, cujas máximas não se coadunem com a publicidade» (*Publizität*)». Este princípio não deve ser considerado meramente ético (pertencente à doutrina da virtude), mas também jurídico (dizendo respeito ao direito dos homens). Uma máxima que não posso manifestar sem que concomitantemente se frustre o meu próprio intuito, que deve continuar inteiramente oculta se desejar ter sucesso, e que não posso professar publicamente sem causar inevitavelmente a oposição de todos contra o meu propósito, uma tal máxima apenas pode obter a reação de todos contra mim, pela injustiça que os ameaça.»²⁰¹

Reunidos na *esfera pública*, os indivíduos têm o direito de decidir autonomamente a respeito das leis às quais serão obrigados a submeter-se. Por meio do livre raciocínio de um *público esclarecido*, pode ser configurada uma ordem plenamente justa, que reconheça de modo igual todos os cidadãos. Elevando a soberania popular ao mais alto patamar da organização do corpo político, Habermas admite que a argumentação de Kant se aproxima da de Rousseau. Todavia, a semelhança entre os dois autores não iria além da valorização da democracia: “Nisso a argumentação [de Kant] segue completamente a de Rousseau, com uma decisiva exceção num ponto: que o princípio de soberania popular apenas pode tornar-se realidade sob a condição do uso público da razão.»²⁰²

Rousseau, ao menosprezar a esfera privada, que é o espaço indispensável para a elaboração da subjetividade, impossibilitaria o indivíduo de assumir o papel público de pessoa culturalmente preparada, apta a nortear-se pelo seu próprio entendimento.

²⁰¹ KANT, I. (1993), «Zum ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf», in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik, und Pädagogik* 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (*Werkausgabe*, XI), pp. 244-245.

²⁰² HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 184.

Habermas, ao defender que a esfera privada é o espaço indispensável para a elaboração da subjectividade, evidencia a influência de Hegel, para o qual “ o princípio da pessoa autónoma, e infinita em si mesma, do individuo e da liberdade subjetiva, que interiormente só apareceu com a religião cristã e exteriormente com o mundo romano, onde está unido à universalidade abstrata (...) é posterior ao mundo grego”.²⁰³

Por isso, Hegel é tão crítico de Platão e da sua *República* onde, apesar da moralidade substancial ser apresentada em toda a sua beleza e verdade ideais, não é consagrado o princípio da particularidade independente, mas sim a imposição do Estado, que é apenas substancial e onde não existe a livre disposição de si.

Para Hegel, a pessoa concreta, como forma particular e totalidade, e possuidora de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil. E explica que:

“ o fim egoísta é a base de um sistema de dependências reciprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo, ligadas à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e somente são reais e assegurados nessa dependência. Pode começar a chamar-se a tal sistema Estado extrínseco, o Estado da necessidade e do intelecto²⁰⁴”.

Segundo Hegel, a sociedade civil contém um “sistema de necessidades” referente à mediação das carências e à satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros, e defende que a esfera da vida privada e a esfera das actividades económicas constituem uma preparação para a vida pública e é lapidar ao referir que

“Cada um faz de si membro da sociedade civil, pela sua determinação individual, pela sua actividade, pela sua aplicação e pelas suas aptidões. É, enquanto tal, que cada um se mantém e só por intermédio do universal subsiste na vida e é reconhecido tanto na própria representação como na *representação dos outros*”²⁰⁵.

E faz questão de se referir ao *livre-arbitrio* e de o caracterizar como tendo “o direito de ser o intermediário que realiza o que é racionalmente necessário na sociedade civil e no Estado, estabelecendo uma determinação aproximada daquilo a que se chama, na

²⁰³ HEGEL, G.F.W, (1995), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 342

²⁰⁴ HEGEL, G.F.W, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 339-340

²⁰⁵ HEGEL, G.F.W, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 359 [italico nosso]

representação universal corrente, liberdade²⁰⁶. E ao *trabalho* como sendo “a mediação que, para a necessidade particularizada, prepara e obtém um meio adequado, também particularizado²⁰⁷.”

Hegel, como defensor da liberdade e do princípio do Estado moderno declara que este possui uma imensa força e profundidade e que “ permite que o sujeito da subjectividade alcance a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que se reconduz à unidade substancial, mantendo assim esta unidade no seu próprio princípio²⁰⁸.”

A ideia kantiana de uma ordem cosmopolita alicerçada sobre a coincidência entre a política e a moral, embora pertencendo ao domínio do entendimento puro, para além de todas as limitações impostas pela experiência, pressupõe que as relações entre governantes e súbditos sejam caracterizadas pela liberdade civil, assegurada por uma constituição republicana. Da mesma forma, pressupõe que as relações estabelecidas entre os diferentes Estados sejam pacíficas. Kant confia na benevolência de um plano racional que, previamente traçado pela natureza, abriria o caminho e, depois, trabalharia ininterruptamente para que o *Estado de Direito*, cuja tendência seria conformar-se à moralidade, se fixasse entre nós.

A interpretação de Kant, feita por Habermas, recorre à noção de dualidade do sujeito transcendental, reinterpretada segundo as categorias de esfera pública e de esfera privada. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, o *esclarecimento* kantiano é concebido como o *uso público da razão*. Confinando a ilustração à *esfera pública*, Habermas une, no pensamento de Kant, *esclarecimento* e *sociedade burguesa* de um modo indissolúvel.

Para Habermas, a esfera privada é o espaço onde se dão a produção e o intercâmbio de mercadorias; no caso de Kant, tal conceito agrupa todos os espaços da vida social caracterizados por relações de dominação e de obediência. Para ele, fariam parte da esfera privada tanto o Estado como a engrenagem que garante a existência material da sociedade. Em nenhum momento Habermas leva em consideração este quadro peculiar, afirmando

²⁰⁶ HEGEL, G.F.W, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 359

²⁰⁷ HEGEL, G.F.W, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 351

²⁰⁸ HEGEL, G.F.W, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 407

que, quando concebe o conceito de *público*, Kant volta-se para a *esfera pública burguesa*. Na sua essência transcendental, o *público* remete para a ideia de *público do mundo*. Por *mundo*, segundo Habermas, Kant entende a ordem cosmopolita em que a *esfera pública* se realiza. Em tal ordem, por meio da comunicação dos seres racionais, é possível identificar *consensualmente* o que é do interesse de todos os indivíduos. O *mundo* é o mundo do homem; é o destino da nossa espécie, resultado final de uma tendência natural para o *esclarecimento*.

Habermas sustenta que um protótipo desta ideia de comunicação entre os seres racionais, entre os indivíduos capazes de entendimento próprio, se verificou nos locais em que os proprietários, agindo publicamente, assumiam o papel de esclarecidos a fim de discutirem assuntos de interesse geral. Os salões da burguesia representariam uma espécie de *esfera pública* – tal como foi pensada por Kant – em miniatura. A natureza encarregar-se-ia de estender os seus limites até que finalmente um *público de facto*, ou seja, em toda a sua amplitude e plenitude, viesse ao de cima:

“Isso não é mundo no entendimento transcendental: como a essência de todos os fenómenos – a totalidade na sua síntese – e, nessa medida, uno com a natureza. Este «mundo» remete antes para a humanidade como género, porém, do modo como a unidade se apresenta no fenómeno: o mundo daquele público de leitores dotados da capacidade de raciocínio que se desenvolvia naquela época nas amplas camadas burguesas. É o mundo dos literatos, mas também dos salões, onde as «sociedades heterogêneas» trocavam ideias; aí, nas casas burguesas, estabelece-se o público.”²⁰⁹

Associando a *esfera pública kantiana* à *esfera pública burguesa*, Habermas afirma que, no pensamento de Kant, o *esclarecimento* – o *uso público da razão* – reside inicialmente nos eruditos profissionais. Eles reúnem-se para discutir criticamente questões teóricas a respeito das quais o povo, ainda imaturo, reconhece nada saber. Nestes debates, de um lado estão os filósofos, aqueles que se orientam apenas pelo interesse da razão; do outro, estão os representantes das faculdades mais elevadas, cujo conhecimento é construído sob a tutela do Estado. Em tal disputa, é imperioso que a razão tenha o direito de se expressar publicamente, com o risco de a verdade nunca vir à superfície. Então, a *esfera pública* dos filósofos estende-se ao *público do “povo”* (*Publikum des “Volkes”*). Do mesmo modo que discutem assuntos relativos ao governo com o objetivo de orientá-lo, os esclarecidos

²⁰⁹ HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 183.

passam a discutir diante do povo com o intuito de ensinar a fazer uso da sua própria razão. Possuidor de um espírito que se destina à exposição pública da verdade, a função do filósofo – do homem *esclarecido* – é estender, seguindo uma espécie de mandamento moral, as fronteiras da *esfera pública*. Segundo Habermas, “não é apenas na república dos sábios que a esfera pública se realiza, mas no uso público da razão por parte de todos aqueles que sobre isso se entendam. Certamente, precisam de sair dos limites da sua esfera privada, como se fossem eruditos”²¹⁰.

Habermas deriva a ideia kantiana de *esclarecimento* do estado de maioria que resulta do uso público da razão. A *maioridade* não é um estado permanente. Basta que ela reine absoluta na *esfera pública*. Fora deste espaço, o indivíduo pode sujeitar-se a relações que não estejam fundadas propriamente na moralidade, sem que isso acarrete prejuízo à sua humanidade.

Depois da elaboração da *Öffentlichkeit*, seguindo a orientação histórico-sociológica, segue-se o processo que, segundo Habermas, provoca a derrocada da *esfera pública burguesa*. No *capitalismo tardio*, o espaço destinado às discussões públicas seria co-habitado por duas tendências opostas: de um lado, a *publicidade crítica*, responsável pela constituição da *opinião pública*; de outro, a *publicidade manipulativa*, manifestação dominante que se notabiliza por dar forma à *opinião não-pública*. Ante tal quadro, Habermas, influenciado pelo paradigma da *indústria cultural*, prepara uma nova abordagem da vida política, associando-a a um mero processo aclamativo que tem lugar no interior de uma *esfera pública* pré-fabricada, cujos limites se confundem com os da esfera privada. No entanto, a possibilidade de restauração da *esfera pública* jamais é perdida de vista.

Habermas escreveu, na nova edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1990), sobre as questões que ficaram pendentes no estudo de 1962 e que foram retomadas no âmbito de *Teoria do Agir Comunicativo* (1981). O pressuposto de uma situação linguística ideal, potencialmente presente em todas as práticas comunicativas quotidianas, é a solução encontrada quanto aos aspetos normativos de uma *esfera pública* que envolva interesses divergentes e diferentes formas de vida. Esta nova postura impele-o ao abandono da

²¹⁰ HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 182.

perspetiva histórica que caracterizava a versão inicial de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

A ideia de *esfera pública* pressupõe, portanto, a existência de uma *opinião pública* que se forma mediante o *uso público da razão*. Este processo de comunicação pública é mediado pelo princípio da *publicidade crítica*. O conceito de *opinião pública* é o resultado de um longo processo histórico que, além de modificações semânticas, acarretou profundas alterações nas relações mantidas entre o Estado e a sociedade. Nas línguas inglesa e francesa, a palavra *opinion* referia-se, por um lado, ao julgamento incerto, ao juízo ainda carente de demonstração. Este significado estende-se da linguagem ordinária à filosófica, na qual a ideia de *opinion* corresponde de maneira exata à exposição logicamente questionável de argumentos em defesa de uma tese. Por outro lado, o termo também se liga à noção de reputação, à importância dada à opinião emitida por determinados indivíduos, pessoas de destaque na hierarquia social. Na sua aceção de julgamento incerto, *opinion*, aproxima-se da ideia de opinião do vulgo, de opinião coletiva. Embora ainda falte o acréscimo de adjectivos que indiquem a sua dimensão social, *opinion* já pode ser apreendida como o modo de expressão dos pensamentos da multidão ignara. Neste contexto, a opinião coletiva possui um carácter negativo. De qualquer modo, em nenhum dos seus sentidos *opinion* pode confundir-se com a *opinião pública* habermasiana:

“«*Opinion*» não se desenvolve decerto em linha directa para «*public opinion*», «*opinion publique*», expressão (*Prägung*) do século XVIII tardio ligada ao raciocínio de um público capaz de julgar; ambos os significados originais – a mera opinião e a consideração que se produz no espelho das opiniões – estão em contraposição com aquela racionalidade que a opinião pública pretende.”²¹¹

Na ótica da política, o principal objetivo da opinião pública burguesa é limitar o poder deliberativo do Estado. Tal limitação seria possível através do estabelecimento de uma ordem legal advinda, não da vontade exclusiva do soberano, mas de uma suposta razão universal. Para evitar deturpações autoritárias, a expressão jurídica desta razão, segundo a conceção burguesa, somente seria obtida pelo recurso à *opinião pública*. Assim, a estrutura do Estado deveria ser submetida ao processo de racionalização na sua forma de organização, por intermédio da crescente profissionalização do seu corpo de funcionários.

²¹¹ HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 162.

Tais etapas, tanto a económica como a política, realizam a diferenciação fundamental entre o Estado e a sociedade, por via da racionalização da vida social.

Para Habermas, a *esfera pública* visa a possibilidade da realização de interesses universais, racionalmente fundados. Por definição, o debate público seria o caminho apto a conduzirmos a tal fim. A *esfera pública* não deve ser confundida com a sociedade. Enquanto esta é o domínio do intercâmbio comercial e das relações de trabalho, ou seja, um espaço onde impera o interesse específico, aquela é o domínio do público, de um espaço em que, pelo menos em tese, todos os interesses privados são suplantados pela força do *melhor argumento*. A opinião coletiva resultante de tal processo pode, na visão de Habermas, ser a expressão da *verdade*.

Legitimamente, tal opinião, organizada de forma institucional, tem o direito de reivindicar a participação na ação estatal. O Estado e a sociedade não podem ficar mais à mercê da vontade do soberano. Assim, a *esfera pública* é o elemento de mediação entre o Estado e a sociedade, um instrumento de defesa contra a arbitrariedade do primeiro.

Habermas leva até às últimas consequências a convicção de que a razão, o principal traço da natureza humana, vem ao de cima por meio do processo comunicativo. A participação de indivíduos privados agindo publicamente em nome do interesse público, independentemente de variantes sociais, é a condição essencial para o processo público. Em contrapartida, é vetada a participação dos que atuam em defesa de interesses específicos, que não são extensíveis sem contradizer o princípio que direciona a *esfera pública*. A prevalência do *melhor argumento* é a garantia da pretensão da *opinião pública* de desempenhar o papel de portavoz da razão.

4.2 Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio

Como resultado da alteração de paradigma realizada por Habermas, nos seus trabalhos da década de 70, já havia indícios de uma mudança no seu pensamento. Segundo ele, Marx

interpreta a história como uma sequência discreta de modos de produção, cuja lógica de desenvolvimento toma a direção da evolução social. Entretanto, a hipótese desta sequência acarreta o pressuposto de um macrossujeito que se desenvolve de um modo unilinear e ascensional. Habermas vê a solução dessa aporia na passagem da *filosofia da história* para a *teoria da evolução social*. Em *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), surge a sua primeira elaboração sobre a teoria da evolução social. Com esta, Habermas coloca o projeto do Iluminismo (*Aufklärung*) num novo rumo, à medida da sua orientação de consumação teórica do projeto emancipatório da Modernidade.

Ao analisar as transformações que tiveram início desde o último quartel do século XIX, que culminaram no pós-guerra com a intervenção generalizada dos Estados nos conflitos sociais, Habermas considera necessário submeter à crítica a teoria de Marx e reconstruí-la para a tornar apta a explicar o capitalismo tardio e as suas crises. A relação de Habermas com o seu legado anterior, o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, bem como com Marx, é crucial para a renovação da Teoria Crítica; mas Habermas não se atém somente a esses dois campos de discussão e amplia enormemente o escopo da sua teoria. Tudo isso redundará numa importante e profunda reformulação do seu pensamento. Com tais instrumentos teóricos, aplicados ao capitalismo tardio e às suas crises, inova ao propor uma mudança de forma e de lógica da crise.

No prefácio de *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas refere que a aplicação da teoria marxista das crises à *realidade modificada* do capitalismo tardio cai em contradições quanto à compreensão das suas mudanças que alteraram a própria dinâmica da crise e as possibilidades de emancipação inscritas no sistema social.

A tarefa de racionalizar um conceito de crise útil para as ciências sociais foi feita a partir da crítica do próprio legado teórico de Habermas e do esforço para mobilizar um conjunto de teses a fim de viabilizar uma teoria da crise adequada ao capitalismo tardio. Mas fica claro que se trata muito mais de uma hipótese de investigação, que servirá mais de programa de estudos para os eventos empíricos, do que de conclusões definitivas sobre a crise no capitalismo tardio.

A questão inicial a ser colocada deve ser: o que é uma crise social? O primeiro modelo de crise pode ser contextualizado pela teoria do ciclo económico-político, e o segundo pela crise de identidade do sistema, que é a que interessa a Habermas e que envolve a alteração da própria identidade do sistema social.

Ao fazer uma reflexão sobre a origem etimológica do termo crise, Habermas mostra que ela remete para a ideia de um momento fatal para o indivíduo, um momento de mudança de direção. Quando se fala de crise, tacitamente é-lhe atribuído um sentido normativo, já que a sua solução prevê a libertação do sujeito afetado. Mas tal conceito, que remete para o indivíduo, não é aplicável à sociedade. Marx foi o primeiro a desenvolver nas ciências sociais o conceito de crise sistémica. Segundo Habermas, o conceito contemporâneo de crise nas ciências sociais está ligado à teoria dos sistemas, segundo a qual um sistema social admite possibilidades limitadas de resolução de problemas que lhe permitam manter a sua unidade. Assim,

“as crises são perturbações permanentes da *integração sistémica*. (...) As crises sociais que afetam o sistema não são somente engendradas por uma perturbação do mundo envolvente, mas também por imperativos inscritos estruturalmente no sistema, imperativos que são inconciliáveis e que não são, portanto, organizados numa hierarquia. Podem pôr-se em evidência as contradições inscritas se se puderem indicar as estruturas essenciais à existência do sistema”²¹².

Não se pode dizer o mesmo da crise do indivíduo em relação aos sistemas sociais. Estes podem experimentar, no decurso da sua história, mudanças nos seus elementos constituintes, bem como nos seus limites e na meta dos seus valores, o que faz com que a sua própria identidade se torne pouco clara. Aquilo que é tido como uma mudança no padrão de normalidade pode ser, na verdade, parte do processo de aprendizagem; portanto, é preciso ter um meio de distinguir um processo de aprendizagem do sistema de processos de quebra e dissolução. Ou seja, só quando os membros do sistema experimentam mudanças estruturais críticas, em relação ao património sistémico que abala a sua identidade, é que se pode falar de crise:

“As perturbações da integração ameaçam o património sistémico somente na medida em que está em jogo a integração social, quando a base do consenso das estruturas

²¹² HABERMAS, J. (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 11.

normativas fica tão danificada que a sociedade se torna anômica. Os estados de crise apresentam-se como a desintegração das instituições sociais.”²¹³

Mas como é possível que uma crise gere uma mudança estrutural e não apenas um processo de aprendizagem do sistema? Segundo Habermas, as crises devem-se ao aparecimento de problemas de autocontrole não resolvidos. O conceito de crise necessita da captação da conexão das ideias de integração social (“o mundo da vida”) e da integração sistêmica (“o sistema”). Tal distinção remete para tradições teóricas distintas, com as suas respectivas categorias e supostos básicos, a teoria da ação (significação e intencionalidade, papéis e normas, crenças e valores, etc.) e a teoria funcionalista de sistemas (estrutura e função, sistema e processo, diferenciação e adaptação, etc.).

O “*mundo da vida*” configura as estruturas normativas da sociedade (valores e instituições), onde os acontecimentos são analisados segundo as suas funções de integração social e os componentes normativos do sistema. Com o conceito de *sistema*, os estados são analisados em função da sua dependência das funções de integração. Segundo Habermas, as tentativas de conciliar a *teoria da ação* com a *teoria funcionalista* não tiveram êxito. Por isso, propõe-se elaborar uma nova *teoria da crise* que leve em conta ambos os níveis de análise. É, assim, necessário elaborar uma *teoria da sociedade* ancorada numa *teoria da evolução social*.

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, aparecem as primeiras considerações de Habermas sobre a evolução social. A diferença entre as suas obras das décadas de 70 e de 80 diz respeito à natureza da evolução social. Nos escritos da década de 70, teve o propósito de transportar para este âmbito o que a psicologia do desenvolvimento confirma no domínio genético da evolução cognitiva e moral do indivíduo. O abandono dessa forma de homologia, na década de 80, fez com que Habermas se distanciasse da psicologia genética e procurasse na sociologia uma forma mais sólida de assegurar a homologia ontofilogenética.

Basicamente, a teoria da evolução social agrupa-se em três premissas: (I) o princípio de organização do sistema; (II) as estruturas normativas do mundo da vida; e (III) o conceito

²¹³ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 12.

de aprendizagem.

O princípio de organização do sistema tem como referência o quadro institucional que possui o primado sobre o conjunto do sistema social e que, ao ser alterado, produz a mudança estrutural da sociedade. O quadro institucional refere-se às normas vigentes numa sociedade que guiam as interações verbalmente mediatizadas. Portanto, a teoria da evolução social começa a partir da elucidação do quadro institucional dos sistemas sociais ou do mundo da vida. Marx definiu as diversas formações sociais segundo a disposição sobre os meios de produção, ou seja, como relações de produção: “Fixou o núcleo organizador do todo num plano em que se confundem as estruturas normativas com o substrato material.”²¹⁴ Mas, segundo Habermas, não se podem identificar as relações de produção, como o princípio de organização das formações sociais, pura e simplesmente com as formas históricas da propriedade sobre os meios de produção. Os princípios de organização da sociedade são regulações muito abstratas que regem o campo de possibilidade da formação social, enquanto as relações de produção, por si só, têm uma estreita conotação economicista. É “o princípio de organização que irá definir qual o sistema parcial da sociedade que possui o primado funcional, presidindo, portanto, à evolução social”²¹⁵.

O princípio de organização do sistema é determinado, numa formação social, a partir de três segmentos: (I) se e como a integração sistémica e social são diferenciadas; (II) quando os problemas de integração sistémica conduzem a problemas de integração social; e (III) quando os problemas de controle e manutenção evoluem para problemas de identidade²¹⁶.

A fim de elucidar o princípio de organização do sistema, Habermas aplica-o às formações sociais que identifica como tradicional, capitalista e capitalista tardia.

Na *formação social do capitalismo liberal*, o princípio de organização é a relação entre o *trabalho assalariado* e o *capital* baseado no sistema de direito privado. Diferentemente da

²¹⁴ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 30.

²¹⁵ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 30.

²¹⁶ HELD, D.; SIMON, L. (1994), «Habermas’ theory of crisis in late capitalism», *The Frankfurt School. Critical assessments*, London: Routledge, 1994, pp. 241-256 e p. 243.

formação social tradicional, onde o sistema económico depende da legitimação do sistema sociocultural, a institucionalização do mercado gera uma despolitização das relações de classe e uma anonimização dessas relações. Quando se dá a separação do sistema económico relativamente ao sistema político, torna-se possível o surgimento de um âmbito emancipado dos laços tradicionais, orientado para a ação utilitarista-estratégica dos participantes no mercado.

O progresso da evolução social dá-se em três planos: o das forças produtivas na apropriação da natureza exterior, o do aumento da autonomia sistémica e o da transformação das estruturas normativas com a apropriação da natureza interior e com a socialização. Mas, destes três planos, destacam-se as estruturas normativas do "mundo da vida" na evolução social. Habermas não justifica o desenvolvimento das sociedades por meio do desenvolvimento sociomaterial, mas antes pelo progresso sciomoral.

Segundo Habermas, as estruturas normativas não seguem simplesmente a linha de desenvolvimento do processo de produção material, nem obedecem apenas ao modelo dos sistemas, mas têm, pelo contrário, uma *história interna*. A distinção entre a *ação comunicativa*, inerente ao âmbito das estruturas normativas, e a *ação racional com respeito a fins* demarca os processos de racionalização que influem na evolução social.

É aqui referida a *Zweckrationalität* de Max Weber, o qual, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905), fez referência ao desenvolvimento do capitalismo “racional” moderno, sobretudo à acumulação de riqueza para investimento, como sendo um aspeto distintivo da vida do Ocidente moderno, a par da importância conferida à “racionalização” em todas as esferas da vida. Weber faz remontar o crescimento deste impulso à prática de um ascetismo mundano, a cargo de algumas igrejas protestantes, que viam no trabalho uma vocação e que limitavam a fruição do seu produto. A partir daqui, Weber estudou as religiões para tentar explicar o fracasso das civilizações não-ocidentais no que respeita ao desenvolvimento de um espírito capitalista.

Segundo Weber, o Ocidente adotou uma forma de governo assente numa “racionalidade” legitimadora do poder político que lhe permitisse alcançar um elevado patamar de

eficiência administrativa. “O Ocidente conhece nos tempos modernos uma nova forma de capitalismo que até então nunca se tinha manifestado: a organização racional capitalista (empresarial) do trabalho (formalmente) livre. Noutros lugares só encontramos elementos precursores deste fenómeno.”²¹⁷

O desenvolvimento das possibilidades técnicas e dos métodos de administração foi determinante na forma especificamente moderna do capitalismo ocidental:

“A sua racionalidade está hoje essencialmente dependente das possibilidades de avaliação dos fatores técnicos fundamentais (...) especialmente das ciências naturais exatas e racionais, baseadas nas matemáticas e na experimentação. O desenvolvimento destas ciências e das técnicas que delas derivam recebe, por sua vez, um impulso decisivo dos interesses capitalistas na sua aplicação em termos económicos. (...) O moderno capitalismo empresarial racional necessita tanto de meios técnicos de produção calculáveis, como de um direito previsível e de uma administração segundo regras formais. (...) Só o Ocidente põe este tipo de direito e de administração ao serviço da atividade económica com um tal grau de perfeição legal e formal.”²¹⁸

Segundo Weber, a “racionalização” originou um sentido de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), com a negação dos costumes e dos sistemas de crença, em favor de uma mundividência científica. A “racionalidade instrumental” foi valorizada como uma forma em si, e a burocracia adquiriu um poder e uma inércia supressora da inovação social. Assim:

“Se o racionalismo económico está, na sua origem, dependente da técnica e do direito racionais, também o está da capacidade e disposição dos homens para determinadas formas de conduta prática e racional. Esta estava obstruída por bloqueios de tipo espiritual(...). No passado, os elementos formadores da conduta eram as forças mágicas e religiosas, e a ideia ética do dever estava ancorada nessas crenças.”²¹⁹

A autonomização dos campos práticos liberta a lógica específica de cada um deles e permite o desenvolvimento da “ação racional segundo fins” (*Zweckrationalität*), independentemente de qualquer transcendência. Assim se impede que o mundo seja

²¹⁷ WEBER, M., (1972), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen: Paul Siebeck, p. 7.

²¹⁸ WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, p. 10.

²¹⁹ WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, p. 12.

pensado como totalidade e que se determinem, de modo unívoco, os valores finais da ação. A esta situação, que implica um ceticismo radical em conferir fundamento ao juízo e à ação ética, chama Weber *politeísmo dos valores*. Neste ceticismo pode ser reconhecida uma manifestação de niilismo e a influência de Nietzsche no pensamento weberiano.

Segundo Habermas, a racionalização na esfera da ação comunicativa não diz respeito ao aspecto técnico dos meios escolhidos, nem ao aspecto estratégico da sua seleção, mas sim ao aspecto *prático-moral*, ou seja, à capacidade de entender e de coordenar do sujeito da ação e à justificação da norma que a rege:

“Os sistemas sociais podem manter-se, face à natureza externa, através de atividades instrumentais (segundo as regras técnicas) e, face à natureza interna, através de atividades comunicativas (segundo as normas em vigor) porque, ao nível sociocultural do desenvolvimento, o comportamento animal é reorganizado em função de imperativos com pretensões de validade. Esta reorganização efetua-se nas estruturas da intersubjetividade nascida na linguagem. A comunicação linguística tem uma estrutura dupla: a comunicação a propósito dos conteúdos proposicionais não é admitida senão se, ao mesmo tempo, se estabelecer uma metacomunicação a propósito das relações interpessoais.”²²⁰

Portanto, o aumento da autonomia sistémica (o poder) não depende apenas dos desenvolvimentos realizados numa esfera, mas de duas dimensões: o desenvolvimento das forças produtivas que seguem o percurso da verdade empírica e analítica e a mudança das estruturas normativas de correção e adequação. Os modelos de desenvolvimento são diferentes e suscetíveis de serem reconstruídos racionalmente no plano lógico de modo independente.

O desenvolvimento das estruturas normativas consiste, assim como o saber profano e a tecnologia, em mudanças descontínuas, mas acumulativas a longo prazo. As pretensões de validade nesse âmbito dão-se de forma discursiva. Da mesma maneira que a apropriação da natureza exterior é um processo orientado, a apropriação da natureza interior também o é, já que possui um componente cognitivo. Começando com o mito, passando pela religião e indo até à filosofia e à ideologia, as pretensões de validade, corroboradas discursivamente, aumentam cada vez mais. As componentes das imagens do mundo (os sistemas morais e as interpretações correspondentes), que asseguram a sua identidade, cumprem um papel

²²⁰ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 21.

essencial na integração social, tornando-se cada vez mais complexas e podendo ser reconstruídas de forma idêntica ao modelo ontogenético, ou seja, à lógica do desenvolvimento da consciência moral.

A importância das estruturas normativas é crucial para que a teoria dos sistemas não reduza tudo aos imperativos do sistema social e contemple também a ação comunicativa. Ambas as dimensões da vida social são uma abstração metodológica que separa os dois âmbitos e estuda a lógica evolutiva de cada um deles. O pensamento sociológico dualizou-se na oposição de teorias que ora concediam prioridade ao indivíduo (a ação social que o sistema deriva da ação e da interação individuais), ora à sociedade (onde a ação social aparece como o produto do sistema). Para além dessas polarizações, a teoria deve unificar as duas perspectivas com ampla abrangência. Habermas visa a superação do dualismo metodológico de tal modo que sejam contempladas de forma orgânica as duas posições. As estruturas normativas não são, portanto, o reflexo do desenvolvimento das forças produtivas:

“As sociedades são *também* sistemas, mas no modo do seu desenvolvimento não seguem somente a lógica da ampliação da autonomia sistêmica (poder); pelo contrário, a evolução social transcorre dentro dos limites de uma lógica do mundo da vida, cujas estruturas estão determinadas por uma intersubjetividade produzida linguisticamente, e fundamentam-se em pretensões de validade suscetíveis de crítica.”²²¹

Este assunto também foi tratado em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, onde é retomada a crítica ao conceito weberiano de racionalidade e tratada a submissão à técnica, a qual é, em si, *dominação*. Habermas estabelece a distinção entre *trabalho*, como atividade instrumental baseada em escolhas racionais, e *interação*, como atividade comunicativa que tem em vista a promoção de relações mediadas pela linguagem.

A organização do Estado moderno, onde a cientificação é uma tendência inevitável, exige que as orientações dos políticos sigam recomendações estritamente científicas, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, alcançando-se, assim, uma nova face de “racionalização” que Weber concebe como forma de dominação “burocrática”. Habermas preocupa-se com as debilidades do modelo tecnocrático, o qual implica uma coação imanente do progresso

²²¹ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 27.

técnico e um contínuo da racionalidade no tratamento das questões técnicas e práticas.

