

FILO
SOFIA

ALESSANDRO PINZANI



habermas

INTRODUÇÃO

HABERMAS



P771h Pinzani, Alessandro.
Habermas/Alessandro Pinzani – Porto Alegre: Artmed 2009.
200 p.; 23 cm.

ISBN 978-85-777-200-8

1. Habermas, Jürgen. 2. Filosofia. I. Título.

CDU 1

Catálogo na publicação: Renata de Souza Borges CRB-10/1922

HABERMAS

Alessandro Pinzani



2009

Obra originalmente publicada sob o título *Jürgen Habermas*
ISBN 978-3-176-7575-6

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2007

Capa

Tot!änn Sptr/lack,

Ilustração de capa

Preparação do original

Rafael Padilha Ferreira

Supervisão editorial

Projeto e editoração

M6nka Balle]o Canto

Reservados todos os direitos de publicação, em língua portuguesa, à ARTMED[□]
EDITORA S.A.

Av. Jerônimo de Ornelas, 670 – Santana

90040-340 Porto Alegre RS

Fone: (51) 3027-7000 Fax: (51) 3027-7070

É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação, foto cópia, distribuição na Web e outros), sem permissão expressa da Editora.

SÃO PAULO

Av. Angélica, 1091 – Higienópolis

01227-100 São Paulo SP

Fone: (11) 3665-1100 Fax: (11) 3667-1333

SAC 0800 703-3444

IMPRESSO NO BRASIL

PRINTED IN BRAZIL

SUMÁRIO



Prefácio	7
1. Biografia	11
Juventude e estudos à sombra do passado	11
Os anos como assistente de Adorno	17
De jovem professor a pensador de fama mundial	19
Depois da aposentadoria	24
2. Os primeiros anos: De Heidegger à Escola de Frankfurt	29
A tese de doutorado	29
A relação com Marx: primeiros ensaios	32
Rothacker X Gehlen	36
Democracia e esfera pública	37
3. A relação de teoria e práxis	44
Teoria e práxis	45
A polêmica sobre o positivismo e a lógica das ciências sociais	48
Trabalho e interação: Hegel e Marx	54
4. O programa emancipatório de Habermas	59
Conhecimento e interesse	59
O debate com Luhmann	65
Tendências de crise na sociedade tardo-capitalista	67
Identidade do Eu e desenvolvimento da consciência moral	69
Emancipação e razão: Habermas e o marxismo	74
5. A virada linguística e a teoria discursiva da verdade	78
Gadamer, Peirce, Humboldt	78

Competência comunicativa e pragmática universal	80
A teoria discursiva da verdade	86
6. A Teoria do agir comunicativo: summa ou balanço provisório?	95
Estrutura e motivos do livro	95
Quatro modelos de agir	97
Os capítulos de reconstrução histórica: de Weber a Parsons	102
Sistema e mundo da vida	106
7. A controvérsia com os pós-modernos	112
O projeto inacabado da modernidade	113
Pensamento pós-metafísico	116
Religião e sociedade secularizada	118
8. A ética do discurso	123
A fundamentação do princípio moral	124
Moralidade e eticidade	131
Discursos de fundamentação e discursos de aplicação	133
9. A redescoberta da filosofia do direito e do Estado	136
A teoria do direito de Habermas antes de <i>Direito e democracia</i>	136
Abordagem funcionalista e pretensões normativas	138
A tensão entre facticidade e validade	142
Os direitos fundamentais e seus pressupostos: Estado e esfera pública	147
A face de Jano dos direitos humanos e a constelação pós-nacional	152
10. Um polêmico filho do seu tempo	158
O debate sobre a nova Alemanha e o futuro da Europa	159
Eugenia e autocompreensão ética da espécie	162
Intervenções humanitárias e guerra injusta	168
11. Recepção	172
A recepção de Habermas no âmbito linguístico alemão	172
Habermas no âmbito linguístico anglo-saxônico	175
Habermas no âmbito linguístico românico	176
Apêndice	
Notas	
Cronologia	180
Referências	183
Índice onomástico e analítico	

PREFÁCIO



Certamente não é tarefa fácil classificar exatamente um pensador como Jürgen Habermas, que, além de ser ativo em quase todos os âmbitos da filosofia, tem formulado importantes considerações sobre o estatuto e a lógica das ciências sociais, visando a criação de uma teoria crítica da sociedade. Ao mesmo tempo, Habermas é considerado o membro mais proeminente da segunda geração da Teoria Crítica, isto é, um herdeiro direto de Adorno, Horkheimer e Marcuse; um marxista não ortodoxo que quis dar novos impulsos ao materialismo histórico com a ajuda do pragmatismo norte-americano, com a teoria do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e com a psicanálise de Freud; um filósofo moral e político que desenvolveu uma teoria discursiva da moral e do direito que está entre os empreendimentos filosóficos mais originais da segunda metade do século XX.

Os comentadores tendem a distinguir duas fases da sua obra: o primeiro Habermas dos anos 1960 e 70, que teria desempenhado um papel particularmente meritório na sociologia alemã, e o Habermas tardio dos anos de 1980 e 90, que aparentemente se teria retirado definitivamente para o reduto da filosofia. Contudo, tal divisão negligencia o início puramente filosófico da carreira de Habermas: sua dissertação sobre Schelling. Ademais, ela desconsidera a situação histórica na qual começou o seu percurso intelectual. Nas universidades da RFA, dos anos de 1950 e 60, não era incomum que filosofia e sociologia fossem ensinadas na mesma cátedra, como demonstra o exemplo de Adorno e de Horkheimer. A separação das duas disciplinas resulta de uma controvérsia na qual Habermas teve uma participação decisiva: a chamada polêmica sobre o positivismo na sociologia alemã, em consequência da qual o estatuto epistemológico da sociologia experimentou uma mudança essencial. Isso, contudo, não impediu que Habermas procurasse e encontrasse inspiração tanto em filósofos como Hegel e Kant, quanto em sociólogos como Weber, Parsons ou Luhmann. O fato de Habermas ter-se ocupado, em medida sempre maior

com os clássicos da filosofia ao longo do tempo, em particular a partir da publicação da *Teoria do agir comunicativo*, não significa, então, uma renúncia à perspectiva sociológica. Ele permanece nas palavras de um comentador, “a má consciência” da tentativa de tornar independentes as duas disciplinas.¹

Igualmente incorreto seria falar em um Habermas que teria passado de Hegel – e/ou Marx – a Kant. Não há como negar a presença de influências kantianas na sua filosofia moral; contudo, é questionável afirmar que elas contrastem ou até contradigam as posições defendidas pelo jovem Habermas. Até a primeira fase do seu pensamento, influenciada por Heidegger, é marcada por uma ideia à qual Habermas nunca renunciou e que pode ser chamada, sem problemas, *também* de kantiana: a ideia de uma emancipação dos indivíduos enquanto seres autônomos. Esse interesse emancipatório guia todo o pensamento de Habermas e pode ser considerado a sua marca característica. O aspecto original desse pensamento consiste justamente na capacidade de juntar os elementos mais diferentes e de elaborar a partir deles uma posição que, apesar de orientar-se, em geral, ao ideal da emancipação, nunca tenta explicar “o mundo a partir de um único ponto”, como o próprio Habermas declarou numa entrevista (PCF 107 [VaZ, 150]). Ele admite, contudo, que sua obra é marcada por uma certa continuidade: “Tenho uma motivação conceitual e uma intuição fundamental [...]. O pensamento que forma tal motivação é a reconciliação da modernidade dilacerada consigo mesma” (NU 202) – uma reconciliação que pode ser interpretada, justamente, como emancipação.

O presente trabalho oferece uma introdução geral ao pensamento de um dos autores mais produtivos da contemporaneidade. Isso explica duas características: o uso de uma linguagem simplificada (um pouco como contrapeso ao estilo de Habermas, que, às vezes, é muito complicado) e a renúncia a avaliações ou confrontações aprofundadas com a posição habermasiana; em lugar disso, será oferecida uma reconstrução o mais ampla possível da totalidade da obra deste pensador – ainda que este livro leve consigo o risco de ser acusado de estar fazendo uma mera paráfrase. A meu ver, não é tarefa de introduções como a presente tomar posições críticas que, por um lado, poderiam refletir a opinião subjetiva do autor e, por outro lado, se não querem manipular o leitor, devem pressupor neste último uma atitude crítica que só pode ser construída com base no conhecimento aprofundado do pensamento em questão. Quem quer alcançar tal conhecimento deve recorrer às obras do próprio Habermas e formar sua própria opinião – mesmo com a ajuda de comentadores, aos quais aqui também se fará referência.

Contudo, a presente introdução almeja um fim ambicioso. Ela quer apresentar o pensamento de Habermas em toda a sua variedade e mostrar seu valor histórico – o que não é fácil, tratando-se de um autor vivo. Ela

tenta apresentar a obra de Habermas de maneira tal que apareçam claramente as relações entre as diversas fases e obras, já que para entender um pensador é necessário essencialmente possuir um olhar compreensivo do seu caminho intelectual. O fato de uma das características principais do pensamento de Habermas consistir na capacidade de estabelecer um diálogo contínuo com diferentes autores (filósofos, sociólogos, economistas, juristas e cientistas políticos) contribui, em parte, para a dificuldade de acesso às suas obras. Por exemplo, em obras enormes e complexas como a *Teoria do agir comunicativo* ou *Direito e democracia*, não é fácil separar a posição do próprio Habermas da sua reconstrução e avaliação da posição de outros pensadores. Para nos expressarmos de forma metafórica, poderíamos dizer que Habermas se comporta como uma esponja: ele absorve as teorias de outros autores, filtrando-as e mantendo delas o que é útil para a sua própria teoria. Este livro pretende fazer uma análoga obra de filtragem e apresentar o essencial deste pensador extraordinariamente variado.

Para a tradução em língua portuguesa, emendei alguns pequenos erros presentes na edição original alemã e fiz poucas e mínimas modificações a fim de esclarecer pontos que, conquanto não problemáticos para o leitor alemão, poderiam não ficar tão evidentemente claros ao público brasileiro.

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a Otfried Höffe, que me motivou a escrever este livro, e a Maria Moneti, que me introduziu no pensamento de Habermas. Os colegas e estudantes em Florença, Tübinga e Florianópolis me ajudaram em inúmeros debates e diálogos, a elaborar e rever minha interpretação deste pensamento. Gostaria de mencionar particularmente Jean-Christophe Merle, Christoph Horn, Christof Rapp, Rolf Geiger, Nico Scarano, Tim Wagner, Constantin Rauer, Debora Spini, Francesco Puglioli, Delamar Dutra, Sônia Felipe, Darlei Dall'Agnol, Maria de Lourdes Borges, Paulo Krischke, Antônio Cavalcanti Maia, Marcos Nobre e Marcel Schneider Dietzold. Um agradecimento particular a Andrea Hemminger da editora C. H. Beck pelo precioso trabalho de redação e revisão do manuscrito original. Finalmente, agradeço muito a Fernando Coelho a ajuda na revisão linguística da tradução.

NOTA

1. A. Kieserling. Zwischen Soziologie und Philosophie: Über Jürgen Habermas, in: Müller-Doohm, St. (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse", Frankfurt a. M., 2000, 25

1

BIOGRAFIA



JUVENTUDE E ESTUDOS À SOMBRA DO PASSADO

Jürgen Habermas nasceu no dia 18 de junho de 1929 em Düsseldorf (Alemanha), mas foi criado na vizinha cidadezinha de Gummersbach, onde seu pai Ernst dirigia a Câmara da Indústria e Comércio do local. A mãe, Grete Köttgen, era filha de um dono de cervejaria e se ocupava da casa. Habermas cresceu junto a dois irmãos: Hans-Joachim e Anja. Por causa de um lábio leporino, foi operado uma primeira vez depois do nascimento e uma segunda vez aos cinco anos. Em 2004, numa palestra em Kyoto, Habermas, ao referir-se a esta experiência, afirmou que lhe teria mostrado que os homens dependem sempre dos outros e que esta intuição precoce da nossa natureza social o teria levado a preferir as perspectivas filosóficas que salientam a estrutura intersubjetiva do espírito humano – como, por exemplo, o pragmatismo de Mead e Peirce, a teoria das formas simbólicas de Cassirer ou a teoria linguística de Wittgenstein. Na mesma palestra, que representa uma interessante tentativa de explicar o próprio percurso intelectual através da própria biografia, Habermas relata também as dificuldades que esta deficiência lhe causou na escola e afirma que os distúrbios comunicativos dela resultantes teriam chamado sua atenção para o mundo simbólico da linguagem e para o seu caráter intersubjetivo (ENR, 20 ss. [ZNR 17 ss.]).

O próprio Habermas descreve o clima político da sua casa paterna como “provavelmente típico da época, isto é, caracterizado por uma adaptação burguesa ao ambiente político, com o qual ninguém queria identificar-se, mas que tampouco se criticava seriamente” (KPS 511). Como muitos jovens da sua geração, ele foi membro da Juventude Hitleriana e teve de ir com quinze anos para a linha de frente, para o chamado *Westerwall* (lit.: muro ocidental), onde as tropas alemãs se defenderam desesperadamente

dos Aliados, que estavam avançando do oeste. O papel de Habermas na JH deu ocasião, em 2006, a uma polêmica virulenta. Na sua autobiografia póstuma, o historiador Joachim Fest (que na chamada “controvérsia dos historiadores” – cf. Cap. 10 “O debate sobre a nova Alemanha e o futuro da Europa”. – tinha tomado posição contra Habermas) apresentou Habermas – sem, contudo, mencionar o seu nome, porém, sem deixar dúvidas sobre a sua identidade – como um “oficial da JH ligado em todas as fibras da sua existência ao regime” e que teria até escrito “uma profissão de fé no *Führer* e na certeza inabalável da vitória final”.¹ Habermas teria, em seguida, engolido (literalmente) este documento ao ser confrontado com ele anos depois. Esta versão dos fatos, retomada pela revista alemã *Cícero* e desmentida por Habermas numa minuciosa carta à mesma revista, revelou-se, porém, falsa: o historiador Hans-Ulrich Wehler, de Bielefeld, que foi testemunha de tudo, desmentiu a afirmação de Fest e disse que Habermas teria simplesmente dado cursos de primeiros socorros para outros adolescentes e teria recebido uma formação como enfermeiro, não como oficial.

O jovem Jürgen viveu o fim da guerra como “libertação, histórica e pessoalmente” (KPS 512). Ao mesmo tempo, ficou chocado – como todos os alemães – com os primeiros documentários sobre os campos de concentração e a *shoah*. A reação de Habermas foi típica de muitos jovens da sua geração: “Nossa própria história ficava repentinamente numa luz que dava a todos os aspectos essenciais uma aparência completamente diversa. Repentinamente se via que aquele sistema no qual se tinha vivido fora criminoso. Eu nunca tinha imaginado isso” (ibid.). Não houve nenhuma “confrontação frontal no âmbito da família”;² contudo, aconteceu um certo despertar político, provocado também pelas leituras de Habermas: ele devorou “os primeiros livros da coleção RoRoRo³ e aqueles da biblioteca Marxista-Leninista, que se encontravam nas livrarias comunistas” (ibid.).

Com a formação do governo alemão de 1949 chegaram, porém, “as primeiras decepções políticas”, por exemplo, quando o nacionalista conservador Hans-Christoph Seebohm foi nomeado ministro no primeiro governo Adenauer: “Pensei: não pode ser que alguém que encarna esta continuidade esteja presente no primeiro gabinete [da Alemanha do pós-guerra – A.P.]. Mas o problema propriamente político foi o rearmamento”, assim como a consequente saída do ministro do interior Gustav Heinemann do governo, que impressionou muito Habermas, visto que a experiência bélica o tinha “transformado em pacifista” (ibid.). Uma “reação de forte cunho moral à era nazista” e o medo “de que não tivesse acontecido nenhuma verdadeira ruptura” acompanharam Habermas durante a época dos estudos (ibid., 513). Característico deste medo é o fato de que Habermas, como reconheceu numa entrevista em 1991, nas eleições de 1953 (as primeiras das quais ele pode participar) deu seu primeiro voto, “rangendo os dentes”,

ao Partido Social Democrata (SPD) de Kurt Schumacher, “demasiado nacionalista” para o seu gosto; seu segundo voto foi para o Partido Popular Alemão Unificado (*Gesamtdeutsche Volkspartei* ou GVP) de Heinemann, que, em seguida (1969-1974), como presidente da república encarnou, na visão de Habermas, pela primeira vez uma “mentalidade civil” verdadeiramente nova.⁴

No que diz respeito a Adenauer, o jovem Habermas o considerava um velho “cujo vocabulário era limitado” e que praticava uma “política da normalização”. Aos olhos do estudante de 24 anos, Adenauer não somente não tinha “nenhum contato com as experiências e expectativas das gerações mais jovens, ele era inteiramente insensível em relação aos preconceitos mentais de uma restauração das mentalidades – e não somente das mentalidades – que amadureceu sob as suas asas”. Na mesma entrevista, Habermas reconhece que naquela época, “como jovem estudante e nos anos após os estudos”, ele não avaliou “corretamente o alcance histórico da grande realização de Adenauer, que foi a amarração enérgica da República Federal da Alemanha na Aliança Ocidental e no sistema social ocidental”; contudo, defende no final a sua antiga posição e afirma que esta “oposição radical ao espírito da era de Adenauer se justifica ainda hoje” (PCF 53 s. [Vaz 64s.]).

Entre 1949 e 1954, Habermas estudou em Göttingen e Bonn (com exceção de um semestre de verão em Zurique). Nos nove semestres se ocupou de filosofia, história, psicologia, literatura alemã e economia. Entre seus mestres se encontram Nicolai Hartmann, Wilhelm Keller, Theodor Litt, Johannes Thyssen, Hermann Wein, Erich Rothacker e Oskar Becker. Estes dois últimos foram orientador e parecerista da sua dissertação (cf. AG 425). A atmosfera da época nestas universidades foi chamada de “provinciana” por Habermas: “Ainda durante o meu estudo em Bonn, isto é, até 1954, me movimenteiei numa universidade para a qual, nas ciências humanas, os anos de 1930 e 40 não tinham representado uma ruptura com o passado, e na qual a tradição dos anos de 1920 fora retomada sem muito barulho”. Trabalhava-se a antropologia filosófica, a fenomenologia, Heidegger e a *Lebensphilosophie*, “mas não se falava em Marx, tampouco como na filosofia analítica, em Freud, em sociologia e em teoria social” (KPS 469). E ainda: “Do ponto de vista acadêmico, fomos criados no mundo de Dilthey e da Escola Histórica Alemã, assim como no neokantismo da escola do Baden. Vivíamos com os problemas das teorias hermenêuticas, da teoria cultural comparada e de uma filosofia da linguagem que remetia a Humboldt” (SESA 86). Somente na segunda metade dos anos de 1950 a situação mudou: a sociologia conseguiu “impor-se novamente como disciplina”, Marx tornou-se novamente relevante para questões sistemáticas graças aos escritos de Bloch e Adorno, a psicanálise acabou sendo considerada uma “teoria científica digna de ser levada a sério”, e finalmente foram

conhecidos “os escritos de Carnap, Wittgenstein e Popper”, assim como a filosofia analítica, “dominante no mundo anglo-saxão”. A descoberta destes autores e destas correntes foi, para Habermas, quase exclusivamente a consequência de estudos privados, efetuados, por exemplo, na biblioteca do departamento de filosofia de Bonn, que era “relativamente pequena” e na qual ele passou muito tempo: “a gente se sentia à vontade nela, vivia-se lá” (KPS 515). Desta maneira, Habermas chegou “muito cedo durante seus estudos” a ler *História e consciência de classe* de Lukács (NU 168), um texto que o empolgou muito. Particularmente importante se tornara para ele o conceito lukacsiano de uma filosofia da práxis, segundo o qual a filosofia deve ser sempre, ao mesmo tempo, diagnóstico da época e crítica social. Já nos primeiros escritos o jovem Habermas mostrou ter interiorizado profundamente o lema lukacsiano do “filósofo na peleja” (sobre a relação com Lukács ver II.2 e IV.5). A descoberta definitiva do jovem Marx e dos hegelianos de esquerda aconteceu, contudo, pela leitura do livro *De Hegel a Nietzsche* (1941) de Karl Löwith.⁵ Neste livro Löwith reconstrói o desenvolvimento do pensamento pós-hegeliano e salienta os aspectos comuns de pensadores tão diversos como os Jovens Hegelianos, Marx, Kierkegaard e Nietzsche. O livro de Löwith levou Habermas a acrescentar um capítulo sobre a crítica de Hegel feita pelos seus contemporâneos à sua tese de doutorado sobre *O absoluto e a história. Sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling* (AG 16 ss.).

Particularmente relevante para o desenvolvimento filosófico de Habermas foi o encontro (no semestre invernal de 1950/51) com Karl-Otto Apel, que na época era doutorando em Bonn. Apel, mais velho de sete anos, “pertencia àquela geração que ainda vivia das experiências da guerra e queria recuperar, com furiosa energia, os processos de aprendizagem perdidos” (SESA 85). Ele “encarnava até na linguagem do seu vivo gesticular o que, na época, se denominava de ‘pensamento engajado’” (AG 86). Como intérprete de Peirce, Apel despertou em Habermas o interesse pelo pragmatismo norte-americano, que tomou um papel decisivo no seu pensamento.

No dia 19 de junho de 1952, no diário *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, apareceu a primeira publicação de Habermas, um artigo sobre “A nova voz de Gottfried Benn”.⁶ Mas a primeira publicação de Habermas que suscitou um amplo eco foi sobre um assunto bem mais polêmico: o passado nazista de Heidegger. Em 1953 este último publicou sua *Introdução à metafísica*, um livro que reunia as aulas de um curso do ano 1935. Neste texto, Heidegger fala, em relação ao nazismo, da “verdade interior e grandeza deste movimento”.⁷ O que indignou Habermas, em primeiro lugar, foi o fato de que “estas sentenças foram publicadas pela primeira vez em 1953 sem comentário”, e isto levava a acreditar “que elas refletem a posição atual de Heidegger”, como afirma Habermas na sua resenha publicada na *Frankfur-*

ter *Allgemeine Zeitung* de 25 de julho de 1953 (PPP 66).⁸ Sua pergunta a Heidegger (e não somente a ele) era: “Não tivemos dezoito anos de tempo para enfrentar o risco da confrontação com o que foi, com o que nós fomos? A tarefa principal do homem de pensamento não é justamente a de esclarecer as ações do passado, das quais se há responsabilidade, e de manter vivo o saber sobre elas?”. A resposta, oferecida pelo próprio Habermas, soa não somente como uma acusação a Heidegger, mas aos alemães em geral: “Em lugar disso, a maioria da população, começando pelos responsáveis de ontem e de hoje, prossegue na sua obra de reabilitação. Em lugar disso, Heidegger publica suas palavras, embora velhas de dezoito anos, sobre a grandeza e a verdade interior do nazismo” (PPP 72).

O medo de um recalçamento ou até de uma reabilitação do passado nacional-socialista acompanhou Habermas ao longo de toda a sua carreira, motivando-o a tomar publicamente uma posição sobre vários assuntos, como, por exemplo, no caso do “*Historikerstreit*” (uma polêmica com alguns historiadores alemães) ou quando o nosso pensador apontou para o risco



Jürgen Habermas, 1966.

de normalização ligado ao surgimento da “república de Berlim” (cf. I.3).⁹ Em geral se pode dizer que o pensamento de Habermas continuou sendo determinado pela “reação de forte cunho moral à era nazista” da sua juventude – e isso o levou, em alguns casos, a reações um pouco excessivas (como no caso da polêmica com Sloterdijk: cf. I.4).

Deve-se, contudo, constatar com uma certa surpresa o fato de que Habermas parece ter tomado apenas uma vaga notícia do passado nazista do seu orientador de doutorado em Bonn, Erich Rothacker, e do segundo parecerista da sua tese, Oskar Becker (cf. NU 30), embora Rothacker tenha simpatizado desde o início com o nazismo e, imediatamente depois da ascensão de Hitler ao poder, se tenha engajado em muitas iniciativas que, na sua opinião, poderiam levar à “reconstrução da cultura alemã” (este é o título de um ciclo de conferências dadas por ele). O engajamento de Rothacker compreendia a organização de palestras e ciclos de aulas e a elaboração de projetos político-pedagógicos; ele defendia a abertura de institutos políticos nas universidades e a introdução de “semestres políticos”, cuja finalidade deveria ser a criação de uma universidade genuinamente “alemã”. Contudo, já que ele recusava a variante oficial, biológica, do racismo e, em lugar dela, defendia uma versão cultural do mesmo, acabou sendo marginalizado pelo regime, mas não completamente, visto que em 1944, apesar da escassez de papel provocada pela guerra, obteve a autorização para publicar um ciclo de aulas com o título “A importância da guerra”.¹⁰ Aparentemente o jovem Habermas não chegou a ter conhecimento destas circunstâncias e dos escritos que Rothacker publicou durante a era nazista, como os artigos de 1933: “Sociologia nacional”, “Caminhos para uma política cultural nacional-socialista”, “Universidade política e universidade alemã” e “Os fundamentos e as finalidades da política cultural nacional-socialista” e a monografia de 1934 *Filosofia da História*, na qual Rothacker desenvolvera sua teoria das raças não biológicas.¹¹

Em fevereiro de 1954, Habermas obteve o doutorado com a já mencionada tese sobre Schelling, que recebeu a nota de “egrégia”. Depois do doutorado trabalhou como livre jornalista; seus artigos se ocuparam dos mais diversos assuntos, incluindo temas da atualidade como o trânsito, os testes de inteligência, etc., e foram publicados principalmente na *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, na revista *Merkur*, na revista *Frankfurter Heften* e no *Handelsblatt* de Düsseldorf. Essa atividade suscitou em Habermas “um interesse duradouro pela sociologia do trabalho e das relações industriais” (AutSol 191). Em 1955 se casou com Ute Wesselhoeft, com a qual teve três filhos: Tillmann (1956), Rebecca (1959) e Judith (1967). Em 1956 Habermas recebeu uma bolsa que o levou a trabalhar como assistente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

OS ANOS COMO ASSISTENTE DE ADORNO

Habermas leu a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer já em 1953. Nesta obra de 1947, que teve uma grande influência, os dois autores tinham como objetivo, entre outros, mostrar como o Esclarecimento, entendido como filosofia da razão, se tinha transformado no seu contrário, isto é, em irracionalidade e autodestruição. Isso teria acontecido principalmente por ter o Esclarecimento considerado o método das ciências naturais como a única garantia de verdade, permitindo assim o triunfo de uma forma de racionalidade instrumental orientada para a dominação da natureza. O Esclarecimento, então, passou de uma filosofia da razão emancipatória a uma ideologia da técnica e da produção. Adorno e Horkheimer dedicam particular atenção ao surgimento da indústria cultural, à manipulação da opinião por meio das mídias contemporâneas (cinema, rádio) e ao prevaler de uma sociedade de massa, na qual os indivíduos são manipulados por ideologias nacionalistas e pela ideologia do consumo.

O que fascinou particularmente Habermas neste livro foi a circunstância de que os autores teriam feito observações sistemáticas sobre o pensamento de filósofos mais antigos, a fim de criar “uma teoria do desenvolvimento dialético da sociedade contemporânea” (KPS 516). Contudo, quando ele chegou a Frankfurt, a Teoria Crítica lhe era ainda praticamente desconhecida. Habermas relata até que era difícil ter acesso aos antigos números da *Revista de pesquisa social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*] através da qual o Instituto tinha ganhado seu renome: “Horkheimer tinha pavor que chegássemos à caixa na qual se encontrava a coleção completa da *Revista*, nos porões do Instituto”. Porém, a falta de conhecimento sobre as antigas pesquisas dos frankfurtianos não dependia somente disso, como o próprio Habermas reconhece: “Contudo, se tivéssemos tido mesmo necessidade, poderíamos ter lido tudo, já que a *Revista* permanecia acessível na sala de Carlo Schmid, no Instituto” (NU 169). Além disso, “Adorno e Horkheimer referiam-se pouco à filosofia contemporânea” e Adorno escrevia exclusivamente “ensaios de crítica cultural” e oferecia somente seminários sobre Hegel (NU 169 ss.). O “continente submerso” da Teoria Crítica veio à tona “somente nos anos de 1960, por meio da revolta estudantil”. Somente naquela ocasião Habermas e os outros assistentes do Instituto foram levados “a tomar de fato consciência dele” (ibid., 169).

Essa afirmação admira se considerarmos que, durante o período como assistente de Adorno, Habermas esteve envolvido num projeto de pesquisa que lembra muito as pesquisas da antiga Escola de Frankfurt: o estudo sobre estudantes e política, no qual trabalhou com Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e Friedrich Weltz. Em ocasião da publicação dos resul-

tados sob o título *Student und Politik (Universitários e política)*, Habermas escreveu uma introdução sobre participação política nas democracias contemporâneas na qual se vale de uma concepção de Estado constitucional que remete a Franz Neumann, um importante membro do antigo Instituto de Pesquisa Social (cf. Cap. 2 – “Democracia e esfera pública”). Ademais, nestes anos, Habermas aproximou-se do pensamento de Herbert Marcuse, que ele encontrou em Frankfurt em 1956, quando aquele, em ocasião do centenário do nascimento de Sigmund Freud, ministrou duas conferências sobre as quais Habermas escreveu um relato entusiasta para a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.¹² O encontro com Marcuse, com quem Habermas teve uma amizade de anos,¹³ ajudou o jovem pesquisador a distanciar-se definitivamente de Heidegger e a desenvolver uma concepção do marxismo orientada por Freud e pelo jovem Marx. Além disso, os artigos e ensaios que Habermas publicou a partir de 1954 (cf. Cap. 2 – “A relação com Marx: primeiros ensaios”) denotam importantes pontos de contato com as posições da antiga Escola de Frankfurt. A influência desta sobre o pensamento de Habermas começa, então, já nos anos de 1950 e não somente nos anos 60, como ele afirma na entrevista anteriormente mencionada.

Uma razão pela qual ele parece não ter tido consciência desta influência pode ser encontrada na relação pessoal com Adorno e Horkheimer, que não foi sem atritos e conflitos. Principalmente Horkheimer observava com crescente receio o empenho político e as posições sempre mais radicais de Habermas, já que tinha medo que o Instituto pudesse perder os financiamentos públicos e o apoio político.¹⁴ Em uma carta de 1957 a Adorno, em ocasião da publicação do texto de Habermas “Resenha da discussão filosófica sobre Marx e o marxismo”, na revista *Philosophische Rundschau* (cf. II.1.b), Horkheimer acusa o jovem assistente de ter traído o espírito do Instituto,¹⁵ e constata nele uma “falta de compreensão social” e uma “dialética reduzida e destorcida de teoria e práxis, de filosofia e realidade”. O que mormente suscitou a incompreensão de Horkheimer foi o fato de Habermas, “que fala tanto em empiria [...], achar a revolução proletária nos países industrializados mais possível em 1957 do que em 1847”. Horkheimer concluiu sua carta a Adorno com a exortação a convencer Habermas “com as boas maneiras a levar sua filosofia para outro lugar e a desenvolvê-la aí”.¹⁶ Quando Habermas e os colegas com os quais ele tinha escrito o estudo sobre estudantes e política tentaram publicá-lo na coleção “Frankfurter Beiträge zur Soziologie”, editada pelo Instituto, Horkheimer se opôs e o livro saiu em 1961 pela editora Luchterhand. Não admira, então, que Horkheimer, que deveria ter orientado a tese de habilitação de Habermas, pôs condições tais que este último viu-se obrigado a pedir demissão do Instituto.¹⁷

Em 1959 Habermas obteve da *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (uma espécie de CNPq alemão) uma bolsa para escrever sua habilitação. Em

1961 realizou sua habilitação em ciências políticas sob a supervisão de Wolfgang Abendroth, em Marburgo. Abendroth era um jurista e cientista político marxista que durante o regime nazista tinha passado quatro anos na prisão e em 1944, depois de ter sido recrutado como soldado e enviado para a Grécia, tinha desertado para entrar num grupo comunista da resistência grega, o ELAS. Após um período como preso de guerra no Egito e na Grã-Bretanha, voltou para a Alemanha e entrou na SPD. A partir de 1947 foi ativo como juiz e professor em várias cidades da Alemanha Oriental, mas em 1948 se transferiu com sua família para a Alemanha Ocidental, morando inicialmente em Wilhelmshaven e depois em Marburgo, onde obteve uma cátedra. Abendroth era próximo da Federação Estudantil Socialista Alemã (SDS), a organização estudantil da SPD. Quando a SDS se proclamou fiel ao marxismo, levando a SPD a interromper qualquer relação com ela, Abendroth continuou apoiando a SDS e, portanto, foi expulso da SPD em 1961. O empenho político de Abendroth é demonstrado também pelo fato de ele ser um dos fundadores do *Sozialistischer Bund* (Federação Socialista) e pela sua presença na coordenação da “Campanha para a democracia e o desarmamento” (conhecida também como campanha da “Marcha de Páscoa”).¹⁸ Em ocasião dos 60 anos de Abendroth, Habermas escreveu para a revista *Die Zeit* um artigo no qual salientava seu empenho político ativo (PPP 249-252). A tese de habilitação de Habermas, *Mudança estrutural da opinião pública*, saiu como livro em 1962. Sua aula inaugural como livre-docente em Marburgo foi dedicada ao tema “A doutrina clássica da política em relação à filosofia social” (agora em TuP 48-88).

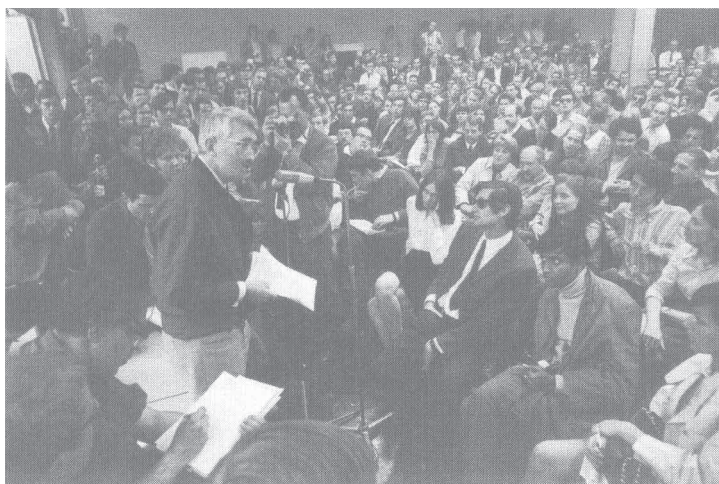
DE JOVEM PROFESSOR A PENSADOR DE FAMA MUNDIAL

Em 1961, ainda antes de o processo de habilitação e livre-docência ter acabado, Habermas foi nomeado professor extraordinário em Heidelberg. Sua aula inaugural foi sobre “A crítica de Hegel à Revolução Francesa” (agora em TuP 128-147). Em Heidelberg, graças à obra-prima de Gadamer *Verdade e método* (1960), voltou “à filosofia acadêmica” (NU 214). Nesta época se ocupou da hermenêutica gadameriana, da filosofia da linguagem, sobretudo da filosofia do Wittgenstein tardio, e da epistemologia analítica. Por exortação de Apel, Habermas estudou também os pragmatistas norte-americanos: Peirce, Mead e Dewey. O pragmatismo desempenhará um papel importante no seu pensamento sucessivo: na variante de Peirce influenciará sua teoria do conhecimento, na de Mead, sua ética. Nos anos de 1963 a 65, Habermas participou também da chamada polêmica sobre o positivismo [*Positivismusstreit*] na sociologia alemã (cf. III.2), que o motivou a pesquisar o estatuto epistemológico das ciências sociais. Das pesquisas sobre o assunto

resultaram diversas publicações, como as coletâneas *Teoria e práxis* (1963), *Sobre a lógica das ciências sociais* (1967) e *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), que contêm ensaios dos anos 60, assim como um dos seus livros mais conhecidos e influentes: *Conhecimento e interesse* (1968).

Em Heidelberg, Habermas chegou a conhecer os psicólogos Alexander e Margarete Mitscherlich, que na Alemanha do pós-guerra contribuíram de maneira decisiva para a difusão das teorias freudianas e que, como Habermas, se transferiram pouco depois para Frankfurt. Alexander Mitscherlich, que em 1956 organizara com Horkheimer um importante congresso sobre Freud, foi, entre outras coisas, o fundador do Instituto Sigmund-Freud, cujos “debates da quarta-feira” deram a Habermas importantes inspirações para *Conhecimento e Interesse* (cf. CI 24).¹⁹ Habermas permaneceu em Baden-Württemberg somente até 1964, para depois ocupar em Frankfurt a cátedra de filosofia e sociologia que fora de Horkheimer. Ministrou sua aula inaugural em 28 de junho de 1965. Seu título era “Conhecimento e interesse” (agora em TCI 129 ss.) e se ocupava de temas que mais tarde serão abordados no livro com o mesmo título.

Em Frankfurt, Habermas viveu os anos da revolta estudantil (1967-69), na qual ele assumiu um papel de primeiro plano, não somente como defensor dos objetivos dos estudantes, mas, ao mesmo tempo, como crítico de alguns dos seus métodos e de uma certa atitude que ele, no dia 9 de junho de 1967, durante um congresso de estudantes em Hannover, na sua



Jürgen Habermas vor dem Schüler- und Studentenkongress an der Frankfurter Universität, I. 6, 1968.

réplica a uma intervenção de Rudi Dutschke (célebre líder estudantil), “no calor da briga”, como ele próprio reconheceu em seguida (NU 25), denominou de “fascismo de esquerda” (PH 148 ss.). Sua principal acusação aos estudantes era que eles não queriam tomar conhecimento do fato de que a RFA, “apesar de tudo, pertence aos seis, sete países mais liberais do mundo” (NU 23) e de que, no que diz respeito à garantia da liberdade, o Estado burguês-liberal desempenha, por meio das suas instituições, um papel que não pode ser menosprezado, além de trazer em seu seio os germes de uma possível emancipação. Foi também por causa do que tinham experimentado durante o nazismo que Habermas e outros intelectuais de esquerda das gerações mais velhas reagiram com incompreensão à “retórica da violência e ao uso da violência” dos estudantes (NU 25; uma tomada de posição pessoal de Habermas perante a revolta estudantil se encontra também em PH 43 ss., nota 6). Adorno, que tinha sido obrigado a deixar a Alemanha na época nazista para salvar sua vida, se mostrou particularmente chocado pela veemência dos protestos. Por isso, alguns consideram sua morte, em 1969, a consequência da amargura por ele experimentada nos meses da revolta.²⁰

Em fevereiro e março de 1971, Habermas ministrou em Princeton um ciclo de “Lições para uma fundamentação linguística da sociologia” (*Christian Gauss Lectures*), que expressam claramente sua virada linguística. No mesmo ano ele deixou Frankfurt para assumir, junto ao físico e filósofo Carl-Friedrich von Weizsäcker, a direção do “Instituto Max Planck para a pesquisa das condições de vida no mundo técnico-científico” em Starnberg, na Bavária. No mesmo ano houve também um debate com Niklas Luhmann, que causou amplo eco (TGS).²¹ Em 1973 foi concedido a Habermas o prêmio Hegel da cidade de Stuttgart (a *laudatio* foi proferida por Dieter Henrich), ao qual seguiram mais prêmios e condecorações (para um elenco delas, ver IV.2). Contudo, o lugar de Habermas no contexto da filosofia contemporânea estava longe de ser unanimemente reconhecido: no mesmo ano a universidade Ludwig-Maximilian, de Munique, recusou a proposta de nomear Habermas professor honorário. Nesta decisão, porém, a posição política do nosso autor pode ter desempenhado um papel não secundário.

Durante o chamado “outono alemão”, a fase mais acirrada da confrontação entre o Estado alemão e os terroristas de esquerda da RAF – fase que conheceu seus momentos mais dramáticos com o sequestro e o homicídio do presidente da associação dos industriais Hans-Martin Schleyer e com a morte dos terroristas presos no presídio de segurança máxima de Stammheim –, chegou-se na Alemanha a uma situação extremamente tensa: o *Radikalenerlass* (o “edito sobre os extremistas” promulgado pelo governo social-democrata de Willy Brandt em 1972 que proibia que membros de

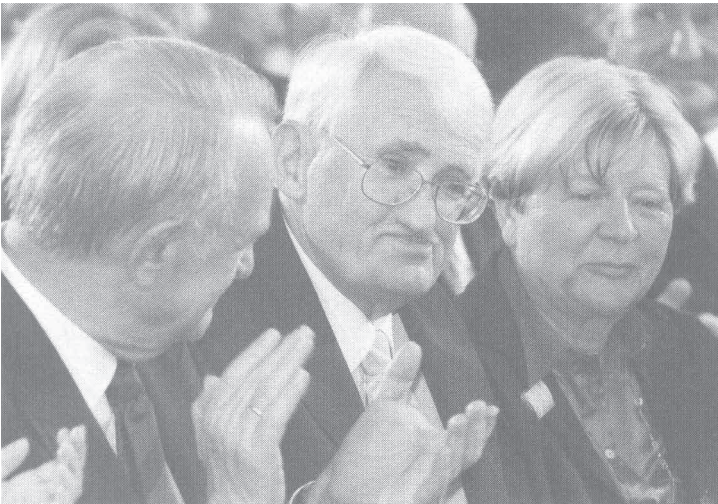
organizações que praticavam atividades anticonstitucionais ou buscavam fins anticonstitucionais entrassem no serviço público ou permanecessem nele) foi aplicado de maneira muito ampla. Políticos conservadores e uma parte das mídias, sobretudo o grupo editorial de Axel Springer, tornaram o clima ainda mais pesado.²² Com respeito a tal clima, Habermas falou de uma “situação de tensão que beirava o *pogrom*” e que o levou “a sair da torre de marfim da teoria para [...] tomar posição na disputa política concreta” (NU 180 s.). O resultado foi uma série de artigos e ensaios críticos e polêmicos que, por um lado, se referem a questões políticas específicas (ver, sobretudo, KPS 311 ss.) e, por outro lado, representam uma confrontação teórica com os neoconservadores e suas críticas da modernidade.

Os anos em Starnberg se revelaram particularmente frutíferos: o resultado foi a publicação do *opus magnum* de Habermas, a *Teoria do agir comunicativo* (1981). Contudo, em 1981 Habermas deixou o Instituto Max Planck de Starnberg depois de divergências com alguns colaboradores. Voltou para Frankfurt, onde tinha sido professor honorário de 1975 a 1982 e onde, a partir do semestre de verão de 1983, obteve a cátedra de filosofia e sociologia, que manteve até sua aposentadoria em setembro de 1994. Em 1983 foi nomeado, também, colaborador externo do “Instituto Max Planck para pesquisa psicológica” de Munique.

A partir da metade dos anos de 1980, Habermas começou um projeto de pesquisa de cinco anos, fomentado pelo programa “Leibniz” da Deutsche Forschungsgemeinschaft, e que levou à criação de um grupo de trabalho sobre questões de teoria jurídica, ao qual pertenciam Ingeborg Maus, Rainer Forst, Günter Frankenberg, Klaus Günther, Bernhard Peters e Lutz Wingert (DD I 14 s. [FG 14]). Numa atmosfera de pesquisa comum genuinamente cooperativa, Habermas confrontou-se com as questões e os autores mais relevantes da teoria jurídica contemporânea e desenvolveu assim sua própria teoria do direito, exposta no livro *Direito e democracia*. Considera-se que esta obra marca a redescoberta da filosofia do direito e do Estado por parte da Teoria Crítica e representa ao mesmo tempo uma importante virada no pensamento de Habermas – uma virada que fora preconizada já nas *Tanner Lectures* sobre “Direito e moral” que Habermas ministrou na universidade de Harvard em outubro de 1986 (agora em DD II 193 ss. [FG 541 ss.]).

No dia 11 de julho de 1986, saiu na revista *Die Zeit* seu artigo “Uma espécie de levantamento dos danos”, que deu início à “polêmica dos historiadores” (ver X.1). Nele Habermas criticou alguns historiadores alemães contemporâneos que colocavam o Stalinismo no mesmo nível do Nazismo e, portanto, na sua opinião, tentavam relativizar os crimes nazistas interpretando o terror hitleriano ou como uma resposta aos *gulagui* soviéticos ou como reação antibolchevique. Esta acusação pesada provocou réplicas veementes e desencadeou um debate no qual entraram muitos historiadores.

Quando se chegou à reunificação alemã, Habermas foi um daqueles intelectuais que, perante o entusiasmo dominante na época, exortavam a tomar uma atitude sóbria e a refletir com ponderação sobre as modalidades do processo de unificação. Numa longa entrevista de 1991, Habermas acusou o chanceler alemão Kohl de ter imposto a reunificação “através de truques e virtudes que normalmente só podem ser vistas em discussões em nível de política interna, de pequeno calibre”, colocando em cheque a oposição e a opinião pública. O governo federal teria dado à unificação nacional “o caráter instrumental de um processo administrativo inteligentemente modulado do ponto de vista de uma política externa e talhado conforme imperativos econômicos” (PCF 48 [Vaz 56 s.]). Diferentemente do secretário geral da SPD da época, Oskar Lafontaine, cujas ressalvas eram, sobretudo, de natureza econômica e diziam respeito aos custos da reunificação, Habermas se preocupava com “o déficit normativo do processo de unificação” (PCF 52 [Vaz 62]). A unificação teria sido considerada por Kohl e outros como um mero ato administrativo e não “como um ato desejado normativamente por cidadãos de dois países, os quais, politicamente autoconscientes, juntam-se para formar uma nação comum de cidadãos” (PCF 50 [Vaz 59]). Com isso, Habermas não quis criticar a própria reunificação, naturalmente; sua crítica se referia à modalidade da mesma e ao “encolhimento do estofo político e cultural no qual o Estado de direito democrático precisa estar fincado, a fim de manter sua estabilidade” (PCF 53 [Vaz 64]).



Jürgen Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001. (links Bundespräsident Johannes Rau, rechts Ute Habermas-Wesselhoeft).

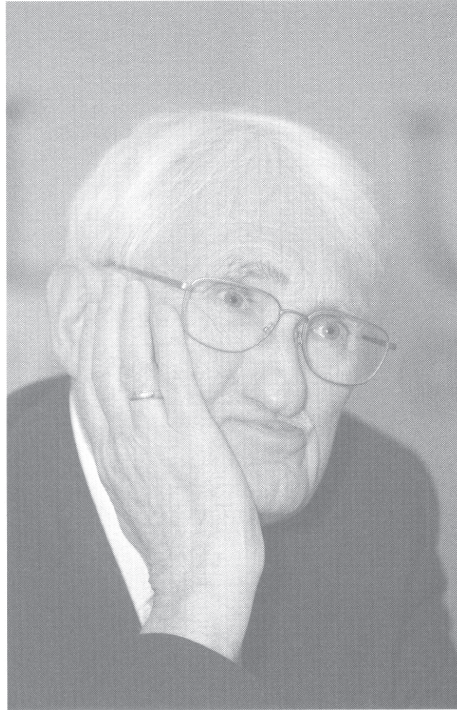
DEPOIS DA APOSENTADORIA

Também depois da aposentadoria, em setembro de 1994, Habermas, que sempre fora um apaixonado escritor, não deixou de lado a sua atividade de publicação, como demonstram os inúmeros artigos e ensaios nos quais ele demonstra sempre ser um homem do seu tempo: atento, crítico, às vezes até parcial.

Quando em março de 1999 eclodiu a guerra do Kosovo, Habermas tomou posição num artigo saído na *Die Zeit* com o título “Bestialidade e humanidade”, não recusando, em princípio, esta guerra, mas expressando fortes dúvidas quer sobre a forma da intervenção contra a república federativa iugoslava, quer sobre as dificuldades ligadas ao conceito de intervenção humanitária (ver X.3).

Um dos momentos mais desagradáveis da vida pública de Habermas foi a polémica com Peter Sloterdijk (1999).²³ Numa conferência ministrada no centro cultural do castelo de Elmau, na Bavária, Sloterdijk, ao falar de Heidegger e da sua *Carta sobre o humanismo*, tinha mencionado a ideia de uma criação (no sentido de cultura) do povo defendida por um dos protagonistas do diálogo *Político* de Platão.²⁴ O discurso de Sloterdijk, que se ocupava de maneira muito elíptica do tema “criação de homens” ou “antropotécnica”,²⁵ foi atacado nas revistas *Die Zeit* e *Der Spiegel* por Thomas Assheuer e Reinhard Mohr e acusado respectivamente de ser uma “defesa da seleção genética” e de defender a “tecnologia genética como crítica aplicada da sociedade”.²⁶ Numa carta à *Die Zeit* publicada em 9 de setembro de 1999, Sloterdijk acusou Habermas de tê-lo caluniado e de ter organizado o “golpe Habermas-Assheuer-Mohr” (esta a expressão usada por ele).²⁷ A polémica ameaçou, então, degenerar em uma *querelle* pessoal, embora muitos pensadores (como, p. ex., Ernst Tugendhat e Manfred Frank) tivessem tomado posição com argumentos objetivos e embora Habermas tivesse evitado desta vez intervir pessoalmente. Em 2001, o nosso autor publicou *O futuro da natureza humana*, que nasce em parte como reação à discussão sobre as teses de Sloterdijk. Em novembro do mesmo ano, Habermas discutiu sua posição sobre a tecnologia genética com Thomas Nagel e Ronald Dworkin na New York University. Essa discussão o motivou a acrescentar um importante posfácio à segunda edição do livro (2002) (ver X.2).

A excitação provocou a participação de Habermas em um seminário organizado em janeiro de 2004 pela Academia Católica de Munique, no qual ele proferiu uma palestra sobre “as bases pré-políticas do Estado democrático de direito” perante Josef Ratzinger, que, na época, ainda era presidente da Congregação para a Doutrina da Fé (isto é, da direta herdeira da Inquisição) (ENR 115 ss.). Contudo, não é possível estabelecer se a aproximação a temas religiosos evidente nos escritos mais



Jürgen Habermas, março de 2006.

recentes represente de fato uma nova virada no seu pensamento ou até na sua vida.

O debate mais recente de que Habermas participou em primeira pessoa se refere à difícil relação entre filosofia e ciências naturais, neste caso: a neurociência. Nos dois discursos proferidos em ocasião do recebimento do prêmio da cidade de Kyoto (12 de novembro de 2004) e do prêmio norueguês Holberg (30 de novembro de 2005), ele atacou o reducionismo naturalista de alguns neurocientistas alemães que negam a liberdade da vontade; neste contexto ele se referiu explicitamente a Wolf Singer e Gerhard Roth. Contra esta visão, Habermas defende veementemente a ideia de que o homem é primariamente um ser socializado e que esta dimensão social não se deixa reduzir a uma dimensão meramente física ou neurofisiológica (o discurso de Kyoto é publicado em ENR 169 ss.).

Jürgen Habermas vive hoje em Starnberg, mas não leva uma vida retirada como aposentado: é ativo como professor visitante em muitas universidades do exterior, como a Northwestern University e a New York

University, e em ocasiões importantes sua voz continua levantando-se na imprensa nacional e internacional.

NOTAS

1. FEST, Joachim. *Ich nicht*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2006.
2. Numa entrevista, Habermas admite: “Evitei confrontações com um pai que, contudo, foi classificado como simples partidário irrefletido” (NU 23).
3. Trata-se de uma coleção de livros de bolso, muito econômicos, publicados a partir de 1950 pela editora Rowohlt de Hamburgo.
4. Na Alemanha, os eleitores dispõem de dois votos: o primeiro para o candidato (nas formas do sistema majoritário), o segundo para o partido (nas formas do sistema proporcional). Kurt Schumacher foi deputado pela SPD durante a república de Weimar. Ficou preso num campo de concentração por dez anos. No pós-guerra reorganizou a SPD e foi chefe da oposição. Morreu em 1952. Heinemann, depois da mencionada demissão do governo Adenauer, deixou a CDU para fundar em 1952 a GVP. Em 1956 entrou na SPD.
5. Löwith (1897-1983) estudou em Friburgo com Husserl e Heidegger, mas teve de deixar a Alemanha em 1934, para viver e ensinar na Itália, no Japão e, finalmente, nos EUA. Em 1952 voltou para a Alemanha, aceitando uma cátedra na universidade de Heidelberg. Sobre a opinião de Habermas acerca de Löwith ver PPP 195 ss.
6. Gottfried Benn (1886-1956) foi um célebre poeta alemão.
7. HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1953, 152; foi Apel que chamou a atenção de Habermas sobre esta sentença (SESA, 86).
8. Na verdade, Heidegger acrescentou entre parênteses uma sentença que deveria relativizar a sua afirmação sobre “a verdade interior e grandeza do nazismo”: esta sentença, contudo, foi acrescentada em 1953 e não em 1935, embora ele afirmasse o contrário (cf. FARIAS, Victor. *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1989, 304).
9. Com o termo de *Berliner Republik* (República de Berlim) se indica o novo Estado alemão surgido da reunificação de 1989-90, contraposto à *Bonner Republik* (República de Bonn), isto é, à antiga Alemanha Ocidental.
10. Além disso, Rothacker tomou posições antissemitas numa carta de março de 1934, endereçada ao secretário de Estado do Ministério do Interior (“Não preciso mencionar [...] que estou completamente de acordo com todas as medidas tomadas contra os judeus”; citado em KEULARTZ, Josef. *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg: Junius, 1995). Contudo, é altamente improvável que Habermas conhecesse esta carta na época dos seus estudos.
11. Na sua autobiografia *Memórias divertidas [Heitere Erinnerungen]*, de 1963, o próprio Rothacker desconsidera os anos do regime nazista com o seguinte argumento: “Verossimilmente o regime do terror dos nazistas não tem lugar nenhum num contexto de ‘memórias divertidas’” (citado em Keulartz, cit., 128).
12. As conferências eram baseadas no livro *Eros e civilização* (1955), no qual Marcuse tenta juntar Marx e Freud a fim de desenvolver uma crítica da sociedade capitalista e dos seus efeitos sobre a personalidade dos indivíduos.