Sendo assim,

“sobre sistemas de valores, ou seja, sobre necessidades sociais e situações objetivas da consciência, acerca das direções da emancipação e da regressão, não podem fazer-se quaisquer proposições vinculantes no âmbito das investigações que alargam o poder de disposição técnica; ou se encontram outras formas de discussão diferentes das formas teórico-técnicas (...) ou tais questões não podem, em geral, decidir-se com razões e, então, temos de retornar ao modelo decisionista”²²².

Habermas refere que Hermann Lübbe inclui o novo estágio de racionalização no modelo decisionista, aderindo, no entanto, ao antagonismo definido por Max Weber e Carl Schmitt, entre o saber técnico e o exercício de dominação política, e cita-o:

“Outrora, o político estava por cima do especialista porque este apenas sabia e planificava o que aquele pretendia impor dentro de uma relação de respeito; agora, tal relação inverteu-se na medida em que o especialista sabe ler o que lhe prescreve a lógica da situação, ao passo que o político defende apenas posições em casos de litígio, para as quais não há instância alguma da razão terrena.”²²³

Para que seja possível controlar o desenvolvimento de novas técnicas e estratégias e os interesses sociais refletidos em sistemas de valores, é “necessária uma comunicação recíproca, de modo que, por um lado, os especialistas científicos «aconselhem» as instâncias que tomam as decisões e, por outro lado, os políticos «encarreguem» os cientistas segundo as necessidades da prática”²²⁴.

A comunicação entre políticos e cientistas caracteriza, segundo Habermas, a zona crítica da tradução das questões práticas para problemas científicos e a retroversão das informações científicas para as questões práticas. É neste âmbito que, referindo-se ao *modelo pragmatista*, salienta que

“semelhante modelo descarta apenas a peculiaridade lógica e os pressupostos sociais de uma tradução fidedigna das informações científicas para a linguagem quotidiana da *praxis*, como ainda, inversamente, da retroversão, a partir do contexto das questões

²²² HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 123.

²²³ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 124.

²²⁴ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 127.

práticas, para a linguagem especializada das recomendações técnicas e estratégias”²²⁵.

Segundo Habermas, para que o processo de cientificação da política, com a integração do saber técnico na autocompreensão hermenêutica, se pudesse concretizar, seria necessária uma comunicação entre ciência e técnica alargada ao público, só assim sendo possível a contenção de um sistema de dominação que tende a eliminar da discussão as questões práticas.

A capacidade de autocontrole de uma sociedade varia conforme o nível de domínio sobre a natureza exterior pelas forças produtivas, bem como sobre a natureza interior pelas estruturas normativas. Em ambas as dimensões, a evolução decorre segundo processos de aprendizagem, mediante pretensões de validade corroboradas discursivamente: “o desenvolvimento das forças produtivas e a transformação das estruturas normativas seguem, em cada caso, uma lógica de crescente compreensão teórica ou prática”²²⁶.

Segundo Habermas, o mecanismo essencial da evolução social é o automatismo de *não-poder-deixar-de-aprender*. No nível do desenvolvimento sociomaterial, requer-se não tanto a explicação do processo de aprendizagem, mas a sua compreensão pré-reflexiva. É possível diferenciar a aprendizagem de dois pontos de vista: “não-reflexiva”, onde as pretensões de validade, práticas e teóricas, não são corroboradas discursivamente, e “reflexivas”, onde as pretensões de validade, teóricas e práticas, são validadas discursivamente.

Habermas estabelece o conceito de *capitalismo tardio* em contraposição ao de *capitalismo liberal*, cujos problemas conduziram a uma intervenção estatal na economia desde o início do século XX, mas foi após a Segunda Guerra Mundial que se gerou o consenso necessário para a intervenção do Estado na economia.

O conceito de capitalismo regulado pelo Estado é apropriado por Habermas, que destaca as seguintes características para o estágio avançado do processo de acumulação de capital: (a) concentração de empresas, (b) organização do mercado de bens, de capitais e de trabalho,

²²⁵ HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, p. 131.

²²⁶ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 27.

(c) intervenção estatal na economia para regular as crescentes falhas de funcionamento do mercado. Há uma diferença significativa entre a visão de Habermas e as de Adorno e Horkheimer sobre a intervenção estatal na economia, já que Habermas admite as formas de vida burocratizada e administrada nas sociedades de capitalismo tardio, considerando que isso envolve contradições e crises.

Habermas esclarece que o conceito de *contradição* tem os significados contemporâneos de “antagonismo”, “oposição” e “conflito”. Para Hegel e Marx, são a forma de manifestação de uma contradição lógica. Mas, para Habermas, “os conflitos somente podem ser contextualizados por referência a regras eficazes e operativas em virtude das quais surgem as pretensões ou as intenções incompatíveis dentro de um sistema de ação”²²⁷.

As contradições possíveis numa pretensão e numa proposição são diferentes; o sistema de regras válido para as enunciações (as opiniões e as ações que encarnam as intenções) é diferente do sistema de regras que formam as proposições. Em suma, as estruturas profundas da sociedade não são estruturas lógicas. Mas, por outro lado, nas enunciações empregam-se sempre proposições, e “a lógica que poderia justificar que se falasse de «contradições sociais» teria de ser, então, uma lógica do emprego de conteúdos proposicionais nos atos de fala e nas ações”²²⁸. Portanto, as enunciações estão relacionadas com a comunicação entre os sujeitos de linguagem e ação e, por isso, configuram mais uma *pragmática universal* do que uma lógica formal.

Esclarecido tal ponto, refira-se que a contradição fundamental de uma formação social remete para o princípio de organização que faz com que, necessariamente, no sistema, indivíduos e grupos com pretensões e intenções distintas se enfrentem a longo prazo. É o caso das sociedades de classe, nas quais as pretensões e as intenções não são internalizadas e o conflito se mantém latente. A *pragmática universal* é a base para a análise dos processos de distorção da linguagem e das socializações anormais.

Considera a *teoria dos sistemas* que a lógica de um sistema de regras pode gerar incompatibilidades. Quando surgem mais problemas do que a capacidade de autocontrole

²²⁷ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, pp. 43-44.

²²⁸ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 44.

pode resolver, aparecem contradições que obrigam à transformação das estruturas sistêmicas²²⁹. Tais contradições dizem respeito à manutenção do património do sistema e, por isso, não dizem respeito, como acontece com as relações de comunicação entre os sujeitos ou entre os grupos capazes de ação, a contradições dialéticas.

A questão básica sobre a crise no capitalismo tardio consiste em determinar se as transformações pelas quais passou o capitalismo foram tão significativas, a ponto de mudar a sua dinâmica e, portanto, as suas crises. Será que o princípio de organização no capitalismo tardio se modificou e, portanto, a lógica da crise também? Segundo Habermas, o princípio de organização, o trabalho assalariado e o capital, ancorado no mercado como núcleo institucional, foram modificados. Antes, a dominação era despolitizada e os antagonismos de interesses manifestavam-se através do sistema económico como crises periódicas. Contudo, o Estado, ao intervir para mitigar os efeitos da crise e controlá-la no subsistema económico, acaba por deslocá-la e transformá-la. As estruturas do capitalismo tardio são formações reativas contra as crises endémicas. Tal não significa que a contradição entre a produção socializada e a apropriação privada tenha sido resolvida: “A questão é se a tendência para as crises, que em primeira instância são económicas, pode ser tratada pelo subsistema administrativo e, em caso afirmativo, se e como elas se manifestarão noutros subsistemas.”²³⁰

A análise do capitalismo tardio é sintomática de certos aspetos essenciais do pensamento de Habermas, que promove a tentativa de unificar, num mesmo marco de referência convenientemente integrado, a *teoria dos sistemas* e a *teoria da ação*. Apesar da sugestão de algumas linhas mestras, em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, tal ligação não era ainda totalmente congruente. Por isso, nalguns momentos da sua obra, os conceitos da teoria dos sistemas foram utilizados sem uma reconstrução normativa,

²²⁹ Niklas Luhmann elaborou uma teoria sociológica dos sistemas (*Systemtheorie*) em alternativa à teoria da ação de Max Weber e paralelamente a Talcott Parsons, que provocou importantes debates em todas as ciências humanas. Esta teoria pretende apreender a realidade social e determinar como o mundo da vida pode ser problematizado a partir da “teoria dos sistemas”. Os conceitos tradicionais de autorreferência, de reflexão e de sentido são transferidos do lado do sujeito para a teoria dos sistemas. Luhmann trata-os como estruturas da realidade que produzem o aparecimento do conhecimento, da ciência, da religião, das ideologias, etc., como casos particulares entre os processos de autoabstração da realidade. O contributo de Luhmann é importante para a reflexão de Habermas, com o qual escreveu várias obras: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (1971), *Politische Planung* (1971) e *Rechtssoziologie* (1972, 2 vols.).

²³⁰ HELD, D., SIMON, L., (1994), Habermas theory of crisis in late capitalism, *The Frankfurt School Critical Assessments*, p. 243.

passando assim a emancipação dos agentes sociais para segundo plano.

Um outro aspeto diz respeito à mudança de direção da teoria social. Habermas, ao fazer uso da *teoria discursiva* para interpretar os interesses reprimidos no capitalismo tardio, aproxima-se mais da conceção kantiana do que da teoria marxista. Segundo McCarthy, há mais uma “reelaboração da noção kantiana de «esfera pública» do que uma identificação de «interesses de classe»”²³¹. O interesse pela comunicação não distorcida é um interesse *quase-transcendental* na medida em que os interesses históricos dos agentes sociais forem generalizáveis.

Habermas refere também a mudança estrutural da esfera pública, causada pela alteração da relação entre Estado e sociedade. O abandono da ideia de racionalizar o poder através da discussão pública constitui o ponto de partida da crítica habermasiana à ciência e à técnica como “ideologia”. Ao empreender tal curso, ou seja, ao transformar as questões práticas em questões técnicas, a opinião pública é privada da sua função crítica. No capitalismo autorregulado, que elimina a distinção entre o prático e o técnico, é essencial a esfera pública despolitizada, cuja legitimação capitalista é fornecida pela ideologia tecnocrática. A teoria crítica, nesse contexto, põe a descoberto o interesse humano básico pela comunicação livre de distorção. A situação histórica fez com que esse interesse generalizado e reprimido se tornasse ao mesmo tempo um interesse *quase-transcendental*. Consequentemente, a teoria crítica não se dirige a um grupo social específico, mas aos homens enquanto tais.

Com isso, a própria ideia de sujeito e, portanto, a de destinatário da teoria crítica deixam de fazer sentido, pois, com a passagem da ação para a comunicação, o que era subjetividade passa a ser intersubjetividade. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, as patologias da Modernidade são atribuídas à invasão da racionalidade económica e burocrática em esferas do mundo da vida, em relação às quais não são adequadas, levando à perda de sentido da liberdade. Segundo Habermas, o interesse em abordar as tendências para a crise, nas sociedades de capitalismo tardio, reside na exploração das possibilidades de uma sociedade “*pós-capitalista*”, ou seja, de um princípio de organização novo na história, mas é somente

²³¹ McCARTHY, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 380.

com a obra referida que consegue uma elaboração mais definitiva da sua própria teoria.

Ao regular o crescimento natural do poder económico, para evitar que o “*mundo da vida*” seja afetado pelos efeitos de um crescimento económico sujeito à crise, o poder de governar, que a princípio aparece como inocente e ao mesmo tempo indispensável, começa a intervir, não somente no *ciclo económico*, mas também no *ciclo de vida dos seus cidadãos*. Ao analisar esse efeito, percebe-se a unilateralidade do projeto capitalista e o quanto o seu *medium* político não é neutro. Os instrumentos jurídico-administrativos de implementação do programa socioestatal não conformam um *medium* passivo desprovido de significações. Pelo contrário, tais instrumentos conduzem a uma *praxis* de singularização dos factos e de normalização e vigilância, cuja brutalidade, reificante e subjetivante, Foucault questionou analisando as capilaridades da comunicação quotidiana. As deformações de um mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que as formas de exploração material e de empobrecimento. Mas nem por isso os conflitos sociais, deslocados e internalizados no psíquico e no corpóreo, são menos destrutivos. Em resumo, há uma incompatibilidade no objetivo de perseguir formas de vida estruturadas igualitariamente por meio de instrumentos burocrático-administrativos.

Em *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas deteta uma *pactologização do mundo da vida*, já que a expansão do sistema político se dá em detrimento do sistema cultural. Isto poderia significar uma politização de âmbitos da vida que até aí correspondia à esfera privada, o que representaria um perigo para a sociedade civil assegurada informalmente mediante as estruturas da esfera pública. Tal acentuaria o *deficit* de legitimação, pois a necessidade de uma esfera pública despolitizada levaria a um abalo nas motivações do sistema sociocultural. A erosão do sistema cultural, capaz de dar motivação suficiente ao sistema político, evitando uma crise de legitimação, poderia ser compensada com a reestruturação da estrutura de classes latente no capitalismo tardio ou, deixando de parte a necessidade de obter a legitimação, para o sistema administrativo.

Ao apontarem-se tais questões, constata-se que, à tarefa de antes de conter somente as disfunções económicas do crescimento capitalista, se soma depois também o desafio de

conter a ação do próprio Estado intervencionista. Trata-se, portanto, de proteger o “*mundo da vida*” não só dos imperativos desumanos do sistema de emprego, mas também dos contraproducentes efeitos colaterais da atuação do poder político-administrativo.

A ideia aqui expressa é a de uma *pactologização* ou “*colonização do mundo da vida*” pela infiltração do capital em âmbitos da vida que antes estavam protegidos dele. A contribuição de Habermas constitui uma referência essencial para a realização das condições contemporâneas da emancipação. Dessa forma, não apela a uma classe como Marx, mas a uma mudança na relação entre os espaços públicos autônomos e os sectores comerciais orientados pelo capital e pelo poder. O poder gerado comunicativamente pode disciplinar o poder administrativo de tal modo que não o possa ignorar enquanto Estado de Direito.

4.3 Modernidade *versus* Pós-Modernidade

Em 1984, Richard Rorty escreveu um artigo intitulado “Habermas e Lyotard e a pós-modernidade” onde confronta os dois filósofos. Segundo Rorty, Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, intenta generalizar os projetos de “desmascaramento” que foram iniciados por Marx e por Freud²³². Lyotard, por seu turno, duvida desta “escola da suspeita” por meio de uma “incredulidade pelas metanarrativas”. Para Lyotard, o discurso de legitimação da ciência é um metadiscurso que recorre a outros relatos para se legitimar:

“A ciência está na origem em conflito com as narrações. (...) É então que ela tem sobre o seu próprio estatuto um discurso de legitimação, que se denominou filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a tal grande narração, a dialética do Espírito, a hermenêutica do sentido ou da emancipação do sujeito racional ou trabalhador, decide chamar «moderna» à ciência que se lhe refere para se legitimar.”²³³

Segundo Lyotard, o objetivo confesso da “metanarrativa” de Habermas é o de que

²³² RORTY, R. (1991), “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 198-212; p. 198.

²³³ LYOTARD, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, Paris: Éditions Minuit, p. 7.

“a *regra do consenso* entre o emissor e o destinatário de um enunciado com valor de verdade será tido por aceitável se ela se inscrever na perspectiva de uma unanimidade possível dos seres racionais: é a narração das Luzes, onde o herói do saber trabalha para um bom fim ético-político, a paz universal. Vê-se, neste caso, que, legitimando o saber por uma metanarração, que implica uma filosofia da história, é-se conduzido a questionar a validade das instituições que regem o laço social: elas também necessitam de ser legitimadas. A justiça encontra-se assim referida à grande narração, do mesmo modo que a verdade”²³⁴.

Assim, segundo Lyotard, “tem-se por «pós-moderna» a incredulidade pelas metanarrações”. A metanarração de Habermas defende a tese do “desmascaramento” com o objetivo de conservar um estandarte racional que permita manter as distinções entre o descoberto e o encoberto, a teoria e a ideologia. Se não fizermos tais distinções, abandonamos a perspectiva da racionalidade iluminista que tem como tarefa fazer o “criticismo racional de todas as instituições”.

Assim, para Lyotard, qualquer perspectiva que Habermas denomine “enfoque teórico” não é senão outra “metanarrativa”, enquanto, para este, a visão que abandone o enfoque teórico será “neoconservadora”. Abandonar o ponto de vista “universalista”, “parece a Habermas que é atraiçoar as esperanças sociais que têm sido centrais na política liberal”²³⁵.

A posição dos seus críticos é devida à incompreensão da postura de Habermas a favor da validade de um consenso alcançado por via racional, e o seu discurso teórico é mais um intento “metanarrativo” para explicar e fundamentar o que não necessita nem de explicação, nem de fundamentação externa: a história das ciências. Lyotard sustenta que o “consenso” é um estado particular da discussão das ciências, mas não o seu fim. Além disso, a contribuição de Mary Hesse leva-o a afirmar que o que Habermas crê ser a ciência moderna já não o é na atualidade, porque a ciência não é como a descreve a interpretação empirista, mas sim “uma linguagem irreduzivelmente metafórica e informalizável, pois a lógica da ciência é uma interpretação circular, uma reinterpretação e autocorreção da teoria

²³⁴ LYOTARD, J.-F., *La Condition postmoderne*, p. 7.

²³⁵ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 199.

em termos de dados”²³⁶. O problema de Habermas reside não tanto em prover uma metanarrativa da emancipação, mas em não deixar que as narrativas (da ciência, da arte, do direito e da moral) façam o seu trabalho.

Tal visão está de acordo com a crítica dos filósofos norte-americanos “simpatizantes” de Habermas, como Bernstein, Geuss e McCarthy, que consideram que a teoria da competência comunicativa não pode fazer o que a filosofia transcendental também não conseguiu, ou seja, subministrar critérios universais. Eles duvidam também, como Rorty, que o universalismo seja tão vital para as necessidades do pensamento social e liberal como julga Habermas. Rorty opina que o pensador alemão opõe um critério racional extra-histórico e universal a um critério “inevitavelmente coativo” que se realiza nas práticas de uma “comunidade dada num momento dado”²³⁷. Rorty suspeita que a referência a algo “natural” frente ao “convencional” é o que inquieta Habermas e os seus antecessores. O “pesadelo que obceca a Escola de Frankfurt” é algo parecido com o *Admirável Mundo Novo* de Huxley em que

“os agentes estão de facto satisfeitos, mas apenas porque foram impedidos de desenvolver certos desejos que no decorrer «normal» das coisas teriam podido desenvolver-se e que não podem ser satisfeitos no âmbito da atual ordem social”²³⁸.

Segundo Rorty, é necessária a “teoria” que Habermas propõe porque uma zelosa filosofia da ciência cria o ideal impossível de legitimação a-histórica, de tal modo que, para compreender o curso normal da realidade, teríamos de ter o tipo de metanarrativa que, segundo Lyotard, não podemos obter. De acordo com a explicação pós-moderna da mudança social, não existe maneira de os cidadãos de *O Admirável Mundo Novo* saírem da sua feliz escravidão através da teoria e, em particular, por meio da teoria da competência comunicativa. A teoria emerge ao escurecer, é mais a “autoconsciência” atrasada da emancipação do que uma condição para a produzir.

²³⁶ HESSE, M. (1980), *Revolutions and Reconstructions*, Bloomington-Ind.: Indiana University Press, p. 173.

²³⁷ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, pp. 201-202.

²³⁸ GEUSS, R. (1982), *The Idea of a Critical Theory: Habermas and Frankfurt School*, Cambridge-Mass.: MIT Press, p. 83.

A legitimação a-histórica da ciência é o resultado, segundo Rorty, de um entusiasmo e de uma autoconfiança excessiva nos efeitos emancipatórios das ciências. Os cidadãos do Mundo feliz não podem escapar à sua escravidão através da teoria da competência comunicativa, em particular por intermédio do seu conceito nuclear de *emancipação*, porque as narrativas que elaboram o sentido do “racional” são as que sancionam os estudos que desejam elevar-se acima da comunicação *não-distorcida*. Essas narrativas são os elementos da razão nos ideais burgueses que contribuíram para forjar o discurso *não-teórico* das democracias ocidentais.

Para Habermas, a dinâmica interna das ciências leva-as a transcender a criação do conhecimento tecnologicamente explorável. Mas isso, segundo Rorty, leva-nos diretamente ao etnocentrismo. A ciência moderna é algo mais do que uma mera “engenharia social” e algo menos do que uma “teleologia a-histórica” na qual o saber científico não corresponde à natureza da linguagem, antes sendo “um exemplo especialmente feliz das virtudes sociais da burguesia europeia”²³⁹. A ciência moderna é um invento que aumenta a autoconfiança da comunidade que se dedica à “curiosidade intelectual”. Assim, aquilo a que Habermas chama “autoreflexão das ciências” consiste não na fundamentação das práticas da ciência, mas na demonstração da vinculação de tais práticas a outras do mesmo grupo ou de outros grupos de cientistas. Quando os intentos da ciência adotam uma função crítica, convertem-se naquilo que Rorty denomina uma “determinada negação *ad hoc*”.

Num contexto mais amplo, situa-se a última crítica de Rorty a Habermas, a saber, a do “fim da filosofia”, como ele lhe chama. Rorty apoia-se na leitura de um texto inédito de Habermas cuja temática é a modernidade (“The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading *Dialectic of Enlightenment*” publicado, em 1982, em *New German Critique*).

O “fim da filosofia”, segundo Rorty, inicia-se a partir de Kant e da sua divisão da cultura em ciência, arte e moralidade. Segundo Habermas, Hegel fez bem em aceitar a distinção entre ciência, arte e moralidade como a interpretação *standard* da modernidade. Para Habermas, a “dignidade da modernidade” radica na “rotunda diferenciação da esfera dos valores”, mas Kant não concebeu as divisões formais da cultura senão como disjunções.

²³⁹ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 204.

Ignora, portanto, a necessidade da unificação surgida das separações produzidas pela subjetividade. Habermas está de acordo com Hegel de que existe uma “necessidade de unificação” para regenerar o poder devastado da religião por meio da razão. Hegel, segundo Habermas, estava convencido de que o Iluminismo, que culmina em Kant e Fichte, não tinha erigido a razão senão como um ídolo, que a tinha substituído equivocadamente pelo entendimento ou pela reflexão e que, com isso, tinha elevado a absoluto algo finito. Segundo Rorty, “Habermas quer voltar a Hegel e começar de novo”²⁴⁰. Os pensadores pós-hegelianos e Nietzsche são os protagonistas da mais severa crítica ao princípio da subjetividade e mesmo o Hegel maduro obnubilou o carácter social da racionalidade que se expressa numa comunidade de comunicação.

Entramos aqui no que Rorty chama “o fim da filosofia”. Para Habermas, a filosofia do sujeito satisfaz uma necessidade real do pensamento ocidental que é a salvaguarda da verdade e da filosofia como “guardiã” do saber e apropria-se da moderna divisão kantiana da cultura em ciência, moral e arte. Rorty alega que, se os filósofos se entregarem à “obstinada diferenciação” de Kant, ela aparecerá como um problema filosófico fundamental que consumará eternos debates reducionistas e anti-reducionistas. Para Habermas, a filosofia converte-se, com uma tal disjunção das esferas de valor, num “santuário isolado”, e a ciência moderna teria assim um papel específico dentro das três esferas da racionalidade: manteria isolado o conhecimento racional do mundo enquanto matéria em movimento das nossas convicções morais.

Para Rorty, o “fim da filosofia” não acontece tanto com Hegel, mas sobretudo com Kant. Habermas, por seu lado, está convencido de que a história da filosofia moderna tem um alto grau de influência na história dos intentos das sociedades democráticas europeias para devolver a autoconfiança e por isso se preocupa com a reconstrução do projeto filosófico da modernidade. Ao mesmo tempo, mantém a opinião dos seus mestres de que o desenvolvimento da civilização ocidental está ligado às ideias de “alienação”, “perda de sentido” e desintegração das imagens mítico-religiosas do mundo com a sua consequente perda de coesão social. O sintoma decisivo desta situação seria a constatação da separação da cultura nas três esferas de valor em relação às quais Habermas, na linha de Hegel, visa a

²⁴⁰ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 204.

unificação.

A tripartição da cultura em Kant corresponde a três “interesses da razão”. Na sua filosofia, há uma tentativa de responder a três perguntas: o que posso saber? o que devo fazer? o que posso esperar? Kant dedica-se a estas três questões nas suas obras fundamentais.

Na *Crítica da Razão Pura* (1781), procura mostrar que a metafísica tradicional erra ao fazer afirmações independentes da experiência, as quais só são possíveis por possuímos um aparato cognitivo e princípios que nos permitem ter conhecimento do mundo tal como ele nos surge. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), é tratada a questão da moralidade: considera-se que uma “vontade boa”, que é o mais elevado dos bens e é a condição de possibilidade de todos eles, está presente no ser humano racional, o qual, para determinar a ação correta, aplica o princípio do “imperativo categórico”. A *Crítica do Juízo* (1790) lida com problemas estéticos, cujos juízos se baseiam, não no sentimento em si, mas em princípios *a priori*. Nesta obra, Kant trata também, entre outras, da questão da *unidade* do seu próprio sistema.

As três perguntas de Kant representam a sua divisão da cultura em ciência, moral e arte e são retomadas, na sua carta de 1793 a Carl Stäudlin, professor de teologia em Göttingen, da qual se pode concluir, como *princípio unificador*, que todas elas se reúnem numa só e mais abrangente: o que é o homem?

Kant escreve:

“O *plano* que já há muito tinha concebido para o trabalho que quero empreender, no domínio da filosofia pura, tinha por objeto responder às três perguntas seguintes: 1) que posso saber? (metafísica), 2) que devo fazer? (moral), 3) que posso esperar? (religião). Perguntas das quais resulta esta quarta: o que é o homem? (antropologia; fiz uma reflexão durante mais de vinte anos sobre esta questão). Com o livro a publicar, *A Religião nos Limites, etc...*, tentei resolver a terceira parte do meu *plano*; fiz este trabalho com uma consciência exemplar e um verdadeiro respeito pela religião cristã, mas também segundo o princípio sincero e indispensável de nada esconder, mas pelo contrário de fazer uma apresentação franca da matéria, admitindo a possibilidade de *unificar* a religião com a razão prática pura.”²⁴¹

²⁴¹ KANT, I., (1920), “Erster Brief an Stäudlin”, in *Vermischte Schriften und Briefwechsel*, in *Inmanuel Kant Sämtliche Werke*, Achter Band, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, p. 519 [itálicos nossos, exceto o da obra].

A *unificação* que Kant procura faz parte do seu projeto: a filosofia transforma-se em antropologia.

“A unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, o que transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema. (...) Sob o domínio da razão não devem os nossos conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente desse modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob a mesma ideia.”²⁴²

Para Kant, o conceito científico da razão contém o fim e a forma do *todo*:

“a unidade do fim a que se reportam todas as partes (...) faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes. (...) O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não lhe acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins”.²⁴³

Rorty dirige a sua crítica à vinculação ilegítima de Kant e Descartes em relação à questão da subjetividade que os historiadores da filosofia adotaram como fio condutor. “Descartes conservou aqueles temas antigos que Bacon quis eliminar.”²⁴⁴ O erro de Descartes foi afirmar que manipular as “ideias claras e distintas” é uma capacidade humana mais fundamental do que realizar obras de engenharia social. Rorty defende Bacon em relação a Descartes, que, ao contrário deste, centra o tema da “subjetividade” não na autofundamentação, mas na autoafirmação que consiste na “vontade de concentrar as nossas esperanças no futuro da raça, nos êxitos imprescindíveis dos nossos descendentes”, constituindo tal ideia “o princípio moderno da definição dos sucessivos intentos para se desfazer do tipo de estrutura a-histórica que Kant exemplifica dividindo a cultura em «três esferas de valor»”²⁴⁵.

²⁴² KANT, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, A 832, B 860

²⁴³ KANT, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, A832, B860 e A833, B861

²⁴⁴ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 207.

²⁴⁵ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 208.

Lyotard observa que “um pensamento tão resoluto como o de Descartes não pode expor a legitimidade da ciência senão pelo que Valéry chamou a história de um espírito ou ainda pela espécie de romance de formação (*Bildungsroman*) que é o *Discurso do Método*”²⁴⁶. Lyotard acrescenta que a arquitetura das *Meditações Metafísicas*, como discurso legitimador da ciência, repousa numa dupla regra sobre a prova da verdade: “A solução científica desta dificuldade (sobre a prova da verdade) consiste na observância de uma dupla regra. A primeira é dialética, ou mesmo retórica, de tipo judiciário: é referente ao que pode dar matéria à prova e à peça processual a convicção no debate. (...) A segunda é metafísica: o mesmo referente não pode fornecer uma pluralidade de provas contraditórias ou inconsistentes; ou ainda: “Deus não é enganador”²⁴⁷ (*Meditações Metafísicas*, 1641, VI Meditação).

Há, portanto, uma convergência de posições entre Rorty e Lyotard quanto à origem do discurso legitimador da ciência em Descartes e ao seu método errôneo de autofundamentação da ciência, culminando com a formalização da subjetividade transcendental em Kant mediante a disjunção moderna das “três esferas de valor”. Rorty observa:

“Suponhamos que (...) se considera que o giro errôneo se levou a cabo com Kant, melhor ainda, com Descartes, do que (como em Habermas) com o jovem Hegel ou o jovem Marx. Podia pensar-se então que a sequência canônica dos filósofos que vão de Descartes a Nietzsche é uma distração da história da engenharia social concreta que fez com que a cultura contemporânea do Atlântico Norte seja o que é, com todas as suas glórias e todos os seus perigos.”²⁴⁸

Rorty exalta a atitude baconiana em relação à ciência que permitiria prescindir de uma “dinâmica histórica interna” e onde somente “vale o que funciona”, devendo a ciência “apegar-se ao concreto” e tomar como máxima a ideia de que “o conhecimento é poder”. Tal passo libertar-nos-ia da teoria das “três esferas de interesses” e da concepção da “emancipação” pelo conhecimento exposta em *Conhecimento e Interesse*. Segundo Rorty, o fim da filosofia, que Habermas tenta superar, é o resultado da sobrevalorização do fracasso da tradição filosófica, enquanto, para outro tipo de pensamento cuja tradição

²⁴⁶ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 51.

²⁴⁷ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 44.

²⁴⁸ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 210.

subscreeve, é “uma digressão sem importância”, defendendo que “a sociedade se autoafirma como um todo sem se preocupar em se fundamentar”²⁴⁹.

No fundo, Rorty chega à conclusão de Lyotard quanto à necessidade de a filosofia se desembaraçar dos conceitos habermasianos de emancipação e legitimidade; relativamente ao estatuto do saber científico, Lyotard afirma que é necessário libertarmo-nos do

“problema essencial que é o da legitimação. Tomemos aqui a palavra num sentido mais extenso do que aquele que lhe é dado na discussão da questão pela autoridade dos teóricos alemães contemporâneos. Pensemos numa lei civil; ela enuncia-se: tal categoria de cidadãos deve realizar tal espécie de ação. A legitimação é o processo pelo qual um legislador se encontra autorizado a promulgar a lei como norma. Um enunciado científico está submetido à regra: deve apresentar um conjunto de condições para ser admitido como científico”²⁵⁰.

O alvo de Lyotard é Habermas e a sua obra *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*.