13. Sobre esta amizade, veja-se a anedota relatada pelo próprio Habermas: “Lembro-me ainda do dia em que ele me dedicou um exemplar de *One-Dimensional Man* [obra-prima de Marcuse, conhecida no Brasil com o título *A ideologia da sociedade industrial* – A..P.] usando uma citação lisonjeira de Benjamin: ‘à esperança dos sem esperança’” (NU, 216).
14. Verossimilmente, por razões análogas, Marcuse evita mencionar diretamente Marx em *Eros e civilização* (embora a obra seja fortemente influenciada pelo pensamento marxista), já que na época ele ensinava em universidades norte-americanas (1955 cai numa das fases mais duras da Guerra Fria e vem imediatamente depois do fim da tristemente conhecida “caça às bruxas” contra os comunistas efetuada pelo senador McCarthy).
15. “Um homem talentoso, preocupado incessantemente com sua superioridade espiritual, encontra um modo para chegar ao Instituto e demonstra que alguém pode ficar conosco por um bom tempo, sem ampliar minimamente suas experiências da realidade social. [...] H. faz violência tanto à filosofia, como à sociologia”, ao defender uma “autossuperação da filosofia”; contudo, ele mesmo permanece preso no horizonte da filosofia. “Todo esse papo de ‘superação da filosofia’ é de toda maneira idealismo excessivo”.
16. HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel 1949-1973. Band 18 der Gesammelten Werke*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, 437 ss.
17. Cf. KEULARTZ, cit., 150. A tese de habilitação era indispensável para obter a livre-docência e, portanto, o direito de participar de concursos para professor numa universidade alemã (esta exigência foi parcialmente modificada nos últimos anos).
18. Este movimento organizou (e continua organizando) marchas de protesto de cunho pacifista no período pascoal. A primeira aconteceu em 1960.
19. Sobre Mitscherlich, que segundo Habermas foi uma daquelas figuras “que determinaram a orientação intelectual do nosso país nos primeiros três decênios do pós-guerra”, ver PPP 180 ss.
20. Em uma entrevista, Margarete Mitscherlich relatou que durante o funeral de Adorno foi até uma estudante para gritar-lhe na cara “Vocês o mataram!”. Hoje, porém, ela tende a atribuir a morte de Adorno às suas angústias amorosas („Es wird ja viel gejammt in Deutschland“, *Süddeutsche Zeitung* de 7 de maio de 2004; acessível em: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/artikel/430/31399/print.html>).
21. Sobre as discussões suscitadas por este debate, ver MACIEJEWSKI, Franz. (Hg.). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, e _____ (Hg.). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
22. Sobre o papel de certos jornais em criar este clima, veja-se o romance de Heinrich Böll *A honra perdida de Katarina Blum* (1974).
23. Sobre esta polémica veja-se: http://www.uni-oldenburg.de/EthikProjekt/Liste_der_Artikel.htm
24. Peter. *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brieg über den Humanismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 (trad.: *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2000).
25. Ver o artigo de Ernst Tugendhat: Es gibt keine Gene für die Moral. Sloterdijk stellt das Verhältnis von Ethik und Gentechnik schlicht auf den Kopf, saído em *Die Zeit* no 23 de setembro de 1999.

26. ASSHEUER, Thomas. Das Zarathustra-Projekt. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit. In: *Die Zeit*, 36/02.09.1999; MOHR, R. Züchter des Übermenschen. In: *Der Spiegel*, 36, 1999. Segundo Assheuer, Sloterdijk mencionaria “de passagem o diálogo *Político* de Platão para aplicá-lo – aparentemente sem comentário – ao futuro” e para fazer sua a visão de uma criação dos homens por parte de uma elite de especialistas – uma visão que poderia tornar-se realidade rapidamente graças aos progressos mais recentes (e os previsíveis) da tecnologia genética. Mohr encontra “ecos fascistas” nas palavras de Sloterdijk.
27. Habermas teria – para usar as palavras de Sloterdijk – “encomendado artigos alarmistas nos quais seu nome não deveria ser mencionado”, “cumulado alguns participantes do seminário de Elmau com reprimendas com caráter de velada chantagem” e “telefonado para Hamburgo e Jerusalém”.

2

OS PRIMEIROS ANOS: DE HEIDEGGER À ESCOLA DE FRANKFURT



Sobre a Alemanha do pós-guerra se estendia ainda a sombra da época nazista. Foi a era de Adenauer, que Habermas denominou de “sufocante” (NU 30) e que, na sua opinião, era caracterizada por “massivos desejos de tranquilidade e restauração” (NU 21). A guerra tinha deixado atrás de si escombros materiais e morais. A sociedade alemã tinha dificuldade em confrontar seu passado, como demonstrado, por exemplo pelo debate parlamentar sobre a prescrição dos crimes nazistas. Mas quem tinha particular dificuldade era a geração mais jovem: muitos filhos, inclusive Habermas (cf. NU 23), não tinham a coragem de enfrentar com os pais a questão do papel destes durante o nazismo – o filósofo Heinrich Lübke falou neste contexto de um “calar comunicativo”.¹ O fato de Habermas não ter confrontado seu pai sobre o assunto corresponde à falta de uma análoga confrontação com seu orientador de doutorado Erich Rothacker, como já observamos (cf. Cap. 1 – “Juventude e estudos à sombra do passado”). E também sua incompreensão em relação às posições de pensadores como Heidegger ou Carl Schmitt, que se demonstraram incapazes “de reconhecer pelo menos com uma frase seu erro político” (NU 23), não impediu que Habermas procurasse justamente em Heidegger, Rothacker e Schmitt importantes inspirações para o próprio pensamento,² embora o contemporâneo “descobrimento” do marxismo, particularmente da filosofia do jovem Marx e de Herbert Marcuse, o levasse aos poucos a distanciar-se de Heidegger.

A TESE DE DOUTORADO

Os escritos do jovem Habermas permanecem, em parte e até 1957, sob o signo de Heidegger. Isso vale também para a sua tese de doutorado sobre

O absoluto e a história. Sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling. Heidegger tinha-se ocupado da filosofia da liberdade de Schelling, em 1936, numa série de lições na universidade de Friburgo, que Habermas menciona brevemente na sua tese só para acrescentar que infelizmente não foi capaz de obter uma cópia delas. Mas também sem ter conhecimento direto da interpretação heideggeriana de Schelling (as lições foram publicadas pela primeira vez em 1971), Habermas lê Schelling – de modo particular a sua obra inacabada *As idades do mundo* – por meio de conceitos tomados em boa parte de *Ser e tempo* de Heidegger. Segundo Habermas, a obra de Schelling, a partir de 1808, representa a tentativa de acabar com a moderna filosofia do sujeito e de fundar um novo paradigma – uma tentativa feita também por Heidegger em *Ser e tempo*. Por isso, Habermas vê nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* de Schelling a “porta” pela qual uma tradição alternativa (Habermas menciona explicitamente a teosofia de Jakob Böhme)³ teria “ingressado na metrópole da filosofia moderna”. Contra um pensamento que se baseia em um sujeito (presumidamente) abstrato – como no caso das filosofias de Descartes e de Kant –, Schelling defende uma concepção da vida “que se orienta pela existência histórica do homem, uma concepção da vida que, além disso, a partir dos anos 20 de nosso século [isto é, a partir da publicação de *Ser e tempo* em 1927 – A. P.] caracteriza o redescoberto pensamento ontológico” (AG 7).

Para mostrar como Schelling chegou a esta concepção da vida, Habermas reconstrói na sua tese o percurso filosófico do pensador de Leonberg a partir do conceito de absoluto por ele desenvolvido. O nosso autor reserva uma atenção particular à obra *As idades do mundo*, na qual Schelling esboça uma teoria da criação e das relações entre Deus, mundo e homem fortemente inspirada pelos escritos teosóficos de Böhme, por elementos gnósticos, pelos místicos pietistas e – ainda que indiretamente – pela cabala judaica⁴ (ver também III.1). Essas tradições místicas concebiam a criação como um duplo ato de Deus. Inicialmente, ele se teria retirado em si, deixando surgir assim a natureza como mera matéria. A esse momento corresponde o princípio egoísta de Deus, sua ira “ciumenta” que para alguns autores é também a causa de todo o mal. A isso segue, porém, o momento da expansão, em que Deus emana seu amor sobre a matéria que acabara de surgir e, desta maneira, doa existência ao mundo vivo. A ira de Deus e o amor de Deus representam, portanto, o motor e o substrato da criação e se encontram numa tensão contínua, numa dialética de contração e expansão. Essa é também a base a partir da qual Schelling, nas *Idades do mundo*, começa a descrever a relação entre Deus, o mundo e o homem, ou melhor: para contar a história de Deus, a história do absoluto. A criação representa a vitória do amor de Deus sobre seu “egoísmo”, sobre sua essência originária, isto é, sobre aquele substrato indiferenciado em que consiste a natureza divina originária. Essa vitória é, ao mesmo tem-

po, a vitória da liberdade de Deus sobre a necessidade da sua natureza. A dialética entre esses dois princípios cooriginários nunca cessa, mas “não é suficiente reconhecer a contraposição, é preciso reconhecer também a mesma essencialidade e origem do que está em contraposição”.⁵ O universo é, então, a “evolução de Deus a partir de si” e esta é entendida por Schelling como a revelação de si por parte de Deus. Trata-se de um processo no qual “Deus faz a si mesmo” até sua “completa encarnação humana”. A história é vista por Schelling como uma sucessão de vários “éones” divinos, isto é, épocas divinas; *As idades do mundo* representa a tentativa de expor essa sucessão de forma narrativa – uma tentativa destinada a fracassar já pela complexidade da matéria, que não se deixa narrar facilmente. A obra, que ficou um fragmento, é considerada, portanto, um dos escritos mais difíceis de Schelling.

O que fascinou Habermas nas *Idades do Mundo* é o projeto, apenas esboçado neste livro, de oferecer uma história do Ser. Nesta história opera uma dialética que – como afirma Habermas (AG 6) – tenta, de forma melhor do que a hegeliana, “fazer justiça ao fenômeno da ‘existência’ e da ‘liberdade’”. Schelling teria desenvolvido uma historicidade “essencialmente orientada em sentido antropológico” e retomado “o motivo kantiano e fichtiano da liberdade”. Ainda que ele quisesse apresentar a história do absoluto, não deixou de lado por isso “a miséria da existência histórica: dor, laceração, dúvida, esforço, superação e conflito”, temas estes que aparecem também na filosofia heideggeriana da existência (AG 9). Schelling ter-se-ia, então, posto a tarefa de “pensar um absoluto que, por um lado, garante a coesão sistemática de tudo o que é, mas que, por outro lado, é a própria vida do ponto de vista histórico” (AG 395). Na sua filosofia tardia, porém, ele teria abandonado a intenção que animava as *Idades do mundo* e, portanto, não teria pensado de maneira satisfatória “nem o Ser, nem a liberdade, nem a personalidade de Deus e do homem” (AG 10). O fracasso do programa das *Idades do mundo* e da filosofia tardia de Schelling é interpretado por Habermas como uma prova de que “o absoluto histórico não se deixa pensar em uma base ontoteológica” (AG 11). Por isso, Schelling volta à tradicional filosofia do sujeito nos seus últimos escritos. Somente Heidegger, em 1927, com *Ser e tempo*, empreenderá novamente a tentativa de quebrar este paradigma.

A ideia de tal quebra e a polêmica contra a filosofia do sujeito permanece uma constante no pensamento habermasiano, embora o nosso autor se tenha distanciado da posição de Heidegger bastante cedo, como mostraremos em seguida. O próprio Habermas interpreta sua virada linguística à luz do abandono da tradicional filosofia do sujeito – um abandono que, contudo, não o leva a formular uma filosofia existencial de cunho heideggeriano. A mesma coisa vale para o fato de que o pensamento habermasiano se funda sobre uma concepção da existência humana que salienta o seu

caráter histórico. Habermas, porém, está longe de basear tal concepção em conceitos de temporalidade e historicidade como aqueles de Heidegger. Mais decisivas foram a influência de Rothacker (ver II.3) e as confrontações teóricas com Weber, Marx e Hegel.

A RELAÇÃO COM MARX: PRIMEIROS ENSAIOS

Como já dissemos no capítulo biográfico, Habermas leu quando era estudante *História e consciência de classe* de György Lukács (1885-1971). Neste texto de 1923, o filósofo marxista húngaro expõe sua teoria da reificação, construída com base na teoria marxiana do caráter de fetiche da mercadoria, e sem conhecer a teoria da alienação elaborada por Marx nos manuscritos parisienses de 1844, que foram publicados apenas em 1932. Essa teoria da reificação exerceu uma influência decisiva nos membros da Escola de Frankfurt e no jovem Habermas.

Em 1844, enquanto vivia em Paris, o jovem Marx tinha escrito algumas anotações sobre a teoria hegeliana da alienação [*Entfremdung*], que foram reunidas, com outras anotações, nos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*. Marx identifica vários tipos de alienação: religiosa, filosófica, política e econômica. É esta última que lhe interessa particularmente nos *Manuscritos* e nas obras sucessivas. Ele distingue quatro aspectos de alienação econômica, que têm a ver todos com o trabalho humano:

1. Objetificação [*Vergegenständlichung*] do trabalho. O produto do trabalho se apresenta ao trabalhador como um objeto alheio. Essa perda do objeto do trabalho representa, ao mesmo tempo, uma alienação por parte do trabalhador.
2. Autoalienação [*Selbstentfremdung*] do trabalhador. Este último perde seu trabalho como atividade e passa a vivê-lo só como trabalho forçado. O trabalho deixa de ser a satisfação de suas necessidades e se transforma em instrumento para satisfazer necessidades externas; o homem que trabalha é reduzido às suas funções animais (comer, beber, reproduzir-se).
3. Objetificação da vida genérica do homem. O homem enquanto ser genérico se diferencia das outras espécies animais pela sua atividade de trabalho, isto é, de transformação da natureza; se essa atividade lhe é tornada alheia, torna-se alheia sua própria natureza de gênero. Por meio da alienação da vida como atividade de trabalho o homem se aliena da sua vida genérica.
4. Alienação [*Entfremdung*] do homem em relação ao outro homem. Se o produto do trabalho se torna alheio ao trabalhador, ele deve

pertencer a outro homem, isto é, ao proprietário dos meios de produção.

O resultado destas quatro formas de alienação é a propriedade privada capitalista (isto é, a propriedade privada dos meios de produção, não a propriedade privada em si), cuja abolição representa um passo necessário para a eliminação da alienação humana. No *Capital*, ao analisar o caráter de mercadoria que o trabalho toma no capitalismo, Marx retoma essa ideia, mas nessa obra prevalece a perspectiva puramente econômica, uma vez que a alienação humana é vista em primeiro lugar e a partir da teoria da mais-valia como expropriação. Lukács retoma essas considerações do Marx maduro para desenvolver sua teoria da reificação [*Verdinglichung*], segundo a qual no modo de produção capitalista não somente o trabalho, mas o próprio trabalhador se torna uma mercadoria, enquanto as relações sociais que determinam esse processo e que são condicionadas historicamente aparecem como fatos “naturais” e imutáveis à consciência alienada do trabalhador e do capitalista. O resultado é uma filosofia e uma teoria social “burguesas” que permanecem cegas perante o caráter histórico-dialético das relações sociais. A leitura de *História e consciência de classe* levou Habermas a ocupar-se com maior atenção do marxismo, sem por isso distanciar-se do pensamento heideggeriano.

Em 1954 Habermas publicou na revista *Merkur* um artigo com o título “A dialética da racionalização”, cuja ideia central contém “o núcleo de muitas das coisas” que ele escreverá “mais tarde na *Teoria do agir comunicativo*” (AutSol 191). Neste escrito, Habermas se ocupa de assuntos de sociologia do trabalho e se serve de argumentos inspirados quer pela crítica heideggeriana da técnica moderna, quer pela teoria da alienação do jovem Marx, pela teoria da reificação de Lukács e pelas investigações de Arnold Gehlen.⁶ Principalmente Lukács tinha-se confrontado, com base na teoria da racionalização de Weber, com o problema da racionalização capitalista a fim de apontar para as suas consequências negativas: uma divisão do trabalho extremamente avançada, que torna mais rápida a alienação dos trabalhadores; a criação de uma estrutura hierárquica que leva à submissão dos trabalhadores; a atomização dos trabalhadores assalariados, já que cada um deles é tão-somente uma pequena roda na engrenagem da produção; o impedimento do desenvolvimento da individualidade.⁷ O processo de racionalização é, portanto, essencialmente um processo de reificação (ver também os importantes comentários de Habermas sobre a interpretação lukacsiana da teoria weberiana da racionalização em TKH I 474 ss.). Seguindo Weber e Lukács, Habermas distingue no seu ensaio três formas de tal racionalização: a técnica (mecanização e automação da produção), a econômica (reorganização das fábricas) e a social. Esta última concerne à organização do próprio trabalho e visa um aumento das prestações da

força-trabalho – objetivo este que deveria ser alcançado menos por meio de um uso quantitativamente máximo da força-trabalho, mas sim da sua organização qualitativamente otimizada. Mais importante do que o ritmo de trabalho ou do que a adaptação aos maquinários é um ambiente de trabalho agradável, uma certa segurança social, etc. Não obstante isso, é impossível não perceber os efeitos negativos do processo de racionalização: a crescente mecanização e automação do trabalho reduziu o esforço físico do trabalhador, mas aumentou o psíquico e mental; os trabalhadores dispõem de mais lazer e maiores salários, mas sua atividade se tornou mais monótona e como consumidores eles desenvolveram falsas necessidades por causa da publicidade cada vez mais penetrante. Seguindo Gehlen, agora, Habermas defende a ideia de uma nova ascese e apela aos indivíduos para que eles mesmos se libertem da tirania destas falsas necessidades. Contudo, ele parece não nutrir uma grande esperança na capacidade do mundo do trabalho de corrigir seus próprios problemas e de restabelecer o perturbado equilíbrio social: segundo Habermas, as racionalidades técnica e econômica ameaçam impor-se e submeter o mundo social aos próprios imperativos. Nosso autor compartilha com Heidegger a desconfiança contra a técnica moderna que conquistou sub-repticiamente todos os âmbitos de nossa cultura. Por isso, ele acusa Marx de não ter prestado atenção ao papel da técnica na sua teoria da alienação. O que aliena o trabalhador da sua atividade e do produto do seu trabalho é, segundo Habermas, não tanto a forma capitalista de produção, como pensava Marx, mas a técnica. No ensaio “Marx em perspectiva”, publicado em 1955 na *Merkur*, Habermas escreve: “Marx nunca entendeu que é este ‘mecanismo’ (e o inteiro sistema social que dele deriva), que é a própria técnica, e não somente uma certa configuração econômica na qual ela existe, que submete a um processo de ‘alienação’ os homens, quer os trabalhadores, quer os consumidores. Da mesma maneira, ele não pôde entender, então, que a humanidade [*Menschlichkeit*] estava fadada a perder o jogo lá onde os dados técnicos são considerados *a priori* bons e ‘progressivos’ e, portanto, não se consegue ver a relação problemática que eles têm com as ‘forças essenciais humanas’” (AEF 80). Inspirando-se no seu orientador Rothacker, Habermas identifica uma saída desta situação na arte enquanto “moderna criação de formas”, enquanto *design*, já que por meio da originalidade e da fantasia o caráter alienante e alienado da produção e do próprio produto pode ser superado.

Relevantes para uma melhor compreensão do percurso intelectual de Habermas são, de todo modo, as seguintes considerações que se encontram expressas nestes primeiros escritos:

1. No sistema social são ativas várias formas de racionalidade, as quais são em si e para si, legítimas;
2. a racionalidade técnica e a econômica tendem, contudo, a sub-

meter todos os âmbitos da existência humana, oprimindo as outras formas de racionalidade e provocando problemas sociais (essa ideia já fora desenvolvida por Lukács, que tinha lamentado a intrusão da racionalidade econômica em âmbitos como a arte e a religião);

3. a solução destes problemas deve consistir em rechaçar a racionalidade técnica e econômica para que possa desenvolver-se o potencial emancipatório da racionalidade social já presente na sociedade.

Essas ideias serão retomadas na *Teoria do agir comunicativo* – naturalmente com a introdução de outras formas de racionalidade, a saber: a instrumental/estratégica (em lugar da técnica/econômica) e a comunicativa (em lugar da social).

Este conjunto temático é objeto também dos escritos “Anotações sobre a falsa relação entre cultura e consumo” de 1956, “Crítica do consumismo – para ser consumida” de 1957 e “Anotações sociológicas sobre a relação entre trabalho e liberdade” de 1958. Nestas últimas, Habermas inverte sua imagem negativa da técnica e identifica a verdadeira causa das patologias sociais supracitadas com a tecnocracia e com o uso político da técnica. Desse ponto de vista, pode-se dizer que Habermas nesses anos percorre um caminho que vai de Heidegger a Marx. A crítica à tecnocracia é um ulterior elemento central do pensamento do Habermas maduro e o leva, já nesses anos, a discutir o papel da comunicação livre de dominação, assim como do debate e da discussão.

Isso aparece na “Resenha da discussão filosófica sobre Marx e o marxismo” publicada na revista *Philosophische Rundschau*, editada por Gadamer (tal ensaio encontra-se agora em TuP 387-462) e recebida com forte desaprovação por Horkheimer (cf. I.2) pela crença, nela expressa, na possibilidade concreta de uma revolução na Alemanha e pela legitimação, nela oferecida, de uma filosofia da história orientada por Marx.⁸ Nesse ensaio, Habermas reconstrói o debate do pós-guerra sobre Marx e o marxismo e toma ele mesmo posição, precisamente em prol do Marx *filósofo* contra a ortodoxia do materialismo dialético de Engels e do marxismo soviético. Segundo Habermas, Marx desenvolve uma filosofia da revolução e da unidade de teoria e práxis: o marxismo deve “ser entendido ao mesmo tempo como filosofia da história e como teoria da revolução, como um humanismo revolucionário que parte da análise da alienação e tem sua meta no revolvimento das relações sociais existentes, para superar ao mesmo tempo estas últimas e a alienação em geral” (TuP 394). Isso aconteceria, em primeiro lugar, por meio da análise do próprio fenômeno da alienação.

Habermas critica a “discutível hegelianização” da filosofia de Marx (TuP 451), assim como a interpretação dos escritos marxianos da juventude

como “prefácio a *Ser e tempo*” (TuP 400). A alienação não representa para Marx – na leitura de Habermas – uma dimensão existencial, trata-se de “algo derivante não do fato de que os homens alienam seu trabalho”, mas do fato de que esta alienação acontece “de maneira errada”: “Para Marx [...] a alienação não é o signo de um acidente metafísico, mas de uma situação factualmente presente de pauperismo, pela qual começa sua análise da sociedade existente. [...] A análise da alienação permanece, portanto, a cada passo análise da sua superação” (TuP 400 s.). A alienação, então, não pode ser concebida como “constituição invariável ‘do’ homem – como acha uma interpretação de Marx que se inspira em Heidegger” (TuP 401), mas deve ser vista como o resultado de determinadas relações sociais. Abolir estas últimas é, justamente, tarefa da revolução, cuja teoria é oferecida pelo materialismo histórico. A superação revolucionária da alienação permanece uma tarefa ainda praticável, segundo Habermas, que aqui parece situar-se ainda nas proximidades do Lukács de *História e consciência de classe*, e a filosofia pode e deve fazer sua parte, junto às ciências sociais e naturais. Estas últimas devem, contudo, repensar seu estatuto, particularmente as ciências sociais. Com base nesses pressupostos, não foi por acaso que Habermas se tornou uma das figuras principais da polêmica sobre o positivismo na sociologia alemã (cf. III.2).

ROTHACKER X GEHLEN

Em 1958, Habermas escreveu para o dicionário de bolso de filosofia da editora Fischer o verbete “Antropologia filosófica”, que, curiosamente, não apareceu mais nas numerosas reedições deste livro e foi publicado novamente somente em 1973, na coletânea *Cultura e crítica* (KuK 89-111). Nesse escrito, Habermas contrapõe a antropologia cultural de Rothacker àquela biológico-determinista de Gehlen, entre outras coisas com o argumento de que esta última justificaria o despotismo e a tirania, enquanto o enfoque de Rothacker possuiria uma dimensão histórica que o salvaguardaria da opinião de Gehlen pela qual seria necessário um sistema repressivo de instituições rígidas para controlar a natureza humana (KuK 108 s.). Rothacker se distanciaria da ideia, típica das teorias antropológicas tradicionais, de que os homens apresentam todos as mesmas características; ele apelaria menos para uma presumidamente invariável natureza humana (que representa tradicionalmente o objeto da antropologia) e salientaria a dimensão histórica de tal natureza, que remete à existência de culturas e sociedades diferentes: “os seres humanos vivem e agem somente nos concretos mundos da vida da sua respectiva sociedade, nunca ‘no’ mundo” (KuK 107).

Provavelmente Habermas pensa não somente em Gehlen, mas também em Heidegger e na sua atitude perante o nazismo, ao escrever: “Se a antro-

pologia insiste em proceder, de certa maneira, de forma ontológica, em ter como objeto somente o que sempre volta, o que sempre permanece igual, o que está na base do homem, ela se torna acrítica e leva, finalmente, a uma dogmática com consequências políticas tanto mais perigosas quanto mais ela avança a pretensão de ser uma ciência não valorativa” (KuK 108).