Habermas, por seu turno, contra-ataca Rorty e Lyotard, afirmando que ambos querem destruir a tradição da filosofia da consciência, desde os seus começos em Descartes, com o objetivo de mostrar a inutilidade de toda a discussão sobre os fundamentos e os limites do conhecimento. Rorty considera que os filósofos só necessitam de reconhecer o carácter híbrido das suas controvérsias e ceder o passo aos praticantes da ciência e da política e à vida quotidiana para se libertarem do problema da fundamentação do conhecimento. E afirma que, para Habermas, a filosofia é uma enfermidade que tenta curar-se a si própria. Habermas, com a sua teoria da competência argumentativa, defende que a filosofia é a “guardiã da razão” e que a retórica do pragmatismo de Rorty é neoconservadora e relativista.

Peculiar é a posição de Paul Feyerabend, o qual, na sequência de Thomas Kuhn, critica os modelos normativos existentes na epistemologia, desmistifica o método científico e sustenta que a ciência não tem sido o melhor sistema de pensamento desenvolvido pelo homem. Em *Against Method* (1974), dá a sua explicação do desenvolvimento da ciência

²⁴⁹ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 212.

²⁵⁰ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 19.

como um “anarquismo epistemológico”, realçando o papel positivo desempenhado pelos cientistas que se afastaram dos métodos recomendados pelos filósofos das ciências. Defende o pluralismo cultural e a diversidade de formas de conhecimento, rejeitando a posição privilegiada da ciência, e bate-se contra uma filosofia que procure regular o método científico.

Não obstante, Feyerabend não defende a eliminação do método, nem o *anything goes*; faz a crítica do fundamentalismo empirista e do acumulacionismo e é a favor de uma teoria pragmática da observação e de um pluralismo metodológico, o que implica um reforço do falibilismo e de um “realismo hipotético”, já que não há um método certo e atemporal.

É, na sequência do pluralismo metodológico defendido, que Feyerabend refere que “ não há uma única regra (...) que não tenha sido por vezes violada”, considerando isso como positivo, já que, “se trata de algo, não só racional como absolutamente necessário ao progresso do conhecimento”²⁵¹, salientando, assim, as limitações das metodológicas existentes, que considera como sendo, por vezes, irracionais. A proposta feyerabendiana não pretende suprimir normas, mas complementá-las. Por isso, refere: “Nas minhas polémicas não pretendi, nem eliminar regras nem mostrar que elas não têm mérito. A minha intenção é, pelo contrário, aumentar o seu inventário e propor uma nova utilização para todas elas”²⁵².

Ao criticar o método, Feyerabend recusa a separação entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”, este ligado a regras universais e aquele gozando de uma “liberdade” causadora de dificuldades de formalização e considera tal separação não só inútil como prejudicial, já que esquece a realidade histórica.

“Nas discussões metodológicas permanece uma tendência no sentido de se abordarem os problemas do conhecimento, por assim dizer, *sub specie deternitatis*. Comparam-se umas com as outras as afirmações sem se levar em conta a sua história, nem a eventualidade de pretencerem a camadas históricas diferentes”²⁵³.

O objetivo último de Feyerabend, enquanto cientista e filósofo, é o incremento das

²⁵¹ FEYERABEND, P., (1980), *Against Method*, Londres: Verso, 3ª ed, p. 24

²⁵² FEYERABEND, P., (1978), *Science in a Free Society*, Londres: New Left Books, p.164

²⁵³ FEYERABEND, P., *Against Method*, p.145

diferenças culturais e da criatividade humana.

Habermas defende que o mundo moderno é plural e que a coexistência de formas de vida diferentes causa fricções, mas não incompatibilidades entre elas. As comunidades políticas podem contradizer-se umas às outras, mas não são incompatíveis porque todas podem decidir as questões baseando-se em boas razões ou nos melhores argumentos. O problema da verdade na modernidade é sempre discutível, mas não irresolúvel: o que fazemos na prática quotidiana das comunidades, bem como no nosso curso de vida, é deixar “por agora” de lado os requisitos de validade que são controversos e esperar a solução das polémicas no futuro. Não podemos subtrair-nos à participação no debate acerca daquelas ideias que são válidas e socialmente aceitáveis com base em bons argumentos e nos que simplesmente têm êxito para uma certa audiência numa certa época.

Para Habermas, Rorty comete uma falácia quando afirma que os “argumentos válidos” são aqueles que “são os verdadeiros nesta época” e não aqueles que cumprem requisitos de validade que “transcendem os acordos do contexto local específico”. Só esta capacidade outorga às nossas opiniões o carácter de convicções. Qualquer compreensão mútua, produzida na comunicação e reproduzida no mundo da vida, baseia-se na reserva potencial das razões que podem desafiar-se na base da competência argumentativa. Tal perspetiva requer um tipo de atitude diferente das pretensões das ideias que são meramente influentes. Na perspetiva de um participante, um momento de incondicionalidade incorpora-se nas condições da ação orientada para alcançar a compreensão. Este raciocínio leva Habermas a concluir que as justificações das crenças relativas aos hábitos de vida de certos lugares não são válidas senão apoiadas em boas razões. Com este argumento, contra-ataca Rorty afirmando o papel da filosofia como “guardiã da razão” e as críticas que a ela se fazem como pertencentes a uma “peculiar idiosincrasia dos intelectuais” que os neoconservadores professam para desacreditar todo o intento de crítica racional.

Habermas defende o seu projeto da ação comunicativa com o objetivo de superar as teias do *logocentrismo* ocidental. Segundo ele, o logocentrismo leva ao descuido da complexidade da razão que opera no mundo da vida, restringindo-a à sua dimensão cognitivo-instrumental, favorecida e utilizada nos processos de modernização capitalista.

Rorty considera o logocentrismo como um “sinal de esgotamento do nosso discurso filosófico e de uma razão que se despede da filosofia como tal”, enquanto Habermas aposta numa “transformação da filosofia” que privilegie o reconhecimento de que o uso da razão foi distorcido ideologicamente ao deixar de lado os aspetos centrais da racionalidade, mostrando que, em cada ato discreto da comunicação, surgem os caracteres da razão comunicativa. Tal transformação só é possível se a filosofia não se concentrar apenas nas ciências naturais, como acontece com o paradigma científico que defende Rorty. Para Habermas, ele põe em questão toda a empresa da ação comunicativa porque afirma que a necessidade de fundamentação última da filosofia é o resultado de uma “história que pode ser tanto demasiado pessimista, como demasiado exclusivamente alemã”²⁵⁴. O Iluminismo, na verdade, abalou os poderes integradores da sociedade tradicional, mas, para Habermas, esse é um problema a ser solucionado através do potencial crítico e consensual da razão. Segundo ele, tal é a tarefa da filosofia, tanto para o Idealismo Alemão, como para o pragmatismo americano e, na atualidade, para a filosofia social (*social philosophy*). Estes problemas não são “inventados” por filósofos como Descartes e Kant, como crê Rorty, mas surgem em situações que não controlamos e que se sucedem objetivamente no contexto do agir comunicativo.

Liotard afirma ter mostrado que o “consenso é apenas um estado específico da discussão (nas ciências), não o seu fim, que, pelo contrário, é a paralogia”²⁵⁵. O argumento é o de que a ciência pós-moderna, “interessando-se pelos indecíveis, pelos limites da precisão do controle, pelos quanta, os “*fracta*”, as catástrofes, os paradoxos pragmáticos, faz a teoria da sua própria evolução como descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal”²⁵⁶. A ciência visaria emparelhar paralogia sobre paralogia, tal como a política emparelharia revolução sobre revolução. Segundo tal perspectiva, como sublinha Rorty, para Lyotard, “o facto de não existirem nenhuma diferença epistemológicas interessantes entre os objetivos e os procedimentos dos cientistas e os dos políticos é absolutamente fundamental”²⁵⁷.

²⁵⁴ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 207.

²⁵⁵ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 106.

²⁵⁶ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 77.

²⁵⁷ RORTY, R., “Habermas and Lyotard on postmodernity”, in *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 208.

Foucault substituiu o modelo de repressão e emancipação desenvolvido por Marx por um pluralismo de formações do poder. Estas formações intersejam-se umas às outras e podem ser diferenciadas de acordo com o seu estilo e intensidade. Habermas faz a crítica ao pensamento pós-estruturalista e pós-moderno de Foucault do ponto de vista do seu impasse monológico:

“O *olhar* objetivante e examinador, este olhar que decompõe analiticamente, que controla e penetra tudo, adquire por estas características uma força estruturante; é o olhar do sujeito racional que perdeu todo o contato simplesmente intuitivo com o seu meio, que rompeu em todos os pontos com a compreensão e para o qual, no seu isolamento monológico, os outros sujeitos não são acessíveis senão na posição de objetos percebidos através de uma observação passiva. Este olhar (...) é, por assim dizer, arquiteticamente fixado.”²⁵⁸

A obra de Foucault desconstrói o sujeito sem nada pôr em seu lugar, desenvolvendo um ponto de vista completamente descomprometido da sociedade contemporânea. As suas reflexões, em relação à reforma social, não têm qualquer relação com a abordagem “humana” relativamente à reforma penal, que está ligada às necessidades do Estado moderno. Foucault é o tipo de pensador desapaixonado pela presente ordem social, não tendo qualquer preocupação crítica e, muito menos, a ilusão da “emancipação”. Neste contexto, a emancipação é retórica, porque a verdade não é senão uma produção do poder, estando totalmente ausente do seu pensamento que reinventa uma espécie de sociologia “funcionalista”. Há no seu pensamento uma falta de identificação com qualquer contexto social e com qualquer comunicação sobre a realidade. Esta é *distorcida*, devendo ser descrita tal como ela é, sem referência a um “eu” ou a um “nós”, porque o próprio saber é uma função do poder.

Lyotard não está longe da abordagem de Foucault; ambos não se querem prender a mais uma “metanarrativa” sobre o “sujeito”, pondo em causa todas as categorias fundamentais da filosofia moderna. O desprezo de Lyotard pela “filosofia da subjetividade” é tal que o faz abster-se de toda e qualquer “metanarrativa” sobre a “emancipação” do sujeito. Para ele, a socialização da subjetividade de Habermas, a sua filosofia do consenso pela razão comunicativa, é uma variação inútil de um tema que já foi repetido vezes de mais. Lyotard

²⁵⁸ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 288.

partilha com Foucault a tese de que o saber é uma função do poder, desconstruindo por completo a noção de “emancipação” que Habermas associa ao conhecimento. Lyotard afirma que “saber e poder são as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é o saber e quem sabe o que convém decidir? A questão do saber na era informática é mais do que nunca a questão do governo”²⁵⁹.

Habermas constata o impasse em que caem todas as teorias filosóficas que contestam a necessidade da *legitimação*. Em Foucault, o reconhecimento puramente fatural das configurações históricas, nas quais se concretizam as formações discursivas e as formas de vida, cai num “vazio” no qual não há alternativa emancipadora. As narrativas históricas do gênero das de Foucault tomariam o lugar das metanarrativas. Tais narrativas não visariam desmascarar a “ideologia” criada pelo poder através do processo sobre a “validade” ou a “emancipação”, em suma, sobre a “legitimidade”. Para Foucault, as constelações individuais e sociais são inteiramente explicáveis por meios contingentes. A descontinuidade e a contingência epistemológica impossibilitam à partida qualquer teoria da emancipação e isso constitui, para Habermas, um defeito filosófico maior.

O ponto crucial da substituição de uma problemática da intersubjetividade pela da constituição do mundo a partir da *consciência de si* e dos objetos pode ser compreendido a partir da controvérsia de Habermas com Derrida. Aquele considera que este descreveu corretamente o problema da *intencionalidade* que está no âmago da teoria da linguagem própria da filosofia do sujeito e que mostrou, de modo convincente, o problema da consciência de si em relação ao outro que permanecia irresolúvel em Husserl. Habermas critica a Derrida a sua incapacidade para fornecer um paradigma de mudança, apesar de ter consagrado amplas análises à teoria dos atos de linguagem de Austin, mas considera que ele compreendeu como Austin renunciou, depois de ter em conta os atos de linguagem não “sérios”, a uma forma de retorno ao primado da *intencionalidade* e, portanto, ao *logocentrismo* próprio da metafísica²⁶⁰.

²⁵⁹ LYOTARD, J.-F., *La Condition Postmoderne*, p. 20.

²⁶⁰ *Logocentrismo* é um termo cunhado por Luduig Klages, na década de 20, que se refere à tendência de colocar o “logos” como o centro de qualquer texto ou discurso. Derrida usa o conceito de forma mais abrangente, como caracterizador do pensamento ocidental desde Platão. Na sua filosofia, o logocentrismo contém o pressuposto errado de que o discurso é anterior à escrita. Por isso, Derrida tem como projeto desconstruir o logocentrismo que é um etnocentrismo, ou seja, é ocidental, é a metafísica nascida com o

Derrida refere que Austin parece considerar os atos do discurso apenas enquanto atos de comunicação. Foi ao comparar a enunciação *constatativa* (discrição verdadeira ou falsa de factos) com a enunciação *performativa* (a que nos permite fazer alguma coisa pela própria fala) que Austin foi conduzido a considerar qualquer enunciação destinada a comunicar como sendo, antes de mais, um *ato de discurso*.

”As noções austinianas de ilocução e de perlocução não designam a passagem ou o transporte de um conteúdo de sentido, mas, de algum modo, a comunicação de um movimento original (a definir numa *teoria geral da ação*), uma operação e a produção de um efeito. Comunicar, no caso performativo, se existe tal coisa em rigor e com toda a pureza, seria transmitir uma força por impulsão de uma marca.”²⁶¹

Diferentemente da afirmação clássica de enunciado constativo, o performativo não tem o seu referente fora de si ou antes de si e face a si. Não descreve qualquer coisa que exista fora da linguagem e antes de si – produz ou transforma uma situação. Um enunciado constativo efetua também qualquer coisa e transforma sempre uma situação, embora isso não constitua a sua estrutura interna e a sua forma, como no caso do performativo.

Segundo Derrida,

“Austin não tomou em conta o que, na estrutura da *locução* (portanto antes de qualquer determinação ilocutória ou perlocutória), comporta já este sistema de predicados que chamo *grafemáticos em geral*, perturbando com isso todas as oposições ulteriores de que em vão procurou fixar a pertinência, a pureza e o rigor.”²⁶²

Austin considera que

“é sempre necessário que as *circunstâncias* em que as palavras são pronunciadas sejam de certa maneira (ou de várias maneiras) *apropriadas* e que é habitualmente necessário que o próprio que fala, ou outra pessoa, execute *também* determinadas *outras ações* – ações «físicas» ou «mentais», ou mesmo atos que consistam em pronunciar ulteriormente outras falas”²⁶³.

alfabeto grego, dominante no nosso pensamento e fundador da filosofia e da ciência. Haverá, assim, no logocentrismo um erro original, no sentido da existência de algo “fora do texto”, comum a todas as formas de idealismo.

²⁶¹ DERRIDA, J. (2013), *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, p. 382.

²⁶² DERRIDA, J., *Marges de la Philosophie*, p. 383.

²⁶³ AUSTIN, J. (1990), *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, p. 8.

Derrida chama a atenção para o facto de Austin examinar a possibilidade de formação de “infelicidades” na enunciação performativa e de definir condições indispensáveis para o sucesso. Austin fá-lo através de valores como “convencionalidade”, “correção” ou “integralidade”, que se encontram necessariamente em situações de “contexto exaustivamente definível”, de “consciência livre” e de “querer-dizer absolutamente pleno e senhor de si”, ou seja, de jurisdição teleológica de um campo total cuja *intenção* permanece o centro organizador. Curiosamente, esta realidade é típica da tradição filosófica com a qual Austin pretende ter tão pouco a ver. Consiste em reconhecer que a possibilidade do negativo é estrutural e que o fracasso é um risco essencial das operações consideradas. Mas, num gesto quase simultâneo, em nome de uma espécie de regulação ideal, exclui o risco como sendo accidental e excessivo²⁶⁴. Austin, aliás, proclama: “Mantenhamo-nos sempre, em proveito da simplicidade, na enunciação falada.”²⁶⁵

A força da comunicação reside numa forma de ação que não sai fora do “*mundo da vida*” da intercompreensão e do uso quotidiano da linguagem. Tal mudança de paradigma permite a libertação de uma filosofia do sujeito associada ao *logocentrismo*, que pode descrever-se como um momento da teoria da linguagem a que Habermas restituiu a transformação a partir da qual é possível avançar a ideia em que repousa o seu próprio modelo: “O conceito de agir comunicativo desenvolve-se a partir da intuição segundo a qual o *telos* da expectativa de acordo é inerente à linguagem.”²⁶⁶ A descrição do fenómeno da intercompreensão, mediatizada pela linguagem, resolve o problema deixado em suspenso por Husserl da constituição da relação ao outro a partir da consciência de si: “Ego – realizando um ato de palavra – e Alter – tomando posição em relação a este ato de palavra – contratam um com o outro uma relação interpessoal.”²⁶⁷

De onde a situação da filosofia depois de Husserl é caracterizada, segundo Habermas, pela incapacidade de sair da oscilação entre duas atitudes: por um lado, a de Adorno e, por outro lado, a de Derrida, que caem na contradição performativa em que se encerra uma

²⁶⁴ DERRIDA, J., *Marges de la Philosophie*, pp. 384-385

²⁶⁵ AUSTIN, J., *How to do things with words*, p. 114.

²⁶⁶ HABERMAS, J. (1992), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, p. 75.

²⁶⁷ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 346-347.

autocrítica totalizante que não denuncia o carácter autoritário da razão metafísica senão recorrendo aos meios do pensamento do sujeito que querem recusar. Heidegger e Derrida consumam a renúncia à exigência de validação da crítica filosófica para a superação da metafísica. Tal é o sentido do final do capítulo de *O Discurso Filosófico da Modernidade* consagrado a Derrida: “Como para o passado, a filosofia compreende-se como a guardiã da racionalidade no sentido de uma pretensão da razão imanente à nossa forma de vida.”²⁶⁸ Habermas afirma que, de algum modo, os representantes da crítica radical da modernidade se enganaram sobre a situação histórica da filosofia. Para ele, tanto Heidegger como Derrida, formularam os seus problemas e procuraram resolvê-los com se vivessem “à sombra do «último» filósofo”: ao contrário da primeira geração de discípulos de Hegel, batem-se ainda contra “os conceitos «fortes» de teoria, de verdade e de sistema que relevam, portanto, de um velho passado de mais de cento e cinquenta anos”²⁶⁹. Noutros termos, tudo se passa como se tivessem ainda no espírito uma alternativa quanto às tarefas da razão desde há muito tornadas obsoletas: seja a de manter a visão clássica da metafísica em termos de fundação e universalização dos conceitos, seja a de renunciar a ela própria e de, finalmente, provocar o seu eclipse.

A crítica da modernidade, em Habermas, centra-se nas formas pactológicas e funda-se nas fontes da normatividade contidas na experiência moderna, enquanto, noutros contextos filosóficos, se sai do âmbito moderno por um salto para trás, como em Heidegger, ou se gira sem fim em torno de uma aporia, como fazem Adorno e Derrida. As críticas à metafísica de pensadores como Heidegger e Derrida mantêm um fundamentalismo já há muito abandonado pela filosofia: através da *ontologia fundamental* do *Dasein* não fazem senão renovar “a exigência clássica da filosofia da origem, a da autofundação ou de um fundamento último”; continuar a pensar que a filosofia oferece “um acesso privilegiado à verdade equivale a nivelar de uma maneira empobrecedora os desenvolvimentos diferenciados das ciências e da filosofia *depois* de Hegel”²⁷⁰.

Tal é, de algum modo, para Habermas, a lógica da rutura com a metafísica; o paradigma da consciência e o imperialismo do sujeito passam por uma revisão das pretensões da filosofia

²⁶⁸ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 247.

²⁶⁹ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 246-247.

²⁷⁰ HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 163-164.

pela transformação do modelo epistemológico fornecido pelas ciências e pela mobilização das formas elementares da experiência cotidiana expressa nos atos de linguagem no “*mundo da vida*”. Por outro lado, a validade reivindicada deve transcender os lugares, as épocas, o espaço e o tempo, caso contrário, ela não poderia vencer o ceticismo e fundar a crítica a uma indiferença a respeito do problema da justificação nos pensadores pós-nietzscheanos em geral e, em particular, em Heidegger e Derrida. Como sublinha Habermas, “é necessário fazer apelo aqui, eventualmente, à parcialidade da razão. Enquanto esta toma posição, a parcialidade não pode *fundar-se* senão se as escolhas possíveis se colocam no *interior* de uma forma de vida comunicativa já partilhada e já habitual”²⁷¹.

Derrida ocupou-se muitas vezes do assunto da “desconstrução” que evidencia o grau de semelhança entre a sua “desconstrução” e a *Destruktion* heideggeriana. Habermas presta-lhe homenagem por não ter querido liquidar a razão moderna, como fez Heidegger. A “desconstrução” de Derrida não procura desacreditar a crítica, ela relegitima a sua necessidade e a sua herança, nunca renunciando à genealogia da ideia crítica e ao privilégio do pensamento interrogativo: “Derrida não tenta de modo nenhum «desconstruir» este modo (a promessa evocada ou reportada sob a forma de citação que depende do ponto de vista gramatical é *eficaz enquanto ação*) privilegiado da linguagem cotidiana na atividade comunicativa.”²⁷²

²⁷¹ HABERMAS, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, p. 194.

²⁷² HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 230.

CAPÍTULO 5

FORÇA JUSTIFICATIVA DA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

5.1 Reformulação discursiva da ética de Kant

Em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade* (1992), Habermas intitula o primeiro capítulo “O Direito como categoria da mediação social entre facticidade e validade” e é lapidar, ao esclarecer que “elaborando a *Teoria do agir comunicativo*, (...) substituí a razão prática pela razão comunicativa” e não deixa dúvidas sobre o alcance da sua afirmação: “isto é mais do que uma troca de etiquetas”²⁷³. Uma vez reformulada a razão prática kantiana, a racionalidade comunicativa privilegia a compreensão discursiva e converte a vontade individual e a decisão em categorias universalizáveis.

Para entender a proposta da ética do discurso, confrontam-se duas importantes tradições éticas no Ocidente: a tradição clássica de cariz aristotélico e a tradição kantiana. As éticas clássicas estruturam-se numa base ampla, referindo-se às questões mais gerais da vida moral, no que respeita à “vida boa” e à “felicidade”:

“Desde Aristóteles que a filosofia trata a relação entre a felicidade e a justiça sob a designação do bom. As formas de vida, tal como as histórias de vida cristalizam-se em torno de identidades particulares. Se a vida não fracassar, estas não podem contradizer as exigências morais obtidas em conformidade com o grau de racionalidade alcançado numa forma de vida.”²⁷⁴

A teoria moral kantiana, pelo contrário, toma como ponto de partida um conceito do dever que trata da base racional do *ethos*; restringe-se aos juízos éticos que podem ser justificados racionalmente, pois a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária: “não é a minha felicidade mas a preservação da integridade da minha

²⁷³ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 17.

²⁷⁴ HABERMAS, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 48.

moralidade que constitui o meu fim e ao mesmo tempo o meu dever”²⁷⁵. Segundo Kant, do ponto de vista do dever como perfeição, a felicidade é um conceito contraditório: “a felicidade própria é um fim que todos os homens têm (graças ao impulso da sua natureza), mas este fim nunca pode considerar-se dever sem se contradizer a si mesmo”²⁷⁶.

Enquanto as éticas clássicas diziam respeito a todas as questões da “vida boa” ou da “felicidade”, a ética de Kant diz respeito apenas a problemas da ação boa ou justa:

“A ética clássica, que alcançou a sua verdadeira configuração na obra de Aristóteles, era determinada pela ambição de que a filosofia pudesse responder a *uma* questão fundamental: «Como é que eu devo viver, como se deve viver?» Em virtude desta pré-orientação, as questões práticas adquirem um sentido teleológico. A questão «O que devo fazer?» é subordinada à questão mais abrangente «Em que consiste viver bem?» A viragem para a ética do bem tem como consequência o afastamento da razão prática em relação ao conhecimento teórico. (...) Com a instabilidade da razão teórica, torna-se igualmente problemático o estatuto da razão prática.”²⁷⁷

Para Habermas, “Kant foi o único a reservar ao juízo moral um lugar no mundo da razão prática, concedendo-lhe, assim, um estatuto de conhecimento genuíno. (...) O conceito de moral necessita, a partir de agora, da mediação de uma teoria do conhecimento”²⁷⁸. Trata-se de conciliar a *praxis* com a *theoria*. Os dois ramos do saber, que na tradição filosófica se mantinham separados, são enfim reconciliados sob a égide de Kant. O caminho da justificação kantiana da ética desdobra-se simultaneamente em quatro níveis distintos, mas complementares: trata-se dos caracteres deontológico, cognitivo, formal e universal. Eles referem-se às fundamentais assunções deontológicas, cognitivas, formalistas e universalistas defendidas por todas as éticas de tipo kantiano.

A motivação racional é a base da justificação dos problemas da ação boa. Isso é explicado pelos juízos morais, que justificam a conduta à luz de normas válidas ou a validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento. Desse modo, o fenómeno da validade moral das obrigações é o fenómeno fundamental que aguarda explicação por parte da teoria da moral. É este o sentido da ética deontológica que compreende a justeza das

²⁷⁵ KANT, I. (1922), *Metaphysik Der Sitten*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, p. 229.

²⁷⁶ KANT, I., *Metaphysik Der Sitten*, pp. 225-226.

²⁷⁷ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 81.

²⁷⁸ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 81-82.

normas ou das obrigações em analogia com a verdade de uma proposição assertória. Não obstante, a verdade moral das proposições normativas não pode ser assimilada à validade assertória das proposições afirmativas. A correção normativa é uma pretensão de validade apenas análoga à pretensão de verdade. É este o sentido de uma ética cognitivista: tem como tarefa dar resposta à questão de como se podem fundamentar as afirmações normativas.

Dessa forma, apesar de Kant escolher a forma imperativa, o “imperativo categórico” assume o papel de princípio de justificação, que assinala como válidas todas as normas de conduta suscetíveis de generalização, isto é, todos os seres racionais têm a capacidade de desejar o que é moralmente justificado. Este é o sentido da ética formalista. Kant estabeleceu a fundamentação dos enunciados normativos através do imperativo categórico, caracterizando como válidas as normas de ação generalizáveis. Habermas mostra que Kant apresentou o imperativo categórico como a resposta à questão concreta “O que devo fazer?”, mas a passagem para os problemas de fundamentação implicava, ao mesmo tempo, a separação rígida entre as questões da fundamentação das normas e as da sua aplicação. O imperativo categórico não pode ser entendido como uma lei ética passível de aplicação imediata em máximas e ações; ele é antes uma proposta de interpretação do ponto de vista da imparcialidade que permite a avaliação da validade das normas. Para Kant, a razão prática torna-se verdadeiramente consciência de si própria enquanto instância verificadora de normas, quando coincide com a moralidade. A interpretação de Habermas do imperativo categórico, em termos da teoria do discurso, deixa entrever a unilateralidade de uma teoria que se ocupa com as questões de fundamentação:

“Kant não efetuou a transição para a moral autónoma de uma forma suficientemente consequente. Apresentou o imperativo categórico como a resposta à questão concreta «O que devo fazer?» e não se apercebeu completamente de que a passagem para os problemas de fundamentação implicava uma separação rígida entre as questões da fundamentação de normas e as da sua aplicação. O imperativo categórico não pode ser entendido como uma lei ética passível de aplicação *imediata* em máximas e ações; é antes uma proposta de interpretação do ponto de vista da imparcialidade que permite a avaliação da validade das normas. Não é possível fundamentar as normas e justificar as ações concretas *de uma só vez*.²⁷⁹

²⁷⁹ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 94-95.

Para Habermas, Kant

“explica o ponto de vista moral mediante a «lei ética» e compreende a questão «O que devo fazer?», apenas em termos de fundamentação de máximas, restringindo o exercício da razão prática à avaliação de alternativas de conduta em função dessa lei ética. A fundamentação moral parece não ser mais do que uma aplicação dedutiva de um princípio abstrato a casos particulares, perdendo o contexto da situação específica a sua relevância *intrínseca*”²⁸⁰.

A ética do discurso submete o princípio de universalização kantiano a uma dupla transformação: a) substitui o imperativo categórico por um processo de argumentação moral, introduzindo o princípio do discurso “D” (somente podem pretender ter validade aquelas normas capazes de obter o assentimento de todos os indivíduos envolvidos como participantes de um discurso prático), e b) o imperativo categórico é o princípio de universalização “U”, isto é, uma regra de argumentação do discurso prático, formulada do seguinte modo: numa norma ética válida e justificada, quando aceite consensualmente, sem coação, todas as consequências que advirão para os interesses concretos dos indivíduos são pautadas por ela. Portanto, a norma constitui um interesse e um ponto de vista generalizável.

Sendo assim, é universalista a ética em que tal princípio moral tem também validade geral, e não exprime apenas as intuições de uma dada cultura e de uma época. É neste facto pragmático e universal que assenta o princípio da ética do discurso: apenas as regras morais que obtêm a anuência de todos os indivíduos em causa, na qualidade de participantes num discurso prático, reclamam validade. No caso das obrigações morais, a sua validade está vinculada à condição de serem observadas de um modo geral enquanto base de uma prática universal. Já em relação às argumentações, elas transcendem por si os universos particulares, uma vez que o teor normativo dos pressupostos da ação comunicativa é generalizado, abstraído e ampliado, tendo sido alargado a uma comunidade ideal comunicativa que integra todos os sujeitos de linguagem e de ação.

Por fim, Habermas, confrontando a sua ética do discurso com a ética de Kant, amplia o conceito deontológico de prática, incluindo nele aqueles aspetos estruturais do bem viver

²⁸⁰ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 85.

que, do ponto de vista geral da socialização comunicativa, se destacam completamente da totalidade concreta das formas de vida particulares, sem que com isso incorra nos dilemas metafísicos do neo-aristotelismo²⁸¹.

O ponto de vista moral da ética do discurso permite a avaliação imparcial das questões morais; ele é o lugar e a perspectiva, que tornam possível reconstruir as intuições, os valores e as normas do mundo da vida e julgar imparcialmente conflitos concretos, principalmente no contexto da validade e da obrigatoriedade das normas morais. Este ponto de vista moral é necessário porque nenhum mandamento ético, nem mesmo o imperativo categórico, fornece as regras da sua aplicação.

As éticas formalistas indicam a regra do que é original do ponto de vista moral. Rawls propõe a “posição original” como o estado inicial em que os acordos fundamentais neles alcançados são justos. Esta posição seria um ponto de partida adequado para que todos os acordos obtidos pudessem ser tidos como leis. Já Mead propõe, como ponto de vista moral, uma “assunção de papéis ideais”, que exige que o sujeito, dotado de capacidade de juízo moral, se coloque na posição de todos aqueles que seriam envolvidos por uma realização problemática ou pela entrada em vigor de uma norma controversa. A assunção da universalidade no ponto de partida do sistema é uma característica kantiana que Mead faz sua na receção da obra de Kant:

“A universalidade dos nossos juízos, sobre a qual tanto insistiu Kant, resulta de que tomamos a atitude da comunidade inteira, a de todos os seres racionais. (...) Somos o que somos através da nossa relação com os outros. Inevitavelmente, então, o nosso fim deve ser um fim social, tanto do ponto de vista do conteúdo, como também do ponto de vista da forma. A socialidade dá a universalidade dos juízos éticos e está na origem

²⁸¹ O maior expoente do revivalismo neoaristotélico na contemporaneidade é Alasdair MacIntyre, para além de Bernard Williams, entre outros. As obras principais de MacIntyre são *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981), *Whose Justice? Which Rationality* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Por um lado, MacIntyre pretende responder a uma exigência clássica, interrogando-se sobre “O que é o bem para mim?” e questiona-se como se poderá viver e realizar o melhor possível a unidade de uma vida individual pela via da pergunta “O que é o bem para o homem” e o que significa compreender o que deve ser comum a todas as respostas a esta questão. Por outro lado, hoje, nas condições de um pensamento pós-metafísico, MacIntyre, segundo Habermas, não pode recorrer ao que denomina a “biologia metafísica” de Aristóteles. É sobre este fundamento que repousa a tese segundo a qual o homem não se pode desenvolver conformemente à sua natureza e não pode realizar o bem senão no quadro da *polis*. Pelo contrário, para Habermas, MacIntyre confronta-se com uma simbiose de práticas, de tradições e de modelos de vida biográfica sem poder alcançar o complexo privilegiado da “vida boa” numa sociedade pós-convencional sem cair nos dilemas do pensamento metafísico.

do ditado popular de que a voz de todos é a voz universal; isto é, o que cada um pode racionalmente avaliar sobre a situação a que anui. A verdadeira forma do juízo é, assim, social, de tal modo que o fim, tanto no conteúdo como na forma, é necessariamente um fim social.”²⁸²

Mead desenvolve a sua argumentação em duas fases, em que liga a universalidade da forma do juízo ético ao seu conteúdo moral. Por um lado, “podemos concordar com Kant que o “dever” implica a universalidade. Tal como ele mostra, isto é verdade no caso da Regra de Ouro. Sempre que o elemento do “dever” entra em ação, e quando a consciência de cada um fala, ele toma sempre a forma universal”²⁸³. Por outro lado,

“se o imperativo categórico é obedecido, como Kant deseja, cada um faz uma lei universal do seu ato, e então a combinação de tais indivíduos será harmoniosa, de tal modo que a sociedade feita de tais seres que reconhecem a lei moral será uma sociedade moral. Neste sentido, Kant dá um conteúdo a este seu ato; a sua tese é a de que não há conteúdo, mas ao pôr o ser humano como um fim em si mesmo, ele coloca a sociedade como o fim mais alto, introduzindo um conteúdo”²⁸⁴.

O reconhecimento intersubjetivo, mediante a assunção de “papéis sociais” funda a *validade social* das normas. Por seu turno, Rawls, segundo Habermas, afirma que,

“para trazer a teoria do contrato para o nível da intuição kantiana, é necessário acrescentar algumas condições básicas. Daí que as partes contratuais, que devem gozar da mesma liberdade de escolha e de poder de decisão teleológico-racional e perseguir os seus interesses pessoais, sejam deslocadas para uma posição original”²⁸⁵.

Contrapondo-se a ambos, o método do discurso prático apresenta vantagens quando confrontado com as construções anteriores, a “posição original” de Rawls e a “assunção de papéis ideais” de Mead.

Em primeiro lugar, no processo do discurso prático argumentativo, os intervenientes partem do princípio de que, por via de regra, os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, na busca da verdade, e o que realmente interessa é a

²⁸² MEAD, G. H. (1970), “Fragments on Ethics”, IV, *Mind, Self & Society*, editado por Charles W. Morris. Chicago and London: The University of Chicago Press, 17.^a ed. (publicado em 1934), p. 379.

²⁸³ MEAD, G. H., *Mind, Self & Society*, “Fragments on Ethics», p. 380.

²⁸⁴ MEAD, G. H., *Mind, Self & Society*, “Fragments on Ethics”, p. 382.

²⁸⁵ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 54-55.

construção do melhor argumento. O discurso prático é uma forma exigente da formação discursiva da vontade que garante, em função dos pressupostos gerais de comunicação, a validade de todo o consenso normativo possível nessas condições.

Em segundo lugar, o discurso prático é um processo de comunicação que, devido à sua forma, exorta todos os participantes a assumirem um papel ideal. Assim, transforma a assunção de papéis ideais, que era assumida por cada indivíduo de forma particular e privada em Mead, numa realização pública e intersubjetiva.

Em Habermas, o discurso desempenha o papel de um método explicativo do ponto de vista moral, graças às assunções ideais a que todos os que participam seriamente na argumentação têm que efetivamente proceder. O discurso prático é um processo de comunicação que, de acordo com sua forma, isto é, apenas utilizando pressupostos de argumentações gerais e incontornáveis, exorta os intervenientes à assunção de papéis ideais, transformando as opiniões num acontecimento público em que todos participam em conjunto.

Habermas, com o auxílio do método do discurso prático, sublinha uma questão que permanece em aberto tradicionalmente: trata-se do motivo pelo qual a explicação do ponto de vista moral da ética do discurso, isto é, a imparcialidade do juízo moral, é feita com o auxílio de um processo formal de argumentação que, expressando as situações morais básicas, constitui um elemento substancial.

Para Habermas, as éticas do dever especializaram-se no “princípio da justiça” e no “princípio do bem”. Segundo ele, Hegel enfatiza o facto de que, quando se separa um aspeto do outro e se opõe um princípio ao outro, perde-se a unidade do fenómeno moral. O conceito hegeliano de costumes pressupõe a crítica à unilateralidade das duas concepções éticas. Hegel opõe-se ao universalismo abstrato da justiça, na forma em que é formulado pelas abordagens individualistas da modernidade, pelo direito natural racional e pela ética kantiana, como também rejeita o particularismo do bem-estar em geral, tal como é enunciado na *polis* da ética de Aristóteles e na ética do bem tomista. Embora a ética do discurso tenha um propósito conciliador, ela é inconciliável com a ética aristotélica e com

o neoaristotelismo contemporâneo, filiando-se na tradição da ética kantiana, que é a mais adequada à constelação pós-convencional dos “mundos da vida”:

“A ética do discurso está subordinada às premissas do pensamento pós-metafísico e não pode recuperar todo o potencial semântico que outrora foi concebido pelas éticas clássicas como sendo a justiça evangélica ou cósmica. A solidariedade que lhe serve de orientação permanece cativa nas fronteiras da justiça terrena.”²⁸⁶

Para Habermas, a ética do discurso recupera a intenção fundamental de Hegel para redimi-la em termos kantianos. Segundo tal tese, os discursos, em que as pretensões de validade são tratadas como hipóteses, traduzem uma ação comunicativa tornada reflexiva. Assim, o teor normativo dos pressupostos argumentativos deriva das pressuposições da ação orientada para a comunicação, sobre as quais estão fundados os discursos. Desse modo, resgata-se a tese de que todas as morais concordam num ponto, ou seja, no mesmo processo de interação linguisticamente mediada, à qual os sujeitos socializados devem a sua vulnerabilidade e abstraem também dos pontos de vista particulares para uma compensação dessa fragilidade. Dessa interdependência, que se manifesta na interação através da linguagem, resulta uma ameaça, ligada à extrema vulnerabilidade da identidade humana. Toda a teoria ética, com pretensões de validade e universalidade, compensa a vulnerabilidade antropológica e social e apresenta-se como uma medida de proteção da fragilidade humana.

Segundo Habermas, a ética do discurso explica a legitimidade das nossas expectativas chegando a algo de substancial, pela estreita relação que existe entre a justiça e o bem-estar geral, aspetos que, na ética do dever e na do bem, sempre foram tratados isoladamente. O discurso prático garante a formação inteligente da vontade, contemplando os interesses de cada indivíduo, sem que se quebre o elo social que o liga objetivamente a todos os outros. Do ponto de vista da ética do discurso, a solidariedade, a justiça e o bem comum são representações fundamentais relativas às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade integrantes da *praxis* comunicativa quotidiana, ligada ao entendimento. A estratégia consiste em alargar e generalizar as pressuposições da *praxis* comunicativa estendendo-a a uma comunidade ideal de comunicação que abrange todos os sujeitos

²⁸⁶ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 73.

humanos capazes de falar e agir. Sendo assim, o discurso prático põe em movimento um tipo de vontade racional que garante o interesse de todos os indivíduos particulares.

Embora num contexto universal, cada indivíduo, na qualidade de interveniente na argumentação, posiciona-se no quadro da sua própria perspectiva em relação aos outros, numa abordagem diferente das individualistas, como acontecia na fundamentação da consciência moral no Eu inteligível do sujeito individual em Kant, as quais, pelas noções de autonomia e de liberdade da consciência, são indissociáveis da autocompreensão da idade moderna. Apesar do consenso que a todos é exigido de transcender as fronteiras de todas as comunidades concretas, no discurso não se quebra o laço social. Desse modo, o consenso que se procura no plano discursivo depende da participação insubstituível de cada indivíduo, não sendo a sua superação no plano universal possível se a liberdade individual, que permite a tomada de posição em relação a pretensões de validade passíveis de crítica, não for uma realidade, isto é, sem a solidariedade que permite a cada indivíduo projetar-se nos outros, não se pode chegar a uma solução passível de anuência geral.

O método discursivo contempla a estreita relação entre dois aspetos, a saber, entre a autonomia inalienável dos indivíduos e a sua inserção em formas de vida partilhadas intersubjetivamente. Enquanto, por um lado, a igualdade de direitos de todos os indivíduos e o igual respeito pela sua dignidade pessoal são suportados por uma rede de relacionamento interpessoal e de relações recíprocas de reconhecimento, por outro lado, a qualidade de vida em comum não só é avaliada em termos do grau de solidariedade e do nível de bem-estar, mas também pela proporção em que os interesses do indivíduo são uniformemente contemplados no plano do interesse geral. As questões éticas não exigem uma cisão absoluta com a perspectiva egocêntrica. Elas estão em relação com o *telos* da vida. Mas as outras pessoas, histórias de vida e conjuntos de interesses adquirem significado na medida em que estão irmanados ou entretecidos no quadro da mesma forma de vida partilhada intersubjetivamente. O processo particular de formação (*Bildung*) desenvolve-se num contexto de tradições partilhadas com outras pessoas. Também aqui a identidade é cunhada por entidades coletivas e as histórias de vida estão enraizadas em formas do mundo da vida de âmbito histórico. É nesta medida que a vida que é boa para mim também afeta as formas de vida que são comuns.

Habermas empreendeu, juntamente com Apel, a tentativa de reformular a teoria moral kantiana, visando a questão da fundamentação de normas através da teoria da comunicação. Apel tem em comum com Habermas a consumação da “viragem linguística” no sentido de uma mudança de paradigma para a linguagem, sem o ónus da assimilação cultural do ser-verdadeiro pelo ter-por-verdadeiro.

Apel pronuncia-se, por um lado, contra a compreensão intencionalista do significado linguístico e contra a instrumentalização da comunicação linguística, recorrendo à intuição de Humboldt de que a compreensão do mundo pressupõe um apriorismo sintético sob a forma de planos sintáticos, categorias, conceitos e pressuposições ideais. Por outro lado, adverte que a autonomização da função de abertura do mundo pela linguagem, perante a função cognitiva da representação dos factos, postula uma relação de pressuposição mútua e de uma impregnação entre o projeto de relevância da linguagem e a abordagem do pensamento universalmente válido.

Apel orienta-se pela arquetónica kantiana da razão e do entendimento. À razão, como faculdade de ideias formadoras do mundo, corresponde o apriorismo semântico da imagem linguística do mundo que, no entanto, apenas ganha sede na vida da sociedade pelo entendimento, ou seja, pelo controlo do êxito da ação racional. O sentido “poieticamente” adiantado estabelece determinadas antecipações, mas esse adiantamento depende da sua confirmação numa “prática” bem-sucedida. Assim, o problema da mediação entre o sentido e a prática é colocado de forma clara, mas, segundo Habermas, mantém-se pouco clara a forma como funciona tal mediação. A ideia de Apel de uma pragmática transcendental consubstancia-se na intenção de Habermas de fundar uma pragmática formal do jogo da linguagem, em que os participantes aduzem os motivos e os exigem aos outros em função de um acordo mútuo numa comunidade ideal de comunicação.

Apel visa explicar a comensurabilidade das várias perspetivas linguísticas do mundo com recurso aos universais pragmáticos. Nesse empreendimento, toma por guia a ideia de que o saber linguístico deve, ele próprio, dar provas indiretas da sua validade nas práticas com a forma cognitiva de lidar com o mundo:

“A possibilidade de uma cunhagem prévia da compreensão subjetiva dos sentidos implica a possibilidade inversa de uma reestruturação dos componentes *semânticos* das línguas «vivas» pelo entendimento de sentidos *pragmaticamente* bem sucedidos no plano da utilização da linguagem.”²⁸⁷

Para Habermas, a tentativa de Apel esboça os contornos de uma hermenêutica transcendental ou de uma pragmática universal. Contrariamente a Kant, mas por referência a Kant, Apel separa, portanto, a constituição do objeto da reflexão sobre a validade, distinguindo as condições pragmáticas da objetividade de experiências possíveis das condições comunicativas da revalidação discursiva de pretensões de verdade. No âmbito da interpretação pragmática sobre a validade, Apel depara-se com as condições comunicativas de uma busca cooperativa da verdade, servindo aqui de referência o modelo de uma comunidade comunicativa ilimitada. Esta ideia não só dá impulso para um conceito discursivo da verdade, como marca o ponto de partida de uma ética do discurso que propõe uma leitura intersubjetiva do imperativo categórico kantiano. Apel faz valer a compreensão kantiana da moral, voltando-a para a linguagem que agora ocupa o lugar sistemático da “consciência em geral” (apercepção transcendental) pragmáticamente transformada na condição necessária “da possibilidade e da validade do entendimento e do autoentendimento e, em simultâneo, do pensamento conceptual, do conhecimento objetivo e da ação dotada de sentido”²⁸⁸.

Embora o programa de Apel se inspire num conceito hermenêutico da linguagem, falta-lhe, segundo Habermas, em virtude de uma leitura semiótica que entronca em Pierce, precisamente o núcleo de uma teoria da linguagem ou de uma teoria da significação. O ponto de partida de uma disputa metodológica sobre o papel e o alcance da operação de compreensão explica por que Apel começou por desenvolver o seu programa em conceitos epistemológicos e, só em seguida, o prosseguiu em direção à teoria moral. Para Habermas, só no contexto de uma teoria da sociedade, edificada sobre os conceitos fundamentais e complementares da ação comunicativa e do mundo da vida, é que o *deficit* de uma teoria da linguagem, no sentido mais restrito de Apel, se tornou impossível de ignorar.

²⁸⁷ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 2, p. 352.

²⁸⁸ APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Band 2, p. 333.

Importa agora ressaltar as três diferenças que traçam a separação entre a ética do discurso e a ética de Kant. Em primeiro lugar, a ética do discurso abandona a teoria kantiana dos dois mundos: não se apoia mais na distinção categorial entre o mundo inteligível, ao qual pertencem o dever e a vontade livre, e o mundo dos fenómenos, no qual podemos encontrar os estados de coisas, os motivos meramente subjetivos e as instituições do Estado e da sociedade. Desse modo, a necessidade como que transcendental, sob a qual os sujeitos direcionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade, só se torna perceptível no imperativo de falar e de agir sob os pressupostos de uma comunicação ideal. Para a ética do discurso, não há um hiato entre o inteligível e o empírico, mas uma tensão que se manifesta, ela própria, na força fatural das suposições contrafatuais no interior da prática comunicativa quotidiana.

Em segundo lugar, a ética do discurso procura superar o ponto de partida kantiano, meramente interior e monológico, e a perspectiva do paradigma da consciência, que atribui unicamente ao indivíduo singular a capacidade de examinar, no seu foro interno, as máximas da ação. Na singularidade da consciência transcendental, os diversos “Eus” empíricos estão pré-conciliados e desde logo em harmonia:

“Kant (...) partia do princípio de que no reino dos fins todos os sujeitos partilhavam da *mesma* compreensão do mundo e de si próprios. A esta pré-compreensão abstrata, ao nível da «consciência propriamente dita», correspondia, no mundo dos fenómenos (*Erscheinungen*), a assunção de uma igualdade abstrata dos interesses das pessoas individuais que, no contexto do individualismo possessivo, eram representadas como uma propriedade de si próprias.”²⁸⁹

Em contrapartida, a ética do discurso conta com uma conciliação, quanto à capacidade de generalização de interesses, que é o resultado de um discurso público organizado intersubjetivamente. Os únicos elementos preliminares ao indivíduo que a ética do discurso admite são, por um lado, os universais pragmáticos do uso da linguagem e, por outro lado, a vulnerabilidade dos seres humanos que não conseguem individualizar-se senão através do caminho da integração social.

Em terceiro lugar, a ética do discurso pretende ter solucionado o problema básico da

²⁸⁹ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 171.

fundamentação do *dever-ser* (*Sollen*) moral: não apela mais para o “*facto da razão*”, mas introduz os pressupostos gerais da comunicação humana, problema do qual Kant se teria esquivado mediante a referência a um “*facto da razão*”, passando agora a solução pela abstração de “U”, a partir dos pressupostos gerais da argumentação.

Habermas afirma que “Kant faz repousar a justificação do imperativo categórico, quando não se refere a um “*facto da razão*”, sobre os conceitos de autonomia e de vontade livre que são os que têm um conteúdo normativo, expondo-se, assim, à suspeição de cometer uma petição de princípio”²⁹⁰. Refere também que “todas as ideias morais – quer seja na vida quotidiana ou nas éticas filosóficas – estão sempre já pressupostas nas estruturas da atividade orientada para a intercompreensão. O recurso kantiano ao «*facto da razão*»” é substituído pelo “modo transcendental de fundação [que] é um modo à medida da inserção da discussão prática nos contextos da atividade comunicativa”²⁹¹. Segundo Habermas, na intercompreensão comunicativa, o Eu tem a face de Jano: “Esta autocompreensão existencial é valorativa na sua essência e, à imagem de todas as valorizações, tem o rosto de Jano. Nele se entrecruzam dois componentes: o descritivo da ontogénese do Eu e o normativo do ideal do Eu”²⁹².

O papel do princípio de universalização “U” na lógica da argumentação consiste na fundamentação das expectativas comportamentais e nos modos de conduta generalizados, ou seja, das normas que subjazem a uma prática geral. “U” encontra o seu lugar próprio em discursos de fundamentação, nos quais se testa a validade das obrigações universais. Do ponto de vista analítico, não é possível decidir o que é correcto fazer em dadas circunstâncias unicamente pelo ato de fundamentação, sendo necessária a sequência de duas etapas argumentativas, a saber, a fundamentação e a aplicação da norma; nesse sentido, o papel que o princípio de universalização “U” assume nos discursos de fundamentação é concretizado pela adequação aos discursos de aplicação.

Habermas rompe com o idealismo transcendental e o monologismo kantianos. A ética do discurso incorporou a orientação do princípio de universalização “U” e tem em conta os

²⁹⁰ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 89.

²⁹¹ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 141.

²⁹² HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 104.

resultados e as consequências do cumprimento geral das normas para o bem-estar de cada indivíduo.

Com a abordagem intersubjetiva, a ética do discurso rompe com as premissas da filosofia da consciência e conta com a intersubjetividade das esferas públicas em que as comunicações se condensam em processos de autocompreensão de toda a sociedade. Além disso, a interpretação da moral, que se baseia na teoria da comunicação e na versão do princípio moral que a ética do discurso defende, reúne a vantagem de evitar um individualismo que se insinua nas premissas da filosofia do sujeito.

Da ética do discurso derivam os conteúdos de uma moral universalista pelos pressupostos gerais de argumentação: como os discursos estão alicerçados na ação comunicativa, enquanto forma de reflexão, podem também interferir, a partir do mesmo recurso, as interações linguisticamente mediadas, às quais os indivíduos socializados recorrem para a compensação moral da sua fragilidade profundamente enraizada. Graças às suas propriedades pragmáticas, os discursos possibilitam a formação razoável da vontade, de tal modo que os interesses de cada indivíduo são contemplados, sem quebrar o laço social que liga cada sujeito a todos os outros. Na qualidade de participante em discursos práticos, cada um está posicionado na sua própria pessoa, não perdendo, contudo, a sua ligação a um contexto geral objetivo.

Habermas começa por reconstruir a ética de Kant apoiado numa intuição hegeliana: “a ética do discurso serve-se da teoria hegeliana do reconhecimento para interpretar intersubjetivamente o imperativo categórico, sem incorrer no risco de uma dissolução histórica da moralidade nos costumes. Tal como Hegel, mas à luz de um espírito kantiano, a ética do discurso insiste na relação interna entre a justiça e a solidariedade. (...) Partindo desta assunção fundamental, ela situa-se na tradição kantiana, sem, contudo, se expor àquelas objeções que desde sempre foram dirigidas a uma ética abstrata da convicção”²⁹³. Apesar da sua crítica a Hegel e a Kant, a ética discursiva é uma ética de tipo kantiano, pois configura-se num nível cognitivista, embora numa conceção estreita e fraca do cognitivismo ético, que renuncia a dar lugar a contribuições substanciais próprias porque

²⁹³ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 100.

está ciente de que a filosofia não é “o lugar privilegiado” das verdades éticas. Mas nem por isso ela se exime a dar uma contribuição importante para esclarecer o ponto de vista moral e o núcleo universal das nossas intuições morais.

A moral pós-convencional e pós-metafísica reclamada por Habermas atende às constantes mudanças na ordem das sociedades capitalistas avançadas, à crescente globalização dos valores e à crescente fragmentação axiológica típica das sociedades convencionais, e conduz à diluição do sujeito transcendental nas esferas cada vez mais complexas onde se realiza o diálogo intersubjetivo. Se Habermas dessubstancializa o sujeito transcendental monológico, então os conteúdos formais das cognições morais não são fixos, mas fluidos, e estão em constante movimento, balizados pelo princípio do discurso, que requer a universalidade das ações morais. Habermas não se atém, simplesmente, ao problema da *fundamentação* da moral como Kant, mas trata também o problema das condições de possibilidade da sua *aplicação* e dos possíveis efeitos colaterais, dependentes do contexto simbólico, social e histórico. Este é o sentido “*fraco*” ou mitigado do *cognitivismo moral* reclamado por Habermas para a ética da discussão com base na reformulação intersubjetiva do imperativo categórico.

O “cognitivismo” da ética discursiva pode remeter para duas posições perfeitamente distintas entre si, embora ambas reclamem esta mesma classificação. Assim, e em primeiro lugar, dado que o princípio “U” é uma regra de argumentação que permite alcançar um acordo racional em relação a máximas generalizáveis, a sua justificação demonstra que as questões morais podem ser decididas, com base em boas razões, de forma imparcial. Ou seja, os juízos morais possuem um conteúdo cognitivo e, portanto, representam mais do que meras preferências ou avaliações subjetivas, como pretendia Weber. Neste primeiro sentido, o cognitivismo da ética discursiva é contrastado com o “voluntarismo” ou o “decisionismo ético” de Carl Schmitt. Porém, uma outra possível interpretação deste conceito de cognitivismo remete para o seu contraste com a noção de subjetivismo ou de relativismo ético. Neste segundo sentido, o cognitivismo das teorias morais de Kant e Habermas poderia ser identificado com a objetividade das normas e dos juízos morais. A questão é, pois, se existe uma ordem independente dos factos morais cuja objetividade, ao destacá-la da intersubjetividade, permita uma análise racional. Tal hipótese não explica de

forma adequada o cognitivismo defendido por Habermas em relação à moral que nega que existam factos morais a que os nossos juízos correspondam. Devemos, portanto, interpretar o *cognitivismo* da ética discursiva no sentido em que ele se baseia, na possibilidade de alcançar um consenso racional quanto à validade das normas, de modo a assegurar o carácter racional e intersubjetivo das questões morais e da justiça. O conteúdo ético é, assim, assegurado unicamente pelo carácter racional e intersubjetivo das questões morais, pelo que não existe um conteúdo prévio a essa intermediação consensual obtida pelo discurso.

No que se refere ao problema do saber prático-moral, Habermas defende também um ponto de vista de tipo cognitivista face à moral, sublinhando sobretudo que a argumentação racional é também o critério de avaliação, embora seja sempre possível avaliar racionalmente os juízos morais sob o aspeto da sua veracidade e da sua fiabilidade. Há várias questões que se levantam neste contexto, como as de saber qual é a verdade dos juízos morais e qual o seu conteúdo cognitivo e, neste sentido, o que significa que as questões práticas sejam suscetíveis de exprimir sempre a verdade, como sustenta Habermas.

As intelecções morais são fluidas e não ditam, de um modo absoluto e incondicionado, como se deve agir segundo a lei moral do imperativo categórico num hipotético “reino dos fins”. Há um desnível transcendental entre os sujeitos que precisa de ser colmatado pela força do melhor argumento de modo livre e não coativo. A tese de Habermas baseia-se nos estágios do desenvolvimento mental de Piaget e moral de Kohlberg e de John Searl no que respeita à construção simbólica das cognições morais pela sociedade.

A pretensão de validade das normas morais explica-se por um acordo *racionalmente motivado*, isto é, o *consenso* sobre determinada norma só pode efetuar-se com base em *boas razões*. A validade das normas morais baseia-se nas pretensões de verdade que são reconhecidas intersubjetivamente pela força não coativa do melhor argumento. Segundo Habermas, o modelo apropriado para os participantes no discurso prático é a *comunidade ideal de comunicação*, pois é através dela que os participantes poderão testar a pretensão de validade das normas morais com base no *melhor argumento*, chegando à convicção de

que essas normas práticas são válidas. Este consenso reflete o *componente cognitivo* das normas morais. A pretensão de validade normativa é em si própria *cognitiva*, no sentido de que a suposição poderia ser redimida discursivamente, isto é, fundamentada no consenso dos participantes na prática da argumentação racionalmente motivada.

O problema da relação entre a “correção” e a “verdade” será retomado pela psicologia cognitivista do desenvolvimento, que estende o conceito *epistémico* da aprendizagem ao desenvolvimento da consciência moral. Ela trabalha com a concepção de que o conteúdo dos juízos morais está em *analogia* com a verdade.

Para Kohlberg, o domínio das operações cognitivas é uma condição indispensável da aprendizagem dos níveis correspondentes do juízo moral. Porém, tal não significa que o juízo moral seja uma mera aplicação do nível de inteligência instrumental aos problemas morais. Por isso, Kohlberg fala de um “isomorfismo” das “formas lógicas” e da “moralidade” do juízo. Entretanto, é a unidade da razão que garante a analogia entre o conhecimento (“verdade”) e a intuição moral (“correção”).

Piaget, por sua vez, refere-se a um “paralelismo”, ou seja, à existência de pontos comuns entre o desenvolvimento das faculdades cognitivas e os mecanismos de aprendizagem. Para ele, o mundo social desempenha, para o desenvolvimento da consciência moral, uma função semelhante à do mundo objetivo para a consciência teórica.

Segundo Habermas, a discussão das propostas de Kohlberg e de Piaget acerca do problema da relação entre a correção (razão prática) e a verdade (razão teórica) revela a importância da questão da teoria da *validade*, isto é, até que ponto a compreensão *cognitivista* dos juízos morais exige a assimilação do conceito de “correção” ao de “verdade”. Para Habermas, as teorias epistémicas da verdade sofrem, em geral, por buscarem a verdade dos enunciados no jogo analítico da linguagem. Mas a concepção pragmática considera o funcionamento das pretensões da verdade no interior do “mundo da vida”. Por isso, o conceito de verdade deve ser complementado por uma concepção pragmática que tenha em conta as conotações ontológicas *fracas* que, mesmo após a viragem linguística, se associam à pretensão de verdade das asserções morais.

A “teoria da construção social” de John Searl é importante, ao nível da descrição moral, para o pensamento de Habermas. A questão central desta teoria reside na revisão, no sentido da transformação das significações, apresentando Searl novos conceitos para a continuidade dos comportamentos e dos juízos morais que são centrais na ética. Ele interroga-se em *Speech Acts* (1969), *The Construction of Social World* (1995) e, mais recentemente, em *Making the Social World* (2010), sobre o estatuto ontológico dos factos sociais. A sua resposta passa pela noção de “intencionalidade coletiva” (“We-intentionality”). Este conceito rompe com as descrições clássicas dos fenómenos morais e mentais, recusando a redução do carácter coletivo à adição das intencionalidades singulares. Contudo, esta intencionalidade coletiva não existe para além dos agentes como um espírito coletivo relevando da metafísica. Assim, ela é a intencionalidade que existe na *psiqué* de cada agente, sendo propriamente coletiva. Então, é possível que os factos se mantenham objetivamente verdadeiros ou falsos, malgrado a oposição de uma minoria de indivíduos. Tal modelo mostra a *fluidéz da* intencionalidade coletiva e tem a vantagem de não postular objetos ou relações sobre os quais não acreditamos (o carácter “metaphysically queer” de certos realismos morais). A intencionalidade coletiva implica, pelo contrário, uma *grande fluidéz* das normas morais, a par do critério da sua justeza ou veracidade, como acontece no caso do pensamento de Habermas.

Em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, Habermas salienta que “é a facticidade da colocação em obra do direito que vai absorver esta *indeterminação cognitiva*” porque “frequentemente, os problemas da justificação e da aplicação, pelas questões complexas que põem, ultrapassam a capacidade analítica do indivíduo”²⁹⁴. É por isso que “o direito coercivo vai tão além das expectativas normativas que os destinatários podem limitar-se ao cálculo prudente das consequências”²⁹⁵. Para Habermas,

“do ponto de vista da complementaridade entre o direito e a moral, os procedimentos legislativos, a prática da decisão da justiça institucionalizada e o trabalho realizado por profissionais sobre uma doutrina do direito que precisa as regras e sistematiza as decisões implicam um alívio, para o indivíduo, do peso que representa, do ponto de vista cognitivo, a formação de um juízo moral próprio”²⁹⁶.

²⁹⁴ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 147.

²⁹⁵ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 148.

²⁹⁶ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 147.

Os pressupostos gerais da argumentação têm um teor altamente idealizante. Os discursos racionais têm um carácter improvável e emergem como ilhas no oceano da prática quotidiana. Mas, para Habermas, a partir do discurso e preenchidos os requisitos formais da comunicação autêntica, é possível cumprir as condições necessárias para que todos os indivíduos fiquem preparados para a correta participação em discursos práticos, embora por vezes faltem as instituições que proporcionem, a nível social, a formação discursiva da vontade em relação a determinados temas e a determinados lugares, ou faltem os processos de socialização para a aquisição das disposições e das capacidades necessárias para a participação em argumentações morais.

O discurso prático constitui-se como a forma de argumentação onde as pretensões de correção de uma norma de ação controversa são tematizadas. Esse contexto refere-se ao domínio prático-moral, sendo um sujeito falante considerado racional quando justifica as suas razões por referência a um contexto normativo vigente. Sendo a correção das normas posta no vértice da argumentação, os sujeitos devem julgar o conflito normativo imparcialmente, segundo um ponto de vista moral, de forma consensual, prescindindo de todos os interesses imediatos. Deve-se partir do pressuposto de que as normas de ação exprimem um interesse comum a todos os afetados, merecendo um reconhecimento universal. O discurso prático, ao contrário do teórico, não diz respeito a um observador; caracteriza-se por uma referência interna às necessidades de cada um dos interessados. Portanto, as questões éticas são passíveis de *fundamentação* pelo princípio do discurso.