Por outro lado, a tese de Gehlen, segundo a qual o ser humano seria “por natureza não especializado”, é importante para Habermas, já que isso significa que o homem constrói ele mesmo “seu mundo e seu ser-no-mundo” – uma ideia que Habermas liga à analítica existencial de Heidegger (KuK 100). A humanidade, portanto, pode garantir sua sobrevivência “somente por meio da manipulação tecnicamente eficaz da natureza”.⁹ Desse modo, Habermas recebe um primeiro impulso para a ideia de que as ciências empírico-analíticas perseguem um interesse técnico determinado antropologicamente (cf. II.2.b e II.2.c). Contudo, ele salienta, contra Gehlen, que a natureza humana não consiste na mera reprodução da vida e de maneira nenhuma encontra sua plena realização exclusivamente numa “forma de ação instrumental que torne a vida algo sobre que se pode dispor” (KuK 102).

DEMOCRACIA E ESFERA PÚBLICA

Em 1961, Habermas publicou, junto com Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e Friedrich Weltz, *Student und Politik (Universitários e políticas)*, um estudo empírico sobre o comportamento político dos estudantes universitários alemães. Na introdução ao livro, escrita em 1958,¹⁰ Habermas enfrenta, pela primeira vez, a questão da participação política e apresenta uma concepção de democracia e de Estado burguês de direito que basicamente permanecerá sem grandes variações nos traços fundamentais até a publicação de *Direito e democracia* (1992) e que, portanto, merece nossa atenção.

Em primeiro lugar, Habermas critica a “versão sociotécnica” da democracia defendida pelas ciências políticas tradicionais que a formaliza e a reduz a um “conjunto de regras do jogo”, no qual a participação política é somente “um fator entre outros”. Destarte, porém, continua Habermas, a ideia da soberania popular, isto é, o núcleo da democracia, acaba “sendo esquecido quase completamente” (KuK 10 s.). Buscando apoio em Franz Neumann, que – junto com Otto Kirchheimer – fora um dos poucos membros antigos do Instituto de Pesquisa Social que se tinham ocupado de filosofia do direito e do Estado, Habermas salienta o caráter peculiar da democracia: “Sua essência consiste antes no fato de que ela causa mudanças sociais profundas que aumentam e, no final, talvez produz completamente a liberdade

dos homens. A democracia se ocupa da autodeterminação da humanidade e somente quando esta [autodeterminação] for real a democracia será verdadeira” (KuK 11). A democracia visa transformar a autoridade pessoal em autoridade racional, e isso só pode acontecer se “cidadãos maduros tomam nas suas próprias mãos a organização da sua vida social sob os pressupostos de uma esfera pública que funcione politicamente e por meio de uma delegação cuidadosa da própria vontade e de um controle eficiente da sua efetivação” (KuK 12). Cidadãos maduros, porém, não se encontram “em qualquer condição social”: a democracia atual que fundamenta sua legitimidade na ideia de um consenso dos cidadãos deve tal legitimidade ao ponto de partida histórico do Estado burguês de direito (KuK 13).

Por isso, Habermas reconstrói brevemente o desenvolvimento do Estado liberal de direito e mostra como ele se tornou o Estado social de bem-estar (KuK 14 ss.). Ao fazer isso, ele se deixa orientar pela perspectiva marxista, assim como pela teoria weberiana da racionalização e, sobretudo, pela Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, em particular por *Dialética do Esclarecimento*. Nosso autor interpreta o surgimento do Estado liberal de direito como a tentativa da burguesia “de impor instituições próprias” que deveriam criar “as bases para uma sociedade de proprietários independentes” por meio da garantia da autonomia privada e da “liberdade de contrato e de profissão, de propriedade e de herança” (KuK 15 s.). São particularmente importantes, deste ponto de vista, a representação popular, como concreto instrumento de legislação, e a divisão dos poderes. Contudo, a constituição liberal pressupõe “uma sociedade de cidadãos independentes com propriedade privada distribuída de maneira uniforme”; tal sociedade, porém, “nunca se deu. [...] A base real do Estado liberal nunca foi uma ordem de cidadãos em competição entre si e com as mesmas chances, mas uma ordem social hierárquica estável, garantida por meio da propriedade e da educação” (KuK 17). Não obstante, a burguesia se apresentou como a classe que encarna o interesse geral: “O Estado liberal de direito pressupõe a identificação da burguesia com o povo”; portanto, ele permanece, apesar da tentativa de institucionalizar a ideia de democracia, uma “democracia minoritária sobre a base de uma hierarquia social” (KuK 18). Somente na Primeira Guerra Mundial o Estado liberal passou a ser Estado social caracterizado por intervenções ativas na vida econômica e social. O novo Estado recebe novas tarefas: “em primeiro lugar, a tarefa de proteção, indenização e compensação dos grupos economicamente mais fracos (trabalhadores, inquilinos, clientes, etc.); em seguida, a tarefa de evitar ou amenizar, em certa medida, as mudanças estruturais (política de proteção à classe média), ou de introduzir tais mudanças de forma planejada (p. ex., por meio de intervenções de política social com o fim de alcançar uma redistribuição não somente gradual das rendas); em seguida, [a tarefa] de manter em equilíbrio [...] o sistema econômico geral; e, finalmente, a tarefa [...] de

garantir prestações públicas de serviço” (KuK 19 s.). Habermas constata que “a sociedade burguesa hoje precisa de intervenções estatais” que transformam profundamente sua estrutura originária sem, contudo, modificar o fato de que a sociedade ainda “tem como base a disponibilidade privada sobre os meios de produção”, fazendo com que a separação de Estado e sociedade continue existindo, pelo menos formalmente (KuK 20 s.). Contudo, por intermédio de um fenômeno característico do Estado social, isto é, a “deslocação do peso do parlamento para a burocracia pública e os partidos”, há lugar para um ulterior entrelaçamento de Estado e sociedade subtraído completamente ao controle público (ibid.). Segundo Habermas, isto leva ao surgimento de cidadãos apolíticos em uma sociedade em si política. Pelo fato de que o cidadão “em quase todos os âmbitos fica submetido cotidianamente” à burocracia pública, há “uma espécie de contato contínuo do cidadão com o Estado”, ao qual, porém, não corresponde nenhuma ampliação da participação política – pelo contrário: O cidadão vive a ação estatal, reduzida aos atos da burocracia, como uma espécie de imposição externa perante a qual ele toma uma atitude estratégica orientada pelo próprio interesse. Como Habermas dirá em escritos posteriores, os cidadãos se transformam em “clientes das burocracias do Estado de bem-estar social” (TKH II, 515). Ao mesmo tempo, o cidadão tenta afirmar-se contra a burocracia de outras formas: Surgem associações como os sindicatos, as associações empresariais, etc., assim como seus expoentes políticos, os partidos. É interessante que Habermas remeta aqui a Carl Schmitt, com cuja crítica da democracia de massa ele em parte concorda, sem, contudo, aceitar as propostas de soluções antiliberais e autoritárias do jurista alemão. Como já Schmitt e Gerhard Leibholz tinham salientado, o parlamento se torna cada vez mais “um lugar no qual delegados dos partidos vinculados por mandados partidários se encontram para sancionar decisões já tomadas” em outros lugares (KuK 28). Essa “autonomização dos partidos perante o parlamento é, ao mesmo tempo, uma autonomização perante os eleitores”. Os modernos partidos de massa já não são instrumentos para ajudar na realização da vontade popular, mas criam eles próprios tal vontade, já que se apresentam como os representantes do povo (KuK 29). Ao mesmo tempo, com o desaparecimento dos partidos de classe e o surgimento dos modernos “partidos de integração”, que já não defendem os interesses inconciliáveis de classes diversas, mas se veem como superação da divisão em classes, desaparece também a diferença dos partidos entre si, enquanto os contrastes políticos são “formalizados” e se tornam praticamente sem conteúdo. O “abalo social da constituição burguesa operado pelo antagonismo de classe” aparece, então, “como um fenômeno passageiro historicamente superado” (KuK 32 s.).

Desse modo, a esfera pública é deixada para trás. A participação política dos cidadãos é “tendencialmente neutralizada desde o começo”

(KuK 32). Seguindo os diagnósticos formulados por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, Habermas salienta a redução do cidadão a consumidor e aponta para o papel de manipulação da mídia ao apresentar notícias sobre acontecimentos políticos no formato de entretenimento. A informação política se torna uma mercadoria, até a propaganda eleitoral não se distingue da comercial (KuK 52). A conclusão de Habermas é: “Não há dúvida de que o espaço no qual acontece a participação política do cidadão médio é restrito” (KuK 54). Contudo, se é de duvidar que “o povo maduro” consiga controlar de maneira eficaz as instituições parlamentares, então é pensável que participem do processo de decisão política grupos “que dispõem de um âmbito de eficácia política externo ao parlamento” (KuK 56). Tais grupos são identificados por Habermas, em primeiro lugar, com os sindicatos, mas também com os quadros dirigentes da economia e da administração pública, isto é, funcionários de alto nível, executivos, etc.¹¹

Esse é o horizonte no qual Habermas concebe seu estudo sobre o conceito de esfera pública, por ele apresentado como tese de habilitação. A introdução a *Student und Politik* lhe serve como pano de fundo para descrever o processo de formação de tal esfera na moderna sociedade burguesa. Ao fazer isso, o que lhe interessa não é somente a reconstrução histórica deste processo, mas também a introdução de elementos para dar vida a um conceito normativo de esfera pública.

Habermas parte da dicotomia “público/privado”, que ele, porém, contrariamente a Hannah Arendt em *A condição humana* de 1958 (livro que de resto Habermas admira muito), não identifica com a distinção entre as duas esferas da política e da vida privada. A esfera pública se constitui na Europa antes como o lugar em que a burguesia discute e avalia os eventos políticos e, sobretudo, as decisões do monarca.

Servindo-se de exemplos tirados da história da Grã-Bretanha, da França e da Alemanha, Habermas mostra como “a esfera pública política provém daquela literária” (MEEP 46 [SÖ 46]), isto é, daquele público de burgueses consumidores de literatura e de arte que visitavam os cafés e os salões criados apenas para neles se discutirem com paixão temas literários e artísticos. Habermas atribui um papel importante também às sociedades secretas, como a maçonaria, e sobretudo às revistas, aos jornais de crítica artística e cultural e, em particular, aos hebdomadários moralistas (MEEP 50 ss. e 58 ss. [SÖ 50 ss. e 58 ss.]). Comunidades de comensais, salões e cafés reúnem, é verdade, somente indivíduos particulares, mas eles dispõem “de uma série de critérios institucionais em comum” (MEEP 51 [SÖ 52]). Neles vale o princípio de que o *status* social não conta: os membros do público se veem como indivíduos, *Privatleute*, *hommes* ou *private gentlemen*, independentemente do seu papel na sociedade. Em segundo lugar, há uma “problematização de setores que até então não eram considerados ques-

tionáveis” (MEEP 52 [SÖ 52]). Isso se torna possível porque as obras de arte são produzidas para um público mais amplo do que antes e, portanto, adquirem um caráter de mercadoria e “como mercadorias tornam-se, em princípio, acessíveis a todos” e “não continuam a ser parte constitutiva da representatividade pública eclesiástica ou cortesã” (ibid. [SÖ 53]). Isso “leva, em terceiro lugar, ao não fechamento do público” (MEEP 53 [SÖ 53]): no debate podem participar todos, em princípio.

Essa esfera pública literária oferece um modelo para a esfera política. O objeto do debate crítico não são, agora, obras de arte, mas a ação dos poderes públicos. A esfera pública burguesa pretende ser a única fonte legítima de leis gerais e abstratas que correspondem aos mandamentos universais da razão e servem ao bem geral (MEEP 71 ss. [SÖ 72 s.]). Habermas aponta para uma certa ambivalência inerente à esfera pública: No debate literário pessoas privadas se entendem “enquanto seres humanos sobre experiências de sua subjetividade”; mas no discurso político eles se entendem enquanto proprietários “sobre a regulamentação de sua esfera privada” (MEEP 73 [SÖ 74]). A identidade fictícia de cidadão (isto é, de proprietário) e ser humano, de *bourgeois* e *homme*, se torna um elemento importante da “propaganda” burguesa que se articula nas “palavras de ordem revolucionárias burguesas” da “igualdade” e da “liberdade” (MEEP 72 [SÖ 72]). Nisso se encontra a contradição interna da esfera pública burguesa: por um lado, ela permanece aberta, em princípio, a todos os indivíduos; por outro lado, só têm acesso a ela aqueles que dispõem do poder econômico e da educação necessários. Essa ambivalência se reflete nas instituições do Estado liberal de direito: À igualdade formal dos cidadãos perante a lei corresponde nele a desigualdade concreta das relações de propriedade e das posições sociais.

No Capítulo 4, central para o livro, Habermas reconstrói o surgimento da esfera pública, começando com o conceito lockiano de *Law of Opinion*, passando por aquele kantiano de esfera pública e pela concepção hegeliana do Estado segundo a qual este último, como realidade da ideia ética, já não necessita da *opinion publique*, até chegar à crítica de Marx pela qual a opinião pública não seria outra coisa que a “máscara do interesse de classe burguês” (MEEP 149 [SÖ 151]): “Evidentemente faltam primeiro, uma vez, os pressupostos sociais para a igualdade de oportunidades, para que qualquer um [...] possa conseguir o *status* de proprietário e, com isso, as qualificações de um homem privado admitido na esfera pública: formação cultural e propriedade” (MEEP 150 [SÖ 152]). A equação de “proprietário” e “ser humano” não pode ser mantida por mais tempo. O processo de ampliação da esfera pública implica uma ampliação do direito de voto – o que levou Marx a prognosticar que o poder da burguesia poderia ser quebrado no momento em que a multidão dos não proprietários se tornasse sujeito da esfera pública (MEEP 152 [SÖ 155]).

Diferente é a leitura de liberais como Tocqueville e Mill, que nesta ampliação veem antes um risco: “A interpretação liberal do Estado de direito burguês é reacionária: ela reage à força da ideia da autodeterminação de um público pensante, inicialmente aceita, assim que esse público é subvertido pelas massas desprovidas de propriedade e de formação cultural” (MEEP 163 [SÖ 166]). Os cidadãos mais educados e com maior poder econômico deveriam antes formar um público elitista cuja opinião deveria determinar a opinião *pública*.

A mudança estrutural decisiva acontece quando a lógica do mercado irrompe na esfera pública. A partir desse momento o debate – isto é, o debate literário mencionado, que não era submetido ao ciclo da produção e do consumo e, portanto, possuía “um caráter ‘político’ [...] no sentido grego de uma emancipação das necessidades existenciais básicas” – tende “a se converter em consumo” (MEEP 190 s. [SÖ 193 s.]). Até a maneira em que a mídia apresenta as informações “acarreta uma peculiar distorção da realidade” que tende a substituir a percepção correta do real “por aquilo que está pronto para o consumo e que mais desvia para o consumo impessoal de estímulos destinados a distrair do que leva para o uso público da razão” (MEEP 201 s. [SÖ 295]). Ela leva, em outras palavras, àquilo que hoje é chamado de *infotainment*.

A irrupção da lógica de mercado na esfera do debate público corresponde ao processo, mencionado por Habermas no prefácio de *Student und Politik*, pelo qual no Estado de bem-estar social o cidadão se transforma em cliente, em simples consumidor de prestações de serviços públicos (cf. MEEP 246 ss. [SÖ 250 ss.]). A questão principal da qual Habermas se ocupa na última parte do livro é, portanto, a questão se a esfera pública política do Estado social pode manter sua função crítica contra a tendência à manipulação presente nela mesma (MEEP 270 ss. [SÖ 274 ss.]). A medida, na qual a tendência crítica se impõe, caracteriza, segundo Habermas, “o grau de democratização de uma sociedade industrial estruturada como socialdemocracia” (ibid.). Aqui, como em muitas das suas obras, se trata de trazer à tona o potencial crítico e emancipatório escondido na sociedade e nas suas instituições. Isso, contudo, não é tarefa simples: “é bem aberta a luta entre um jornalismo crítico e a publicidade jornalística que é exercida apenas com fins manipuladores” (MEEP 273 [SÖ 277]). Isso também porque ambos os aspectos estão estreitamente entrelaçados. Daí a dificuldade em definir o papel atual da esfera pública (MEEP 274 ss. [SÖ 278 ss.]).

Após ter concluído esse estudo, que usa tanto os métodos da história das ideias como os das ciências sociais, Habermas estava pronto para dedicar-se a uma teoria crítica da sociedade que não se limitasse a um diagnóstico meramente resignado, mas formulasse propostas para soluções concretas. Por isso, nos anos seguintes dedicou sua atenção à difícil relação entre teoria e práxis.

NOTAS

1. No seu discurso em memória dos cinquenta anos do 30 de janeiro de 1933 (dia em que Hitler tomou o poder) no *Reichstag* de Berlim (citado em NU 22 s.).
2. Schmitt foi um jurista que, durante o nazismo, tinha tentado oferecer uma fundamentação teórica do regime a partir de uma teoria do Estado e do direito. Depois da guerra, ficou preso por um breve período em uma prisão aliada e em seguida lhe foi proibido o ensino universitário, como no caso de Heidegger. Mas, contrariamente a Heidegger, ele nunca recebeu de novo a permissão para ensinar. De fato, Schmitt nunca se arrependeu publicamente de ter tomado posição pelo regime nazista e atacou com veemência os processos de Nuremberg, que considerava expressão de uma justiça feita pelos vencedores. Apesar disso, ele é hoje altamente considerado em nível internacional e até na esquerda, quer pela originalidade dos seus escritos (como a sua muito discutida, mas muito influente *Teologia política*) e pelo fato de ser sem dúvida um excelente teórico do Estado, quer pela sua erudição como intérprete (p. ex., de Hobbes). Sua influência sobre a teoria política e jurídica alemã é bastante profunda.
3. Böhme foi um místico alemão do século XVI. A relação de Schelling com Böhme já fora comentada por Nicolai Hartmann no seu livro *A filosofia do Idealismo alemão* (1923-29).
4. Em um discurso proferido em 1978 em homenagem a Gershom Scholem, o célebre pensador e conhecedor da cabala judaica, Habermas salienta mais uma vez esta relação e inclui nela até o pensamento hegeliano: “Atrás das *Idades do mundo* de Schelling e da *Lógica* de Hegel, atrás de Baader se encontram não somente, como nos ensinaram, os pais espirituais suabos, não somente o pietismo e a mística protestante, mas também, através da mediação de Knorr von Rosenroth, aquela versão da cabala em cujas consequências antinômicas foram pensadas antecipadamente de forma mais clara do que nunca as figuras conceituais e os impulsos da grande filosofia dialética” (PPP, 378).
5. SCHELLING, Friedrich W. J. *Die Weltalter*. In: _____. *Werke*. IV Hauptband. Hrsg. von M. Schröter. München: Beck e Oldenburg, 1927, 586 s. (ver também 606 ss.).
6. GEHLEN, Arnold. *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1949 (edição revista e ampliada como: *Die Seele im technischen Zeitalter*. Hamburg: Rowohlt, 1957).
7. DANNEMANN, Rüdiger. *Georg Lukács zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1997, 48 s.
8. Na carta a Adorno anteriormente citada (cf. I.2) Horkheimer lamenta, entre outras coisas, que nesse ensaio a palavra “revolução” aparece mais de cem vezes – coisa que lhe parece ser expressão de “ignorância histórica”.
9. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 239.
10. Sobre as vicissitudes editoriais deste livro, ver acima I.2.
11. Essa elite de poder se mantém coesa por meio da formação acadêmica: por isso, Habermas considera justificada a pesquisa empírica sobre a consciência política dos estudantes alemães por ele apresentada (KuK 58).

A black and white portrait of Jürgen Habermas, an older man with white hair and glasses, wearing a suit and tie. The portrait is partially obscured by the page number and title.

A RELAÇÃO DE TEORIA E PRÁXIS

Os anos de 1960 parecem marcar o triunfo definitivo da técnica e da ciência, não somente na Alemanha, mas no mundo inteiro. Isso vale, primeiramente, para determinados âmbitos como a astronáutica ou a indústria bélica, que podem ser vistas como uma consequência direta da Guerra Fria. Ao mesmo tempo se difunde aos poucos uma certa euforia em relação à possibilidade de um controle técnico (melhor: tecnocrático) generalizado, que na Alemanha encontra sua expressão nas obras de Helmut Schelsky. A outra face desta euforia é representada pela crescente desconfiança em relação aos ambíguos progressos da técnica e da ciência, que não somente aumentam o risco de destruição do mundo por meio de uma guerra atômica, mas que, até nas manifestações cujas consequências não são tão apocalípticas, parecem levar a um resultado de alienação – por exemplo, no que diz respeito à ideia de uma técnica social ou de uma psicologia de cunho behaviorista que vise a um controle do comportamento humano.

Não é por acaso que Habermas, nesses anos, se ocupa particularmente da questão do estatuto das ciências empíricas, presumidamente neutras em relação aos valores, e dos problemas de uma teoria preocupada com a unidade de teoria e práxis. As preocupações de Habermas são relativas não tanto ao estatuto das ciências em si, mas antes ao cientificismo, isto é, à redução de todas as formas de saber e de conhecimento ao modelo das teorias científicas empíricas. Assim, por exemplo, uma teoria da sociedade deveria ser baseada em hipóteses de leis que se deixem verificar ou falsificar de forma experimental. Consequentemente, a filosofia prática é considerada não científica, e o lugar do discurso filosófico sobre política e sociedade deveria ser tomado por uma tecnologia social baseada em uma sociologia explicativa. Habermas luta contra essa “cientificização da política” (TCI 107) e tenta contrapor-lhe uma perspectiva a partir da qual teoria e práxis podem ser reconciliadas. A reflexão sobre esse tema o levou a constatar a

presença de um interesse prático atrás de cada forma de conhecimento, inclusive do conhecimento científico.

TEORIA E PRÁXIS

Nos anos em torno de 1960, Habermas se ocupou cada vez mais da questão da relação entre teoria filosófica ou sociológica e práxis política concreta. Ao fazer isso, ele desenvolveu aquele conceito de uma teoria social crítica orientada pelo ideal da emancipação que estará presente nas obras sucessivas. Nesses anos, ele abandonou sua posição inicial fortemente inspirada pelo jovem Marx, que o motivara a tentar desenvolver uma filosofia materialista da história. Aos poucos, porém, ele deixou de lado essa ideia e se dedicou ao desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade, inspirada mais por Horkheimer. Este último distinguiu uma teoria da sociedade tradicional de uma crítica, apontando para o fato de que esta tem como seu objeto o contexto em que ela mesma surge. Ela faz justiça à circunstância de que ela mesma está ancorada numa certa práxis de vida social e se fundamenta em um interesse pré-científico (uma ideia que servirá de base para *Conhecimento e interesse*). A confrontação com o estatuto do marxismo, que Marx via ao mesmo tempo como filosofia e como ciência, levou Habermas a ocupar-se da questão do estatuto epistêmico da teoria crítica pretendida e, portanto, das teorias em geral. Por meio da polêmica sobre o positivismo (ver III.2), este tema se torna central para o seu pensamento e permanece decisivo até os anos de 1970, no âmbito do debate com Niklas Luhmann (aluno de Schelsky), sobre o papel das ciências sociais.

Em um ensaio de 1960, com o título “Entre filosofia e ciência: O Marxismo como crítica” (agora em TuP 228-289), que representa em parte a continuação da resenha de 1957, Habermas pretende definir as tarefas de uma teoria crítica da sociedade. No começo desse texto ele revê seu juízo otimista do ano de 1957 em relação à possibilidade de uma revolução nas atuais democracias ocidentais: O padrão de vida teria aumentado em todas as camadas da população, a ponto de que “o interesse pela emancipação da sociedade já não se deixa articular diretamente em termos econômicos”, fazendo com que “o ator designado da futura revolução socialista, o proletariado, se dissolveu como proletariado” (TuP 228 f.; cf. também 261 ss.). Contudo, Habermas crê que o marxismo possa representar um pano de fundo para a práxis política concreta e, precisamente, como doutrina crítica da sociedade. O que o caracteriza é sua posição “‘entre’ filosofia e ciência positiva” (TuP 244): Por um lado, ele é “filosofia da história com intenção pragmática” (TuP 234) e, por outro lado, ele avança a pretensão

de oferecer uma descrição cientificamente falsificável de fenômenos econômicos e sociais. O que fascina particularmente Habermas é o primeiro aspecto, ao qual ele dedica a última parte do ensaio, com o subtítulo “Pressupostos de uma filosofia materialista da história” (TuP 271 ss.). Marx teria estabelecido uma estreita relação entre teoria e práxis, já que para ele o sentido da história na sua totalidade se desvela teoricamente na medida “que a humanidade se dispõe praticamente a fazer a sua história, que de resto ela sempre faz, também com vontade e consciência” (TuP 276). Essa “factibilidade” da história representa para Marx um pressuposto da filosofia da história, enquanto o outro pressuposto é “a unidade do mundo” (TuP 277). Habermas vê realizados na contemporânea sociedade burguesa industrial, ambos os pressupostos. Nela, a interdependência das relações sociais tem progredido a tal ponto que “as histórias particulares se uniram na história de um mundo *único*” – um diagnóstico que se demonstra bastante apropriado na era da globalização. Por outro lado, os instrumentos técnicos sobre os quais a humanidade dispõe hoje, principalmente a possibilidade da destruição do mundo por uma guerra atômica (possibilidade não mencionada explicitamente por Habermas, mas que naqueles anos estava diante dos olhos de todos), apontam de forma clara para esse aspecto da factibilidade da história (TuP 278). Habermas termina o ensaio com a advertência de que uma filosofia materialista da história deve “compreender seus pressupostos, exclusivamente a partir do contexto da época na qual ela surgiu historicamente” e, portanto, considerar as categorias da unidade do mundo e da factibilidade da história como categorias temporalmente determinadas (TuP 279). Essa posição, relativamente à questão do papel de uma filosofia materialista da história, representa uma restrição em relação à posição defendida na resenha de 1957, mas não significa uma renúncia a tal projeto.