Na ação comunicativa, os conceitos que ligam os agentes de forma recíproca são codificados de forma binária. Quando se age por “respeito à lei” ou de um modo orientado para o entendimento, não se pode em simultâneo agir do ponto de vista objetivante do observador. Esta diferença no estatuto do saber da ação moral não se explica unicamente pela destranscendentalização do sujeito que foi transferido do reino dos fins dos seres inteligíveis para o mundo da vida linguisticamente articulado de agentes socializados. Com a mudança de paradigma, muda-se o quadro de análise do fenómeno moral.

No âmbito do quadro mentalista de Kant, a autocompreensão racional entre atores é um

saber que a pessoa tem de si, contrapondo-se o saber da primeira pessoa ao saber hipotético da terceira pessoa de um observador na perspectiva de um observador neutro. Entre ambos existe um desnível transcendental, de tal modo que a autocompreensão do sujeito inteligível não pode ser corrigida pelo saber mundano. Para Habermas,

“todas as tentativas de caracterização deste ponto de vista (da imparcialidade do juízo moral) como pertencendo a um *observador neutro* fracassaram, mesmo que se considere que consegue apreender o mundo moral como um todo a partir de um ponto de vista transcendental (como no caso de Kant)”²⁹⁷.

Na atitude performativa, há um sentido adicional da “idealização” sob a forma reguladora da orientação que complementa a relação com o mundo da vida partilhado de modo intersubjetivo. A conexão com as “ideias” de Kant sugere a expressão “idealização”. A prática da ação moral orientada para o entendimento obriga os seus participantes a determinadas antecipações totalizadoras, abstrações e transposições de limites. Deste modo, a antecipação idealizada da totalidade do mundo objetivo é transferida para o mundo social.

À atitude performativa dos participantes da comunicação estão associadas uma “totalização” e uma “neutralização”; os intervenientes abstraem do desnível existente entre o modelo ideal de inclusão social e objetivo de um “diálogo infinito”, por um lado, e, por outro lado, dos discursos finitos, limitados no tempo e nos lugares. Se, em Kant, o indivíduo não assegura a sua independência epistémica face à autoridade coletiva da respetiva comunidade linguística senão por interposição de uma distância monológica, tal situação falha o aspeto fulcral do entendimento linguístico.

Kant movia-se num paradigma que não concedia à linguagem um papel constitutivo na teoria e na prática. Na retrospectiva genealógica da origem mentalista do uso da razão, a linguagem não figura ainda como o *medium* estruturante do espírito que insere a consciência transcendental nos contextos históricos e sociais do mundo da vida. Para Kant, a razão basta-se totalmente a si própria no âmbito da prática moral: apenas ela é constitutiva da ação moral. Portanto, a teoria linguística é o local privilegiado onde uma pragmática formal de proveniência kantiana nasce na *praxis* do “mundo da vida”. Assim,

²⁹⁷ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 152.

ao paradigma da consciência substitui-se o da ação comunicativa que consuma a viragem linguística do sujeito transcendental para o paradigma da *praxis* pela mediação da ação comunicativa que visa o entendimento. Uma discussão só faz *jus* das pretensões incondicionais de verdade pela pressuposição ideal de que todos os motivos e informações relevantes de algum modo alcançáveis são tidos em conta. Com tal idealização, o espírito finito responde ao conhecimento transcendental da fundamentação, impossível de iludir, da objetividade na intersubjetividade linguística.

Para Habermas, a participação em argumentações é caracterizada por uma atitude hipotética. O princípio da ética do discurso proíbe que se fixem definitivamente numa teoria moral determinados conteúdos normativos. No momento em que uma teoria normativa se estende ao domínio de conteúdos, ela passa a valer tão-somente como uma contribuição para o discurso prático, não lhe cabendo uma fundamentação última do ponto de vista moral. Assim, a ética do discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim um procedimento rico em pressupostos, o qual é a garantia da imparcialidade na formação do juízo. Por isso, o discurso é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade das normas consideradas. A unidade da razão prática individual é uma realidade no plano de uma rede de formas de comunicação e de práticas públicas, nas quais a formação racional da vontade individual e coletiva ganha forma e uma consistência institucional. Assim, o programa da fundamentação da ética do discurso visa fazer derivar uma regra argumentativa para os discursos que fundamentam as normas morais a partir dos pressupostos da racionalidade comunicativa, demonstrando-se que as questões morais podem ser decididas racionalmente de forma tangível:

“O programa de fundamentação da ética do discurso tem como objetivo fazer derivar uma regra argumentativa para os discursos que podem fundamentar as normas morais a partir das suposições de racionalidade deste tipo. Com isto pretende-se demonstrar que as questões morais podem, de facto, ser decididas racionalmente. Ao conjunto das premissas desta «derivação» pertencem, de resto, não só as suposições de racionalidade da argumentação (expressas sob a forma de regra), mas também uma determinação mais exata daquilo a que intuitivamente recorreremos quando queremos fundamentar uma conduta moral ou uma norma a ela subjacente. (...) Se este for o sentido (fraco) da fundamentação de normas e se todos aqueles que se envolvem numa prática argumentativa análoga tiverem de elaborar pressupostos idealistas de racionalidade (acesso público, igualdade de direitos, autenticidade e ausência de coação), isso leva a que o indivíduo, que pretende apenas fundamentar normas, acabe

por aceitar condições processuais que são implicitamente equivalentes ao reconhecimento duma regra argumentativa «U».²⁹⁸

Após certificar-se da possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral com Apel, Habermas apresenta o seu próprio argumento. Assim, avalia o de Apel e abandona, sem pesar, a ideia de uma fundamentação última.

Apel renova o modo de fundamentação transcendental com os meios da pragmática linguística. Utilizando o conceito de contradição performativa, comprova que o ceticismo de Albert comete uma contradição performativa, ou seja, ao engajar-se na argumentação cética, faz certas pressuposições inevitáveis em todo o jogo da argumentação voltada para o exame crítico cujo conteúdo proposicional contradiz o princípio do discurso. Desse modo, Apel demonstra a possibilidade da fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral.

Habermas objeta que não se podem extrair normas morais de pressuposições da argumentação, pois as normas não são da competência da teoria moral; elas devem, portanto, ser consideradas como conteúdos que precisam de ser fundamentados em discursos práticos. Assim, o objeto da reflexão pragmático-transcendental não são as normas morais, mas as regras de argumentação de carácter normativo.

Em função destes aspetos, Habermas retorna ao problema da fundamentação do princípio moral. O argumento pragmático-transcendental evidencia agora como o princípio de universalização “U” funciona como regra da argumentação. Essa exigência tem de ser satisfeita, já que todo o indivíduo que aceita as pressuposições comunicativas universais e necessárias do discurso argumentativo tem, para justificar as normas morais, de presumir implicitamente a validade do princípio de universalização.

A outra objeção de Habermas a Apel é a de que esse tipo de fundamentação não pode aceder ao *status* de uma fundamentação última. Segundo Habermas, Apel, na fundamentação última da pragmática transcendental, faz um retorno inconsequente à figura do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo a mudança de paradigma da

²⁹⁸ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 133.

filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Apel ancora a pretensão de uma fundamentação última da pragmática transcendental na identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente nas condições da filosofia da consciência. Ora, tal identificação é-nos negada no momento em que nos movemos no plano analítico da pragmática da linguagem. Com isso, não há nenhum prejuízo ao negar-se o *status* de uma fundamentação última à pragmático-transcendental, mas, pelo contrário, a ética do discurso insere-se no círculo das ciências reconstitutivas que têm a ver com os fundamentos racionais do agir comunicativo.

Para Habermas, “uma última fundamentação da ética não é possível nem necessária”²⁹⁹, querendo dizer que, reformulando o projeto de fundamentação kantiana da moral, renuncia em definitivo a uma “fundamentação última” da ética tal como ela tinha sido proposta pelo programa pragmático-transcendental de Apel, que é interpretado como sendo uma reminiscência do “*facto da razão*” kantiano, permanecendo prisioneiro das malhas da filosofia da consciência e da ontologia: “O privilégio de um discurso fundacional, em geral, encontra-se em relação imediata com o projeto de Apel no sentido de transportar as questões fundamentais da Filosofia Primeira – ontologia e filosofia da consciência – para o terceiro paradigma da pragmática linguística.”³⁰⁰ Pelo contrário, “a ética do discurso deve reclamar neutralidade perante a pluralidade dos sistemas ideológicos, sem pagar pelo seu processualismo o preço da abdicação de conteúdos motivacionais substanciais”³⁰¹.

5.2 A viragem linguística e a fundamentação pragmática da Moral

A ética do discurso é um programa de fundamentação da moral a partir da viragem linguística pragmática. Com tal viragem, Habermas defende a perspectiva do cognitivismo moral, uma vez que ela se resolve na ética do discurso, a qual dá, em duas fases, resposta às objeções de Hegel a Kant e ao desafio de Max Weber, resultado da erosão da base religiosa e da insuficiência metafísica. Desse modo, a primeira fase deste programa é a da

²⁹⁹ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 195.

³⁰⁰ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 192.

³⁰¹ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 190.

fundamentação formal do princípio do discurso “D” como a regra prático-moral, pelo argumento pragmático-transcendental, e a segunda fase é a da reconstrução das intuições morais, que indica o teor cognitivo da moral pelo entendimento do conteúdo das suas normas no diálogo intersubjetivo.

As abordagens não cognitivistas, como a de Weber, carecem, segundo Habermas, da possibilidade de justificar sentenças, isto é, da argumentação moral, como se verifica em Weber e Popper. Ambos propõem um tratamento decisionista da problemática do valor, mas deixam um espaço para a discussão moral. Para Habermas, o erro dessas abordagens deve-se a um conceito limitado de racionalidade que só permite argumentos dedutivos. Ora, o argumento dedutivo não produz novas informações e limita-se a duas funções: a) testa analiticamente a consistência das premissas de valor e b) testa empiricamente as possibilidades de metas selecionadas segundo perspectivas de valor. Portanto, esta espécie de crítica racional do valor de modo nenhum muda a irracionalidade da opção de preferência do próprio sistema.

O conceito de fundamentação da moral, em Habermas, abre uma frente contra a objeção de Weber a respeito da possibilidade, num mundo desencantado, de um procedimento racional, de uma fundamentação que responda à questão dos fins práticos e, assim, à questão: *o que devemos fazer?* Tal era a questão ética e antropológica por excelência da filosofia transcendental de Kant. A possibilidade de fundamentação de normas morais está ligada ao seu teor cognitivo. Para Weber, as normas morais, como “mentir é injusto”, devem ser julgadas conforme as próprias avaliações éticas ou religiosas de cada um, tratando-se de questões subjetivas; para a sua valoração, faltar-lhes-ia uma referência objetiva. Daí a consideração de Weber de que o valor de uma norma moral é heterogéneo em relação ao valor de verdade da comprovação empírica de factos.

O procedimento racional para a fundamentação estaria, segundo a tese de Weber, delimitado pelo tipo de conhecimento que produzimos a respeito de factos, ou seja, sobre as suas explicações causais. O conceito de fundamentação subjacente à sua posição liga-se ao conceito de verdade baseado na teoria da correspondência. Portanto, as proposições verdadeiras devem “corresponder” aos factos, sendo os correlatos objetivos, pelo que um

procedimento racional só se aplicaria às proposições descritivas, pois somente estas podem ser falsas ou verdadeiras.

Habermas refere, a partir do marco teórico da viragem linguística pragmática, que não é possível assumir uma posição fora do mundo, de um sujeito solitário, para posteriormente efetuar a sua fundamentação, como o faria a filosofia da consciência. O exame crítico da linguagem mostra que, no lugar de um sujeito solitário, a independência do mundo objetivo faz da ideia de asserção justificada um conceito que apenas indica as condições de verdade que o próprio mundo deve conter, enquanto o mundo social é construído por nós que já contribuimos para o preenchimento das condições de validade das normas morais.

O que está em causa é a relação da pretensão de verdade e das pretensões de correção com a justificação na validade incondicional dessas pretensões, que as aproximam sob a forma de analogia. O conceito epistemológico de verdade, por si só, não dá conta do aspeto incondicional e inalienável atribuído ao conceito de verdade. A verdade é acessível na forma racionalmente aceitável, ou seja, só temos acesso às razões justificativas da verdade de uma proposição, a qual, por sua vez, se pode mostrar falsa no futuro. Assim, entre a asserção justificada e a verdade incondicional, há um espaço que impede a assimilação de um conceito pelo outro. Habermas salienta, no entanto, que há uma relação entre a verdade e a justificação, pois uma proposição justificada, pelo menos, diz algo a favor da verdade da mesma. Se, por um lado, consideramos que, para as condições de justificação, como numa situação ideal de fala, o discurso se realiza, concretizando os pressupostos pragmáticos do agir comunicativo sob a forma de regras, para aproximar verdade e justificação, e então fazer dessas condições ideais a explicação para se ter por verdadeira uma proposição idealmente justificada, por outro lado, sabemos que a verdade de uma proposição não pode ser desvalorizada só porque não temos acesso direto às condições de verdade incondicional, mas apenas um acesso discursivo.

Complementando o sentido do conceito de verdade, a partir do conceito pragmático de verdade e da sua pretensão de validade ainda no contexto da ação comunicativa, a verdade é envolvida pelo mundo da vida. Aqui, a linguagem está conexas com os contextos das ações, estando em causa o funcionamento da *praxis* quotidiana do entendimento onde a

conexão entre a verdade e a justificação não é epistemológica, mas sim pragmática.

Para que esse jogo de cooperação e entendimento mútuo, ainda no contexto da ação comunicativa, funcione, é necessária a suposição de um mundo objetivo, independente das nossas descrições. É essa interpretação pragmática do conceito de verdade que dá conta das conotações ontológicas que associamos à apreensão dos factos e, portanto, ao aspeto incondicional da verdade. No contexto da ação, temos um conceito pragmático de verdade e, no discurso, um conceito epistémico de verdade. Naquele, o que está em jogo é o papel pragmático de uma verdade bifronte, que serve de intermediário entre a certeza da ação e a asserção discursivamente justificada, na medida em que há a possibilidade de transição da ação para o discurso. Adotando os participantes do discurso a posição epistémica, os atores operam uma discussão acerca da pretensão de verdade da proposição descritiva, que pode ser devolvida discursivamente como uma asserção idealmente justificada, mas que, por sua vez, é recebida novamente como uma verdade que guia as ações enquanto certeza:

“Na passagem da ação para o discurso, o que é ingenuamente tido por verdadeiro perde o *status* de certeza da ação e assume a forma de um enunciado hipotético cuja validade é suspensa até ao resultado de uma prova argumentativa. Um olhar para além do nível da argumentação apreende o papel *pragmático* de uma verdade bifronte que cria a conexão interna entre certeza de ação e asserção justificada.”³⁰²

Uma vez consideradas todas as razões relevantes e quando todos se convençam de que as objeções contra uma proposição se esgotaram, não faz sentido continuar o discurso, o qual, na perspetiva interna de quem discute, não teria fim:

“Da perspetiva dos atores, que apenas *provisoriamente* adotam a postura reflexiva de participantes na argumentação para restabelecerem um saber parcialmente abalado, o resgate discursivo de pretensões de validade ganha o sentido de uma licença para retornar à ingenuidade do mundo da vida.”³⁰³

A necessidade da ação no mundo da vida pontua temporalmente os discursos e fornece “o critério para uma orientação por pretensões de verdade independentes de contextos”³⁰⁴, o que já é pressuposto na ação, tendo em conta a sua pretensão incondicional de verdade:

³⁰² HABERMAS, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 319-320.

³⁰³ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 320.

³⁰⁴ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 321.

“um determinado modo de agir é igualmente bom para todos os que considerem obrigatória essa *praxis*. O consenso alcançado no discurso tem, para os envolvidos, algo de relativamente definitivo”. Habermas acrescenta que “pensamos apenas que a norma correspondente, que deve reger a nossa *praxis*, *merece reconhecimento*”³⁰⁵.

Assim, na perspectiva pragmática do conceito de verdade, é conferida uma conotação ontológica ao sentido representativo das nossas afirmações, significando que, para nós, uma proposição é verdadeira porque um determinado estado de coisas “existe”, tratando-se do mundo objetivo, sobre o qual descrevemos factos. Para Habermas, esse modo de falar ontológico traz ao palco da vida uma ligação entre a verdade e a referência, isto é, entre a verdade de uma proposição descritiva e a sua objetividade. Sendo assim, a pretensão de verdade objetiva tem a determinação de objetividade, a saber, a identidade descritiva, enquanto a correção moral conta apenas com a justiça normativa.

As ações envolvidas na prática quotidiana resistem à prova da verdade porque funcionam para coordenarem os planos de ação e, nesse sentido, acompanham o mundo objetivo; porém, o seu fracasso no funcionamento significa que o mundo não jogou connosco, isto é, que a proposição que se mostrava como a certeza da ação foi desmentida pelo mundo da vida, não satisfazendo as suas pretensões de verdade. Isto mostra a diferença entre a indisponibilidade do mundo objetivo, que impede manipulações, e a identidade de um mundo comum para todos.

A perspectiva pragmática da conexão entre a verdade de proposições e a objetividade do mundo impede uma *analogia* entre a verdade e a correção moral para além do plano do discurso, pois, ao nível pré-reflexivo, o teste de prova das correções das normas e juízos morais não se dá em contraste com um mundo independente de nós, mas, pelo contrário, dá-se perante os outros sujeitos, num mundo social comum. A resistência para provar a correção moral não provém de dados objetivos não dominados, mas da falta de um consenso normativo com os outros sujeitos, o qual é superado se as partes conflitantes ampliarem o mundo social, incluindo-se reciprocamente num mundo construído em comum.

³⁰⁵ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 325.

Desse modo, não é possível falar de uma relação entre a correção e a referência, como foi feito para a verdade. O mundo que se relaciona com a pretensão da validade moral é construído, portanto, no lugar da referência a um mundo objetivo e constitui-se pela “orientação para uma ampliação das fronteiras da comunidade social e do seu contexto axiológico”³⁰⁶, o que priva a correção moral de um ponto de vista que transcenda a justificação.

O consenso obtido no discurso em condições ideais de fala tem conotações diferentes para a verdade de proposições descritivas e para a correção de normas morais, pois a verdade daquelas não significa só que sobreviveu às objeções, mas, segundo o mundo objetivo, significa também um facto. A referência ao mundo objetivo implica que uma proposição pode mostrar-se falsa, mesmo que esteja bem justificada, pois o estado de coisas existe independentemente de qualquer descrição e, portanto, de qualquer justificação. Porém, isso não se passa do mesmo modo com a pretensão de correção moral.

No discurso prático-moral, para se chegar a um consenso, um determinado tipo de agir deve ser considerado obrigatório para todos; este consenso alcançado tem algo de definitivo, porque não se deixa contrastar com o que prescinde de justificação para existir, no sentido de que não estabelece nenhum facto, mas fundamenta uma norma, isto é, instaura uma norma que merece reconhecimento intersubjetivo, entendendo-se que ela é passível de aceitabilidade racional.

Se o discurso em condições ideais apenas aponta para as condições de verdade, já para a correção de normas morais ele garante o preenchimento das condições de validade moral. Nesse sentido, diferentemente da verdade epistemológica, a correção moral tem o seu sentido esgotado na aceitabilidade idealmente justificada. A correção é imanente à justificação porque “a validade de uma norma consiste no facto de que ela é aceite, ou seja, reconhecida como válida sob condições ideais de justificação; a correção é, portanto, um conceito epistémico”³⁰⁷. A analogia entre a verdade e a correção, enquanto realidades absolutas, requer que a perspectiva *pragmática* da verdade seja um conceito bifronte

³⁰⁶ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 324.

³⁰⁷ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, pp. 325-326.

incondicional, sendo a correção moral do mesmo *status* de incondicionalidade, mas necessariamente diferente, já que é imanente à justificação.

De facto, as determinações do mundo objetivo não podem ser atribuídas integralmente ao mundo social; a orientação de um mundo de relações interpessoais bem ordenadas e totalmente inclusivo é compartilhada com o conceito do mundo objetivo. A resistência à prova para a correção moral é composta por outros sujeitos num mundo social, que podem rechaçar tal pretensão, medindo-se a validade das normas morais pela natureza inclusiva de um consenso normativo obtido entre as partes conflitantes. A validade moral só é satisfeita pela inclusão de todas as pessoas. Mas, se o mundo social é algo que construímos, então para a esfera moral não se pode falar de indisponibilidade, mas somente de *identidade*, pela sua determinação de objetividade, na medida em que se trata do mesmo mundo para todos, construído por todos os afetados mediante a adoção recíproca das suas perspetivas.

Assim sendo, se a validade das normas e dos juízos morais se mede pela natureza inclusiva do consenso normativo, então a universalidade, no âmbito da validade, isto é, a inclusão de todos os indivíduos no consenso normativo, explica a incondicionalidade da pretensão de validade moral. É do ponto de vista universalista que é examinada a correção das normas morais, as quais constituem um equivalente às restrições impostas por um mundo objetivo.

Da argumentação pragmático-transcendental deriva o princípio moral do conteúdo proposicional dos pressupostos inevitáveis dos discursos universais, pois o sentido “transcendental” dos argumentos refere-se “a discursos ou competências que são tão universais que não podem ser substituídos por equivalentes”³⁰⁸, constituindo uma “ordem autossustitutiva”³⁰⁹. Assim, o discurso prático é universal, não permitindo a objeção da petição de princípio, ou seja, que só derivam dos pressupostos de tal discurso aqueles conteúdos normativos que já haviam sido introduzidos na definição do que é um discurso prático universal.

O argumento pragmático-transcendental volta-se para os pressupostos inevitáveis do

³⁰⁸ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 94.

³⁰⁹ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 162.

discurso em geral; tal é o empreendimento de Apel, mas Habermas vê nele a necessidade de uma revisão e coloca-lhe duas objeções.

Por um lado, Apel mostra que todo aquele que entra num discurso qualquer tem que aceitar inevitavelmente os pressupostos de conteúdo normativo. Por exemplo, a “liberdade de opinião” seria um pressuposto pragmático inevitável de todo o discurso. Mas a questão, segundo Habermas, é a de que o reconhecimento do “princípio de liberdade de opinião” se limita aos sujeitos participantes de discursos. Por outro lado, o argumento pragmático-transcendental não teria força para convencer de forma absoluta alguém enquanto ator no mundo da vida, isto é, para fundamentar a validade de certas normas de ação que, por exemplo, dissessem respeito à livre expressão de pensamento.

A necessidade de pressupostos dos discursos não é transferida imediatamente para o agir, isto é, não é possível transformar os pressupostos necessários aos discursos, de modo imediato, em normas de ação, as quais versam sobre conteúdos que só podem ser fundamentados em discursos práticos. Se, por um lado, esses conteúdos são dependentes de circunstâncias históricas, por outro lado, as regras do discurso de conteúdo normativo, bem como o princípio de universalização “U”, não o são. Para Habermas, são “*estas*”, e não as normas de ação, que “podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental”³¹⁰.

A solução, para satisfazer as condições do argumento pragmático-transcendental, é a de que se pode recorrer a tal argumento “para comprovar *como o princípio da universalização, que funciona como uma regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral*”³¹¹. Para tanto, deve mostrar-se que todo aquele que aceita as pressuposições pragmáticas inevitáveis do discurso, e que sabe o que significa justificar uma norma de ação moral, tem de presumir implicitamente a validade do princípio de universalização “U”. Deve, portanto, comprovar-se que há uma relação de implicação material entre o princípio do discurso “D” e o princípio de universalização “U”, juntamente com a ideia da fundamentação das normas.

³¹⁰ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 96.

³¹¹ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 97.

Habermas indica que o princípio de universalização “U” é alcançado a partir de dois aspectos, a saber, (A) das regras do discurso como pressupostos inevitáveis e (B) do significado de fundamentação das normas.

A) Quanto ao primeiro aspecto, considera-se a parte de “U” em que se aceitam as pressuposições inevitáveis apresentadas sob a forma de regras que representam as condições universais e necessárias de todo discurso, sem as quais não pode haver um consenso racional. Assim, a universalidade e a igualdade de hipóteses para cada indivíduo, sem coação, que estão presentes nos pressupostos pragmáticos inevitáveis do discurso, também estão presentes no princípio de universalização “U”, pois a aceitabilidade racional das consequências e dos efeitos colaterais tem que ser conforme àquela parte de “U”, isto é, à participação de cada indivíduo e à aceitabilidade por todos sem coação, a qual também é inevitável, dada a sua relação material com os pressupostos inevitáveis do discurso.

B) Quanto ao segundo aspecto, considera-se a parte de “U” em que Habermas mostra que a consideração das consequências, dos efeitos colaterais e dos interesses é também inevitável e resulta na fundamentação das normas, no sentido daquilo a que “intuitivamente recorreremos quando queremos *fundamentar* uma conduta moral ou uma norma a ela subjacente”³¹². Assim, fundamentar normas tem o sentido *fraco* de resolver as “dissidências relativas aos direitos e deveres, isto é, relativas à correção das respectivas afirmações normativas”³¹³. Habermas deriva a fundamentação das normas da prática intuitiva realizada quotidianamente; portanto, é na linguagem que a inclusão das consequências e dos efeitos colaterais no princípio de universalização “U” é inevitável para se considerar a norma válida ou não para todos, uma vez que se entende que ela regula os problemas da vida em comum, estabelecendo expectativas de comportamento. Habermas defende que a linguagem moral expressa esquemas cognitivos que filogeneticamente se formam com a evolução das imagens do mundo e dos sistemas morais e, no plano ontogenético, com a evolução da consciência moral. Assim, a inevitabilidade das consequências, dos efeitos colaterais e dos interesses funda-se numa linguagem que tem a marca da contingência, mas que é fruto de um processo de aprendizagem, ou seja, que tem um teor cognitivo que permite entender o estado atual da linguagem e da consciência

³¹² HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 133.

³¹³ HABERMAS, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 134.

moral, isto é, das intuições morais, como cognitivamente superiores ao estado anterior para regular os problemas da vida em comum.

Habermas refere que o programa da fundamentação, pelo argumento pragmático-transcendental, não aspira a um *status* de fundamentação última, nem tal seria necessário. O problema é posto na segunda parte do programa de fundamentação da ética do discurso que é o da identificação dos pressupostos pragmáticos do discurso em geral, que sejam inevitáveis e tenham conteúdo normativo.

A universalidade do discurso, em geral, estaria garantida porque o seu princípio “D” já estaria “fundado nas condições simétricas de reconhecimento das formas de vida estruturadas comunicativamente”³¹⁴. O discurso é a forma reflexiva do agir comunicativo, em que se resolvem as pretensões de validade que se mostrem problemáticas por meio de razões. Isso significa que o princípio do discurso escapa à lógica da sua demonstração: “«D» é a asserção-alvo que o filósofo tenta fundamentar na sua qualidade de teórico moral”³¹⁵.

Contudo, o princípio “D”, introduzido de forma condicional, indica a própria condição a ser cumprida por normas válidas, caso elas *possam* ser fundamentadas. No entanto, para a operacionalização de “D”, falta ainda uma regra para a argumentação que indique como as normas morais podem ser fundamentadas. O princípio universalizante “U” está certamente inspirado em “D”, mas ainda não passa de uma sugestão obtida por abdução. Habermas afirma:

“Uma norma só é válida quando as consequências presumíveis e os efeitos secundários para os interesses específicos e para as orientações valorativas de *cada um* decorrentes do cumprimento geral dessa norma possam ser aceites sem coação por *todos* os atingidos *em conjunto*.”³¹⁶

Como já foi referido, uma fundamentação última seria uma sobrecarga desnecessária para o argumento pragmático-transcendental, pois, pela identificação das regras inevitáveis do

³¹⁴ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, p. 139.

³¹⁵ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 104.

³¹⁶ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, pp. 59-60.

discurso e através do exame das contradições performativas, ele não é suscetível de uma dedução transcendental no sentido kantiano. Pela investigação pragmático-transcendental das pressuposições do discurso, não é possível “justificar *a priori* um sistema conceptual, pois, por princípio, deve ficar em aberto a possibilidade de os sujeitos cognoscentes mudarem, um dia, a sua maneira de pensar o mundo”³¹⁷.

Segundo Habermas, o argumento pragmático-transcendental é de uma necessidade transcendental “fraca”, posto que utiliza necessariamente a lógica do próprio sistema: “«U» pode tornar-se plausível a partir do teor normativo dos pressupostos argumentativos ligado a um *conceito* (fraco e, portanto, não pré-julgador) *de fundamentação de normas*.”³¹⁸ Com isso, o segundo passo para a fundamentação do princípio de universalização “U” é um processo maiêutico, que recorda aos céticos que, ao argumentarem contra a universalidade da moral, já participam do princípio do discurso “D”. A obrigação normativa, assim, não é para a ação, mas para a comunicação. Para Habermas, o argumento pragmático-transcendental, com a ajuda das contradições performativas, assinala a falta de alternativa às regras sobre as normas de ação.

Kambartel questiona-se sobre o *status* dessa espécie de fundamentação quando “*uma das partes* recusa de todo falar em fundamentação, visto que o reconhecimento de um pressuposto, diferentemente de algo fundamentado, seria sempre hipotético, ou seja, dependente de um fim previamente aceite”. Em face disso, contra-argumenta Habermas que “os pragmáticos transcendentais apontam para o facto de que a obrigação de reconhecer como válido o conteúdo de pressuposições inevitáveis é tanto menos hipotética quanto mais universais forem os discursos e as correspondentes competências a fim de se aplicar a análise proposicional”. Ademais, “*a outra parte* sobrecarrega a pragmática transcendental, mais uma vez, com a ambiciosa pretensão de uma fundamentação última”. Mas “*a falta de alternativas* dessas regras fica provada para a prática da argumentação, sem que esta fique ela própria *fundamentada*”. Então, prova-se que “uma dedução transcendental no sentido de Kant não pode ser efetuada com semelhantes meios argumentativos”³¹⁹.

³¹⁷ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, p. 106.

³¹⁸ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 63.

³¹⁹ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, pp. 104-105.

Habermas, contrariando a necessidade de uma fundamentação última, entende a ética do discurso como uma das ciências reconstrutivas, as quais alcançam o saber intuitivo das regras do conhecer, do falar e do agir. Tal saber intuitivo das regras morais que compartilhamos no mundo da vida é, de certo modo, infalível para nós enquanto participantes do discurso, caracterizando-se como uma certeza, mas a reconstrução deste saber, com a sua pretensão de universalidade, é sempre hipotética e, portanto, falível. A ética do discurso é, assim, controlada indiretamente, e mostra-se em melhores condições do que outras éticas para descrever as representações morais empiricamente constatadas.

Nesse sentido, não é necessária nem possível uma fundamentação última da moral, pois, para os participantes inseridos no mundo da vida, as intuições morais não precisam de esclarecimento filosófico, dado o seu carácter de certeza. Assim, a ética do discurso é uma teoria moral que funciona como uma espécie de terapêutica para esclarecer as confusões que as outras compreensões filosóficas sobre o *ethos* provocam na consciência moral quotidiana, com interpretações contraintuitivas, isto é, céticas sobre a moral.

As questões que resultaram das objeções de Hegel a Kant foram satisfeitas na ética do discurso. Habermas formulou os conceitos de justiça universal e de ponto de vista moral, independentemente de uma forma de vida privilegiada, e mostrou que o princípio de universalização “U” está implicado nos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, através da visão genealógica do teor cognitivo da moral e também que ele não é um princípio etnocêntrico, mas está implicado na estrutura de socialização intersubjetiva. Se, para Hegel, sem a conciliação entre a forma e o conteúdo, não há verdadeira liberdade, para Habermas, a partir da complementaridade do agir comunicativo e do mundo da vida, o princípio de universalização “U” deriva da forma reflexiva do agir comunicativo, e os conteúdos morais são as normas já existentes no mundo da vida, tendo as suas pretensões de validade sido já discutidas. Assim, a forma é universal e os conteúdos são sempre particulares.

Habermas supera o desafio de Max Weber através de uma ética deontológica da responsabilidade, pois a consideração sobre as consequências está presente no princípio

moral, entendido como a regra do discurso prático-moral, isto é, presente no princípio de universalização “U”, ao reconstruir a linguagem moral e ao mostrar o sentido de fundamentar as normas. Contra a desconfiança de Weber na capacidade argumentativa da razão prática e o seu não-cognitivism ético no plano metodológico, Habermas desenvolveu uma pragmática universal cujo objetivo é o da fundamentação das normas morais, com base num procedimento racional. Tal racionalidade é comunicativa porque não diz respeito propriamente ao saber, mas ao uso crítico do saber, ou seja, ao uso comunicativo do saber. As proposições normativas utilizadas, em atos de fala reguladores criticáveis, possuem um conteúdo cognitivo que permite a sua solução racional desde que as ações para a participação em discursos sejam orientadas a partir do conteúdo normativo inscrito na racionalidade comunicativa.

Perante a desvalorização da base religioso-metafísica, a autoridade epistémica reside na comunidade inclusiva de todos os sujeitos reais. Pela mediação pragmática da linguagem, a proposição é sempre, potencialmente, proferida para os outros, em último sentido, para uma comunidade, a partir da qual a sua pretensão de validade é alcançada.

Se, por um lado, Habermas mostra que a comunidade de todos os sujeitos reais não pode ser suficientemente pensada nos termos da filosofia da consciência, por outro lado, evidencia que, a partir da filosofia da linguagem, se ganha uma conceção intersubjetiva do ponto de vista moral, na qual o outro é reconhecido como um outro de mim, sem eliminar as diferenças e onde é possível uma relação simétrica em que há um cruzamento de perspectivas que nos autoriza a pensar numa comunidade moral.

A investigação, a partir da viragem linguística pragmática, permitiu a Habermas, num primeiro momento, reconstruir as condições universais do entendimento possível, analisando a linguagem como *medium*, desvinculada do horizonte onde se realiza, apesar de pressupor o mundo da vida; num segundo momento, é introduzido novamente o conceito de mundo da vida como o horizonte linguístico e o correlato dos processos de entendimento.

Tal linha de pensamento reconstrói o teor cognitivo do jogo moral da linguagem

diferentemente do neoaristotelismo:

“Não se trata do esclarecimento de como é feita a fundamentação moral que se dá dentro de uma determinada tradição com normas reconhecidas e incontestáveis, mas da fundamentação de um ponto de vista moral a partir do qual tais normas podem ser julgadas em si de forma imparcial.”³²⁰

Com isso, o teor cognitivo da moral é reservado às razões morais, que são *epistémicas*, para a universalidade das normas. Assim, as intuições morais expressam o conteúdo universal das normas que se reconstróem racionalmente pela ética do discurso, a qual se insere na linha de uma reformulação da ética de Kant. Tal reformulação é necessária, pois Kant, ao apresentar o princípio moral sob a fórmula do imperativo categórico, situou o ponto de vista moral na competência exclusiva de cada indivíduo, o que, para Habermas, traduz um encurtamento individualista do conceito de autonomia de cunho intersubjetivo. Kant parte da ideia de que, na formação do juízo, em virtude da sua própria reflexão, cada um pode pôr-se no lugar de todos os outros.

Habermas, contudo, adverte que sem um entendimento prévio das condições de vida e da variabilidade dos interesses, com o desmoronamento da visão religiosa-metafísica do mundo, o

“ponto de vista moral só pode ser realizado sob as condições de comunicação que garantam que cada um, também da perspectiva da sua própria autocompreensão e compreensão do mundo, possa testar a aceitabilidade de uma norma elevada a *praxis* comum”³²¹.

Na teoria de Habermas, o ponto de vista moral é fundamentado formalmente pelo argumento pragmático-transcendental, como a regra do discurso prático-moral. Habermas partindo do mundo da vida através da análise das contradições performativas, mostrou quais são os pressupostos inevitáveis que todo o participante implicitamente já assumiu quando entra na argumentação, derivando daí o princípio moral, desenvolvendo a primeira fase da fundamentação do princípio de universalização “U” do seguinte modo: primeiro, indica o princípio de universalização que é a regra do discurso; depois, identifica os pressupostos pragmáticos da argumentação que são inevitáveis e têm um conteúdo

³²⁰ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 15.

³²¹ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 49.

normativo; a seguir, expõe explicitamente este conteúdo sob a forma das regras do discurso; por fim, mostra que há uma relação intrínseca entre o primeiro e o terceiro passos em conexão com a ideia da fundamentação das normas.

Na segunda fase da fundamentação da moral, Habermas faz uso do conceito de mundo da vida que está presente na investigação descritiva da linguagem que traduz uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, refletindo sobre as condições de integração social pelo conteúdo normativo da moral. Daí resulta a estrutura da socialização intersubjetiva, chamada no prefácio de *Die Einbeziehung des Anderen*, a “estrutura relacional da alteridade e da diferença”³²². O autor mostra que a moral é uma forma de integração social insubstituível, visto que a sua força de socialização se apoia em razões válidas para todos.

Habermas defende a inclusão das consequências e dos efeitos secundários, tendo em vista os interesses de cada um. Com a inclusão dos “interesses específicos”, juntam-se as “orientações valorativas”, pondo em prática as razões pragmáticas e éticas dos participantes. Tais razões são necessárias para a consideração da validade das normas morais quando os atores do discurso se candidatam ao entendimento, na perspectiva de uma “interpretação intersubjetiva do imperativo categórico”³²³; mas é com a reconstrução das intuições morais que tais razões contam no processo da formação da consciência moral numa sociedade pós-convencional, pois pelos interesses específicos e pelas orientações valorativas, “deve evitar-se a marginalização da autocompreensão e da compreensão do mundo dos participantes em particular e assegurar em geral a sensibilidade hermenêutica por um espectro suficientemente amplo de contribuições”³²⁴.

Os dados dão conta da não-marginalização das diferenças de cada um, que fazem parte da estrutura relacional da alteridade e da diferença e da assunção recíproca e universalizada das perspectivas dos outros, indicada pela parte de “U” que diz “*cada um (...)* por todos os atingidos *em conjunto*”, é necessária para a inclusão do outro que “exige não apenas empatia, mas também a intervenção interpretativa na autocompreensão e na compreensão do mundo dos participantes, que precisam de se manter abertos às revisões das descrições

³²² HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 7.

³²³ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 49.

³²⁴ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 60.

de si mesmos e dos outros”³²⁵; caso contrário, não haveria uma verdadeira inclusão do outro, a qual somente se pode dar a partir de razões epistémicas.

Com o propósito da “aceitação geral e não coativa”, fixa-se o aspeto que diferencia a moral como uma forma de coordenação da ação superior e insubstituível em relação às outras formas de coordenação da ação, como a violência, a recompensa ou a ameaça, a saber, “o aspeto sob o qual as razões apresentadas extraem dos motivos para a ação o sentido relativo aos atores, e sob o qual assumem um sentido epistémico do ponto de vista da consideração simétrica”³²⁶.

Habermas fundamenta assim o ponto de vista da teoria do discurso, pois o princípio do discurso “D”, do qual deriva o princípio de universalização “U”, exprime as condições do processo argumentativo que os atores contemporâneos entendem passíveis de ser defendidas racionalmente num mundo constituído por sociedades modernas multiculturais, para a aceitabilidade racional das pretensões de validade problematizadas, que pode ser assim elencada:

“a) ninguém que possa dar uma contribuição relevante pode ser excluído da participação; b) a todos dar-se-á a mesma possibilidade de dar contribuições; c) os participantes devem pensar naquilo que dizem; d) a comunicação deve ser isenta de coações internas ou externas, de tal forma que os posicionamentos de «sim» e «não» ante as pretensões de validade criticáveis sejam motivados tão-somente pela força do convencimento das melhores razões”³²⁷.

5.3 Razão comunicativa e “mundo da vida”

A questão da racionalidade é talvez o tema por excelência da filosofia, como declara Habermas: “O tema fundamental da filosofia é a razão. (...) Se há qualquer coisa de comum às doutrinas filosóficas, é a intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo por uma explicação das experiências que a razão faz tendo ela própria por objeto.”³²⁸ Mas, tendo em conta os fracassos sofridos pelas tentativas de fundamentação última, sobretudo as que estão presas ao paradigma da filosofia da consciência, Habermas sugere que a

³²⁵ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 60.

³²⁶ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 60.

³²⁷ HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, p. 62.

³²⁸ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 15.

filosofia devia abandonar a sua ambição de saber totalizante e as esperanças ontológicas e transcendentais de vieses apriorísticos. Propõe, então, uma filosofia de orientação empírico-reconstrutiva que concilie o progresso fáctico das ciências empíricas com a consciência reflexiva, o que é o procedimento próprio do nível filosófico.

Mas, ainda que a razão tenha de abandonar a forma de conhecimento totalizante, ela obriga as comunidades de comunicação, integradas nos contextos contingentes dos mundos da vida, a uma transcendência interna: “O *medium* da intercompreensão permanece numa *semitranscendência* que lhe é própria. (...) A seu respeito, os locutores não podem tomar *nenhuma posição extra-mundana*.”³²⁹ A partir da sua reformulação racional, o pensamento filosófico retrocede autocriticamente, conciliando-se com a facticidade do “mundo da vida”. Habermas ressalta o quanto a argumentação tem um papel fundamental nessa perspetiva: “A teoria da argumentação tem aqui uma significação especial, posto que é a ela que compete a tarefa de reconstruir as pressuposições e as condições pragmático-formais do comportamento explicitamente racional.”³³⁰

A teoria da competência argumentativa e a análise do conceito de racionalidade são centrais no pensamento habermasiano. Como ele próprio ressalta referindo-se à sua teoria comunicativa:

“Esforcei-me, na minha empresa teórica, por analisar o conceito de racionalidade adotando, como princípio diretor, a possibilidade de as enunciações serem criticadas e justificadas, e dei assim um papel-chave à racionalidade procedimental, tal como ela se apresenta na prática da argumentação.”³³¹

Um novo paradigma é, então, proposto, com fundamento nessa visão intersubjetiva; as ações comunicativas são tematizadas de tal modo que os atos de fala pretendem transmitir o sentido do que é dito, com propósitos explicativos, na intenção de dizer algo sobre o mundo. Habermas chama comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenarem o seu plano de ação, medindo-se o acordo alcançado, em cada caso, pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade.

A linguagem é o elemento aglutinador porque o modo original da linguagem é o seu uso

³²⁹ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, p. 190.

³³⁰ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 16.

³³¹ HABERMAS, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, p. 102.

comunicativo:

“Uma tal relação [entre os três mundos aos quais o ator se liga pela sua expressão] existe sempre entre a expressão e:

- o mundo objetivo (como o conjunto de todas as entidades sobre as quais os enunciados verdadeiros são possíveis);
- o mundo social (como o conjunto de todas as relações interpessoais codificadas pelas leis);
- o mundo subjetivo (como o conjunto das experiências vividas sobre as quais o locutor tem um acesso privilegiado).”³³²

O mundo, em Habermas, é a totalidade de entidades sobre as quais as afirmações verdadeiras são possíveis. Esse mundo tem, evidentemente, um *status* realista, ontológico. É um mundo objetivo. Entretanto, como a relação intersubjetiva, propiciada pela linguagem, é o fundamento desse novo redirecionamento filosófico, surge a seguinte asserção: a linguagem não é só usada para a construção de frases assertivas correspondentes a um mundo ontológico, ao mundo objetivo das coisas, mas também para o uso de sentenças com outras finalidades, como as solicitações dirigidas a terceiros e as descrições de experiências pessoais. Dessa forma, além do mundo objetivo das coisas, há dois outros mundos, que não gozam de estatuto ontológico e a que Habermas chama o “mundo social das normas” e o “mundo subjetivo dos afetos”. Ele declara que “estes «*unembodied world 3 objects*» são um importante indicador da independência do mundo do espírito objetivo”³³³, nomeando a tradição filosófica que culmina em Hegel.

A problemática da racionalidade é inevitavelmente colocada com o acesso da compreensão de sentido ao domínio dos objetos do agir social porque a interpretação requerida pelas ações comunicativas é uma interpretação racional:

“Principalmente e na mesma medida para o ator e para o observador, as relações que estabelece com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo aquele que age de modo estratégico, conforme às normas e à dramaturgia, são acessíveis a uma apreciação objetiva. No agir comunicativo, o resultado da interação depende da possibilidade que os participantes têm de se entenderem mutuamente sobre uma apreciação *intersubjetivamente válida* das suas relações com o mundo. Seguindo este modelo de ação, o único resultado possível de uma interação é a obtenção comum de um consenso entre os participantes.”³³⁴

³³² HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 149.

³³³ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 117.

³³⁴ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 157.

Os três mundos formam o palco no qual opera a intersubjetividade humana:

“Definindo uma situação, os participantes da comunicação assinalam os diferentes elementos dessa situação a um dos três mundos e, ao fazê-lo, incorporam a situação atual no seu mundo vivido pré-temático. (...) A tarefa da interpretação consiste em fazer entrar na interpretação própria da situação a definição que o outro lhe dá, de tal modo que a concepção assim revista, o «seu» mundo exterior, assim como o «meu» mundo exterior, possam, um e outro, sobre o pano de fundo do «nosso mundo vivido», ser relativizados pelo «mundo», podendo, assim, as interpretações divergentes, reconciliar-se suficientemente.”³³⁵

Deste modo, a linguagem permite não apenas emitir sentenças assertóricas (ou representativas) objetivamente a respeito de um estado das coisas, mas também sentenças apelativas, que emitem solicitações a outras pessoas, e sentenças expressivas, que visam tornar conhecidas as experiências pessoais. As assertóricas referem-se ao mundo objetivo, que tem estatuto ontológico, as apelativas ao mundo social, de características normativas, e as expressivas ao mundo subjetivo, com um *status* afetivo.

Porém, se o mundo, para Habermas, é a totalidade de entidades passíveis de afirmações com pretensões de verdade, torna-se necessário estabelecer pretensões de validade e de relações com esses três mundos. Assim, para as sentenças assertóricas, as pretensões de verdade são sobre um estado das coisas, na crença de um mundo objetivo; para as apelativas, são pretensões de validade normativa, numa função reguladora de um mundo social comum; e, para as expressivas, as pretensões são as que tornam conhecidas as experiências pessoais, referidas ao mundo subjetivo.

O conceito de agir comunicativo pressupõe relações entre o mundo subjetivo do locutor e os outros dois mundos. O locutor é o sujeito que desempenha um papel social, e todos os outros atores são capazes de entrar nas interações reguladas pelas normas. Um mundo social consiste num contexto normativo que estabelece quais são as interações sobre o conjunto das relações interpessoais legítimas. Todos os atores, para quem valem as normas, pertencem ao mesmo mundo social. Os estados de coisas existentes são representados por enunciados verdadeiros, e as normas existentes constituem máximas do dever, ou ordenações universais que são tidas por legítimas pelos seus destinatários. Uma norma *vale*

³³⁵ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 150.

idealmente porque merece o assentimento de todos os interessados, na medida em que regula os problemas da ação e *existe* faturalmente porque a pretensão de validade que comporta é reconhecida pelos interessados, e tal reconhecimento intersubjetivo *funda* a validade social da norma.

As ações ou atos de fala constituem, pela linguagem, as relações que os agentes estabelecem entre si quando se referem a alguma coisa no mundo, em qualquer das suas três aceções. Esses atos de fala, na sua intencionalidade, podem ter dois propósitos distintos: propósitos perlocucionários, quando os objetivos e os fins a que se propõem não derivam do conteúdo manifesto do ato de fala, ou propósitos ilocucionários, quando as pretensões do locutor são chegar a algum acordo sobre o próprio sentido do que se diz. O “modo original” da linguagem é o seu uso em atos de fala ilocucionários, em ações voltadas para alcançar o entendimento.

Para Habermas, através dos atos de fala, são levantadas pretensões de validade criticáveis que apontam para um reconhecimento intersubjetivo. Portanto, concomitantemente com a divisão em três mundos, mundo objetivo das coisas, mundo social das normas e mundo subjetivo dos afetos, há outra distinção relacionada com a intenção do locutor: uma ação imperativa, em que ocorrem atos perlocucionários, em que o locutor causa, de forma estratégica, um efeito teleológico sobre o ouvinte, e uma ação reguladora de atos ilocucionários, em que o locutor realiza uma função comunicativa; a partir desta divisão Habermas distingue o “sistema”, associado ao mundo objetivo, e o “mundo da vida” (*Lebenswelt*), associado ao mundo social. Completando as relações entre as intenções do locutor e os três mundos, a “ação dramática”³³⁶, na qual o agente expressa ante o público as suas experiências privilegiadas pessoais, aparece associada ao mundo subjetivo.

Ficam caracterizadas, por um lado, as ações teleológicas, nas quais os atos de fala têm propósitos estratégicos e instrumentais, que representam a intenção do locutor, em ações orientadas para o sucesso e, por outro lado, as ações comunicativas, nas quais os atos de fala têm a intenção de argumentar sobre o sentido do que é dito, com propósitos comunicativos. Tais ações, que têm as suas raízes nos atos de fala, são o *telos* do trabalho

³³⁶ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, pp. 135-141.

habermasiano.

A ação comunicativa é, assim, uma forma de ação social, em que os participantes se envolvem em igualdade de condições para expressarem ou produzirem opiniões pessoais, sem qualquer coerção, e decidirem, pelo princípio do melhor argumento, as ações que visam para determinar a sua vida social. As ações comunicativas distinguem-se das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reservas fins ilocucionários com o propósito de chegarem a um acordo que sirva de base a uma coordenação concentrada nos planos de ação individuais. Uma ação comunicativa pode ser esquematizada da seguinte forma:

comunicações quotidianas
questionamento
discurso
situação ideal de fala
consenso
comunicações quotidianas

Um conjunto de indivíduos socialmente organizados troca informações e ideias baseadas em princípios não problemáticos que são de alguma forma entendidos como verdadeiros; são as “comunicações quotidianas”, com pretensões de validade implicitamente aceites pela sociedade. Surge, no entanto, um “questionamento”, uma situação em que algum fundamento pretensamente válido é posto em causa, ou seja, quando pelo menos um dos envolvidos levanta dúvidas, no mínimo, a uma afirmação até então aceite implícita ou explicitamente. Essa situação de impasse resulta na possibilidade de entrada no “discurso”, através do qual os envolvidos discutem soluções com argumentos, devendo prevalecer aquele, de entre eles, que apresente maior solidez, numa “situação ideal de fala”, isto é, num ambiente em que todos têm a mesma *hipótese* de falar, ouvir e contestar, livres de qualquer tipo de coação, quer externa, quer interna. Pela força do melhor argumento, a única força admissível, procura-se chegar a um “consenso”, a um tipo de acordo intersubjetivo que resulte no retorno à situação de “comunicações quotidianas”, agora em novas bases e com novas pretensões de validade.

O resultado deste processo continuado conduz a uma situação de emancipação dos

envolvidos, a qual significa a autonomia do sujeito:

“A emancipação tem a ver com a libertação em relação às fragilidades que derivam, de certa forma, da nossa responsabilidade. A emancipação é um tipo especial de autoexperiência, porque nela os processos de autoentendimento se entrecruzam com um ganho de autonomia.”³³⁷

Portanto, “a emancipação tem o seu lugar no âmbito do intercâmbio dos sujeitos consigo próprios, ou seja, refere-se às transformações descontínuas na autocompreensão prática das pessoas”³³⁸. Por outro lado, o processo, que começa na discordância, desenvolve-se pelo discurso, resultando, enfim, na produção do conhecimento obtido através de um consenso/acordo provisoriamente estabelecido.

Habermas reformulou o conceito de racionalidade no sentido de fundamentar as bases do agir comunicativo. Partindo da ideia de que o conhecimento é um ato linguístico, conclui que uma ação é racional se está intimamente ligada à argumentação. O agir é racional quando propõe a resolução de conflitos potenciais por meio de argumentações dirigidas a outras pessoas, na expectativa da busca de um consenso possível. Portanto, a ação racional, base do agir comunicativo, implica que os indivíduos envolvidos estejam dispostos a persuadir, ou a deixarem-se persuadir, por meio de um acordo alcançado apenas pela força do melhor argumento. O agir comunicativo distingue-se do estratégico, porque a coordenação bem-sucedida da ação não se apoia na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas sim na força ilocucionária dos atos do entendimento e na racionalidade das condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

A partir da premissa da força do melhor argumento, as ações passam a ter pretensões de verdade, que acompanham as argumentações. Porém, estas dizem respeito a crenças fatuais. As crenças normativas, expressivas e avaliativas, exigem, sendo a ação racional, sinceridade, autenticidade e veracidade, para terem pretensões de correção. Para que seja plenamente racional, uma ação precisa de ser moral e legalmente válida, exprimir sinceramente os sentimentos e os desejos autênticos do agente e orientar-se pelos valores compartilhados pela comunidade.

³³⁷ HABERMAS, J. (1990), *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich: Clausen&Bosse, p. 136.

³³⁸ HABERMAS, J., *Vergangenheit als Zukunft*, p. 137.

A distinção entre as crenças fatuais, por um lado, que têm pretensões de verdade, e as crenças normativas, expressivas ou avaliativas, por outro, que têm pretensões de correção, implica que as condições de argumentação dependam do tipo de validade proposta. No primeiro caso, a expectativa é somente a de apresentar argumentos que sejam convincentes para os demais da sua verdade. Já no segundo caso, a pretensão de correção envolve problemas de ordem moral e ética, só podendo ser racional a ação de um indivíduo que pressupuser a sua aceitação implícita por parte dos outros indivíduos correlacionados, devendo, além disso, haver coerência entre a palavra e a ação. Neste ponto, Habermas acompanha Kant, sustentando que a força deontológica da obrigação moral proíbe as exceções e que estamos sempre obrigados a afastar os nossos interesses egoístas quando eles entram em conflito com o interesse universal.

O significado de consenso merece ser tematizado; aqui não está em causa o conceito comum do termo, mas o que emerge da teia das ações do mundo da vida; trata-se agora de um novo conceito, distinto do consenso deformado, e apontando para o entendimento. O conceito de entendimento (*Verständigung*) remete para o acordo racionalmente alcançado entre os participantes, o qual se mede por pretensões de validade suscetíveis de crítica. O entendimento é uma etapa e não uma meta final, e é obtido, em cada momento, por um consenso, que nunca será tido como um objetivo final. O entendimento e o consenso não têm credenciais absolutas, são conquistados em cada passo; como o contexto é dinâmico, também o são o entendimento e o consenso.

Mas como se obtém um consenso num processo comunicativo? Tal consegue-se através de uma situação ideal de fala tomada como o critério da argumentação discursiva que implique uma distribuição simétrica de oportunidades de escolha e de realização dos atos de fala, supondo-se que não existe nenhum elemento de coação a não ser a força do melhor argumento.

Habermas segue uma divisão da argumentação, em lógica, retórica e dialética; na lógica, a argumentação apresenta as qualidades de consistência interna e externa; na retórica, ocorre a situação ideal de fala, caracterizada por condições formais de justiça processual, o que

implica a ausência de coação interna e externa em relação à argumentação racionalmente fundamentada dos envolvidos, com igual possibilidade para todos de argumentar e rebater, na expectativa do acordo; na dialética, manifesta-se a interação entre os falantes, com liberdade de crítica, independentemente das pressões quotidianas que buscam o êxito, e em que é possível o mútuo reconhecimento da sinceridade e da responsabilidade racional nas reivindicações de validade.

Habermas distingue, tendo em conta o cânone aristotélico, três planos de pressupostos argumentativos. O primeiro refere-se ao pressuposto no plano *lógico*. Nele, os discursos visam a produção de argumentos convincentes. Os pressupostos nesse nível são as regras lógicas e semânticas que não possuem conteúdo ético. No segundo plano, pressupõem-se os procedimentos dialéticos da argumentação que surgem como processos de entendimento mútuo que possibilitam, ao falante e ao ouvinte, numa ação hipotética, o exame das pretensões de verdade que se tornaram problemáticas. O terceiro plano baseia-se no pressuposto *retórico* dos processos da argumentação. A argumentação apresenta-se agora como um processo comunicativo que, em relação ao objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem de satisfazer as condições verosímeis do discurso. É, pois, no discurso que se revelam as estruturas de uma situação ideal de fala que possibilita a imunização perante a “colonização do mundo da vida”.

Habermas desenvolve a pragmática universal, desvelando os universos do diálogo do indivíduo, cujas conquistas são necessárias para a sua participação em situações de comunicação. Analisa as asserções em que aparecem verbos executivos, que propõem algum compromisso social, ao contrário dos verbos não-executivos, que apenas facilitam a transmissão de informações. Os verbos executivos constituem os atos de fala, os quais contêm não apenas conteúdos expressivos e proposicionais, mas também a categoria de significação plena e autêntica. Através do ato de fala, a pessoa exprime as suas intenções, entende-se com outro falante sobre algo e localiza a expressão linguística em três referências: com o outro, com o ouvinte e com o mundo.

Os atos de fala que se manifestam na comunicação ordinária estão imersos no mundo da vida e fundem-se com a própria teoria da ação comunicativa. Nesta, o processo

comunicativo está sempre voltado para o entendimento; neste caminho vai-se construindo uma nova razão com pretensões de universalidade, proporcionando as condições para a emancipação.

A pragmática universal tem a pretensão de explicar o processo emancipatório inerente à ação comunicativa, a partir da sustentação de que a competência específica da espécie humana de poder falar constitui a condição necessária e suficiente para que os homens cheguem à maioridade. Destacam-se, dentre os vários conceitos tematizados por Habermas, em sucessivos níveis de abordagens, dois que são de grande importância – o “agir voltado para o entendimento” e a “razão não-reduzida”:

“A teoria da ação comunicativa propõe-se, ademais, como tarefa investigar a razão inscrita na própria prática comunicativa e cotidiana e reconstruir, a partir da base de validade da fala, um *conceito de razão não-reduzida (unverkürzten Begriff der Vernunft)*.”³³⁹

A reciprocidade concomitante dos dois conceitos, ao serem tratados mutuamente, dá lugar à razão comunicativa que, por sua vez, vai fundamentar a teoria do agir comunicativo e/ou a teoria da competência comunicativa. A teoria da racionalidade de Habermas visa explicar todas as manifestações racionais do indivíduo, quer sejam diretas ou simbólicas. Qualquer asserção será tida como racional, desde que seja suscetível de criticismo e fundamentação. Nas ações, diretas ou simbólicas, o sujeito será racional se for possuidor de conhecimento falível e se se propuser defender as pretensões de validade ou de verdade contra a crítica dos interlocutores. As asserções e as ações dirigidas a metas serão tanto mais racionais quanto maior for a exigência de verdade proposicional ou de eficiência que está conectada com elas e que é defendida contra as possíveis críticas. Dessa forma, as asserções só serão racionais se forem dirigidas a metas ilocucionárias, satisfazendo as suas condições. Ou seja, os sucessos ilocucionários não podem ir para além da compreensão e da aceitação dos atos de fala; os fins e os efeitos, qualquer que eles sejam, e que vão além disso, são sucessos perlocucionários.

A racionalidade comunicativa funda um novo paradigma linguístico, diferenciado do velho

³³⁹ HABERMAS, J. (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 605.

que se apegava apenas à análise proposicional dos conteúdos dos atos da fala. A nova proposta pragmática exige uma prática argumentativa tendo em vista o consenso, cuja obtenção pode não ser conseguida pelas práticas comunicativas rotineiras. A argumentação é o tipo de discurso em que os participantes tematizam as exigências de validade contestadas e tentam resgatá-las ou criticá-las de forma válida. No contexto dos atos de fala, só é admissível o uso da força argumentativa, a qual é medida pela solidez dos argumentos e por quantos são capazes de convencer os outros participantes do discurso. No agir comunicativo, pressupõe-se a base de validade do discurso. As pretensões de validade universal (verdade, justiça e veracidade), que pelo menos implicitamente são colocadas e, reciprocamente, reconhecidas pelos interessados, tornam possível o consenso que serve de base ao agir comum. A veracidade ou a correção, em particular, a par da justiça e da verdade, deve ser a característica imanente a todos os atos comunicativos ilocucionários.

Para Habermas, o sentido de validade deontológica das normas morais está em *analogia* com a verdade objetiva ou epistemológica característica do conhecimento científico. O termo “veracidade” é utilizado para designar a “verdade” das normas morais que estão em *analogia* com a “verdade”. A questão da relação entre a “verdade” (razão teórica) e a “correção” (razão prática) explica a utilização do termo “veracidade” para caracterizar a verdade intrínseca das normas morais, que não aspiram à verdade objetiva, mas nem por isso deixam de ser universais. Habermas fundamenta a universalidade e a “veracidade” das normas morais a partir do princípio do discurso:

“As frases expressivas que servem para exprimir as experiências vividas podem ser aprovadas ou negadas sob o aspeto da veracidade da autoapresentação de um locutor. Seguramente, a pretensão de veracidade que se encontra ligada a uma manifestação expressiva não é de natureza tal que possa ser imediatamente admitida por meio de argumentos, como se passa com as pretensões de verdade ou de justiça. Quando muito, o locutor pode, pela consequência manifestada ao nível das suas ações, fazer a demonstração de que pensou bem no que disse. A veracidade (*Wahrhaftigkeit*) das expressões não se deixa *fundar*, mas somente *mostrar*. A não-veracidade pode *trair-se* no defeito de coerência entre uma expressão e as ações que lhe estão ligadas de modo interno”³⁴⁰.

O entendimento do discurso está intimamente relacionado com os fundamentos da teoria da ação comunicativa. Habermas assume o compromisso tácito com a teoria e não se limita

³⁴⁰ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 69.

a insistir na existência de uma possível ou enigmática ligação entre a teoria e a *praxis*, entre o saber teórico e a atividade humana. A sua pretensão é delinear os contornos de uma teoria sistemática desta mediação. Tal questão é clara porque a teoria é a tomada de consciência da *praxis*, a qual é, pois, tanto o objeto da teoria como a sua referência imanente.

Habermas procurou relacionar as pretensões de validade com a lógica da argumentação. O sentido das correspondentes pretensões de validade diferenciadas pode explicitar-se especificando, em termos de lógica da argumentação, as condições sob as quais se pode fazer, em cada caso, semelhante demonstração:

“As formas de argumentação diferenciam-se a partir das pretensões universais de validade. (...) Se isto é exato, é seguramente um considerável ônus da prova que incumbe à teoria da argumentação, pois esta deve propor um sistema de pretensões de validade. Para um tal sistema, a teoria da argumentação não tem necessidade de uma «dedução» entendida no sentido de uma dedução transcendental; basta um procedimento seguro de verificação das hipóteses correspondentes.”³⁴¹

A situação ideal de fala traduz uma postura argumentativa que permite atribuir racionalidade às justificações. O que distingue um consenso enganoso de um racional é justamente a referência a uma situação ideal de fala, em que não há coerção interna nem externa, estando todos os participantes simetricamente distribuídos, com oportunidades iguais de participação na argumentação. Toda a fala empírica está sujeita a limitações espaciotemporais e à capacidade psicológica dos participantes, não eliminando tais restrições a possibilidade de que as exigências de uma situação ideal de fala se realizem de maneira conveniente. Não há motivos para considerar como impossível, *a priori*, a realização aproximativa dessas exigências.