O horizonte de uma filosofia da história volta, interessantemente, num ensaio de 1961 sobre a filosofia tardia de Schelling (que já fora o tema da tese de Habermas) com o título “Idealismo dialético na passagem para o materialismo – Consequências do ponto de vista da filosofia da história a partir da ideia de uma contração de Deus em Schelling” (agora em TuP 172-227). Nele, Habermas não somente remete de novo à tradição mística, em particular à judaica, como a uma importante raiz da moderna filosofia da história e da moderna ideia de emancipação, mas fala também de um “materialismo escondido da filosofia das *Idades do mundo*”, ligando Schelling a Marx, já que ambos os pensadores se teriam preocupado com a reconstituição da “identidade entre natureza e gênero humano” (TuP 215). Na interpretação de Habermas, a filosofia tardia de Schelling se insere em duas tradições diferentes, quase opostas: sua filosofia das *Idades do mundo* se coloca sob o signo de um materialismo que sucessivamente levará à ideia marxiana de uma emancipação da natureza e do homem; sua filosofia da

revelação, pelo contrário, desemboca em uma atitude antipolítica que irá de Kierkegaard até Heidegger. Cabe notar como Habermas identifica uma das raízes do conceito tipicamente iluminista de emancipação com a mística medieval e da primeira modernidade, mais precisamente: com a ideia nela desenvolvida de uma reconstituição da identidade de Deus e da criação. Longe de compartilhar a leitura, um pouco simplista, do marxismo como messianismo, nosso autor tenta antes apontar para parentescos inesperados e relações das quais se perdeu a consciência.

Em 1962, Habermas publicou o ensaio “Tarefas críticas e conservadoras da sociologia” (agora em TuP 290-306), no qual ele enfrenta um assunto que desenvolverá ulteriormente em “Dogmatismo, razão e decisão, sobre teoria e práxis na civilização cientificizada”, de 1963 (agora em TuP 307-335). No primeiro ensaio, ele reconstrói a história da sociologia desde seus inícios, com os filósofos morais escoceses, e constata que, já naquela época, ela tinha um interesse crítico, “a saber, o esclarecimento da esfera pública política, que era formada por pessoas privadas burguesas e que estava surgindo também no século XVIII” (TuP 293 s.). Depois da Revolução Francesa, contudo, acontece uma cisão: a sociologia é considerada, ao mesmo tempo, “como uma ciência de oposição por Saint-Simon e como uma ciência de estabilização por de Bonald” (TuP 294). Essa “dupla intenção de uma dissolução crítica da autoridade ou da sua conservação a qualquer preço determinou as lutas programáticas também na segunda metade do século XIX, e quase até nossos dias” (TuP 295 s.). Habermas vê um interesse conservador presente naquela visão que faz da sociologia uma “ciência de planificação” meramente empírica, que deveria “limitar-se a tarefas analíticas”. Nesse ponto, ele enfrenta temas próprios da polêmica sobre o positivismo (cf. III.2), ao afirmar que uma ciência empírica é incapaz “de estabelecer prioridades e formular programas” (TuP 300). A tarefa de uma sociologia crítica deveria ser, então, “em vez de tornar visível o que de qualquer modo *acontece*, manter vivo na nossa consciência o que deveríamos de qualquer modo *fazer*” (TuP 303).

A ideia de uma teoria crítica da sociedade que se contrapõe a uma ciência ou a uma técnica social pura está presente também na aula inaugural de Marburgo sobre “A doutrina clássica da política em relação à filosofia social” (1962). Nela, Habermas descreve a passagem da antiga doutrina da política, que se via como doutrina da vida boa e justa e como complementação da ética, à concepção moderna segundo a qual a doutrina da política deve ser entendida como ciência. Segundo a concepção antiga, a política se refere à práxis e, portanto, uma doutrina política só era possível como uma doutrina prática, cujo conceito principal era a *phronesis*, a prudência que determinava o agir político. Na concepção moderna da política como objeto de uma ciência, pelo contrário, o agir político se torna um agir técnico que obedece a leis “científicas” ou, pelo menos, a regularidades cientificamente

observáveis. Essa mudança tem consequências importantes, já que com ela o âmbito da práxis passa a ser visto pelo prisma tecnológico e a racionalidade técnica, característica das ciências naturais, substitui a razão prática como critério do agir político. Este é um tema que desempenhará um papel importante não somente no pensamento habermasiano mais tardio, mas também no contexto da polêmica sobre o positivismo.

A POLÊMICA SOBRE O POSITIVISMO E A LÓGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

No começo dos anos de 1960 aconteceu a chamada polêmica sobre o positivismo na sociologia alemã, que foi iniciada por Adorno mas continuada, principalmente por Habermas, Hans Albert, Harald Pilot e Ralf Dahrendorf.¹ Em outubro de 1961, durante o simpósio da Sociedade Alemã de Sociologia, em Tubinga, Adorno, no seu comentário à conferência principal de Karl Popper sobre “A lógica das ciências sociais”, tinha atacado o postulado da independência dos valores das ciências. Em 1963, Habermas tomou posição sobre o assunto em um ensaio dedicado a Adorno, em ocasião dos 60 anos deste e com o título “Teoria analítica da ciência e dialética”. O ensaio incitou o popperiano Hans Albert a uma resposta que, por sua vez, suscitou uma réplica de Habermas. Uma nova tomada de posição de Albert marcou o fim provisório da polêmica, cujas consequências, contudo, são claramente visíveis nas obras sucessivas de Habermas, começando por *Conhecimento e interesse*.² A polêmica levou Habermas, também, a escrever uma resenha sobre o estado da arte na sociológica dos anos de 1950, que foi publicada com o título *Sobre a lógica das ciências sociais*, em fevereiro de 1967, como caderno especial nº 5 da revista *Philosophische Rundschau*. Habermas via essa resenha como expressão de um processo de “autocompreensão”, mas considerou seus resultados já superados em 1970, quando o republicou com outros ensaios no volume *Sobre a lógica das ciências sociais*. De fato ele queria, agora, continuar a discussão sobre a natureza e o papel da teoria social em uma outra direção, uma vez que depois da publicação de *Conhecimento e interesse* (1968), ele se encontrava já “a caminho de uma teoria do agir comunicativo” (LSW 12).

O ataque de Adorno tinha como alvo principal a tomada de uma atitude positivista nas ciências sociais. O que ele e Habermas põem em questão é o fato de “a ciência poder assumir uma atitude indiferente em relação ao mundo criado pelo homem, assim como acontece com sucesso nas ciências naturais exatas” (LSW 17). Adorno e Habermas acusam as ciências sociais positivistas de querer encontrar de forma dedutiva leis que possam ser pensadas em analogia com as leis das ciências naturais. Uma teoria dialética da sociedade, pelo contrário, procede de forma hermenêutica: “ela obtém

suas categorias, em primeiro lugar, a partir da consciência que os próprios indivíduos agentes têm da sua situação” (LSW 23 s.). A essa crítica, Albert responde que a Escola de Mannheim, reunida ao seu redor, não defende a posição do positivismo tradicional que partia do modelo verificacionista, mas se serve do modelo popperiano do falibilismo³. A réplica de Albert pode, talvez, ser pertinente em relação à posição de Adorno,⁴ mas não à de Habermas. Este distingue a posição de Popper da do positivismo do Círculo de Viena, mas vê na crítica de Popper aos vienenses somente “um primeiro nível de autorreflexão do positivismo, ao qual, contudo, ele fica ligado” (LSW 46 s.).

Habermas parte, aqui, das teses sobre o método das ciências naturais apresentadas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e critica a hipótese de Albert e Popper, segundo a qual a base empírica das ciências rigorosas seria, independente dos padrões “que a própria ciência aplica à experiência”. Habermas aponta para o fato de que são pensáveis também outras formas de experiência que não correspondem a tais padrões, mas não obstante podem “ser elevadas ao nível de instância experimental” por meio de critérios correspondentes. Como exemplos de formas alternativas de experiência, Habermas cita “sentimentos morais, privações e frustrações, crises existenciais, mudanças de atitude como consequências de reflexões”; e, como exemplo de método experimental alternativo, ele menciona “a situação de transferência entre médico e paciente interpretada pelo psicanalista” (LSW 48). Aparece, então, a ideia de que pode haver outras formas de conhecimento que se servem de critérios diferentes daqueles das ciências exatas, a fim de verificar a aproveitabilidade da experiência e, com isso, a própria cientificidade, e que podem, contudo, avançar uma legítima pretensão de serem aceitas como formas válidas de conhecimento. Não é por acaso que Habermas menciona a psicanálise, já que durante seus estudos se tinha ocupado bastante de Freud.

Habermas está consciente do fato de que Popper contesta a tese positivista clássica, segundo a qual a experiência sensível nos colocaria em contato direto com o que é – uma tese que, de qualquer maneira, foi “refutada a partir da demonstração kantiana dos elementos categoriais da nossa percepção”, demonstração efetuada também de modo diverso por Hegel, Peirce, Husserl e Adorno (LSW 49). Popper reconhece, então, que “podemos compreender e constatar fatos somente à luz de teorias”. Por outro lado, porém, ele subentende “a independência epistemológica dos fatos das teorias” que deveriam descrever “tais fatos e as relações entre eles”. As teorias são, portanto, testadas com base em fatos “independentes” – e nisso consiste, segundo Habermas, o resquício positivista de Popper. Este último se agarra à teoria da verdade como correspondência, segundo a qual as teorias podem ser denominadas verdadeiras se às suas hipóteses correspondem fatos constatáveis empiricamente (LSW 51).

Habermas acusa Albert e Popper de terem uma concepção limitada da forma de racionalidade que se articula nas ciências empíricas. Pois, para Habermas, em tais ciências é presente não somente uma racionalidade técnica interessada em dominar a natureza; as ciências naturais são, antes, objeto de um debate que acontece no âmbito de uma comunidade científica (uma ideia que ele retoma de Peirce). “A pesquisa é uma instituição de homens que agem juntos e falam entre si; como tal, ela determina, por intermédio da comunicação entre pesquisadores, o que pode avançar a pretensão de valer do ponto de vista teórico” (LSW 36). Os princípios da pesquisa metódica não são descobertos por meio da própria pesquisa: é, antes, a comunidade dos pesquisadores que alcança um consenso sobre eles, e precisamente por meio de um processo de debate crítico no qual são ativas outras formas de racionalidade além da técnica. Esta racionalidade alternativa é orientada pela compreensão e pela interpretação. Habermas fala de uma “autojustificação reflexiva” (LSW 64), cujo sentido pode ser resumido da seguinte maneira: quando os pesquisadores refletem sobre a própria atividade de pesquisa, têm de reconhecer que esta não consiste meramente no desenvolvimento de teorias, mas também em uma discussão sobre os critérios que fazem dela uma teoria, ou uma teoria aceitável. Essa atividade de debate acontece sob o signo de uma racionalidade que se distingue daquela meramente técnica. Quando pesquisadores debatem entre si sobre os critérios em questão, não estão formulando nenhuma teoria sobre o comportamento dos colegas, mas tentando entender-se com eles a fim de alcançar um consenso.⁵ Aqui emerge, então, a ideia de que existe, ao lado da racionalidade técnica típica das ciências naturais, uma outra racionalidade, orientada pela compreensão (em seguida denominada de “comunicativa”).

Outro aspecto relevante da crítica habermasiana diz respeito ao caráter instrumental das ciências sociais, isto é, ao fato de que estas visam o desenvolvimento de técnicas que nos deveriam permitir resolver problemas sociais. Habermas parte de uma consideração geral sobre a natureza das teorias científicas, assim como Popper a descreve. Segundo Habermas, Popper afirmaria que na aplicação de regras gerais nos movimentamos inevitavelmente em círculo. “Popper o explica por meio de uma comparação do processo de pesquisa com um processo legal. Um sistema de leis, independentemente do fato de ser um sistema de normas jurídicas ou de hipóteses científicas empíricas, não pode ser aplicado se antes não houve um consenso sobre o fato específico ao qual deveria ser aplicado”. Tal fato é, então, “procurado desde já com base em categorias do sistema de leis” em questão. Os fatos constatados experimentalmente que, segundo a tese da falseabilidade de Popper, poderiam levar ao fracasso de teorias científicas empíricas, se constituem apenas no âmbito de uma determinada interpretação da própria experiência (LSW 52 s.). Esse fenômeno é explicado por

Habermas pragmaticamente (nesses anos ele se ocupa do pragmatismo norte-americano: cf. I.3). Teorias científicas empíricas se deixam guiar por um interesse determinado, a saber, o “interesse na possibilidade de assegurar e ampliar com informações o agir controlado pelo seu sucesso” (LSW 54). Hipóteses de leis são desenvolvidas para antecipar regularidades e correspondentemente para poder gerir, com base nelas, ações controladas pelo seu sucesso. Habermas afirma com isso que “as ciências empírico-analíticas se deixam conduzir por um interesse cognitivo técnico” (LSW 55). No caso de uma sociologia analítico-empírica, esse interesse consiste em desenvolver “técnicas sociais” que permitam “dispor sobre processos sociais como se fossem processos naturais”. Segundo a crítica de Habermas, uma sociologia desse tipo não entende a sociedade como um todo, mas se refere a campos isolados e a contextos fixos “com decurso recorrente ou repetível [...]”. Sistemas sociais, porém, se dão em contextos históricos, não pertencem aos sistemas repetitivos, sobre os quais é possível formular afirmações corretas no formato das ciências empíricas” (LSW 26). Os conhecimentos assim obtidos não nos ajudam, então, a entender melhor a sociedade como um todo, e não contribuem para compreender e solucionar de forma efetiva os problemas sociais. Tudo o que permitem é, no máximo, uma compreensão parcial de âmbitos parciais.

Ao falar em um interesse que dirige o conhecimento (e remetendo com isso ao conceito de Teoria Crítica de Horkheimer), Habermas quer contestar a ideia de que as teorias científicas surgem por puro “amor” do conhecimento e são neutras em relação aos valores. Elas se baseiam, antes, em um certo contexto pré-científico e numa certa prática de vida, que determinam seu surgimento, seu desenvolvimento, sua metodologia e sua aplicação prática. Tais ciências perseguem, então, determinados interesses, que Habermas inicialmente (partindo de Marx, Gehlen, Rothacker e Heidegger) interpreta em sentido antropológico.⁶ A espécie humana pode assegurar sua sobrevivência somente por meio do trabalho social. Por isso ela necessita do saber técnico (LSW 39 et passim). O interesse cognitivo negado ou negligenciado pelo positivismo surge porque o homem precisa modificar a natureza com seu trabalho. Ao lado dessa forma de ação técnica, instrumental, aparece outra: a comunicativa. Enquanto a tarefa da primeira consiste na reprodução da existência material, isto é, em assegurar a sobrevivência da espécie, a segunda diz respeito à manutenção da identidade pessoal “de sujeitos socializados” (LSW 73). Enquanto a primeira tarefa leva ao surgimento das ciências empírico-analíticas, a segunda dá lugar ao surgimento das ciências hermenêuticas interpretativas, que se ocupam com a explicação das tradições transmitidas ou das cosmovisões atuais.

Com esse conceito, Habermas retoma a dicotomia introduzida por Dilthey entre ciências naturais e ciências do espírito. Enquanto as primeiras

visam principalmente a criação de teorias com fundamentos empíricos que permitam prognósticos sobre o futuro, as segundas tentam não somente descrever acontecimentos, mas entender o *sentido* deles. Elas não se interessam pela observação de fatos, mas pela interpretação de textos e de contextos históricos. Seria então errado atribuir às ciências sociais o mero estatuto de uma ciência natural ou do espírito. Elas devem, antes, “manter sob o mesmo teto” a tensão existente entre os dois diferentes enfoques (LSW 91). As ciências sociais não podem, portanto, contentar-se com a descrição empírica de fenômenos ou eventos sociais, mas devem tentar entender os seus contextos significativos. Habermas menciona três enfoques que tentam lidar com “a problemática da compreensão do sentido nas ciências empírico-analíticas da ação: o fenomenológico, o linguístico e o hermenêutico (LSW 203 ss.).

Decisivos para os três enfoques são três autores que, contudo, não se ocuparam diretamente de sociologia: Husserl, Wittgenstein e Gadamer. Por isso, Habermas prefere confrontar-se com sociólogos ou filósofos que se inspiraram nestes três pensadores. Ao mesmo tempo, é necessário esclarecer três conceitos fundamentais que desempenham um papel central no pensamento destes três autores, a saber, os conceitos de mundo da vida, jogo linguístico e autorreflexão hermenêutica. Com “mundo da vida”, Husserl indica o horizonte da nossa experiência vivida [*Erlebnis*]. Ele representa o limite que circunscreve nossa vida. O mundo da vida é o mundo no qual nos encontramos desde sempre e do qual temos experiência que precede qualquer saber consciente e qualquer ciência do mesmo. Por isso, o mundo da vida, ao contrário do mundo objetivo das ciências naturais, nunca é questionado na sua integridade. Encontramo-nos constantemente nele e não nos é possível tomar dele a distância necessária para pô-lo em questão ou até para discuti-lo como um todo. Quando muito, podemos problematizar partes dele – partes que, portanto, já não pertencem ao mundo da vida, mas ao mundo objetivo da ciência ou ao mundo dos filósofos. O conceito de “jogo linguístico” é introduzido por Wittgenstein nas suas *Investigações filosóficas* (publicadas póstumas em 1953). Com ele, o filósofo austríaco quer salientar o fato de que o falar uma linguagem é uma atividade que acontece segundo certas regras e no âmbito de um grupo de pelo menos dois indivíduos. Uma linguagem privada é, portanto, impossível, já que falar é uma atividade intersubjetiva.⁷ Com “autorreflexão hermenêutica” se indica o fato de que cada intérprete que se aproxima de um texto, ou quer apropriar-se de uma tradição o faz sempre a partir de um determinado horizonte, por exemplo, aquele da sua própria tradição. A apropriação de uma tradição é, ao mesmo tempo, sua continuação, e a distância entre o intérprete e seu objeto é assim superada, embora não eliminada. Segundo Habermas, a hermenêutica é “uma arte e não um método”, visto que a interpretação do sentido de construções simbólicas, isto é, de obras ou de

ações, não pode ser operacionalizada: uma “medição” do sentido simbólico não é possível (VTKH 16).

Típico de um enfoque fenomenológico orientado por Husserl são as obras de Alfred Schütz, um sociólogo austríaco que emigrou para a Inglaterra durante o nazismo e continuou aí sua pesquisa. Schütz salienta o caráter intersubjetivo das interações cotidianas: no dia-a-dia lidamos com outras pessoas que não consideramos como coisas naturais, mas como seres com os quais nos comunicamos e interagimos. “Também a sociologia não consegue emancipar-se completamente dessa atitude de experiência comunicativa, senão ao preço de perder o acesso aos seus dados de modo a entender seu sentido. Ela não pode separar os fatos que formam seu âmbito de observação do nível de intersubjetividade no qual eles se constituem” (LSW 227). Em analogia com o conceito husserliano de mundo da vida, Schütz aponta para a autocompreensão de sujeitos sociais, a qual constitui o horizonte ineliminável de qualquer ciência social: “O saber cotidiano que a tradição nos oferece nos equipa com interpretações de pessoas e eventos que estão ao nosso alcance imediato ou potencial” (LSW 228). Uma sociologia com base fenomenológica, preocupada com a compreensão, assim como Schütz a pensa, tenta observar eventos sociais a partir do fundo deste conhecimento pré-científico e inclui na sua análise a perspectiva do próprio pesquisador. Nisso ela encontra, também, seus limites: os fenomenólogos partem sempre da experiência do seu mundo da vida individual, para pesquisar, por meio de abstrações e generalizações, a formação do mundo da vida em geral. “Assim, porém, não encontramos um único mundo da vida historicamente concreto, a não ser aquele dos próprios fenomenólogos” (LSW 234). O enfoque fenomenológico permanece, portanto, segundo Habermas, sempre “nos limites da análise da consciência” (LSW 239). Além disso, ele não consegue fazer justiça ao papel central da linguagem na constituição do mundo da vida: “A linguagem não é ainda reconhecida como a teia em cujos fios os sujeitos estão pendurados e sobre os quais eles se tornam justamente sujeitos” (LSW 240).

Somente a partir do enfoque linguístico esse aspecto se torna manifesto. Habermas se refere principalmente à obra de Ludwig Wittgenstein e a *The Idea of a Social Science* (1958) de Peter Winch, o qual foi influenciado fortemente pela teoria wittgensteiniana dos jogos linguísticos. O enfoque linguístico consegue entender que temos acesso ao mundo do social somente por intermédio da linguagem. Portanto, ele renuncia à atitude das ciências sociais objetivizantes que avançam a pretensão de descrever este mundo da perspectiva de uma terceira pessoa imparcial. Por outro lado, ele tende a fazer um erro análogo, ao tentar enfrentar o pluralismo dos jogos linguísticos e o correspondente problema da sua tradução – e isto inclui, também, o problema da tradução das diferentes culturas e sistemas de valores – remetendo a uma metalinguagem analítica. Nesse caso, o enfoque

hermenêutico é bem mais útil, já que ele parte do pressuposto de que não se verifica uma mera tradução entre culturas linguística e temporalmente distantes, mas uma fusão de horizontes: A perspectiva do intérprete não se perde, então, mas é incluída no processo de compreensão. “Ao contrário da análise linguística organizada de forma teórica, a hermenêutica consiste em aprender a entender um jogo linguístico a partir do horizonte da linguagem que já nos é familiar”. Portanto, ela não acaba “na situação constrangedora da análise linguística que não consegue justificar sua própria linguagem” (LSW 283 s.).

Do ponto de vista hermenêutico, as fundamentações fenomenológica e linguística de uma sociologia da compreensão caem no objetivismo, “já que avançam a pretensão de que o observador fenomenológico e o filósofo analítico da linguagem assumiriam uma atitude meramente teórica”, enquanto na hermenêutica não existe mais o papel do observador imparcial: “A única que garante objetividade é uma participação refletida” (LSW 284). O enfoque hermenêutico possui, contudo, seus limites, principalmente a incapacidade de ir além de uma mera interpretação dos fenômenos sociais. Além disso, deve-se levar em conta o fato de que também a linguagem pode ser entendida como “meio de dominação e de poder social” e pode servir à legitimação da violência organizada (LSW 307). Afinal, ela é somente “um elemento de um contexto” ao qual pertencem outros elementos, começando pelo trabalho como triunfo sobre a natureza exterior e pela dominação como domesticação da natureza interior. Ações sociais podem ser entendidas somente neste contexto complexo de linguagem, trabalho e dominação (LSW 309). Desta maneira, Habermas põe os fundamentos para os escritos dos anos seguintes, recolhidos no volume *Técnica e ciência como ideologia*.

TRABALHO E INTERAÇÃO: HEGEL E MARX

Em 1967 é publicado um ensaio de Habermas com o título “Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena” (agora em TCI, 11-43 [TWI 9-47]). Não é a primeira vez que Habermas se confronta diretamente com a filosofia hegeliana, mas desta vez ele usa o pensamento de Hegel como um instrumento para esclarecer fenômenos de reprodução social por meio de premissas fundamentais antropológicas. No escrito de juventude chamado *Filosofia do espírito de Jena*, Hegel menciona três formas da relação dialética entre sujeito e objeto: linguagem, trabalho e amor. Contrariamente a Kant, ele “não conecta a constituição do Eu com a reflexão do Eu solitário sobre si mesmo”, mas a processos “da unificação comunicativa de sujeitos opostos” (TCI 23 [TWI 23]). A identidade da cons-

ciência de si, em Hegel, não é originária, como em Kant, mas como fruto de um dever (TCI 29 [TWI 61]),⁸ e resulta “da experiência da interação, em que Eu apreendo a ver-me com os olhos do outro sujeito”. A consciência de si se forma, então, somente “com base no reconhecimento recíproco” (TCI 15 [TWI 13]). O conceito hegeliano de espírito é interpretado por Habermas como o meio em que os indivíduos se comunicam e se formam como sujeitos em geral por meio do reconhecimento recíproco. O espírito é, portanto, comunicação. Hegel explica essa forma de interação usando o exemplo do amor, que ele concebe como um reconhecer-se no outro.

Habermas retoma, aqui, a crítica hegeliana de Kant e a amplia. Se, como em Kant, as leis morais são pensadas como leis abstratas e gerais, isto é, que valem para todos os seres racionais, a interação se dissolve “em ações de sujeitos solitários e autossuficientes”, cada um dos quais age “como se fora a única consciência existente”. O agir ético se reduz a “ação monológica” e “a relação positiva da vontade com as vontades dos outros é subtraída à comunicação possível” (TCI 21 s. [TWI 21]). Habermas continuará a levantar a crítica de monologismo ou de solipsismo contra Kant também em escritos sucessivos, até naqueles em que defenderá Kant contra a crítica hegeliana (cf. ED 9 ss.).⁹

No processo em que se forma o espírito, há mais duas categorias além do amor (e da família) que desempenham um papel fundamental: linguagem e trabalho. Diversamente do amor, elas não se deixam reconduzir à experiência da interação e do reconhecimento recíproco (TCI 23 ss. [TWI 23 ss.]). A *linguagem* não se refere aqui, à comunicação entre sujeitos, mas à atividade pela qual o indivíduo dá nome às coisas. Por meio dos símbolos usados por ela (para Hegel os nomes são símbolos), a consciência que usa a linguagem tem experiência de si como de um sujeito separado dos seus objetos. O *trabalho* é uma forma da satisfação das necessidades que distingue o espírito da natureza. O papel que os símbolos linguísticos desempenhavam na formação da consciência é assumido, aqui, pelos instrumentos. Por meio deles, o sujeito deixa a natureza trabalhar por ele e se liberta, assim, do poder dela. A dialética do trabalho consiste no fato de que à sujeição do sujeito à natureza segue a sujeição da natureza pelo sujeito.

Em ambos os processos nos deparamos com uma relação sujeito-objeto, na qual “a mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito”, que desemboca na apropriação do objeto pelo sujeito; no amor, pelo contrário, há um processo de cisão que termina em uma reconciliação. Ambos os processos, contudo, coincidem do ponto de vista formal (TCI 36 [TWI 39]).