Respondendo à corrente acusação de que os pressupostos de uma situação ideal de fala nunca se realizam efetivamente e não passam de uma utopia, Habermas contrapõe que as regras do discurso significam apenas que os participantes da argumentação têm de presumir um preenchimento de condições aproximativas. Para que esses pressupostos ideais sejam alcançados de modo suficiente, são necessárias condições institucionais que

³⁴¹ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, pp. 64-65.

neutralizem as limitações empíricas inevitáveis. Tal necessidade, contudo, não contradiz o conteúdo contrafactual das pressuposições do discurso.

Entretanto, Habermas levanta o problema de que não dispomos de um critério externo para aferir quando a situação ideal de fala está satisfatoriamente realizada. Sem esse critério, é difícil distinguir um pseudodiscurso de um discurso verdadeiro. A impossibilidade fática de se distinguir o consenso enganoso do consenso racional parece levar à conclusão de que deveríamos abandonar a ideia do carácter racional da fala humana e aceitar que o conhecimento meramente retórico da manipulação persuasiva é indistinguível do convencimento racional. Para escapar a essa conclusão pessimista, Habermas sustenta que “a situação ideal de fala não é nem um fenómeno empírico, nem uma simples construção, mas sim uma suposição inevitável que, reciprocamente, fazemos nos discursos”³⁴². Ainda que feita contrafactualmente, é uma ficção operante no processo de comunicação: “Esta interpretação racional da ação regulada pelas normas apoia-se na confrontação entre a validade social (*soziale Geltung*) de um contexto normativo dado e a sua validade construída contrafactualmente (*kontrafaktisch konstruierte Gültigkeit*)”³⁴³.

Por essa razão, ao invés de “realização”, Habermas fala em “antecipação” de uma situação ideal de fala.

Os “universais pragmáticos”, as antecipações idealizantes, emergem como ilhas no vasto mar do discurso quotidiano e asseguram, em contextos específicos, as condições ideais de fala que possibilitam o consenso. Os agentes na postura do agir comunicativo

“apoiam-se num tipo de argumentação que lhes permite, numa atitude reflexiva e não numa atitude empírica de observadores, estar atentos ao carácter incontornável destas pressuposições universais que, na nossa prática comunicativa quotidiana, estão *sempre já* aí, sendo-nos assim impossível evitar como se escolheria um postulado axiológico”³⁴⁴.

A teoria da ação comunicativa integra as várias formas de racionalidade que estão internamente relacionadas com as diferentes pretensões de validade e que são

³⁴² HABERMAS, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 180.

³⁴³ HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, p. 155.

³⁴⁴ HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 141.

desenvolvidas em diferentes formas de argumentação. Apesar da relativa autonomia que Habermas concede a cada forma de argumentação, os diferentes momentos da razão apresentam uma unidade de fundo argumentativo. Essa unidade procedimental, que constitui a prática argumentativa, vale para os diferentes tipos de discurso, caracteriza-se pela ausência de coerções lógicas ou empíricas, pela força do melhor argumento, pela sua motivação racional e, sobretudo, pela necessidade da antecipação de uma situação ideal de fala, que busca basicamente assegurar a simetria da participação na comunicação e evitar distorções discursivas.

A teoria da ação comunicativa abre horizontes na busca de soluções para o nosso mundo, desde as questões teóricas até às questões técnicas e sociais:

“Esta viragem, desde a teoria do conhecimento até à teoria da comunicação, permitiu-me dar respostas substanciais a interrogações que, numa perspetiva metateórica, só podiam iluminar-se como questões e aclarar-se nos seus pressupostos: para a questão da base normativa de uma teoria crítica da sociedade, para a questão da objetividade da compreensão e da unidade no pluralismo das formas de vida e dos jogos de linguagem, para a questão da possibilidade de um «funcionalismo de orientação histórica» e para a questão de como se pode superar a incompatibilidade entre o paradigma da teoria dos sistemas e o da teoria da ação.”³⁴⁵

No paradigma comunicativo não existem pré-condições, quer seja no diálogo quotidiano, quer seja no discurso, porque todas as verdades anteriores consideradas como válidas e inabaláveis podem ser questionadas, todas as normas e valores vigentes têm de ser justificados, todas as relações sociais são o resultado de uma negociação na qual se buscam a verdade e o consenso e se respeita a reciprocidade, tudo sempre fundado no melhor argumento. A razão comunicativa ou dialógica é o fundamento da teoria da ação comunicativa cujo objetivo é a emancipação humana.

³⁴⁵ HABERMAS, J. (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 10.

CONCLUSÃO

Como já foi referido, o nosso trabalho teve como eixo fundamental a sistematização das ideias filosóficas de Habermas até *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e o conhecimento do seu percurso desde *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968) até aos fundamentos da “pragmática universal”, pondo em evidência como se dá a “Metamorfose da Razão na História”, a qual é concebida como parte integrante do processo histórico da emancipação da espécie humana.

O mecanismo da mudança do “direito natural” para o “direito positivo” foi alcançado com as Revoluções Francesa e Americana, que fundam o “princípio da democracia”. Neste não está contido apenas o aspeto jurídico, válido de modo universal e, nessa medida, capaz de promover a adesão internacional aos direitos do homem, mas sobretudo a compatibilidade entre o Direito e a Moral.

No horizonte de compreensão constituído pela razão comunicativa, Habermas sustenta a tese de que o “princípio da democracia” e o código do Direito se constituem de modo cooriginário, isto é, o “princípio da democracia” aparece como o núcleo do sistema de direitos e a génese lógica desses direitos forma um processo circular na qual o código do Direito e o “princípio da democracia” se constituem desse modo. A forma jurídica estabiliza as formas sociais de comportamento, e o princípio do discurso possibilita o exame, de forma intersubjetivamente válida, da legitimidade das ações gerais, fornecendo os meios para introduzir as categorias de direito que geram o próprio código jurídico e que determinam intersubjetivamente o estatuto dos sujeitos de direito.

Neste sentido, a doutrina clássica política, compreendida dialeticamente, conduz-nos ao *paradigma da praxis* que se manifesta na moral autónoma e no direito legítimo e, como tal, tem um “interesse emancipatório” compreendê-la. Consequentemente, o conceito de *praxis*, que foi desenvolvido nos dois últimos séculos, é uma deformação daquilo que é realmente a *praxis*. Em todos os debates do último século, a *prática* foi entendida como a aplicação da ciência a tarefas técnicas, submetendo a razão prática ao controlo técnico. A “teoria do agir comunicativo” restitui à *praxis* o seu autêntico sentido e, como tal, visa a

emancipação dos antigos paradigmas éticos e políticos e um novo compromisso social.

A mudança de perspectiva da explicação funcional e positivista para a interpretação *ético-discursiva* foi pressuposta por Habermas na reconstrução filosófica da passagem do direito natural para o direito positivo, assinalando a reorientação de um paradigma positivista, próprio das ciências “empírico-analíticas”, para o paradigma da *praxis*, próprio das ciências “histórico-hermenêuticas”.

Segundo Habermas, a filosofia social não pode esclarecer teoricamente a sua relação com a *prática*, enquanto permanecer metodologicamente na ignorância da diferença entre as ciências baseadas na *técnica* e as ciências baseadas na *praxis*. Ou seja, o problema ético-discursivo é o da mediação entre a *teoria* e a *prática*, o qual requer a revisão da filosofia social científica numa perspectiva em que a doutrina clássica da política seja uma propedêutica da *praxis*. O pensamento de Habermas visa, portanto, a compreensão, nos seus múltiplos aspetos, da mudança estrutural da perspectiva da teoria estrita para o ponto de vista da *praxis*.

A verdadeira dimensão *prática* da Moral está na interação e na mediação linguística, o que a distingue da ordem linear da aplicação técnica. A estratégia que obedece à lógica “*nomológica*” e às regras preferenciais que se deduzem *a priori* é assim objeto de uma formalização prévia a todo o acordo de comunicação entre os sujeitos, sendo esta a lógica das ciências exatas.

Em lugar da restrição positivista da racionalidade científica ao ideal das ciências exatas, formais ou experimentais, as “ciências empírico-analíticas”, Habermas dá conta, em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, da especificidade das ciências humanas, as “ciências histórico-hermenêuticas”. Estas remontam ao interesse *prático* que corresponde ao quadro de referência da atividade comunicativa, enquanto as “ciências críticas” procedem de um “interesse emancipatório”. Esta tríade epistemológica, que apela aos meios de socialização como o *trabalho*, a *linguagem* e a *dominação*, sob o prisma da *interação* social, remete para o interesse *prático* das ciências histórico-hermenêuticas e para o interesse emancipatório das ciências críticas.

Habermas compreende a sua “pragmática universal” como um programa que, diferentemente de Kant ou de Apel, reconstrói a validade do discurso argumentativo. A sua opção consiste na mediação da pragmática universal como uma teoria transcendental da reflexão e uma ciência reconstrutiva do discurso.

A expressão “pragmática transcendental”, que foi estabelecida na sequência de Peirce e Morris, por Carnap, era desconhecida de Kant. O programa kantiano entendia por transcendental a ciência *a priori* dos princípios enquanto conceitos da razão pura, sendo a resposta à *pergunta transcendental* a questão sobre a *condição de validade e possibilidade* desta ciência própria da razão pura. Para Kant, o significado era a “referência ao objeto”, mas a reflexão pragmática não elimina o facto de que sujeitos diferentes pensem coisas diferentes sobre a mesma coisa. Portanto, o grande problema filosófico da *pragmática transcendental* é saber como é que, diferentemente da “faculdade de julgar” como um dom natural do sujeito individual, se chega às regras que devem regular a compreensão normativamente correta dos signos, de tal modo que o comportamento do intérprete seja modificado por tal compreensão.

Habermas depara-se com a solução para uma nova relação entre a *teoria* e a *praxis*, isto é, o *conhecimento* e o *interesse*, ou seja, o conhecimento e a decisão prática em favor do interesse da razão para a sua emancipação que, definida no sentido kantiano, é a saída do homem da sua menoridade. Existe, deste modo, um interesse humano básico para a autonomia racional e para a liberdade que é emancipatório, próprio das ciências críticas, que se traduz na exigência das condições racionais e materiais em que se estabelecem comunicações e interações não-alienadas ou “ideológicas”.

Identificando o paradigma crítico, enraizado no interesse emancipatório, que consiste na dissolução das estruturas patológicas impeditivas da livre comunicação, Habermas salienta a fundamentação antropológica de uma nova teoria social crítica que desvela os interesses que norteiam o uso do conhecimento. Esta teoria social crítica é diferente das outras teorias sociais pela sua *relação com a praxis* e pela integração de um ponto de vista *normativo* característico do agir comunicativo.

Tendo em conta a problemática da fundamentação da ética, em ordem a esclarecer se a ética do discurso pode justificar, em termos universais, padrões que tenham em conta os valores históricos específicos da modernidade ocidental, Habermas reformula a ética kantiana e tenta resolver o problema de saber como é que o princípio de universalização “U”, que é o único a poder tornar possível o entendimento mútuo pela argumentação, pode ser fundado na razão e procura resolver esta questão fundamental através do recurso à teoria da fundamentação pragmático-transcendental de Apel, embora criticando o seu projeto de uma fundamentação última da moral.

Habermas parte de um princípio de universalização relacionado com o de Kant, mas altera-o. Referindo-se à argumentação de Kant, afirma que, da aceitação do princípio de universalização, não decorre que as normas morais devam ter a forma de proposições prescritivas, universais e incondicionadas, mas que se torna necessário reformular o imperativo categórico no sentido do processo da intersubjetividade do entendimento de modo a que a sua pretensão de universalidade seja determinada através do discurso, submetendo a máxima de cada um à de todos.

O princípio kantiano é, assim, transformado numa regra de argumentação do discurso prático cuja função e conteúdo são a justificação das normas éticas, no sentido de que possam ser aceites pela comunidade de diálogo, tornando-se a ética uma componente fundamental da teoria da argumentação. É nesta direção que, em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade* (1992), Habermas desenvolve a racionalidade moral inerente à argumentação pública, relacionando a Moral e o Direito. Tendo continuado a trabalhar a temática da ética, situando o seu discurso em relação à crítica que Hegel faz a Kant, rejeita tanto o universalismo abstrato da justiça, como qualquer visão particular da justiça e da moralidade: o seu discurso ético incorpora a intuição básica de Hegel, mas redime-a em termos kantianos.

Em *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, Habermas, na tentativa de reformular a “razão prática” de Kant no sentido de uma razão comunicativa, insere as suas reflexões sobre o direito e a democracia num amplo projeto: estender as hipóteses

fundamentais de *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) à diversidade dos universos discursivos, provando por que é que aquela posição constitui o contexto adequado a uma teoria do direito fundada no “princípio da democracia”. Habermas pretende superar o formalismo kantiano empreendendo um procedimento fundado num modelo estruturado em função da lógica da argumentação: parte das questões pragmáticas do “mundo da vida”, progredindo para a clarificação das questões morais, para chegar à institucionalização das normas jurídicas sobre o “princípio da democracia”.

A nova relação entre a *teoria* e a *praxis*, tratada já pelo próprio Kant, poderia caracterizar-se pela reflexão crítica do processo histórico em que a teoria está imersa, desmascarando os poderes opressores “ideológicos”, que ainda não foram descobertos como tal; e, deste modo, reativar esse processo histórico na direção da emancipação do homem. A experiência profunda de uma *emancipação prática*, mediante o desmascaramento teórico dos poderes opressores ocultos, é algo de comum, segundo Habermas, à fenomenologia hegeliana, à crítica da ideologia de Marx e à psicanálise de Freud. Ricœur, em *Ideologia e Utopia*, considera que a conexão genial destas três correntes, sobre a relação entre a *teoria* e a *praxis*, constitui um dos grandes méritos de Habermas. Segundo ele, “a utopia é precisamente o que impede os três interesses constitutivos do conhecimento – instrumental, prático e crítico – de serem reduzidos a um de entre eles. A visão utópica abre o espectro dos interesses, evitando que se encerrem ou recaiam no interesse instrumental”³⁴⁶.

Para Habermas, o conhecimento científico e a técnica, perdendo de vista os interesses práticos que lhes estão inerentes, impuseram ideologicamente a sua racionalidade à modernidade. Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968), não considera que aquilo que, atualmente, se experimenta de negativo na cultura ocidental, sob a égide da ciência e da técnica, seja uma fatalidade, tal como a Escola de Frankfurt sentenciou. Em *Conhecimento e Interesse* (1968), apresenta a sua própria crítica ao positivismo atual. Neste sentido, insiste que a racionalidade prática foi recalçada pela “ideologia” da ciência e afirma ser necessário questionar por que razão a ciência assumiu um papel tão grande, a ponto de se tornar a primeira força produtiva determinando a política, a moral e a história, ou seja, toda a realidade, exercendo uma função “ideológica” de legitimação e de modo

³⁴⁶ RICŒUR, P. (1997), *L’ideologie et l’utopie*, Paris: Éditions du Seuil, p. 333.

que, perante ela, o saber crítico tem de se fazer valer de todos os seus recursos para salvaguardar a dignidade da humanidade.

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* é referida a história da *esfera pública burguesa* a partir da qual se chega ao conteúdo de um tipo ideal de *esfera pública*, a qual representa a evolução da humanidade. Habermas empreende a tarefa da *legitimação* do conceito de *esfera pública* e, para isso, pretende integrar nele os contributos de vários filósofos, de entre os quais Rousseau e Kant. Rousseau, ao conceber a *esfera pública* a partir da ideia democrática de *vontade geral*, é um pensador importante para este empreendimento de Habermas. O mesmo acontece com Kant, o qual, segundo a interpretação de Habermas, parte da dualidade do *sujeito transcendental* para chegar às categorias de *esfera pública* e de *esfera privada*, sendo o *esclarecimento* kantiano identificado com o *uso público da razão*. Ganhando forma através da exposição de argumentos, a *opinião pública* é a expressão do interesse universal, pois nela, por definição, predomina a lei da discursividade e da racionalidade: supõe-se que o consenso obtido pelos participantes do debate esteja, de facto e de direito, em concordância, mais ou menos irrestrita, com as aspirações humanas mais profundas. Protegida contra as influências da esfera da reprodução material da sociedade, a *esfera pública* seria o local da realização social da humanidade.

Habermas salienta que, na atualidade, a tecnicização da ciência é acompanhada de uma cientifização de todo o saber, conduzindo a uma perda da sua dimensão cultural e simbólica. Já não se justificam as virtudes formativas da ciência, segundo as convicções filosóficas do Idealismo Alemão. O que se verifica na sociedade contemporânea e que afeta o interesse emancipatório da espécie humana é, como mostra em *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, o facto de a ciência e a técnica aparecerem hoje como uma nova forma de dominação, legitimada, não por obediência a normas justas, mas sim pela adesão a regras técnicas que apenas têm em vista a eficácia, pelo que é o poder de coação da racionalidade técnica que legitima a sociedade atual. As consequências desta "ideologia", no pressuposto aparente de que o desenvolvimento social é determinado pelo progresso técnico-científico, são, fundamentalmente, a deslocação da função política no sentido de uma devoção à técnica, a unidimensionalidade da racionalidade em que apenas é aceite como válida a sua

forma instrumental e o reforço do intervencionismo estatal em todas as esferas da sociedade com a consequente despolitização das massas, como afirma em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* (1973). Sendo assim, a solução será encontrada através da forma como, nas sociedades contemporâneas, se inter-relacionam a técnica e a moralidade, com recurso à distinção entre dois tipos de racionalidade, *atividade em relação a um fim e interação*, mostrando como o “cientismo” corrói as perspectivas da política nas sociedades modernas e a relação entre a *interação* e a *emancipação*.

Habermas, confrontando-se com os filósofos pós modernos, como Derrida e Lyotard, bem como com o pragmatismo de Rorty, argumenta que tais filósofos têm a intenção de destruir a filosofia da consciência desde Descartes, evidenciando, assim, a inutilidade do debate acerca dos fundamentos e dos limites do conhecimento. Habermas defende a filosofia como a “guardiã da razão” e a existência de um mundo plural onde as comunidades políticas se contradizem, mas onde as questões se podem decidir com base nos melhores argumentos. Sendo assim, na modernidade, o problema da verdade é discutível, mas não irresolúvel. Por isso, Habermas defende o seu projeto de ação comunicativa, de modo a superar as limitações do logocentrismo ocidental, apostando numa “transformação da filosofia”, a qual só será possível sem uma concentração única nas ciências naturais, como acontece com o paradigma científico de Rorty. A investida de Habermas a filósofos com Foucault, Deleuze, Derrida e Lyotard reside no facto de estes pensadores, segundo ele, não oferecerem nenhuma razão “teórica” para a dinâmica social. Todos eles se retiram do processo social e da necessidade de estar em contato com a realidade, obscurecida pela “ideologia” e desvelada pela “teoria”, que possibilita a emancipação.

O tema de *Teoria do Agir Comunicativo* é o dos “fundamentos” da teoria social na forma da ação comunicativa, visando a elaboração de uma teoria capaz de mostrar que, apesar de todos os conflitos gerados pelo desenvolvimento económico e pela diferenciação social, devem manter-se as “modernas formas de vida” ou o paradigma da modernidade. Esta é a obra capaz de explicar a genealogia e a força justificativa da teoria da comunicação. Os seus três propósitos são: o estabelecimento de um novo conceito de racionalidade alheio às premissas subjetivistas e individualistas da filosofia moderna, a elaboração de um novo conceito de sociedade, em dois níveis, integrando “sistema” e “mundo da vida”, e a

construção de uma teoria crítica da modernidade como um “projeto inacabado” integrando os ideais do Iluminismo.

Em relação a esta teoria da intersubjetividade, coloca-se a questão de saber se o consenso pressuposto através da fusão de horizontes de compreensão não conduz a um fanatismo da transparência. O *formalismo* de Habermas enfraqueceu o projeto de Apel, expurgando-o de todo o dogmatismo, e reduziu-o a um simples processo formal, privando-o de quase todo o conteúdo substancial. A ética da discussão parece então ser, neste contexto, uma teoria *abstrata* que apresenta mais do que as condições de possibilidade de uma fundamentação das normas sociais universais. A linguagem ordinária, tema forte e basilar da teoria comunicativa, seria o calcanhar de Aquiles da teoria do agir comunicativo, na medida em que Habermas pretende tomar a seu cargo “a cruz da filosofia”: torná-la, simultaneamente, empírica e com poder de síntese. Assim, o seu pensamento mantém-se alegadamente suspenso entre o “quase-transcendental” e o empírico, constituindo-se como um programa científico com justificação “quase-transcendental”.

Uma discussão só faz jus às pretensões incondicionais da verdade sob a pressuposição idealizante de que todos os motivos e informações relevantes, de algum modo alcançáveis, são tidos em conta. Com esta ousada *idealização*, o espírito finito responde ao conhecimento transcendental da fundamentação da objetividade na intersubjetividade linguística. A questão kantiana da fundamentação passa a ser a das condições de possibilidade do discurso em geral, não se limitando, no âmbito teórico, às condições de possibilidade da representação dos objetos e estando mediatizada nos contextos histórico-sociais do “mundo da vida”. Assim, Habermas concilia Kant com Husserl pela teoria da ação comunicativa em que o *medium* estruturante do sujeito é a linguagem. Com a “viragem linguística” pragmática, consumada em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas procede a uma reformulação do imperativo categórico, inserindo a ação comunicativa nos contextos plurais dos “mundos da vida” no âmbito de uma fusão de horizontes.

Para Habermas, a conceção de Apel acerca da moral extravasa o âmbito da teoria da competência argumentativa na medida em que implica a produção de um conjunto de juízos teleológicos em ordem a uma “fundamentação última» da moral e do direito na base

do conceito de responsabilidade que ultrapassa a racionalidade comunicativa que se atém a juízos não-teleológicos, salvo nas ações de carácter instrumental próprias do “mundo objetivo”.

Para Apel, o princípio da moral envolve a *praxis* socio-histórica e torna-se eficaz como o padrão utópico das relações comunicativas, enquanto Habermas predica ao princípio da moral tão-só a tarefa de emitir juízos imparciais. Contra Habermas, que parte das modernas formas racionais do “mundo da vida”, Apel concebe a irracionalidade moral no âmago da vida societária. Tal diferença entre ambos implicaria, no que tange ao conceito de responsabilidade, uma marca indelével no universo social. Habermas retira do princípio moral discursivo a responsabilidade ética de solucionar conflitos sociais relativos a valores e interesses, e Apel mantém a responsabilidade ética conectada ao discurso da moral e predica-lhe o *status* de princípio elementar que, a longo prazo, se compromete com a reforma das relações humanas. Habermas assume o princípio de que a integração de sociedades modernas é possível e viável por meio de mecanismos jurídicos bem ordenados e enraizados no “mundo da vida”, e Apel permanece céptico quanto à possível condução de sistemas societários por via da compreensão coletiva e sustenta o princípio da responsabilidade para a ordenação moral de uma sociedade bem-sucedida.

Foi Max Weber quem impôs, no princípio do século XX, o conceito de “modernidade” à sociologia e, num sentido lato, à filosofia contemporânea, atribuindo-lhe uma significação específica ligada à racionalização generalizada da civilização ocidental, comportando a laicização irreversível das visões do mundo metafísicas e religiosas, o triunfo do funcionalismo sistémico e a instituição generalizada do agir racional segundo fins, num ambiente caracterizado pela burocratização do Estado, das instituições e da vida em geral. Com a sua teoria da modernidade como racionalização, Weber desenvolveu os conceitos de “secularização” (*Profanisierung*), e de “desencantamento” (*Entzauberung*) do mundo e também o de “ação racional para um fim” (*Zweckrationales Handeln*). Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Habermas começa as suas reflexões filosóficas sobre a consciência temporal da modernidade e a necessidade da sua autocertificação precisamente através de uma série de reflexões consagradas a Max Weber. Tendo as preocupações habermasianas muito a ver com o processo de “racionalização” acontecido na civilização

ocidental, é sempre importante o seu diálogo com Weber. De facto, em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas parte da “teoria do mundo desencantado” segundo a qual, devido à “racionalização” e ao “desencantamento” acontecido nas sociedades atuais, estamos hoje perante novas exigências em relação à ética.

O pensamento metafísico é caracterizado por uma racionalidade material, uma vez que a ordem das coisas é governada por um princípio: um princípio cósmico nos gregos, uma ordem transcendental em Kant, uma subjetividade fundadora em Descartes e Husserl. Porém, com o processo de racionalização que aconteceu no Ocidente, desenvolveu-se o pensamento pós-metafísico, ou seja, uma racionalidade que apenas vai buscar a sua força legitimadora à qualidade dos melhores argumentos produzidos: é nos procedimentos da razão prática que se define o que todos podem querer no interesse legítimo de cada um. Assim, na medida em que se impõe pela força do melhor argumento (*der Zwang des besseren Arguments*), a teoria moral que Habermas proclama em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), decorre de uma racionalidade processual. A moral apoia-se agora num modelo que é, à partida, inerente ao empreendimento da intercompreensão linguística, em que o princípio moral decorre do próprio processo de argumentação.

Foi no enquadramento da nova teoria da *praxis* que interpretámos a crítica habermasiana às ideologias e ao positivismo, bem como à necessidade da autorreflexão crítica das ciências com vista à clarificação dos seus próprios conteúdos normativos. Estabelecendo uma nova relação entre *teoria* e *praxis*, Habermas apresenta uma epistemologia sob três aspetos: o *pragmático*, o *hermenêutico* e o *crítico*. Sob o aspeto pragmático, sustenta que o conhecimento se desenvolve sempre sobre o fundo de interesses práticos; sob o ponto de vista hermenêutico, defende que o mundo social está estruturado simbolicamente e não é inteligível senão do ponto de vista do participante submetido às exigências de validade; sob a visão crítica, advoga que o conhecimento está sempre mediatizado pelos interesses cognitivos que adotam os membros de uma comunidade ideal de comunicação. A teoria dos “interesses cognitivos” desemboca no conceito crucial de “interesse emancipatório” como o corolário lógico da Ciência Crítica.

Embora Habermas atenuie a suposição de um consenso normativo e cognitivo, introduzindo

a ideia de que a intercompreensão é um acontecimento situado, mediatizado pela crítica das reivindicações de validade, a sua descrição do *Lebenswelt*, inspirada na obra de Husserl, reforça a ideia de um acordo anterior relativamente àquilo que vale intersubjetivamente. Mas a suposição de uma cultura comum e de um consenso normativo e cognitivo preexistente no “mundo da vida” poderá limitar a ideia da instituição comunicativa de um mundo e de um sentido comuns; em particular, não deixa lugar, segundo a reflexão de Hannah Arendt, à dimensão do “aparecer” inerente a tal instituição.

A investigação de Habermas, em torno dos paradigmas filosóficos, tendo em vista encontrar a matriz da racionalidade para a elaboração de uma ampla teoria da evolução social, é orientada por uma racionalidade teórico-prática, cuja construção teórico-reflexiva se faz num contexto prático comunicativo. Foi neste sentido que empreendeu a crítica à metafísica tradicional e ao próprio positivismo e que reconstruiu o transcendentalismo de Kant, bem como a dialética de Hegel e de Marx, reformulando o conceito husserliano de “mundo da vida” e fixando como objetivos das ciências sociais a elaboração do seu quadro epistemológico, sem o recurso a princípios metafísicos e num contexto pós-convencional.

Uma mudança de paradigma, na base da nova compreensão da racionalidade, tornar-se-á necessária, para a epistemologia das sociedades modernas, de modo evitar a “colonização do mundo da vida” pelos sistemas económicos e tecnocráticos. O essencial da reflexão habermasiana é o da necessidade de uma mudança radical na conceção da razão. Esta não tem natureza, nem essência, emerge na linguagem e surge como um processo em curso no tecido móvel das discussões cujas regras podem ser formuladas e cuja estrutura pode ser analisada. Habermas pretende, numa linha de pensamento reelustrado, dar uma resposta à pós-modernidade, elaborando uma teoria da racionalidade, a partir do paradigma dialógico da linguagem e de uma ética discursiva universalista, sem cair nos impasses do pós-modernismo, do seu ceticismo relativista e do seu etnocentrismo, impondo uma ética que é uma ciência reconstrutiva, em que a determinação da *validade* das normas é tarefa de uma discussão livre e consensual, que visa a *emancipação* do homem.

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

1.1 OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS (ORIGINAIS)

HABERMAS, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1978), *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1968), *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1972), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1982), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1971), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Erweiterte Auflage.

HABERMAS, J. (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur kritik der*

funktionalistischen Vernunft; Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1984), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1987), *Eine Art Schadensabwicklung Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1990), *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich: Clausen & Bosse.

HABERMAS, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1992), *Recht und Moral (Tanner Lectures 1986) aus "Faktizität und Geltung"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1992), *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1999), *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1996), *Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1998), *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (2005), *Die Zukunft der Menschlichen Natur Auf dem Weg Zu Einer Liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (2009), *Philosophische Texte. Studienausgabe. Band 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie; Band 2: Rationalitäts und Sprachtheorie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

1.2 OBRAS DE JÜRGEN HABERMAS (TRADUÇÕES UTILIZADAS)

HABERMAS, J. (2004), *Pensamento Pós-Metafísico*, trad. Lumir Nahodil, Coimbra: Almedina.

HABERMAS, J. (1990), *O Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Leopoldina de Almeida e outros, Lisboa: D. Quixote.

HABERMAS, J. (s/d), *Racionalidade e Comunicação*, trad. Paulo Rodrigues, Lisboa: Edições 70.

HABERMAS, J. (2005), *De l'Usage public des idées. Écrits politiques, 1990-2000*, trad. Christian Bauchindhamme, Paris: Fayard.

HABERMAS, J., 2012, *Um Ensaio sobre a Constituição da Europa*, trad. Mariana Toldy e Teresa Toldy, Lisboa: Edições 70.

HABERMAS, J. (2009), *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.

HABERMAS, J. (1999), *Comentários à Ética do Discurso*, trad. Gilda Encarnação, Lisboa: Instituto Piaget.

HABERMAS, J. (2012), *Escritos sobre Moralidad y Eiticidad*, trad. Manuel Redondo, Barcelona: Ediciones Paidós.

HABERMAS, J. (2005), *Diagnósticos do Tempo. Seis ensaios*, trad. Flávio Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, J. (2001), *Textos e Contextos*, trad. Sandra Vieira, Lisboa, Instituto Piaget.

HABERMAS, J. (2003), *L'Ethique de la discussion et la question de la vérité*, trad. Patrick Savidan, Paris: Bernard Grasset.

HABERMAS, J. (1994), *Sobre Nietzsche y Otros Ensayos*, trad. Manuel Redondo, Madrid, Editorial Tecnos.

HABERMAS, J. (2006), *O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?*, trad. Maria Bettencourt, Coimbra: Almedina.

HABERMAS, J. (2009), *Between Facts and Norms*, trad. William Rehg, Cambridge: Polity Press.

HABERMAS, J. (2006), *Théorie et pratique*, trad. Gérard Raulet, Paris: Payot.

HABERMAS, J. (1973), *La Technique et la Science comme "idéologie"*, trad. Jean-René Ladmiral, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (1978), *Raison e légitimité*, trad. Jean Coste, Paris: Payot.

HABERMAS, J. (1997), *Droit e démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (1974), *Profils philosophiques et politiques*, trad. Françoise Dastur e outros, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (2008), *Entre Naturalisme et Religion. Les défis de la Démocratie*, trad. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (1998), *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris: Fayard.

HABERMAS, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vols., trad. Jean-Marc Ferry, Paris: Fayard.

HABERMAS, J. (2011), *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Catedra, 6.^a ed.

HABERMAS, J. (1985), *Après Marx*, trad. Jean-René Ladmiral e Marc B. de Launay, Paris: Fayard.

HABERMAS, J. (1999), *Direito e Moral*, trad. Sandra Lippert, Lisboa: Instituto Piaget.

HABERMAS, J. (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. Gérard Cléménçon, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (2005), *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. Rainer Rochlitz, Paris: PUF.

HABERMAS, J. (1993), *Passado como Futuro*, trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, J. (2002), *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, trad. Vamireh Chacon, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2.^a ed.

HABERMAS, J. (2003), *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2.^a ed.

HABERMAS, J. (2003), *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*, 2 vols., trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2.^a ed.

HABERMAS, J. (1986), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris: Cerf.

HABERMAS, J. (1999), *De l'Éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris: Flammarion.

HABERMAS, J. (2001), *Vérité et justification*, trad. Rainer Rochlitz, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (1988), *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Cristian Bouchindhomme, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. (s/d), *L'espace public*, trad. Marc B. de Launay, Paris: Payot.

HABERMAS, J. (2004), *Verdade e Justificação*, trad. Milton Camargo Mota, S. Paulo: Edições Loyola.

HABERMAS, J. (2002), *A Inclusão do Outro*, trad. George Sperber, S. Paulo: Edições Loyola.

HABERMAS, J. (1995), *Sociologie et théorie du langage*, trad. Rainer Rochlitz, Paris: Armand Colin.

HABERMAS, J. e RAWLS, J. (2005), *Débat sur la justice politique*, Paris: Cerf.

1.3 OBRAS DE OUTROS AUTORES

ADORNO, T.W. (1970), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die Phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ADORNO, T.W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

APEL, K.-O. (1973), «Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache», *Transformation der Philosophie*, Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

APEL, K.-O. (1973), «Das Apriori der kommunikationsgemeinschaft», *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag.

APEL, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

APEL, K.-O. (1996), *Discussion et responsabilité*, trad. Christian Bouchindhomme e Marianne Charrière, Paris: Cerf.

APEL, K.-O. (2000), *Transformação da Filosofia*, 2 vols., trad. Paulo Soethe, S. Paulo: Edições Loyola.

APEL, K.-O. (1981), *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmatism*, trad. John Krois, Amherst: University of Massachusetts Press.

AQUINO, T. de (2001), *Tratado de la Ley en General*, trad. Jesús R. Árias, *Suma de Teologia*, II Parte I-II, reimp., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

ARENDT, H. (2001), *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio D'Água.

ARENDT, H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

ARISTÓTELES (2004), *Ética a Nicómaco*, trad. A. Caeiro, Lisboa: Quetzal.

ARISTÓTELES (1998), *Política*, trad. António C. Amaral e Carlos C. Gomes, Lisboa: Vega.

AUSTIN, J. (1990), *How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.

AUSTIN, J. (2004), *Sentido e Percepção*, trad. Armando Oliveira, S. Paulo: Martins Fontes.

AYER, A. J. (1946), *Truth and Logic*, New York: Dower Publications.

BLOCH, E. (2002), *Droit naturel et dignité humaine*, trad. Denis Authier e Jean-Lacoste, Paris: Payot.

CÍCERO (2000), *Dos Deveres (De Officis)*, trad. Carlos H. Gomes, Lisboa: Edições 70.

DERRIDA, J. (2013), *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.

DESCARTES, R. (1973), *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, VI, edição Charles Adam e Paul Tannéry, Paris: Vrin.

FEYERABEND, P., (1980), *Against Method*, Londres: Verso

FEYERABEND, P., (1978), *Science in a Free Society*, Londres: New Left Books

FICHTE, J.G. (1997), *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, tradução Diogo Ferrer, Lisboa: Edições Colibri.

GADAMER, H.-G. (2001), *Elogio da Teoria*, trad. João Proença, Lisboa: Edições 70.

HARRINGTON, J. (1992), *The Commonwealth of Oceana*, edição G.A. Pocok. Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, G.F.W., (1995) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

HEGEL, G.F.W., (1981), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrech und Staatswissenschaft*, Berlin: Akademie-Verlag.

HEGEL, G.F.W., (2005), *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Menezes, S. Paulo: Vozes.

HEGEL, G.F.W., (1997), *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. Norberto Lima, S. Paulo: Ícone.

HEIDDEGER, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, M. (1958), *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris: Gallimard.

HESSE, M. (1980), *Revolutions and Reconstructions*, Bloomington-Ind.: Indiana University Press.

HOBBS, T. (1962), *Leviathan*, edição de Michael Oakeshott, New York: Collier Books.

HOBBS, T. (2008), *On the Citizen*, edição de Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 9.^a ed.

HORKHEIMER, M. (1968), *Kritische Theorie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HORKHEIMER, M. (2007), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: Taschenbuch Verlag.

HORKHEIMER, M. (1974), *Éclipse de la raison*, trad. J. Bebousy, Paris: Payot.

HORKHEIMER, M. (1984), *Origens da Filosofia Burguesa da História*, trad. Margarida Morgado, Lisboa: Editorial Presença.

HUSSERL, E. (1954), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, E. (2008), *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, trad. Diogo Ferrer, Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

KANT, I. (1993), «Zum ewigen Frieden: Einer Philosophischer Entwurf», *Schriften zur Anthropologie, Gescichtsphilosophie, Politik, und Pädagogik* 1. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, Werkausgabe, XI.

KANT, I. (1922), *Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Verlag Von Felix Meiner.

KANT, I. (1991), *Correspondance*, trad. Marie-Christine Challiol e outros, Paris: Gallimard.

KANT, I. (2005), *Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamego, Lisboa: Gulbenkian.

KANT, I. (2001), *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Santos, Lisboa: Gulbenkian, 5.^a ed.

KANT, I. (2003), *Crítica da Razão Prática*, tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, edição bilingue.

KANT, I.,(1920), *Vermischte Schriften und Briefwechsel*, in *Inmanuel Kant Sämtliche Werke*, Achter Band, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

KANT, I. (2011), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

KANT, I. (2010), *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KANT, I. (2003), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KANT, I. (2009), *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KUHN, T. (2009), *A Estrutura das Revoluções Científicas*, trad. Carlos Marques, Lisboa: Guerra e Paz.

LEFORT, C. (1980), *Essais sur le politique, XIX-XX siècles*, Paris: Éditions du Seuil.

LOCKE, J. (s/d), *Segundo Tratado sobre o Governo*, trad. Alex Marins, Lisboa: Afiliada.

LOCKE, J. (2005), *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, 2 vols., trad. Eduardo Soveral, Lisboa: Gulbenkian, 2.^a ed.

LUKÁCS, G. (1977), *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik*, in *Georg Lukács Werke*, Darmstadt: Hermann Verlag, 2.^a ed.

LUKÁCS, G. (1974), *História e Consciência de Classe. Estudos de Dialética Marxista*,

trad. Telma Costa, Porto: Publicações Escorpião.

LUHMANN, N. (2006), *A Improbabilidade da Comunicação*, trad. Anabela Carvalho, Lisboa: Vega, 4.^a ed.

LYOTARD, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, Paris: Éditions de Minuit.

LYOTARD, J.-F. (1995), *Moralités postmodernes*, Paris: Éditions Galilée.

MACHIAVELLI, N. (1950), *Il Principe, Le operette storiche e politiche*, Prefácio e notas de Francesco Fura., Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

MARCUSE, H. (1965), *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.

MARCUSE, H. (1964), *One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial societies*, Boston: Beacon Press.

McINTYRE, A. (1984), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

McINTYRE, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

McINTYRE, A. (1990), *Three Rival versions of Moral Enquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MARX, K. (1992), *O Capital*, trad. José Barata-Moura e outros, Lisboa: Edições Avante.

MEAD, G. H. (1970), «Fragments on Ethics», IV, in *Mind, Self & Society*, edição e introdução Charles W. Morris, Chicago and London: Chicago University Press, 17.^a ed.

MONTESQUIEU, C.-L. de (1951), *De L'Esprit des lois, Œuvres complètes*, vol. II, Paris:

Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

MORE, T. (2004), *Utopia*, trad. António do Paço, Queluz: Coisas de Ler.

PLATÃO (1996), *A República*, trad. M. Helena Rocha Pereira, Lisboa: INCM.

PLATÃO (1950), *Phédon*, in *Œuvres complètes*, III, tradução e notas Émile Chambry, Paris: Librairie Garnier Frères.

POPPER, K. R. (1963), *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Keagan Paul.

RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1997), *O Liberalismo Político*, trad. João Sedas Nunes, Lisboa: Presença.

RENAUT, A./MESURE, S. (1999), *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris: Flammarion.

RICŒUR, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.

RICŒUR, P. (1995), *Le Juste*, Paris: Éditions Esprit.

RICŒUR, P. (1991), *Ideologia e Utopia*, trad. Teresa Perez, Lisboa: Edições 70.

RITTER, J. (1983), *Metafisica e Politica, Studi su Aristotele e Hegel*, edição de Gerardo Cunico, Casale Monferrato: Marietti.

RORTY, R. (1991), "Habermas and Lyotard on postmodernity", *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, R. (1999), *Ensaio Sobre Heidegger e Outros*, trad. Eugénia Antunes, Lisboa:

Instituto Piaget.

ROUSSEAU, J.-J. (1964), *Contrat social*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

ROUSSEAU, J.-J. (1964), *Discours sur l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

SEARL, J.R. (1969), *Speech Acts; an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

SEARL, J.R. (1979), *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

STRAUSS, L. (1965), *Natural Right and History* (1950), Chicago and London: University of Chicago Press.

STRAUSS, L. (1981), *History of Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

TAYLOR, C. (1972), *Multiculturalism and "The Politics of Multiculturalism"*, Princeton: University Press.

WEBER, M. (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Bastos e Luís Leitão, Lisboa: Presença.

WEBER, M., (1972), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen: Paul Siebeck

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

2.1 OBRAS SOBRE HABERMAS

ARAGÃO, L. (2002), *Habermas, Filósofo e Sociólogo do Nosso Tempo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

BERNSTEIN, R.J. (1992), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge-MA: MIT Press.

BOUCHINDHOMME, C. e ROCHLITZ, R. (1996) (org.), *Habermas, la Raison, la Critique*, Paris: Cerf.

BOLADERAS, M. (1996), *Comunicación, Ética y Política: Habermas y sus Críticos*, Madrid: Tecnos.

BRAATEN, J. (1991), *Habermas's Critical Theory of Society*, New York: State University of New York Press.

CORTINA, A. (2008), *La Escuela de Fráncfort. Crítica e Utopía*, Madrid: Editorial Síntesis.

CRÉAU, A. (1991), *Kommunikative Vernunft als "entmystifiziertes Schicksal": Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Hain.

DEFLER, M. (ed.) (1996), *Habermas, Modernity and Law*, London and New Delhi: Sage Publications.

EDGAR, A. (2005), *The Philosophy of Habermas*, Chesham: Acumen.

HELD, D. (1980), *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London: Hutchinson.

HELD, D. e SIMON, L. (1994), "Habermas' theory of crisis in late capitalism", *The Frankfurt School. Critical Assessments*, London: Routledge.

FLYVBJERG, B. (1999), "Habermas y Foucault: pensadores da sociedade civil", i *Revista de Estudos Políticos* (Nueva Época), n.º 104, Abril-Junio, pp. 61-85.

FERRY, J.-M. (1987), *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris: PUF.

FERRY, J.-M. (1980), "Habermas, critique de Hannah Arendt", in *Esprit*, n.º 6 (1980), pp. 109-124.

GABÁS, R. (1980), *J. Habermas, Domínio Técnico y Comunidad Lingüística*, Barcelona: Ariel.

GAILLARD, F., POULAIN, J. e SHUSTERMAN, R. (org.) (2006), *De Richard Rorty a Jürgen Habermas, La modernité en questions*, Paris: Cerf.

GEUSS, R. (1982), *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge-Mass.: MIT Press.

GMÜNDER, U. (1985), *Kritische Theory; Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Stuttgart: Metzler.

JAY, M. (1984), *Marxismus and Totality. The Adventus of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of Carolina Press.

KORTIAN, G. (1979), *Métacritique, La modernité en questions*, Paris: Les Éditions Minuit.

MARDONES, J. (1985), *Razón Comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

MARTINS, A.M. (1995), “Pluralismo sem consenso. A crítica de Rescher aos pressupostos da acção comunicativa de Habermas”, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 5, n.º 9, março 1995, pp. 53-74.

MATTOS, P. (2002), *As Visões de Weber e Habermas sobre Direito e Política*, Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor.

McCARTHY, T. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson & Co.

McCARTHY, T. (1994), “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue”, *Ethics* 105 (October 1994), pp. 44-63.

MOREIRA, L. (org.) (2003), *Direito e Legitimidade*, trad. Claudio Molz e Tito Romão, S. Paulo: Landy.

MOREIRA, L. (org.) (2004), *Com Habermas, contra Habermas: Direito, discurso e democracia*, trad. Cláudio Molz, S. Paulo: Landy.

MÜNSTER, A. (1998), *Le Principe “Discussion”, Habermas ou le tournant langager et communicationnelle de la théorie critique*, Paris: Éditions Kimé.

OFFE, C. (1968), «Technik und Eindimensionlität. Ein Version der Technokratietheorie», in Habermas, J. (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.

ORTIZ-OSÉS, A. (1986), *La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una razón axiológica potmoderna*, Barcelona: Anthropos.

OUTHWAITE, W. (1994), *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

PINTO, C. (1992), *Leituras de Habermas. Modernidade e emancipação*, Coimbra: Fora do Texto.

POCHE, F. (1994), *Langage et vérité; pour une théorie du sujet parlant: entre pragmatique, psychanalyse et philosophie de la communication*, Lille: Université de Lille.

REESE-SCHAFFER, W. (2001), *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

ROBERTS, D. (org.) (1995), *Reconstructing Theory. Gadamer, Habermas, Luhmann*, Melbourne: Melbourne University Press.

ROCHLITZ, R. (org.) (2005), *Habermas. O uso público da razão*, trad. Léa Novaes, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

ROCKMORE, T. (1989), “La modernité et la raison. Habermas et Hegel”, *Archives de Philosophie*, t. 52 (1989), n.º 2, pp. 177-190.

RODERICK, R. (1996), *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York: St. Martin's Press.

SEGOVIA, J. (2008), *Habermas y la Democracia Deliberativa. Una “Utopía” Tardomoderna*, Madrid: Marcial Pons.

SILVA, F. C. (2012), *O Espaço Público em Habermas*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

THOMPSON, J. e HELD, D. (1982), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge-Mass.: MIT Press.

UREÑA, E. (2008), *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid: Tecnos, 3.^a ed.

WATSON, S. (1984), “Jürgen Habermas and J.-F. Lyotard: Postmodernism and the Crisis of Rationality”, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 10, 1984, n.º 2, pp. 1-24.

WHITE, S.K. (1988), *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.

WHITE, S.K. (org.) (2005), *The Cambridge Companion to Habermas*, New York: Cambridge University Press.

2.2 OUTRAS OBRAS

ALVES, J (2005), *Ética & Contrato Social*, Lisboa: Colibri.

ALVES, J. (2004), *O Estado da Razão: Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana*, Lisboa: Livros Horizonte.

ALVES, J. (1983), *Rousseau, Hegel e Marx: Percursos da Razão Política*, Lisboa: Livros Horizonte.

BITTAR, C. e SOARES, F. (2004), *Temas de Filosofia do Direito. Velhas questões, novos cenários*, S. Paulo: Manole.

BROCHADO, M. (2006), *Direito & Ética: A Eticidade do Fenómeno Jurídico*, S. Paulo: Landy.

DINIZ, A. (2006), *Teoria da Legitimidade do Direito e do Estado: Uma abordagem moderna e pós-moderna*, S. Paulo: Landy.

FERRY, J.-M. (2000), *Filosofia da Comunicação*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa:

Fenda.

FERRY, J.-M. (1991), *Le sujet et le verbe*, Paris: Cerf.

FERRY, L. e Renaut, A. (1994), *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles: Ousia.

FLEISCHMAN, E. (1992), *La Philosophie politique de Hegel*, Paris: Gallimard.

FONTES, J. (2006), *Teoria Geral do Estado e do Direito*, Coimbra: Coimbra Editora.

GARGARELHA, R. (2008), *As Teorias da Justiça depois de Rawls*, trad. Alonso Freire, S. Paulo: Martins Fontes.

GILSON, B. (1991), *L'Essor de la dialectique moderne et la Philosophie du Droit*, Paris: Vrin.

HELD, D. (1996), *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press.

HELD, D., SIMON, L., (1994), Habermas theory of crisis in late capitalism, *The Frankfurt School Critical Assessments*

JOAS, H. (2007), *George Herbert Mead, Une réévaluation contemporaine de sa pensée*, tradução Didier Renault, Paris: Economica.

KAUFMAN, A. (2004), *Filosofia do Direito*, trad. António Ulisses Cortês, Lisboa: Gulbenkian.

KERVÉGAN, J.-F. (2006), *Hegel, Carl Schmitt. O político entre a especulação e a positividade*, trad. Carolina Huang, S. Paulo: Manole.

LOIS, C. (org.) (2005), *Justiça e Democracia, entre o universalismo e o comunitarismo*, S.

Paulo: Landy.

MANENT, P. (2007), *Naissances de la politique moderne*, Paris: Gallimard.

MEIER, H. (2012), *La Leçon de Carl Schmitt*, trad. Françoise Manent, Paris: Cerf.

MELGARÉ, P. (2003), *Juridicidade, sua compreensão político-jurídico a partir do pensamento moderno-iluminista*, Coimbra: Coimbra Editora.

MOURA, J. BARATA (1994), *Prática, para uma aclaração do seu sentido como categoria filosófica*, Lisboa: Colibri.

PIRES, E. (2006), *Povo, Eiticidade e Razão: Contributos para o estudo da filosofia de Hegel*, Lisboa: INCM, 2 vols.

PINTO, F. (1996), *A Formação Humana no Projecto da Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget.

PRODI, P. (2005), *Uma História da Justiça*, trad. Karina Jannini, S. Paulo: Martins Fontes.

SILVA, P. (1998), *Filosofia da Ciência de Paul Feyerabend*, Lisboa: Instituto Piaget.

SIMON, J. (1990), *Filosofia da Linguagem*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.

SIMON, R. (1993), *Éthique de la responsabilité*, Paris: Cerf.

WINCH, P. (2009), *L'Idée d'une science sociale et la relation à la philosophie*, trad. Michel le Du, Paris: Gallimard.

ÍNDICE DE CONCEITOS

A

agir comunicativo, 1, 19, 20, 79, 97, 196, 206

agir instrumental, 90

anarquismo epistemológico, 154

autonomia, 11, 40, 47, 50, 56, 61, 62, 69, 71, 121, 123

autoridade, 35, 37, 39, 44, 45, 48, 53, 153, 182, 197

C

capitalismo liberal, 88, 134, 140

capitalismo tardio, 1, 14, 85, 89, 128, 131, 140, 141, 142, 143, 144

consciência moral, 28, 65, 138, 171, 179, 193, 196, 199

consenso, 19, 22, 28, 59, 98, 109, 110, 121, 132, 140, 146, 156, 157, 169, 171, 178, 189, 190, 191, 193, 202, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 219, 221, 223, 241

contrato, 10, 40, 41, 45, 51, 54, 55, 56, 60, 63, 168

D

democracia, 1, 11, 12, 15, 20, 25, 31, 36, 37, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 54, 56, 58, 59, 61, 65, 69, 71, 72, 100, 122, 123, 124, 214, 217, 241

dialética, 26, 27, 28, 49, 50, 81, 84, 100, 105, 110, 112, 145, 152, 207, 224

direito, 1, 10, 11, 14, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 93, 99, 100, 122, 123, 124, 127, 130, 134, 136, 147, 169, 180, 214, 215, 217, 219, 221

direitos humanos, 47, 55, 58, 61, 72

E

esfera pública, 1, 2, 15, 16, 17, 20, 29, 41, 71, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 143, 144, 219

estado civil, 24, 38

estado de natureza, 24, 38, 121

ética do discurso, 53, 55, 57, 59, 72, 163, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 183, 185, 194, 196, 198, 217

eticidade, 24, 50, 51, 61, 73, 75, 86, 110

F

facticidade, 11, 12, 15, 16, 20, 42, 47, 58, 60, 67, 73, 75, 76, 80, 98, 123, 163, 180, 201, 217, 230

fenomenologia, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 218

filosofia da consciência, 1, 47, 61, 95, 96, 116, 153, 176, 185, 187, 197, 200, 220

forças produtivas, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 115, 135, 137, 138, 140

fundamentação, 7, 12, 47, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 71, 72, 75, 92, 93, 98, 100, 109, 110, 123, 146, 148, 153, 156, 165, 166, 171, 172, 175, 177, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 209, 216, 217, 221

I

ideologia, 2, 13, 81, 88, 89, 108, 109, 110, 116, 137, 143, 146, 158, 218, 219, 220

igualdade, 15, 24, 30, 32, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 53, 71, 123, 171, 174, 183, 193, 205

imperativo categórico, 68, 150, 165, 166, 167, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 198, 199, 217, 221

imperativo de habilidade, 24

intencionalidade, 28, 92, 94, 100, 133, 158, 180, 204

intencionalidade coletiva, 180

interação, 12, 13, 20, 50, 80, 82, 85, 86, 88, 89, 90, 98, 99, 101, 110, 111, 112, 116, 138, 170, 202, 208, 215, 220

interesse, 1, 2, 11, 13, 14, 17, 23, 31, 55, 57, 65, 84, 89, 90, 91, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 127, 130, 143, 166, 171, 181, 207, 214, 215, 216, 218, 219, 223

intersubjetividade, 1, 14, 70, 71, 73, 80, 86, 91, 92, 94, 95, 137, 138, 143, 158, 176, 177, 183, 203, 217, 221

J

juízos morais, 63, 66, 164, 177, 178, 179, 180, 189, 191

justiça, 17, 19, 21, 23, 25, 27, 39, 64, 75, 79, 80, 83, 146, 163, 169, 170, 176, 178, 180, 196, 207, 217

justificação, 12, 18, 35, 36, 54, 63, 65, 67, 76, 137, 154, 162, 164, 165, 175, 177, 180, 187, 188, 190, 217, 221

L

legalidade, 47, 49, 54, 63, 66, 70

legitimidade, 17, 36, 37, 43, 46, 47, 63, 66, 69, 70, 76, 112, 123, 152, 153, 158, 170, 214

liberdade, 10, 11, 14, 23, 24, 25, 28, 29, 31, 32, 37, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 52, 62, 68, 73, 74, 121, 123, 126, 143, 154, 168, 171, 192, 196, 208, 216

logocentrismo, 155, 158, 160, 220

M

marxismo, 77, 84, 90

metafísica, 10, 12, 26, 33, 37, 38, 48, 53, 54, 55, 61, 72, 94, 106, 110, 150, 152, 158, 161, 167, 177, 180, 185, 197, 198, 224

modernidade, 9, 15, 18, 21, 28, 34, 36, 41, 43, 48, 49, 70, 87, 89, 90, 123, 145, 148, 149, 155, 161, 169, 217, 218, 220, 222, 224

moral, 2, 4, 7, 12, 17, 18, 19, 24, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 43, 45, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 99, 100, 126, 128, 133, 137, 147, 149, 150, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 206, 207, 214, 217, 218, 221, 222, 223

moralidade, 28, 33, 38, 49, 76, 126, 128, 148, 150, 164, 165, 176, 179, 217, 220

mundo da vida, 1, 2, 7, 9, 12, 19, 20, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 133, 134, 135, 138, 142, 143, 144, 145, 155, 160, 162, 167, 171, 173, 179, 181, 182, 187, 188, 189, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 218, 220, 221, 222, 224

mundo objetivo, 11, 21, 22, 78, 97, 105, 179, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 202, 203, 204, 222

mundo social, 21, 97, 105, 179, 182, 187, 189, 191, 202, 203, 204, 223

mundo subjetivo, 21, 83, 97, 105, 202, 203, 204

N

norma, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 36, 43, 51, 66, 74, 99, 123, 137, 153, 166, 167, 175, 178, 181, 183, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 198, 203

O

opinião pública, 14, 48, 71, 119, 120, 121, 123, 128, 129, 130, 143, 219

P

pragmática transcendental, 172, 184, 195, 216

pragmática universal, 1, 2, 10, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 73, 141, 173, 197, 208, 209, 214, 216

praxis, 1, 2, 3, 4, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 33, 47, 64, 65, 89, 92, 103, 104, 111, 116, 123, 139, 144, 164, 170, 182, 187, 189, 198, 211, 214, 215, 216, 218, 222, 223

princípio da democracia, 12, 15, 58, 59, 66, 69, 214, 218

R

racionalidade, 1, 9, 12, 15, 18, 22, 26, 30, 32, 33, 34, 49, 50, 61, 63, 64, 69, 70, 73, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 94, 100, 101, 106, 109, 110, 121, 129, 135, 136, 138, 139, 143, 146, 149, 156, 161, 163, 183, 186, 197, 200, 201, 202, 206, 209, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224

racionalismo, 34, 108, 136

razão, 1, 9, 13, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 38, 42, 44, 46, 48, 49, 50, 58, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 81, 83, 84, 88, 90, 94, 99, 100, 101, 104, 105, 107, 111, 112, 113, 119, 120, 121, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 139, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 175, 179, 182, 183, 185, 197, 200, 201, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 242

reconhecimento, 32, 36, 50, 51, 66, 97, 110, 123, 156, 158, 164, 168, 171, 176, 181, 184, 189, 190, 192, 194, 195, 201, 204, 208

S

sistema, 1, 15, 20, 21, 31, 44, 45, 49, 56, 59, 62, 65, 66, 68, 69, 77, 81, 86, 87, 88, 89, 92, 97, 101, 110, 112, 122, 131, 132, 133, 134, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 150, 151, 153, 159, 161, 167, 186, 195, 204, 211, 214, 220

situação ideal de fala, 2, 109, 187, 205, 207, 208, 211, 212, 213

soberania, 10, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 70, 71, 122, 124

sociedade civil, 24, 38, 48, 50, 51, 75, 144

solipsismo, 14, 66, 73, 105

V

validade, 9, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 29, 42, 47, 54, 60, 63, 64, 65, 66, 71, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 83, 97, 98, 108, 112, 113, 123, 137, 138, 140, 146, 155, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 180, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 223, 224, 230

veracidade, 21, 178, 180, 206, 210

verdade, 2, 14, 20, 21, 30, 31, 32, 35, 56, 64, 78, 81, 98, 99, 101, 109, 110, 114, 119, 127, 130, 132, 137, 146, 149, 152, 155, 156, 157, 161, 165, 168, 173, 178, 179, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 220, 221

viragem linguística, 1, 7, 73, 76, 109, 172, 179, 183, 185, 187, 197, 221

virtude, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 37, 45, 50, 60, 120, 121, 124, 141, 164, 173, 198

vontade de todos, 55

vontade geral, 25, 42, 43, 44, 55, 57, 100, 119, 121, 122, 219

ÍNDICE DE NOMES

A

Adorno, 83, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 152, 173, 174, 260

Albert, 118, 199

Anaxágoras, 27

Anaximandro, 27

Apel, 1, 3, 18, 19, 106, 107, 108, 109, 185, 186, 187, 199, 200, 208, 234, 235, 240, 241

Aquino, 25, 30, 31, 32, 40

Arendt, 243, 259

Aristóteles, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 40, 86, 87, 176, 177, 180, 183, 225

Austin, 171, 172

B

Bacon, 164

Barbeyrac, 39

Bayle, 130, 131

Bernstein, 159

Brentano, 109

Burke, 130, 131

C

Cícero, 25, 32

Clístenes, 27

Créau, 126

Crenier, 44

D

Deleuze, 239

Derrida, 1, 3, 171, 172, 173, 174, 175, 238

Descartes, 35, 163, 164, 165, 166, 169, 239, 242, 252

E

Espinosa, 31, 35, 38, 79

F

Ferry, 29, 71, 75, 248

Feyerabend, 166, 167, 265

Fichte, 24, 109, 161

Foucault, 156, 169, 170, 239, 259

Freud, 99, 157, 236

G

Galileu, 36

Gehlen, 94

Geuss, 159

Grotius, 39

H

Harrington, 43, 47

Hegel, 1, 3, 7, 10, 24, 29, 50, 52, 53, 54, 55, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 92, 93, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 152, 161, 165, 174, 183, 184, 191, 201, 212, 219, 236, 243, 257, 259, 261, 263, 264

Heidegger, 107, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 169, 173, 174, 175, 257

Hesse, 158

Hobbes, 10, 24, 25, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 47, 52, 81, 130, 131

Horkheimer, 83, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 97, 99, 152, 259, 260

Humboldt, 109, 186

Husserl, 1, 3, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 116, 171, 173, 240, 242, 243, 250

Huxley, 159

K

Kambartel, 211

Kant, 1, 3, 7, 10, 13, 14, 18, 20, 24, 25, 26, 42, 43, 45, 48, 49, 51, 52, 53, 58, 60, 61, 62, 65, 66, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 82, 83, 99, 100, 101, 102, 109, 112, 113, 114, 117, 118, 122, 123, 124, 126, 133, 134, 135, 137, 138, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 201, 202, 212, 214, 224, 234, 235, 236, 237, 240, 242, 243, 251, 254

Kapp, 29

Klages, 171

Kohlberg, 193, 194

Kuhn, 166

L

Lefort, 51

Locke, 10, 26, 31, 39, 130, 131

Lübbe, 150

Luhmann, 17, 153, 261

Lukács, 88, 98, 255, 260

Lyotard, 1, 3, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 169, 170, 238, 257, 262

M

Maquiavel, 32, 33, 34

Marcuse, 83, 84, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 110, 260, 261

Marx, 1, 3, 83, 88, 89, 93, 95, 96, 122, 123, 124, 126, 141, 142, 143, 145, 152, 157, 165, 169, 236, 243, 249, 263

McCarthy, 121, 154, 159

Mead, 98, 181, 182, 264

Mirabeau, 44, 46

Montesquieu, 44

More, 33

N

Nietzsche, 99, 148, 161, 165, 248

P

Parsons, 153

Piaget, 193, 194, 247, 249, 257, 265

Platão, 25, 27, 28, 116, 171

Popper, 117, 118, 201

Pufendorf, 39, 42

R

Rawls, 10, 26, 81, 83, 87, 181, 182, 260, 263

Renaut, 263

Ricardo, 81

Ricoeur, 86

Ritter, 52

Rorty, 1, 3, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 238, 259

Rousseau, 1, 3, 10, 26, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 59, 60, 61, 62, 63, 77, 130,
131, 132, 133, 135, 237, 263

S

Schmitt, 150, 192, 264

Searl, 193, 194

Smith, 81

Sócrates, 28

Strauss, 37

T

Taylor, 43

U

Ulpiano, 49

V

Valéry, 164

W

Weber, 1, 3, 36, 68, 75, 85, 94, 98, 146, 147, 148, 150, 153, 192, 201, 202, 213, 241, 260

Williams, 180