Essa conexão de trabalho e interação foi, em seguida, redescoberta por Marx (“sem ter conhecimento dos manuscritos de Jena”) na dialética de forças produtivas e relações de produção (TCI 41 [TWI 44]), e aplicada ao

processo de formação da espécie e não do espírito, como em Hegel. A tese de Marx diz que a história do gênero humano deve ser reconstruída “a partir das leis de produção da vida social” (TCI 41 [TWI 45]). Ele tenta reduzir toda a dinâmica do desenvolvimento histórico do gênero a um único fator: o trabalho como meio de reprodução social. E precisamente este aspecto é criticado por Marx no ensaio de 1968 “Técnica e ciência como ideologia”, dedicado a Marcuse no seu septuagésimo aniversário. Habermas critica Marx por não ter percebido ele mesmo que ao lado do trabalho há uma outra dimensão igualmente decisiva para uma tal reprodução: a interação e, portanto, a comunicação. Nesse contexto, Habermas usa o par conceitual “agir instrumental/agir comunicativo”, que já tinha desempenhado um papel central no escrito sobre a lógica das ciências sociais. “Por trabalho ou ação racional teleológica”, Habermas entende “ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas, que se apoiam no saber empírico. Essas regras implicam, em cada caso, prognósticos sobre eventos observáveis, físicos ou sociais”. A escolha racional tem a ver com estratégias que se baseiam em um saber analítico e que são adequadas somente se houve uma avaliação correta das possíveis formas de comportamento alternativas (TCI 57 [TWI 62]). Habermas abstrai, então, “de todos aqueles elementos de expressão que levam à formação da personalidade que o jovem Marx – seguindo Hegel e o romantismo – tinha colocado ainda no conceito de trabalho, e se coloca unicamente no ponto de vista da disponibilidade racional instrumental dos processos naturais”.¹⁰

Ao agir instrumental ele contrapõe o agir comunicativo, que entende como “uma interação simbolicamente mediada” que se orienta segundo normas sociais “que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes” (TCI 57 [TWI 62]). O agir instrumental se baseia em regras e estratégias técnicas cuja validade “depende de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos”; a validade de normas sociais, pelo contrário, “só se funda na intersubjetividade do acordo acerca das intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações”. Se regras técnicas ou estratégias corretas são violadas, pode-se falar de um comportamento incompetente que “está condenado *per se* ao fracasso” perante a realidade; quando são violadas normas vigentes, estamos perante um comportamento desviado que provoca sanções vinculadas às normas (TCI 58 [TWI 63]).

A teoria social de Habermas se baseia sobre estes dois conceitos principais: agir comunicativo e agir instrumental. Uma teoria desse tipo leva em conta não somente o aspecto da reprodução material por meio do trabalho (isto é, por intermédio do agir instrumental), mas também a dimensão comunicativa pela qual é efetuada uma integração social por meio de nor-

mas. A sobrevivência de uma sociedade depende não somente do fato de ela assegurar materialmente por meio do trabalho social a sua existência material, mas também do fato de ela manter contemporaneamente um consenso comunicativo.¹¹ Por consequência, a história do gênero humano constitui um processo em que ambas as dimensões estão conectadas uma com a outra. Desse ponto de vista, cabe descrever sua dinâmica interna no âmbito da sociedade.

Como ponto de partida da reconstrução dessa dinâmica, Habermas toma a teoria da racionalização de Max Weber, que ele coloca em relação com as análises marcusianas da racionalidade das sociedades capitalistas industrialmente desenvolvidas (TCI 46 ss. [TWI 49 ss.]). Marcuse teria constatado que nestas últimas a dominação “tende a perder seu caráter explorador e opressor e a tornar-se ‘racional’”. Ela se legitimaria apoiando-se na “crescente produtividade e no crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável” (assim Marcuse, apud TCI 47 s. [TWI 50 f.]). Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se como tecnologia e isso “proporciona a grande legitimação ao poder político” (sempre Marcuse, apud TCI 49 [TWI 52]). O autor do *One-Dimensional Man* (a Bíblia dos movimentos estudantis de 1968) teria sido o primeiro, segundo Habermas, a transformar “o ‘conteúdo político da razão técnica’ em ponto de partida analítico de uma teoria da sociedade tardo-capitalista” (TCI 50 [TWI 53]). Contudo, Habermas sente a falta – tanto em Marcuse como nas análogas análises críticas de Adorno, Horkheimer e Benjamin – da tentativa de desenvolver uma Nova Ciência alternativa (e uma correspondente Nova Técnica). Remetendo aos estudos antropológicos sobre a técnica de Gehlen,¹² Habermas aponta para a impossibilidade de renunciar “à técnica, isto é, à nossa técnica, substituindo-a por uma qualitativamente distinta” (TCI 52 [TWI 57]). Ele vê a alternativa à técnica atual em uma estrutura de ação que não seja racional teleológica, mas consista em uma interação mediada simbolicamente. Desta maneira é colocada a primeira pedra para uma teoria do agir comunicativo.

NOTAS

1. Ver DAHMS, Hans-J. *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
2. O debate está documentado em ADORNO, Theodor W. et alii. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1969.
3. SCHNEIDER, Norbert. *Erkenntniskritik als Gesellschaftskritik: Jürgen Habermas*. In: _____. *Erkenntnistheorien im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen*. Stuttgart: Reclam, 1998, 211.

4. Na *Dialética do Esclarecimento*, contudo, Adorno e Horkheimer não tinham atacado somente o positivismo, mas também a crença, característica das ciências naturais, na verdade dos dados acessíveis por meio da experiência sensível (ainda que se trate de uma experiência ampliada através da técnica). Esta crença é compartilhada pelo falibilismo popperiano.
5. Cf. PETRUCCIANI, Stefano. *Introduzione a Habermas*, Roma e Bari: Laterza, 2000, 48.
6. Sobre as relações de Habermas (e de Apel) com a teoria do conhecimento de Rothacker, cf. DAHMS, Hans-J. *Positivismusstreit...*, 1994, 363 ss.
7. Esta é uma definição fortemente simplificada do conceito de jogo linguístico de Wittgenstein, que é muito mais complexo. Contudo, ela é suficiente para nossas intenções.
8. A tradução portuguesa utilizada por mim diz aqui “como fruto de um dever”, mas no original se lê “als geworden” (particípio de “werden”, que significa “devir”): evidentemente se trata de um erro tipográfico.
9. Sobre este assunto ver: WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, e HÖFFE, Otfried. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In SCHÖNRICH G. e KATO, Y. Kato (Hg.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 396–407.
10. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 265 s.
11. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 245.
12. GEHLEN, Arnold. Anthropologische Ansicht der Technik. In: FREYER, H., PAPALEKAS, J. Chr. E WEIPPERT, G. (Hg.). *Technik im technischen Zeitalter. Stellungnahmen zur geschichtlichen Situation*. Düsseldorf: Schilling, 1965, 101–118.

4

O PROGRAMA EMANCIPATÓRIO DE HABERMAS



Nos anos de 1960, houve um ulterior distanciamento de Adorno sem que se chegasse, contudo, a uma ruptura. Habermas toma, antes, um caminho que, na opinião de Adorno, estava definitivamente fechado. Pois Adorno, na sua teoria de uma “dialética negativa”, parece tomar uma atitude fundamentalmente pessimista que via na realidade presente um mundo irreparavelmente corrompido pela visão e pelo modo de vida capitalistas e que quase não deixava esperança para uma possível emancipação humana.¹ Habermas recusa esse pessimismo e tenta oferecer uma perspectiva a uma teoria social emancipatória. Com base na ideia já mencionada de um interesse que guia nosso conhecimento, ele distingue entre um interesse técnico, um prático e um emancipatório. O interesse técnico caracteriza as ciências empírico-analíticas que visam uma manipulação racional teleológica da natureza. O interesse prático caracteriza as ciências hermenêuticas que pretendem chegar a uma compreensão do sentido. O interesse emancipatório é visto por Habermas como estando presente nas ciências sociais críticas, na crítica da ideologia e na psicanálise – e isso o leva a estabelecer uma analogia entre o processo terapêutico individual e a atividade das ciências críticas do espírito. O interesse emancipatório é considerado por Habermas como sendo constitutivo da natureza humana (nisso há um forte elemento antropológico do pensamento habermasiano) e “portanto, é colocado no mesmo nível transcendental-antropológico [...] das outras duas formas de conhecimento”, a saber, as ciências naturais e as do espírito.²

CONHECIMENTO E INTERESSE

Este é o título da aula inaugural de Habermas em Frankfurt (TCI 129 ss. [TWI 146 ss.]), na qual ele retoma a crítica husserliana das ciências

naturais. Husserl tinha acusado as ciências naturais matemáticas e físicas de desconsiderar o pano de fundo a partir do qual elas mesmas teriam surgido e efetuariam suas pesquisas. Ele defendia, contra essa maneira de proceder, uma “volta ao ‘mundo da vida’, isto é, ao mundo no qual vivemos desde sempre e que fornece o chão para qualquer realização cognitiva e para qualquer determinação científica”.³ As ciências deveriam, portanto, tornar-se conscientes dos “interesses cognitivos” que lhes oferecem fundamento e guia, pois todas elas possuem, segundo Husserl, uma “vontade de conhecimento, quer por amor ao conhecimento, quer a serviço de uma finalidade prática”.⁴

Habermas compartilha com Husserl a ideia de que “uma atitude que relaciona ingenuamente os enunciados teóricos com os estados de coisas” é objetivista e, como tal, deve ser rejeitada. Contudo, ele acusa Husserl de querer desconectar o conhecimento do interesse, para preparar o chão para uma teoria “pura”, contemplativa, e deixa claro que existe uma relação inevitável entre as regras lógico-metódicas e os interesses que guiam o conhecimento: “No exercício das ciências empírico-analíticas, imiscui-se um interesse técnico do conhecimento; no exercício das ciências histórico-hermenêuticas, intervém um interesse prático do conhecimento e, no posicionamento das ciências de orientação crítica, está implicado [um] interesse emancipatório” (TCI 137 [TWI 67]).

Habermas aprofunda esses pensamentos no seu livro, de grande sucesso, *Conhecimento e interesse* (1968), no começo do qual ele resume suas intenções da maneira seguinte: “A análise da conexão entre conhecimento e interesse tem a finalidade de apoiar a afirmação de que a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade” (CI 23 [EuI 9]). Ele parte da tese de que a filosofia moderna é essencialmente teoria do conhecimento, mas depois de Kant teria contribuído ela mesma para a afirmação de uma concepção positivista e cientificista que identifica conhecimento com ciência (CI 26 [EuI 13]). A finalidade do livro é mostrar como ao longo do tempo essa concepção se tem afirmado, e quais alternativas se oferecem para desenvolver uma teoria da sociedade que se subtraia ao modelo das ciências naturais e persiga um interesse emancipatório.

O primeiro passo de Habermas consiste em considerar a crítica de Hegel a Kant como exemplo da superação da teoria do conhecimento tradicional (defendida também por Kant). Hegel ataca a concepção pela qual o conhecimento seria meramente um instrumento e critica duramente as pressuposições nas quais se baseia tal concepção. A primeira dessas pressuposições é o uso de um conceito normativo de ciência: A tradicional teoria do conhecimento pressupõe uma determinada categoria de saber que ela encontra como algo dado e que vale para ela como protótipo de conhecimento, isto é, como modelo normativo, como, no caso de Kant, a

matemática e a física. Segundo Habermas, “Hegel mantém, em contraposição a isso, a afirmação de que um saber que se apresenta como ciência é, antes de mais nada, um saber que se torna manifesto” ou um saber aparente (CI 35 [EuI 24]). A segunda pressuposição é a suposição de que o sujeito do conhecimento é dado, isto é, “um conceito normativo do Eu”: o sujeito do conhecimento é visto como algo de não problemático (até a dúvida radical de Descartes poupa o Eu pensante). Hegel, ao contrário, “percebe”, como salienta Habermas, que esse sujeito não é transparente para si mesmo e chega a sê-lo somente por meio de um processo de tomada de consciência de si (CI 36 [EuI 25]). A terceira e última pressuposição é a diferenciação de razão teórica e razão prática (CI 37 [EuI 27]), que Hegel igualmente recusa. Habermas mantém da crítica hegeliana à teoria do conhecimento tradicional (e kantiana) a ideia fundamental de que a consciência crítica “surge como resultado da observação fenomenológica”, isto é, em consequência de um processo de autorreflexão (CI 39 [EuI 29]). Essa ideia se torna, ao longo do livro, o eixo central em redor do qual gira toda a argumentação habermasiana.

A posição de Hegel é atacada por Marx por ficar presa na perspectiva da filosofia do sujeito, como Habermas tenta mostrar em seguida: o sujeito da construção do mundo não é, para Marx, “uma consciência transcendental em si, mas a espécie humana concreta, que reproduz sua vida sob condições naturais” (CI 45 [EuI 38]). A natureza se constitui como natureza objetiva para nós por meio do trabalho social, que, contudo, representa não apenas “uma categoria antropológica fundamental, mas, igualmente, uma categoria da teoria do conhecimento” (CI 46 [EuI 39]). Enquanto Hegel nega independência à natureza, Marx “opera com algo como uma natureza em si” (CI 51 [EuI 47]). Nosso conhecimento da natureza, contudo, está ligado necessariamente “ao interesse em dispor dos processos naturais em termos tecnicamente possíveis” (CI 53 [EuI 49]). Esse saber utilizável tecnicamente pertence à mesma categoria do agir cotidiano orientado pelo sucesso. As ciências naturais representam “uma forma metodicamente segura do saber acumulado no sistema de trabalho social” (CI 61 [EuI 61]). Ora, o que é problemático, segundo Habermas, é Marx querer desenvolver uma ciência natural do homem de cunho positivista (CI 63 [EuI 63]), que, portanto, acabaria sendo uma forma de saber técnico que visa dispor do seu objeto; isso permitiria “o controle dos processos da vida social” (CI 64 [EuI 65]). Essa concepção da natureza e da nossa relação com ela não se distingue da concepção positivista.

Na segunda parte do livro, portanto, Habermas contrapõe ao positivismo clássico de Comte e Mach o pragmatismo de Peirce e o historicismo de Dilthey. O positivismo representa o fim da teoria tradicional do conhecimento, cujo lugar é tomado agora pela teoria da ciência. “A questão

lógico-transcendental acerca das condições do conhecimento possível” se torna, então, sem sentido ou só pode “ainda ser colocada na forma de uma inquirição metodológica acerca das regras da montagem e do controle, correspondentes às teorias científicas” (CI 89 [EuI 88]). O sentido do conhecimento é definido por meio das realizações das ciências e, com isso, se torna “irracional” do ponto de vista das teorias tradicionais do conhecimento como a de Kant (CI 91 [EuI 90]). Habermas acusa Comte de efetuar “uma propagação pseudocientífica do monopólio cognitivo da ciência” baseada em uma filosofia da história que, por sua vez, não corresponde “ao *status* das hipóteses nomológicas das ciências experimentais” (CI 92 [EuI 92]). A crença cientificista na ciência e no triunfo do espírito positivo não é científica, isto é, ela é infundada segundo os critérios de conhecimento científico formulados pelo próprio positivismo.

Peirce, pelo contrário, “não soçobra frente à postura objetivista do antigo positivismo” (CI 109 [EuI 116]), já que, para ele, a ciência se caracteriza por um método que deveria permitir a obtenção de um “consenso permanente e livre de qualquer imposição” (CI 110 [EuI 117]). Sua teoria da ciência visa esclarecer a lógica da pesquisa científica, referindo-se ao conjunto dos pesquisadores que “tentam resolver sua tarefa comum ao se comunicarem entre si”. O processo de pesquisa é visto, então, como uma práxis pela qual “a realidade apenas se constitui em seu todo, como domínio do objeto das ciências” (CI 113 s. [EuI 212]). Contudo, isso não leva, segundo Habermas, a uma forma de idealismo: é verdade que “não podemos pensar algo assim como fatos não interpretados”, mas se tratam sempre de fatos que não existem simplesmente nas nossas interpretações (CI 116 [EuI 124]).⁵ Em lugar de definir a verdade com base em fatos constatados de forma presumidamente objetiva (como a definia o positivismo), para Peirce o conceito de verdade resulta apenas de um contexto vital no qual o processo de pesquisa desempenha determinadas funções, “a saber: a estabilização de opiniões, a eliminação de incertezas, a aquisição de convicções não problemáticas” (CI 136 [EuI 153]). Uma convicção é uma regra de comportamento que permanece não problemática, “enquanto os modos comportamentais, por ela dirigidos, não fracassam frente à realidade” (ibid.). Se ela fracassa, são encontradas novas concepções “que tornam possível uma estabilização do comportamento perturbado” (ibid.). Por isso, “convicções válidas” podem ser definidas como “proposições universais acerca da realidade” que “são passíveis de serem transformadas em recomendações técnicas”. Esse é, segundo Habermas, “o conteúdo do pragmatismo” (CI 137 [EuI 154]).

Ora, se o sistema da ciência é tão-somente “um elemento de um vasto complexo vital”, então este último é “o domínio das assim chamadas ciências do espírito” (CI 155 [EuI 179]). A reflexão de Peirce sobre as ciências

naturais não chega ao ponto de colocar a questão se as ciências do espírito “não se movimentam em uma outra moldura metodológica e não se deixam orientar por um outro interesse cognitivo” (CI 155 s. [EuI 179]). Por essa razão, Habermas recorre a Dilthey, cujo tema principal é justamente o estatuto peculiar das ciências do espírito, embora se trate de um Dilthey “interpretado amplamente a partir de uma perspectiva influenciada por Gadamer”⁶ e transformado, portanto, em uma espécie de predecessor da hermenêutica gadameriana. Desse ponto de vista, a dimensão linguística se torna central: “a linguagem é o fundamento da objetividade sobre o qual cada pessoa deve apoiar-se antes de poder objetivar-se em sua primeira manifestação vital – seja esta em palavras, em atitudes ou em ações” (CI 169 s. [EuI 198]). E a hermenêutica como método se coloca em primeiro plano como apropriação dos “conteúdos semânticos legados por tradição” (CIs 173 [EuI 204]), dirigida a expressões verbais, a ações e a expressões vivenciais. Estas três classes de “manifestações vitais” (CI 175 [EuI 206 s.]) antecipam os três tipos de pretensões de validade que desempenharão um papel central na teoria discursiva de Habermas, a saber: pretensões de verdade de enunciados, pretensões de validade de normas e pretensões de verossimilhança de expressões dramáticas.

Na sua análise da posição de Dilthey, Habermas retoma considerações que ele tinha formulado no âmbito do debate sobre o positivismo: as ciências hermenêuticas e as ciências empírico-analíticas se deixam conduzir por interesses cognitivos; mas, enquanto estas últimas visam o domínio técnico de processos naturais, as primeiras “procuram assegurar a intersubjetividade da compreensão nas formas correntes da comunicação e garantir uma ação sob normas que sejam universais”. O interesse cognitivo prático das ciências do espírito consiste em garantir “a possibilidade de um acordo sem coação e de um reconhecimento mútuo sem violência” (CI 186 [EuI 221 s]), que deem coesão a uma determinada forma de vida. A diferença entre ciências naturais e do espírito corresponde, então, à diferença entre agir instrumental e comunicativo. Em ambos os casos, o que está em questão é a reprodução e autoconstituição da espécie humana, a qual – conforme as teses já formuladas por Habermas em “Técnica e ciência como ‘Ideologia’” – acontece no nível antropológico nas formas do trabalho e da interação (CI 217 [EuI 242]). A estas duas categorias correspondem os interesses que guiam o conhecimento das ciências naturais e do espírito, interesses que Peirce e Dilthey tornaram claros sem, contudo, elaborar o correspondente conceito (CI 218 [EuI 243]). A causa disso, segundo Habermas, está no fato de eles não conceberem sua metodologia como autorreflexão da ciência (CI 219 [EuI 244]). A autorreflexão está, portanto, intimamente ligada à emancipação, já que representa uma “libertação da dependência dogmática” (CI 228 [EuI 256]). Por isso, é preciso reconhecer um interesse

cognitivo emancipatório que existe legitimamente ao lado do interesse técnico das ciências naturais e do prático das ciências do espírito. “Como o único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo”, Habermas menciona a psicanálise freudiana (CI 233 [EuI 262]). Ela é, por um lado, autorreflexão enquanto é metateoria, reflexão sobre seu próprio *status* como ciência e sobre “as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico” (CI 269 [EuI 310]). Por outro lado, ela é autorreflexão enquanto atividade de interpretação de um sujeito que estuda a si mesmo. É precisamente essa característica que interessa a Habermas.

O nosso autor estabelece um paralelo entre psicanálise e hermenêutica: central para ambas é uma interpretação que é, ao mesmo tempo, uma apropriação e uma crítica, cuja tarefa é restabelecer “o texto mutilado da tradição” (CI 235 [EuI 265]), ainda que, no caso da psicanálise, o texto em questão sejam as memórias do paciente, de maneira que as mutilações não são “deficiências acidentais” (*ibid.*), mas possuem sentido em si, já que tornam visível, de certa forma, o autoengano do sujeito e o torna acessível à análise. O que é decisivo é que, na terapia psicanalítica, é o próprio sujeito que cumpre o trabalho de clarificação. “O ato de compreender [...] é autorreflexão” (CI 246 [EuI 280]). Além disso, o conhecimento da análise é atividade crítica no sentido de levar o sujeito a uma transformação existencial. Essa transformação é precedida pela “experiência da dor e da carência” e pelo “interesse pela remoção do estado pesaroso” (CI 251 [EuI 286]) – em suma: o interesse pela emancipação, pela autolibertação. Nesse sentido, esse tipo de crítica representa um modelo para uma teoria social crítica, cujo interesse emancipatório consiste na eliminação da dor e da carência sociais.

Cada interpretação pertinente – quer no âmbito da psicanálise, quer em geral no âmbito das ciências do espírito – restabelece, portanto, “uma intersubjetividade perturbada da compreensão mútua” (CI 277 [EuI 319]). Ela acontece sempre “na moldura de uma comunicação inerente à linguagem cotidiana” e leva à exposição narrativa de uma história individual (CI 281 [EuI 324]). O interesse pelo conhecimento da terapia psicanalítica é, portanto, ao mesmo tempo um interesse pela emancipação – do sujeito individual, mas também da sociedade, já que Freud prevê uma aplicação da psicanálise a esta última.⁷

O interesse cognitivo emancipatório deve levar à formação de uma teoria social crítica que – analogamente à psicanálise freudiana – identifique as patologias sociais e contribua com isso à sua eliminação. Tais patologias são concebidas por Habermas primariamente como patologias da reprodução simbolicamente mediada da sociedade. Uma teoria crítica do social deveria, portanto, ser em primeiro lugar uma teoria da interação simbólica.

O DEBATE COM LUHMANN

Habermas retoma temáticas da sua polêmica com o positivismo no debate com Niklas Luhmann, que os dois pensadores efetuaram em uma série de ensaios que foram reunidos em 1971 em um livro com o título *Teoria da sociedade ou tecnologia social*. Na impossibilidade de oferecer uma reconstrução minuciosa desse debate e da teoria de Luhmann, altamente complexa, nos limitaremos, nesse contexto, a algumas rápidas observações sobre os pontos mais relevantes desse debate.

Habermas considera a teoria sistêmica da sociedade de Luhmann como a herdeira das teorias sociais positivistas por ele tão criticadas, já que ela exerce uma função de legitimação do poder no contexto de um sistema político baseado na despolitização dos cidadãos. Luhmann introduziria uma “análise de cunho sociotecnológico” no lugar de discursos práticos e pretenderia acabar com qualquer tendência à democratização em nome de uma racionalização das decisões que visa a eficiência. A teoria de Luhmann representaria, “por assim dizer, a forma mais alta de uma consciência tecnocrática que permite hoje definir *a priori* questões práticas como questões técnicas e que, com isso, se subtrai a uma discussão pública e livre” (TGS 145). Segundo Habermas, o sociólogo de Bielefeld veria a sociedade como um sistema fechado em si mesmo que se autorreproduz (autopoético) e que inclui todos os outros sistemas sociais (o direito, a economia, a religião, a política, etc.). Os sistemas são unidades estruturadas de forma invariável no tempo, que se mantêm em um ambiente complexo e mutável pelo fato de diferenciarem-se continuamente deste último, ou seja, de estabilizar uma diferenciação entre interno e externo. A conservação do sistema pressupõe a conservação dos seus limites. Para alcançar esse fim, ele deve reduzir a complexidade. Já que o ambiente é sempre mais complexo do que o sistema, os sistemas formam e mantêm “ilhas de complexidade menor”. Eles devem ser complexos o bastante para responder com reações de autoconservação a transformações do ambiente que lhes dizem respeito (TGS 146 ss.). Segundo Habermas, esse modelo é “evidentemente adequado para as atividades dos sistemas orgânicos”, mas inutilizável em relação a uma teoria geral da sociedade. Diferentemente de um organismo, um sistema social não é imutável: “Um asno não pode transformar-se em uma cobra [...]”. Um ordenamento social, pelo contrário, pode experimentar transformações estruturais profundas, sem perder sua identidade e sua continuidade estrutural – ele pode, por exemplo, “transformar-se de uma sociedade agrícola em uma sociedade industrial” (TGS 150). “Os organismos possuem limites espaciais e temporais claros”, enquanto os sistemas sociais podem mudar seus limites e sua estrutura, a fim de se conservarem. Desse modo, porém, sua identidade se torna opaca: “a mesma modificação sistêmica pode ser

concebida tanto como processo de aprendizado e mudança quanto como processo de dissolução e colapso do sistema” (CLCT 14 [LSK 12]).⁸ Uma sociedade pode, então, perder sua identidade e isto acontece, primariamente (mas não exclusivamente) quando seus membros afirmam sua identidade individual sobre a do grupo. Esses desenvolvimentos sociais, porém, somente podem ser entendidos a partir de uma teoria que concebe a mudança a partir de contextos de sentido interiores à própria sociedade.

Verificar a plausibilidade da crítica habermasiana da teoria sistêmica de Luhmann foge da moldura do presente trabalho. Importante, para nosso contexto é a afirmação de Habermas segundo a qual uma teoria desse tipo deveria ser precedida por uma teoria que explique “o surgimento e a transformação estrutural das cosmovisões e das tradições culturais” (TGS 164). Tal “teoria dos sistemas interpretativos” teria a função de uma “doutrina da ideologia”, isto é, de uma reconstrução do contexto normativo no qual os indivíduos interpretam “no momento x suas necessidades de maneira coletivamente vinculante” e, assim, consideram justificadas certas normas (esta ideia será aprofundada na *Teoria do agir comunicativo*; cf. VI). Essa função pode ser cumprida somente por uma teoria crítica da sociedade que a entenda como processo comunicativo.

Particularmente importante nesse contexto é a introdução de um conceito que tomará uma posição fundamental no pensamento de Habermas: o conceito de discurso, que representa a renúncia a qualquer perspectiva tecnocrática orientada pela eficiência: “o discurso não é uma instituição, ele é a anti-instituição por excelência. Por isso, não pode ser compreendido como um ‘sistema’, já que funciona somente à condição de suspender a coação que obriga a obedecer a imperativos funcionais” (TGS 201). O discurso não serve para trocar informações, para fazer experiências ou para direcionar ou praticar ações, mas para procurar argumentos e oferecer justificações. Nesse sentido, ele representa uma saída momentânea da dimensão do agir. Os que participam dele se preocupam exclusivamente em esclarecer o sentido de expressões ou normas que deveriam determinar o seu agir. A busca de um sentido é contraposta aqui à busca de processos decisórios eficientes, funcionais e racionalizados. A alternativa à perspectiva da teoria sistêmica oferecida por Habermas é, portanto, uma democratização de tais processos decisórios (TGS 265) que pode ser alcançada se as pretensões de validade de normas de ação forem justificadas ou recusadas de forma discursiva. A legitimação é possível não recorrendo aos conceitos de eficiência e estabilidade, mas somente por meio do discurso: uma ideia que Habermas aprofunda em *A crise de legitimação no capitalismo tardio*.

TENDÊNCIAS DE CRISE NA SOCIEDADE TARDO-CAPITALISTA

O livro *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, publicado em 1973, mostra o caminho que Habermas percorre partindo de uma perspectiva marxista tradicional, passando pela confrontação com Luhmann e com a teoria da racionalização de Weber, até chegar a uma teoria do agir comunicativo. Com referência às mencionadas crises de identidade que podem abalar as sociedades, Habermas fala, aqui, de irresolvidos problemas de condução que surgem de uma falta de integração. Trata-se, por um lado, de integração social que tem a ver com sistemas de instituições nos quais os sujeitos falantes e agentes estão socialmente relacionados” (CLCT 15 [LSK 14]).⁹ Processos de adaptação à sociedade, ou de socialização, são processos que tornam os membros do sistema “sociedade” sujeitos capazes de falar e de agir; o indivíduo entra nesses sistemas já como embrião e permanece neles até a morte (CLCT 21 [LSK 20]). Desse ponto de vista, uma sociedade aparece como um mundo da vida (cf. III.2), estruturado simbolicamente, em primeiro lugar, por meio da linguagem. Por outro lado, o que está em jogo é a integração sistêmica na qual a sociedade é vista como um sistema autorregulador. Ambos os paradigmas, o do mundo da vida e o do sistema, podem ser usados com razão; o que é problemático é a sua interconexão, já que do ponto de vista do mundo da vida tomamos como tema “as estruturas, valores e instituições normativas de uma sociedade”, enquanto do ponto de vista sistêmico nos interessam seus mecanismos de gestão e adaptação. Em ambos os casos, algo se perde: no primeiro caso o aspecto de gestão ou condução, no segundo o aspecto da validade normativa (CLCT 16 [LSK 14]).

A perspectiva fenomenológica de Schütz, portanto, (cf. III.2) e a da teoria sistêmica de Luhmann são integradas por Habermas por meio do conceito marxiano de formação social. A partir desse conceito, a formação de uma sociedade é vista como sendo, “em dado momento, determinada por um princípio fundamental de organização”. Esse princípio limita a capacidade que uma sociedade possui de “aprender sem perder sua identidade” (CLCT 19 [LSK 18]). Habermas distingue quatro formações sociais: a primitiva, a tradicional, a capitalista e pós-capitalista (CLCT 30 ss. [LSK 30 ss.]). Os princípios de organização das diversas formações sociais são: para a sociedade primitiva, o sistema de parentesco organizado com base nos critérios da idade e do gênero; para a sociedade tradicional, a dominação de classe de forma política; para a sociedade liberal-capitalista, o relacionamento de trabalho assalariado e capital. A formação social pós-capitalista não é trabalhada; em seu lugar, Habermas analisa a tardo-capitalista.

Na sociedade capitalista liberal o Estado se limita:

- a) [à] proteção do comércio burguês de acordo com o direito civil (polícia e administração da justiça);
- b) [à] proteção do mecanismo de mercado dos efeitos colaterais autodestrutivos (p. ex., legislação para a proteção do trabalho);
- c) [à] satisfação dos pré-requisitos de produção na economia como um todo (educação escolar pública, transporte e comunicação); e
- d) [à] adaptação do sistema de direito civil às necessidades que emergem do processo de acumulação (tributação, rede bancária e direito comercial)” (CLCT 35 [LSK 36 s.]).

Desta maneira, ele garante os pressupostos materiais para a manutenção do modo de produção capitalista.

No capitalismo tardio essa relação muda, já que o Estado não se limita – como no capitalismo liberal – a assegurar as condições gerais para tal modo de produção, mas intervém diretamente no processo econômico (Estado intervencionista) e, precisamente, de dupla maneira: “por meio do planejamento global, regula o ciclo econômico enquanto um todo” e, por medidas de política monetária e fiscal, procura amenizar as consequências colaterais negativas do modo de produção capitalista (CLCT 49 [LSK 52]). Correspondentemente, a questão da legitimação é solucionada de maneira diferente da que se observa no capitalismo liberal. É verdade que formalmente os cidadãos participam dos processos políticos de decisão (democracia formal), mas materialmente eles quase não têm influência nenhuma sobre o sistema administrativo que permanece “suficientemente independente da formação da vontade legitimante” (CLCT 51 [LSK 55]). Esse sistema toma suas decisões de maneira amplamente autônoma da vontade concreta dos cidadãos. Nele, há uma lealdade das massas rarefeita do ponto de vista dos conteúdos, mas não há participação política propriamente dita. Os cidadãos se tornam sempre mais passivos e avançam perante o Estado exigências meramente egoísticas que este último satisfaz com medidas de bem-estar social (Habermas retoma aqui suas considerações sobre a democracia e a crise da participação política apresentadas no prefácio de *Universitários e política*; cf. II.4).

As estruturas do capitalismo tardio podem ser compreendidas, segundo Habermas, “como formações de reação a crises endêmicas” (CLCT 53 [LSK 56]). Já que o sistema econômico perdeu em autonomia frente ao Estado, “as manifestações de crise no capitalismo avançado também perderam seu caráter natural”: as crises econômicas cíclicas se amenizaram, mas delas resultou uma crise administrativa permanente, já que o Estado não é capaz de lutar com sucesso contra os fenômenos de crise (CLCT 119 [LSK 129]). Em tudo isso, a ser ameaçada de crise é a sociedade global, pois podem

ocorrer distúrbios no equilíbrio ecológico, antropológico e internacional (CLCT 57 ss. [LSK 61 ss.]), e a crise pode ser não simplesmente econômica, mas também política e sociocultural. Como crise do sistema político, ela toma a forma de uma crise de racionalidade ou de legitimação: no primeiro caso, o sistema administrativo não consegue “cumprir os imperativos [de gestão] recebidos do sistema econômico”; no segundo caso, não é mantido “o nível requerido de lealdade de massa” (CLCT 64 [LSK 69]). Nesse contexto, Habermas considera a relação histórica entre direito burguês e moral universal. Ambos se baseiam na ideia da validade universal de normas e princípios e ambos possuem um caráter formal. À tal ética formal, Habermas contrapõe agora uma ética comunicativa (à concepção meramente formal do direito contraporá sucessivamente uma teoria discursiva do mesmo) – uma primeira menção daquela que, em seguida, chamará de ética do discurso (cf. VIII).

No sistema sociocultural, a crise toma a forma de uma crise de motivação que surge com as modificações no nível da tradição cultural e do sistema educacional e que ameaça a integração social (CLCT 65 ss. [LSK 70 s.]). Habermas aponta aqui para temas como a crise da identidade individual e de grupo, que o ocuparão nos anos seguintes.¹⁰ O livro termina com uma análise dos processos de racionalização das modernas sociedades ocidentais, que, em seguida, será retomada e aprofundada na *Teoria do agir comunicativo* (cf. VI).

IDENTIDADE DO EU E DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA MORAL

A coletânea de ensaios *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) contém textos escritos no contexto do desenvolvimento da teoria do agir comunicativo, mas não representam diretamente trabalhos preliminares a ela, antes possuem um valor por si próprios. Neles, Habermas retoma vários temas de *A crise de legitimação no capitalismo tardio* para aprofundá-los e, em parte, elaborá-los ulteriormente (como no caso do recurso à teoria evolutiva da consciência moral de Kohlberg no ensaio “Desenvolvimento da moral e identidade do Eu”). Ao fazer isso, ele tenta esclarecer a relação entre sua teoria do agir comunicativo (já avançada no seu desenvolvimento) e o marxismo (sobre este ponto voltarei em IV.5), assim como oferecer uma reconstrução do materialismo histórico. “Reconstrução” significa, nesse contexto, como Habermas explica na introdução ao livro, “que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou” (RMH 11 [RHM 9]). O materialismo histórico quer ser uma teoria crítica da sociedade e como tal explicar a evolução social de maneira diferente “das teorias burguesas

dominantes” (RMH 12 [RHM 10]). Ao fazer isso, contudo, Marx ficou preso “na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico”, já que ele “localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes”, que permitem a evolução social no âmbito das forças de produção. Tais processos de aprendizagem existem, porém, em outros âmbitos também, a saber: “na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação” (RMH 13 [RHM 11 s.]). Habermas retoma, então, a crítica a Marx avançada em *Ciência e técnica como “ideologia”*, mas introduz um conceito que perpassa como um fio condutor todos os ensaios de *Para a reconstrução do materialismo histórico*: o conceito de *evolução*. Uma teoria crítica da sociedade (como o materialismo histórico ou a teoria do agir comunicativo) se põe, primeiramente, a tarefa hermenêutica de mostrar a lógica evolutiva ativa quer nas tradições culturais, quer nas transformações institucionais. Além disso, ela deve identificar os mecanismos de desenvolvimento que levam à transformação de estruturas normativas, valores culturais, representações morais, etc. Em tudo isso, Habermas afirma, conforme a posição marxista tradicional, que essa dinâmica de desenvolvimento é dependente de mecanismos econômicos: “a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais preeminente do que o supuseram até agora muitos marxistas”. A contribuição que a teoria comunicativa pode dar a um renovado materialismo histórico consiste, justamente, em fazer justiça a este papel “mais preeminente” da cultura (RMH 14 [RHM 12]). Ela cumpre tal tarefa ao investigar as estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente, as quais são “tão constitutivas para os sistemas da sociedade quanto as estruturas da personalidade”. Sistemas sociais podem, pois, ser compreendidos como um “tecido de ações comunicativas”, enquanto as estruturas da personalidade podem ser “consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação” (ibid.). Instituições sociais e competências de ação individuais apresentam as mesmas estruturas de consciência. Isso se torna particularmente evidente, segundo Habermas, naquelas instituições que impedem que, em casos de conflito, a dimensão intersubjetiva seja ameaçada, a saber: a moral e o direito (RMH 24 [RHM 13]). Quando o consenso de fundo que rege nossa vida cotidiana se perde, o seu lugar é tomado pela regulamentação consensual dos conflitos por meio das instituições do direito e da moral (RHM 31 [RMH 30]). Habermas pensa que a evolução social das concepções do direito e da moral acontece segundo os mesmos padrões. Esses são descritos no nível ontogenético, isto é, no nível da identidade do Eu, em geral pela psicologia do desenvolvimento cognitivo de Piaget, que teoriza a existência de diferentes níveis de desenvolvimento da consciência.

Habermas julga poder reconhecer certas homologias entre o modelo ontogenético de desenvolvimento de Piaget e o modelo filogenético da formação da identidade coletiva ou da evolução das imagens do mundo. Em outras palavras, haveria uma homologia entre os diferentes níveis de desenvolvimento do Eu e as diferentes fases da evolução de culturas e sociedades – quer em relação ao desenvolvimento cognitivo (RMH 18 ss. [RHM 17 ss.]), quer em relação à formação da identidade (caso em que a formação da identidade de grupo segue o mesmo modelo da formação da identidade do Eu) e em relação à consciência moral. Aqui, Habermas se refere às teorias de Piaget, Erikson, Mead, mas, sobretudo, aos estudos do piagetiano Lawrence Kohlberg. “O processo de formação de sujeitos capazes de linguagem e de ação percorre uma série irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos; nenhum estágio pode ser saltado” (RMH 53 [RHM 67]). Esse é um processo de aprendizagem durante o qual o sujeito ganha um grau sempre maior de autonomia e que ocorre por meio de crises: a passagem para cada nível superior é provocada por uma crise de maturação. Desse modo, o indivíduo alcança uma competência de linguagem e de ação que lhe permite satisfazer determinadas exigências levantadas pelo seu ambiente natural e social. Seguindo o psicólogo germano-americano Erik Erikson, Habermas afirma que a identidade do indivíduo é gerada por um processo de socialização, “ou seja, vai-se processando à medida que o sujeito – apropriando-se dos universos simbólicos – se integra, antes de mais nada, em um certo sistema social” (RMH 54 [RHM 68]). Um papel particularmente importante em tudo isso é desempenhado pela interiorização ou internalização de estruturas externas.

O que interessa a Habermas é, sobretudo, o desenvolvimento da consciência moral. Nesse ponto, ele retoma o modelo em seis estágios elaborado por Kohlberg, segundo o qual o indivíduo pode percorrer as seguintes etapas (ainda que isto não aconteça necessariamente):

- I. Nível pré-convencional, no qual a criança reconhece a autoridade dos pais, professores, etc. e orienta o seu comportamento pelo prazer ou desprazer, que é a consequência imediata da obediência ou desobediência das regras. Ao fazer isso, ele percorre dois estágios:
 1. Orientação por punição e obediência (a criança segue as regras para não ser punida ou para ser premiada);
 2. Hedonismo instrumental (a criança segue as regras porque correspondem ao seu interesse imediato).
- II. Nível convencional, no qual a criança aceita simplesmente as regras porque elas vigem no seu ambiente. Os dois estágios que formam este nível são:

3. Orientação “bom moço – moça bem comportada”: a criança se adapta a um modelo de comportamento estereotipado e dominante na sua sociedade;
 4. Orientação “lei e ordem”: a criança aprende a respeitar a autoridade e a fazer a sua parte para manter a ordem social, sem questionar nem tal autoridade, nem tal ordem.
- III. Nível pós-convencional, no qual o indivíduo adulto desenvolve uma concepção moral autônoma independentemente dos modelos comportamentais tradicionais ou da pressão social para a adaptação. Os dois estágios correspondentes são:
5. Orientação social-contratual: o indivíduo se orienta pelos direitos e liberdades subjetivos, assim como por padrões de comportamento sobre os quais há na sociedade um consenso geral alcançado de forma argumentativa, isto é, não por um mero apelo à tradição;
 6. Orientação por uma ética fundamentada por princípios: O indivíduo decide com base em quais princípios orientar seu agir; não se tratam de normas éticas concretas, mas de princípios abstratos sobre os quais podem ser fundamentadas regras morais (Kohlberg menciona princípios gerais de justiça, os direitos humanos, o respeito da dignidade humana e do indivíduo).

A estes seis estágios, Habermas acrescenta um sétimo: Enquanto no estágio 6 as normas morais são fundamentadas monologicamente, isto é, cada um verifica por si mesmo a validade da norma em questão, no novo estágio tais normas devem ser verificadas de forma discursiva (RMH 69 [RHM 84]). Assim, alude-se à ideia de uma ética do discurso, que não é, porém, desenvolvida (cf. VIII).

Habermas tenta, em seguida, aplicar o modelo de desenvolvimento da identidade do Eu e da consciência moral às sociedades. Em uma série de ensaios (p. ex.: “As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?”, “Sobre a comparação das teorias na sociologia: O exemplo da teoria da evolução social” ou “História e evolução”, todos contidos no volume em questão) ele tem por fim desenvolver uma teoria da evolução social que explique a passagem das sociedades convencionais fundadas na tradição às sociedades pós-convencionais, de maneira a demonstrar o potencial emancipatório presente nas sociedades modernas. Ao fazer isso, Habermas se apropria da perspectiva teórica do materialismo histórico: “Uma teoria da evolução social como história do gênero deveria ser concebida de forma tal a esclarecer pelo menos três problemas: a passagem às culturas avançadas e, portanto, o surgimento das sociedades de classe; a passagem à modernidade e, portanto, o surgimento das socie-

dades capitalistas; e, finalmente, a dinâmica de uma sociedade mundial antagônica” (RHM 129 s.).¹¹ Desta maneira, é reforçada a ideia de uma renovação (que não é uma simples retomada) do elemento de filosofia da história presente no marxismo. Contudo, a teoria da evolução social em questão não é desdobrada completamente, mas tão-somente esboçada. Nos anos seguintes, Habermas não continuará esse projeto: na sua teoria do agir comunicativo preferirá recorrer à teoria weberiana da racionalização para explicar exclusivamente o surgimento das modernas sociedades pós-convencionais.

Particularmente interessante é a questão levantada por Habermas: se se poderia falar em uma identidade racional da sociedade, já que isto significaria não somente um uso normativo do conceito de identidade, mas implicaria também que “uma sociedade pode não apreender sua identidade ‘autêntica’ ou ‘verdadeira’” (RMH 77 [RHM 92]). Nosso autor recorre aos resultados de pesquisas antropológicas e sociológicas a fim de distinguir quatro estágios da evolução social que ele denomina de maneira diferente em diferentes ensaios sem, contudo, modificar muito sua caracterização. O primeiro estágio – respectivamente: sociedades arcaicas (RMH 82 [RHM 97]), sociedades primitivas (RHM 135) e sociedades neolíticas (RMH 137 [RHM 173]) – é caracterizado pelo desenvolvimento de imagens míticas do mundo, pela orientação por um sistema de ação estruturado em termos convencionais e por uma regulamentação pré-convencional dos conflitos jurídicos (compensação dos danos e reconstituição do *status quo ante*). No segundo estágio – primeiras civilizações (RMH 83 e 138 [RHM 98 e 173], civilizações arcaicas (RHM 135) – se desenvolve uma organização política que necessita de uma justificação “e, por isso, é englobada nas interpretações religiosas e garantida por rituais” (RMH 83 [RHM 98]). Também nesse caso nos deparamos com um sistema de ação estruturado em termos convencionais e a regulamentação dos conflitos acontece por meio do recurso a uma moral “ligada à figura jurisdicional ou de representante da justiça do detentor do poder”, com a consequente “passagem da represália à pena” (RMH 138 [RHM 173]). O terceiro estágio – grandes civilizações desenvolvidas (RMH 84 e 138 [RHM 99, 135 e 173]) – é caracterizado novamente pelo sistema de ação estruturado em termos convencionais, mas também por uma ruptura com o pensamento mítico. A moral utilizada na regulamentação dos conflitos é ainda uma moral convencional, mas desligada da pessoa do detentor do poder (direito sistematizado). O quarto estágio – a era moderna (RMH 85 e 138 [RHM 100 e 173], a primeira modernidade (RHM 135) – se distingue claramente dos precedentes. Ele apresenta âmbitos de ação estruturados em termos pós-convencionais (empresa capitalista, direito privado burguês, democracia formal), dispõe de “doutrinas de legitimação de composição universalista (direito natural racional)”, e nele a regulamentação dos conflitos acontece “a partir do

ponto de vista de uma rigorosa separação entre legalidade e moralidade (direito geral, formal e inteiramente racionalizado, moral privada guiada por princípios)” (RMH 138 [RHM 173]).

Com base em tais considerações ligadas a uma teoria (sócio-)evolutiva, a história pode “ser interpretada como evolução, isto é, como processo dotado de uma direção” (RMH 144 [RHM 179]). Enquanto o materialismo histórico constatava progressos somente na dimensão do saber utilizável tecnicamente, isto é, no desenvolvimento das forças de produção, Habermas afirma a existência de níveis de desenvolvimento também para as formas de integração social. Isso remete novamente à questão da identidade de uma sociedade. Tal identidade depende de valores culturais que podem modificar-se “em consequência de um processo de aprendizagem” (RMH 153 [RHM 189]). Uma sociedade pode – exatamente como um indivíduo – passar por um processo de aprendizagem que a leva a níveis sempre superiores de evolução. No fim desse processo, uma sociedade deveria alcançar um nível pós-convencional no qual:

1. o agir individual se orienta por uma moral discursiva;
2. os conflitos jurídicos são regulamentados por meio do recurso a um direito formal gerado democraticamente; e
3. as instituições políticas são justificadas por pretensões de legitimidade fundamentadas discursivamente.

A perspectiva da teoria evolucionária permite, então, que Habermas esboce uma teoria do desenvolvimento que pode explicar quer a formação da identidade do Eu, quer a formação da identidade de uma sociedade. Ao mesmo tempo, ele consegue reformular o programa do materialismo histórico – assim como sua perspectiva de filosofia da história – e, precisamente, no sentido de uma teoria do agir comunicativo que persegue uma finalidade de emancipação, se baseia em uma teoria evolutiva da sociedade e tem como seu elemento central a ideia de uma razão comunicativa.

EMANCIPAÇÃO E RAZÃO: HABERMAS E O MARXISMO

Mencionamos várias vezes a influência de Marx, mas também de Lukács, Adorno, Horkheimer e Marcuse sobre Habermas – influência observável já nos primeiros escritos dos anos de 1950. Comum a estes últimos autores é a tentativa de renovar o marxismo de maneira tal que possa ser aplicado também à sociedade tardo-capitalista. Ao fazer isso, todos eles reagem à teoria weberiana da racionalização, pois, caso Weber tenha razão no seu diagnóstico, não haveria, praticamente, chances de superar

os fenômenos de alienação que caracterizam a sociedade capitalista e que foram descritos por Marx. Tanto esses autores quanto Habermas pretendem reformular a posição do marxismo fazendo justiça à tese de Weber. O primeiro passo, que todos eles cumprem, consiste na crítica do materialismo vulgar e da atitude cientificista ou positivista que caracterizava o marxismo a partir dos últimos anos do século XIX.¹² Contra tal posição, eles insistem na necessidade de recuperar a dimensão genuinamente filosófica do marxismo. Isso é particularmente evidente em *História e consciência de classe* de Lukács, mas também nas obras de Adorno e Horkheimer, que – como Lukács antes deles – procuram redescobrir as raízes hegelianas do pensamento marxista. Contudo, os acontecimentos históricos (a ascensão dos nazistas ao poder com o apoio de amplas camadas da população, a Segunda Guerra Mundial, os campos de extermínio) precipitaram os “velhos” frankfurtianos em um pessimismo mais ou menos acentuado em relação às efetivas chances de uma libertação do homem da alienação e das relações de dominação ligadas ao sistema capitalista. Eles viram no processo de racionalização descrito por Weber simplesmente o caminho triunfal da razão instrumental por meio de todas as formas de vida. Isso leva a uma inversão aparentemente paradoxal da tese de Weber: Enquanto este último tinha salientado o aumento de racionalidade ligado à diferenciação interior aos processos de aprendizagem organizados cientificamente, Horkheimer enfatiza, pelo contrário, “a perda de racionalidade que se produz na medida em que as ações podem ser julgadas, planejadas e justificadas somente sob aspectos cognitivos” (TKH I 461 s.).

Ao pessimismo de Adorno e Horkheimer, Habermas contrapõe a ideia, retomada de Lukács, de que há ainda forças capazes de oferecer resistência e até de inverter o processo de racionalização mencionado ou seus efeitos negativos. É verdade que Habermas não identifica essas forças com a consciência de classe do proletariado, como ainda fizera Lukács (uma consciência de classe ainda presente apenas potencialmente); contudo, ele crê firmemente na ideia iluminista de que a razão pode continuar a ser um instrumento de emancipação. O processo descrito por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, isto é, a transformação da razão emancipatória em uma razão instrumental e produtora de dominação, é interpretado por Habermas como um fato patológico, como o processo de uma “realização deformada da razão na história” (NU 171) e, portanto, como traição do projeto emancipatório da modernidade, projeto inacabado e que ainda vale a pena realizar. Enquanto os dois antigos frankfurtianos viram as instituições políticas e sociais, assim como a práxis cotidiana como sendo “completamente esvaziadas de qualquer vestígio da razão” (NU 177), Habermas acredita poder mostrar, recorrendo ao conceito de razão comunicativa, como esta última ainda pode deixar ouvir sua voz naqueles componentes da sociedade (instituições, processos e práticas sociais)

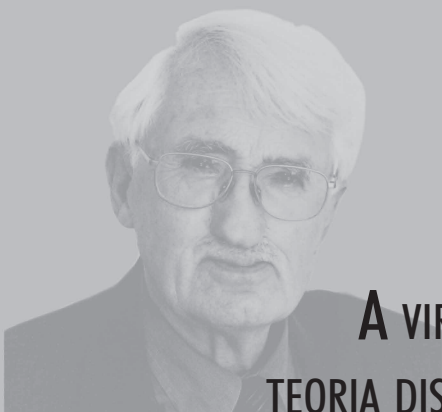
que, aparentemente, cederam sem esperança aos imperativos da razão instrumental. Isso se mostra claro justamente nas instituições políticas e no sistema jurídico burguês que Adorno e Horkheimer observavam com tanto ceticismo: eles incorporam, pois, princípios que contêm um potencial emancipatório que, contudo, não é realizado pelas próprias instituições – uma ideia que, segundo Habermas, se encontraria já em Marx (NU 176).

Portanto, é ainda possível uma emancipação no sentido marxiano, mas não por uma revolução fundada no surgimento de uma consciência de classe proletária, como Lukács ainda pensava, mas como liberação do potencial emancipatório que vem à tona em processos comunicativos que visam o entendimento. Desta maneira, os resultados epistemológicos de *Conhecimento e interesse*, as análises sociológicas de *A crise de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico* e os estudos de teoria da linguagem efetuados por Habermas nesses anos (cf. V) se integram reciprocamente, formando a base para uma teoria do agir comunicativo.

NOTAS

1. ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
2. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 257.
3. HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Meiner, 1972, 40
4. *Ibid.*, 232.
5. A construção dessa realidade “pelo esforço coletivo de todos aqueles que, de uma forma ou outra, têm participado e irão participar do processo de pesquisa” (CI 119 [EuI 129]) será explicada por Peirce a partir de uma ótica de análise linguística.
6. DALLMAYR, Winfried (Hg.). *Materialien zu Habermas’ »Erkenntnis und Interesse«*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 15.
7. Freud “entendeu a sociologia como uma psicologia aplicada” (CI 288 [EuI 332]). Os mesmos mecanismos que “levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições”. A similaridade das instituições com formas patológicas se manifesta no fato de que, em ambos os casos, há uma coação que provoca “uma reprodução imune à crítica e relativamente rígida, própria a um comportamento constante e inalterado” (CI 290 [EuI 335]). As normas sociais que deveriam controlar os impulsos suscitam também sintomas, já que definem uma realidade na qual determinados desejos do sujeito são irrealizáveis e assumem, portanto, “o caráter de fantasias de desejo” (CI 293 [EuI 339]).
8. Modifiquei ligeiramente a tradução brasileira desta passagem.
9. Modifiquei levemente a tradução brasileira desta passagem.
10. Cf. *Para a reconstrução do materialismo histórico* – ver a seção seguinte – e o volume *Entwicklung des Ichs*, que Habermas editou em 1977 com Rainer Döbert e Gertrud Nunner-Winkler e que contém também estudos empíricos.

-
11. Esta citação é retomada do ensaio “Sobre a comparação das teorias na sociologia...”, não presente na tradução brasileira do livro.
 12. Cf. AGAZZI, Evandro. Introduzione. In: HABERMAS, Jürgen. *Etica del discorso*, Roma e Bari: Laterza, 1985, V–XXX, e TOMBERG, Friedrich. *Habermas und der Marxismus. Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.



5

A VIRADA LINGÜÍSTICA E A TEORIA DISCURSIVA DA VERDADE

O núcleo da teoria do agir comunicativo de Habermas e da correspondente teoria da verdade pode ser resumido da seguinte forma: Usar a linguagem significa, essencialmente, avançar pretensões de validade que devem poder ser justificadas discursivamente. Por isso, ao lado de uma teoria discursiva da verdade,¹ Habermas elabora uma pragmática universal cujo papel é expor as condições da comunicação. Nessa fase, o interesse de Habermas volta-se inteiramente a questões de teoria da linguagem, a tal ponto que se pode falar com razão de um *linguistic turn* – em analogia com a mais geral virada linguística ocorrida na filosofia.² Ao fazer isso, Habermas se associa, em questões epistêmicas, a um realismo de cunho pragmatista. A esse realismo pragmatista correspondem o seu cognitivismo e o seu construtivismo em questões morais: assim como pretensões de verdade podem ser fundamentadas discursivamente, tal fundamentação discursiva é possível também para pretensões relativas à validade de normas (cf. Cap. 8). Um papel central no desenvolvimento da teoria de Habermas é desempenhado pela filosofia da linguagem de Austin e Searle, pela teoria gramatical de Chomsky (ver Cap. 5 – “Competência comunicativa e pragmática universal”), pela hermenêutica de Gadamer e pelo pragmatismo de Peirce (ver Cap. 5 – “Gadamer, Peirce, Humboldt”).

GADAMER, PEIRCE, HUMBOLDT

Em 1979, em ocasião da concessão do prêmio Hegel a Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Habermas proferiu a *laudatio* (o discurso oficial de louvor) e caracterizou a hermenêutica gadameriana de uma maneira

que explica o seu interesse por ela: “Como a fenomenologia e a análise da linguagem, a hermenêutica traz para o primeiro plano condições cotidianas da vida e promove o esclarecimento sobre estruturas profundas do mundo da vida”. Ela “acentua a intersubjetividade linguística, que vincula previamente os indivíduos comunicativamente socializados” (DH 83 [PPP 399]). Também Gadamer observaria com preocupação crescente a colonização do mundo da vida por parte dos subsistemas da economia e da burocracia. Ao fazer isso, segundo Habermas, ele junta “a crítica à técnica, de proveniência heideggeriana, com uma crítica da razão instrumental que se alimenta de outras fontes” (DH 83 s. [PPP 400]). A mesma coisa poderia ser afirmada do próprio Habermas. O que este último critica em Gadamer, porém, é o fato de desconhecer “a força da reflexão” (LSW 303) que nos permite distanciar da nossa própria tradição, criticá-la e, eventualmente, modificá-la. Em uma entrevista sobre “os limites do neo-historicismo”, Habermas afirma: “Neste sentido, Gadamer pensa de maneira demasiadamente conservadora. Cada continuação de uma tradição, pois, é seletiva, e justamente esta seletividade deve hoje passar pelo filtro da crítica de uma apropriação voluntária da história” (NU 155 s.). A tarefa da hermenêutica é, para ele, não somente a interpretação de conteúdos dados, mas também a crítica desses conteúdos, quando eles forem o resultado de processos comunicativos distorcidos. A categoria central da hermenêutica, a da compreensão, é, então, reinterpretada por Habermas: cada ato de compreensão representa, ao mesmo tempo, uma tomada de posição em relação à pretensão de validade ligada a cada ato comunicativo (sobre o conceito de pretensão de validade ver V.2 e 3). O conceito de compreensão, tão importante para Habermas, contém um elemento potencialmente crítico, uma vez que nos permite questionar o conteúdo comunicado por um falante ou transmitido pela tradição e verificar sua validade. Cada ação comunicativa se funda em um ato hermenêutico de compreensão que pode sempre levar a um questionamento das suas pretensões de validade e, eventualmente, a um discurso no qual tais pretensões devem ser fundamentadas.

A problematização do que, até o momento, parecia não problemático é um dos temas principais do pensamento de Charles Sanders Peirce (1839-1914), ao qual Habermas dedicara importantes reflexões em *Conhecimento e interesse* (cf. IV.1) e cujas posições – das quais Habermas se aproximou graças à mediação de Karl-Otto Apel, que, entre outras coisas, organizou a edição alemã dos escritos de Peirce – desempenham um papel decisivo no desenvolvimento da teoria do agir comunicativo. Além das posições deste pensador norte-americano já analisadas em *Conhecimento e interesse*, Habermas se ocupa da crítica da filosofia da consciência formulada por Peirce (TeC 9 ss. [TuK 14 ss.]) – uma crítica que Habermas retoma e que lhe permite cumprir a passagem definitiva para uma teoria do agir comunicativo fundada em uma pragmática universal. “No paradigma da filosofia da

consciência, a verdade de um juízo vai ser reconduzida à certeza do sujeito de que a sua representação corresponde a um determinado objeto”. Após a virada paradigmática, pelo contrário, a verdade de um enunciado pode ser demonstrada também com base em razões que podem ser reconhecidas por uma comunidade de participantes da comunicação. O papel que no antigo paradigma era atribuído à consciência passa, no novo paradigma, a uma comunicação mediada por argumentos “entre aqueles que, para se entenderem conjuntamente sobre algo existente no mundo, exigem uns dos outros explicações. O lugar da subjetividade assume a práxis de um entendimento intersubjetivo” (TeC 17 [TuK 17]). Nas suas reflexões sobre a pragmática universal e na sua teoria da verdade (cf. V.2 e 3), Habermas tenta desenvolver ulteriormente essa perspectiva.

Particularmente importante, além das teorias linguísticas hermenêutica e pragmática, resulta uma “leitura de Humboldt à luz da filosofia analítica”. A ela Habermas deve uma intuição central: “Trata-se da intuição de que na comunicação linguística está incluído o *telos* da compreensão recíproca” (NU 173). O linguista alemão Wilhelm von Humboldt (1767-1835) defendia a tese de que uma língua reflete as convicções e os valores culturais da comunidade daqueles que a falam (isto é, de um povo) e que o indivíduo forma sua identidade apenas na língua: “O homem pensa, sente, vive unicamente na língua, e é por ela que deve ser formado” (apud VJ 65 [WR 67]). Humboldt distingue três funções da linguagem: a cognitiva (representação de fatos), a expressiva (expressão e suscitação de sentimentos) e a comunicativa (comunicação de algo, levantamento de objeções, etc.) – uma distinção que antecipa em parte a teoria dos atos linguísticos de Austin – e foi talvez o primeiro a conceber a língua como um sistema de regras e, precisamente, como um sistema capaz de produzir a partir de um número limitado de signos um número infinito de novos conceitos. Essa ideia será retomada pelo linguista norte-americano Noam Chomsky (nascido em 1928), cuja teoria gramatical representa o fundo da pragmática universal de Habermas.³

COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E PRAGMÁTICA UNIVERSAL

Nas suas *Christian Gauss Lectures* de 1971 (VTKH 11-126), Habermas questiona se uma teoria da sociedade poderia ser baseada em uma teoria da linguagem. Sucessivamente, ele renunciará a essa perspectiva em prol de uma teoria da comunicação, mas, apesar disso, essa série de aulas é interessante porque representa a ruptura com o modelo de filosofia da história que tinha caracterizado até o momento a sua tentativa de dar vida a uma teoria crítica da sociedade e, neste sentido, também uma ruptura com o marxismo *stricto sensu*, embora não com o seu programa emancipatório, como vimos (cf. IV.5).

Segundo Habermas, é possível fundar uma teoria da sociedade sobre o conceito central de sentido, isto é, conceber tal teoria como ciência interpretativa. Como tal, ela tem como seu objeto não o mero *comportamento*, mas o *agir*. O agir é um comportamento intencional, isto é, “um comportamento dirigido por normas ou orientado por regras” (VTKH 13). Normas e regras possuem um sentido que é preciso interpretar e entender. A ciência em questão não pode, portanto, contentar-se com a mera observação de comportamentos, mas deve tentar compreender o sentido das ações e das normas e regras que as determinam. Isso tem importantes consequências metodológicas, já que as observações podem ser controladas por certos procedimentos reduzíveis a mensurações físicas, enquanto a interpretação do sentido de ações e normas depende de uma compreensão linguística pré-científica. O fato de tal interpretação ser adequada (ou não) pode ser verificado “somente fazendo referência ao saber do sujeito”, já que se parte do pressuposto de que um sujeito capaz de falar e de agir possui um saber implícito acerca de regras, visto que domina as normas linguísticas e de ação. Esse saber implícito “oferece a base experiencial sobre a qual devem fundar-se as teorias do agir, enquanto teorias estritamente científicas do comportamento podem referir-se exclusivamente a dados observáveis” (VTKH 17).

A tese central de Habermas, aqui, é de que a tarefa da teoria é reconstruir a formação do sistema de regras que sujeitos capazes de agir e dotados de competência linguística aplicam irrefletidamente no seu agir cotidiano. Isso é possível somente se pensarmos a sociedade “como um contexto vital estruturado acerca de certos sentidos” (VTKH 19), que pode ser interpretado hermeneuticamente, e se dispusermos de uma teoria da competência linguística. Nesse ponto, Habermas recorre novamente ao conceito husserliano de mundo da vida e à teoria wittgensteiniana dos jogos linguísticos, integrando-as com a teoria gramatical de Noam Chomsky. Esta última visa explicar apropriadamente o sistema de regras graças ao qual falantes (ou ouvintes) competentes produzem (ou compreendem) séries de expressões linguísticas. “Competência linguística indica a capacidade de dominar tal sistema de regras”. Um falante competente pode, “por meio de um número finito de elementos, produzir e compreender um número indeterminado de séries de símbolos, inclusive as que até o momento nunca foram formuladas; além disso, ele pode [...] distinguir entre expressões formuladas corretamente ou irregularmente” (VTKH 84). A teoria gramatical de Chomsky pretende apresentar os elementos universais sobre os quais se baseia qualquer língua particular. O linguista norte-americano parte, então, da hipótese de uma capacidade linguística inata: a criança não aprende a sua língua materna somente por meio do material linguístico que a família e a escola lhe oferecem, mas pode, ao mesmo tempo, aprendê-la usando o material linguístico do seu ambiente

graças a esse saber inato sobre a estrutura das linguagens naturais (VTKH 86 s.). Portanto, todos os membros mediantemente socializados de uma comunidade linguística são capazes, à medida que tenham aprendido a falar, de dominar o correspondente sistema de regras linguísticas: todos eles possuem a mesma competência linguística.

A linguística se limita “às expressões linguísticas e abstrai das situações nas quais elas podem ser utilizadas”: ela se ocupa de orações. Mas Habermas pretende esboçar uma pragmática universal fundada na intuição de fundo da teoria de Chomsky; os elementos universais em questão são, porém, de natureza pragmática: a pragmática universal se ocupa de enunciados. Para esse fim, Habermas recorre à teoria dos atos linguísticos (ou de fala) de John L. Austin (1911-1960) e de John R. Searle (nascido em 1932), embora ambos defendam ainda, aos olhos do nosso autor, uma versão de cunho semântico de tal teoria (VTKH 386). Em sua obra *How to Do Things With Words*,⁴ Austin distingue inicialmente entre enunciados constativos e performativos. Os primeiros são constatações ou descrições (p. ex., “este lápis é vermelho”), os segundos remetem ao cumprimento de uma ação (p. ex., “prometo-te que farei isto”). Ora, já que nem sempre é possível distinguir claramente enunciados constativos de enunciados performativos, em um segundo passo, Austin descreve os atos linguísticos de maneira diferente, identificando em cada enunciado um ato locucionário, um ilocucionário e um perlocucionário. O ato locucionário diz respeito à dimensão meramente linguística (p. ex., o meu amigo me diz “amanhã te visitarei”); o ato ilocucionário atribui ao enunciado um determinado papel que pode ser compreendido somente em um determinado contexto (isso me permite saber se meu amigo está simplesmente afirmando que amanhã me visitará ou se está prometendo fazê-lo); o ato perlocucionário se refere ao efeito extralinguístico (vou comprar uma garrafa de vinho para tomá-la com meu amigo amanhã). Searle retoma a classificação de Austin e a desenvolve sistematicamente, investigando a estrutura dos atos ilocucionários, particularmente das promessas.⁵ Ao fazer isso, ele enumera uma série de regras semânticas que regulamentam o uso dos indicadores dos papéis ilocucionários (isto é, regras que devo aplicar para que um determinado enunciado possa ser reconhecido como promessa, pergunta, mandamento, etc.).

Ora, Habermas acha que um ato linguístico consiste “em um enunciado performativo e em um enunciado com conteúdo proposicional dependente do primeiro” (p. ex., “Prometo que amanhã te visitarei”). O enunciado performativo estabelece uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte (eu te faço uma promessa); o enunciado dependente dele serve para comunicar sobre coisas ou circunstâncias (minha promessa concerne ao fato de que amanhã te visitarei). Isso significa que uma comunicação sobre coisas ou circunstâncias é possível somente quando, ao mesmo tempo, ocorre uma

metacomunicação sobre o sentido do uso do enunciado dependente, isto é, quando acontece uma comunicação de nível superior sobre a simples comunicação relativa a coisas ou circunstâncias, como no caso do exemplo mencionado: “Prometo que amanhã te visitarei”, no qual a primeira parte (o enunciado dominante) comunica que se trata de uma promessa cujo objeto (expresso no enunciado dependente) é minha visita de amanhã. Os sujeitos devem, então, estabelecer uma comunicação em ambos os níveis (o da comunicação simples e o da metacomunicação), para que se chegue a uma compreensão. A pragmática universal buscada por Habermas serve à reconstrução do sistema de regras que um falante competente deve dominar para que seja possível essa comunicação que acontece simultaneamente em dois níveis. Essa qualificação é chamada por Habermas de “competência comunicativa” (VTKH 91).

Ao retomar a teoria dos atos linguísticos, Habermas institui uma conexão entre sua filosofia da linguagem e sua teoria do agir, já que, desta maneira, se possibilita a passagem de uma teoria semântica a uma pragmática universal, que representa a base para a teoria do agir comunicativo. Esta última concebe “o processo vital da sociedade como um processo de produção mediado por meio de atos de fala”. A realidade social se baseia no reconhecimento factual de pretensões de validade contidas em formações simbólicas (enunciados, ações, gestos, tradições, instituições, cosmovisões, etc.). Habermas identifica “quatro classes de pretensões de validade que reclamam reconhecimento e podem recebê-lo: compreensibilidade, verdade, justeza e veracidade” (VTKH 104). Todas essas pretensões de validade têm como paradigma a verdade de proposições: assim poderíamos – como acontece nas *Christian Gauss Lectures* – passar à teoria discursiva ou consensual da verdade que, segundo Habermas, deve ser concebida “conjuntamente aos fundamentos normativos de uma teoria da sociedade e com problemas de fundamentação da ética em geral” (VTKH 136, nota 15). Contudo, antes de passar à teoria habermasiana da verdade, devemos ocupar-nos de um importante ensaio de 1976 com o título “O que significa pragmática universal?”, no qual algumas teses das aulas de 1971 são retomadas e aprofundadas.

No início do ensaio, Habermas determina o objeto da procurada pragmática universal: “A pragmática universal tem a tarefa de identificar e reconstruir as condições universais de um possível entendimento. Em outros contextos se fala também de ‘condições gerais de comunicação’; eu prefiro falar de condições gerais do agir comunicativo, já que considero fundamental o tipo do agir que visa o entendimento” (VTKH 353). Todas as outras formas de agir social representam, então, derivações do agir orientado pelo entendimento.

Seguindo Apel, Habermas introduz algumas condições que ele caracteriza como “base de validade do discurso [*Rede*]” e que cada um deve

inevitavelmente preencher se quiser participar de um processo de entendimento recíproco. Trata-se de quatro condições:

- “1. O falante deve escolher uma expressão compreensível, para que falante e ouvinte possam entender-se um com o outro;
2. o falante deve ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional verdadeiro, para que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante;
3. o falante deve querer enunciar sua intenção com veracidade, para que o ouvinte possa [...] crer no enunciado do falante;
4. finalmente, o falante deve escolher um enunciado correto em relação a normas e valores existentes, para que o ouvinte possa aceitar seu enunciado” e os dois possam chegar a um consenso na moldura de um fundo normativo reconhecido como válido (VTKH 354 s.).

Essas condições visam, então, a produção de:

1. compreensão recíproca;
2. saber compartilhado;
3. confiança recíproca;
4. consenso recíproco.

Isso deixa claro que o fim do entendimento é a criação de um acordo que deve ser alcançado em um contexto intersubjetivo e por meio da satisfação das condições anteriormente mencionadas. Estas últimas remetem, portanto, às quatro pretensões de validade introduzidas anteriormente:

1. compreensibilidade;
2. verdade;
3. veracidade; e
4. justeza.

Habermas define, assim, “as condições de validade de uma oração gramatical, de uma proposição verdadeira, de uma expressão intencional verídica e de um enunciado normativamente justo e apropriado no contexto” e as distingue, por um lado, “das pretensões com as quais os falantes reclamam reconhecimento intersubjetivo para a exatidão formal de uma oração, a verdade de uma proposição, a veracidade de uma expressão intencional e a justeza de um ato de fala e, por outro lado, da justificação das pretensões de validade avançadas com razão”. Esta última se dá quando o falante demonstra fundadamente que seus enunciados merecem reconhecimento e o faz apelando a experiências ou intuições, por meio de

argumentos ou agindo de maneira consequente; e quando o ouvinte aceita a pretensão de validade avançada pelo falante (VTKH 356 s.).

A pragmática universal quer reconstruir a base de validade universal do discurso [*Rede*]. Nesse sentido, destacam-se os dois termos “universal” e “reconstruir”. No que diz respeito ao primeiro, o paralelo com Chomsky é inegável: assim como o pensador norte-americano tenta identificar os elementos linguísticos universais dos idiomas particulares, Habermas quer reconstruir os elementos pragmáticos universais do agir comunicativo. O segundo termo recebe um sentido diferente daquele de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, onde ele designava a operação pela qual Habermas queria desmontar a teoria do materialismo histórico e recompô-la em nova forma (cf. IV.4). Em “O que significa pragmática universal?” o termo “reconstrução” indica um procedimento por meio do qual o saber pré-teórico (*know how*) de sujeitos dotados de competência linguística e de ação é transformado em um saber explícito (*know that*) (VTKH 371; cf. também 363 ss.). Em outras palavras, o que está em questão é tornar explícitos os pressupostos implícitos dos processos de entendimento.

Decisiva, desse ponto de vista, é a diferença entre componente ilocutivo e proposicional dos atos linguísticos (diferença inspirada pela distinção entre enunciados performativos e constativos de Austin e que já fora introduzida nas *Gauss Lectures*): Um enunciado possui sempre um conteúdo proposicional (p. ex., “O fumar o cachimbo por parte de Peter”) e um aspecto ilocutivo. Pode, pois, tratar-se de uma afirmação (“Afirmo que Peter está fumando o cachimbo”), de um pedido (“Peter, peço-te que não fumes”), de uma pergunta (“Pergunto-te, Peter, se tu fumas cachimbo”), etc. Isso significa que falante e ouvinte devem entender-se sempre em dois níveis de comunicação: no nível das experiências e dos dados de fato, no qual o que importa é o aspecto do conteúdo expresso no elemento proposicional, e no nível da intersubjetividade, no qual eles “estabelecem por meio de atos ilocutivos, as relações que lhes permitem entenderem-se reciprocamente”. Este último nível possui uma certa prioridade, pois é o aspecto ilocutivo do ato de fala que estabelece o sentido em que o conteúdo proposicional é utilizado. É somente por meio de um ato ilocutivo que o conteúdo proposicional pode ser enunciado “como algo” (p. ex., como afirmação, como pergunta, como pedido, etc.) (VTKH 406). Para que um ato de fala seja “bem-sucedido”, é preciso chegar a um entendimento ilocutivo e a um predicativo: devemos, ao mesmo tempo, entender que tipo de relação o falante quer estabelecer conosco (será que ele quer afirmar, perguntar, pedir?) e que conteúdo proposicional seu enunciado possui (o que ele está afirmando, perguntando, pedindo?). Em ambos os casos nos relacionamos com um mundo comum, mas de maneira diferente: a compreensão do conteúdo predicativo leva a um entendimento sobre algo no mundo, a do aspecto ilocutivo leva ao entendimento sobre uma

relação interpessoal – e tal relação é uma relação com o mundo (VTKH 407). Posso entender o sentido linguístico (proposicional) de uma oração, mas não entender ou interpretar incorretamente o significado pragmático de um enunciado (p. ex., quando um juiz me ordena: “Por favor, dê o seu testemunho” e eu penso que esteja simplesmente pedindo) (VTKH 411). Para entender se o enunciado do outro é uma pergunta, um pedido, uma ordem, etc., devo compartilhar com ele um código comum. “Aprendemos o sentido de atos ilocutivos somente na posição performativa de participantes de ações linguísticas; pelo contrário, aprendemos o sentido de orações com conteúdo proposicional na atitude não performativa de observadores que relatam corretamente suas experiências em enunciados” (VTKH 414).

Mas a referência ao contexto não é suficiente. Para que o falante e o ouvinte tenham uma influência ilocutiva recíproca (isto é, para que o falante deixe claro ao ouvinte que ele lhe está perguntando, comandando, pedindo, etc.), o falante tem de avançar com seu enunciado uma determinada pretensão de validade que se deixe justificar racionalmente. Cada ato de fala contém implicitamente a proposta de uma fundamentação: no caso de atos de fala constativos por meio do recurso à experiência ou a argumentos que possam ser introduzidos no âmbito de um discurso teórico; no caso de atos de fala regulativos por meio do recurso a um contexto normativo ou a argumentos que possam ser introduzidos no âmbito de um discurso prático, etc. (VTKH 433 s.). Se o ouvinte aceitar as pretensões de validade correspondentes, os atos de fala recebem a força ilocutiva que lhes permite mover o ouvinte a agir: ele responderá à pergunta (ou não), obedecerá à ordem (ou a ignorará), etc. Se o ouvinte aceitar a pretensão de validade avançada pelo falante, ele aceita também “que uma oração é gramaticalmente correta, um enunciado verdadeiro, uma intenção do falante verídica, etc.” O que importa não é a aceitação factual (em caso contrário, Habermas não se distinguiria daqueles que admitem ou até defendem um uso manipulador ou retórico da linguagem), mas o fato de as pretensões de validade serem dignas de reconhecimento (VTKH 357). Elas são consideradas justificadas quando for possível mencionar razões para tal reconhecimento – e essas razões são *racionais*. Agora podemos passar à teoria habermasiana da verdade.

A TEORIA DISCURSIVA DA VERDADE

No importante ensaio “Teorias da verdade” de 1972 (publicado em 1973, agora em VTKH 127-183), Habermas toma posição em relação a algumas das mais conhecidas teorias da verdade e esboça sua própria “teoria discursiva da verdade”.

Primeiramente, ele se ocupa de algumas questões preliminares. A primeira é: “O que é ou do que podemos dizer que é verdadeiro e falso?”. Os primeiros ‘candidatos’ que ele menciona são orações. Mas “diferentes orações da mesma linguagem podem possuir o mesmo conteúdo, enquanto as mesmas orações podem, em contextos diferentes, possuir conteúdos diferentes”. Portanto, Austin propõe “considerar não as orações, mas as asserções (*assertions, statements*), como o que podemos chamar de verdadeiro ou falso” (VTKH 127). Agora surge, contudo, uma nova dificuldade, já que asserções representam expressões ou episódios linguísticos datáveis, “enquanto a verdade avança uma pretensão de invariabilidade e, portanto, não possui caráter episódico”. Logo, Habermas segue Strawson ao afirmar “que não expressões, mas proposições podem ser chamadas de verdadeiras ou falsas” (VTKH 128). Habermas demonstra, pois, seu realismo ao sustentar que uma proposição seria verdadeira se, e somente se, ela reproduzisse uma circunstância ou um fato real e não se limitasse a simulá-los. Obviamente, proposições possuem força assertória somente quando se apresentam na forma de uma oração, isto é, de uma afirmação. Portanto, a resposta à primeira pergunta (o que é verdade?) é a seguinte: “A verdade é uma pretensão de validade que ligamos a *proposições* ao *afirmá-las*”. Cabe notar que as afirmações pertencem à classe dos atos de fala constativos; elas são a forma tomada por uma proposição e não podem ser nem verdadeiras nem falsas, mas sim legítimas ou ilegítimas. Verdadeira ou falsa é a proposição que eu afirmo, isto é, o conteúdo da afirmação (VTKH 129).

A segunda questão preliminar é levantada pela teoria da verdade chamada “da redundância”: Se em todas as proposições da forma “p é verdadeiro”, a expressão “é verdadeiro” é redundante, isto é, logicamente supérflua, não há necessidade de nenhuma teoria da verdade (ibid.). Por isso, Austin distingue entre a afirmação ingênua de uma proposição (verdadeira) e a constatação metalinguística. Esta última não é uma proposição sobre um fato, mas se refere a uma proposição sobre um fato. O sentido pragmático das afirmações consiste justamente no fato de que, ao afirmar “p”, estou avançando uma pretensão de validade para “p” (por isso, digo “p é verdadeiro”). A pretensão de validade implícita nas afirmações ingênuas é tornada explícita e confirmada (ou negada) nas constatações metalinguísticas. Por exemplo, cada vez que eu afirmar: “O sol surge todos os dias”, estou implicitamente avançando uma pretensão de verdade da forma: “É verdadeiro que o sol surge todos os dias”. Esta última afirmação pode ser legítima (como neste caso), mas não verdadeira. O que é verdadeiro é que o sol surge todos os dias. Portanto, a afirmação “O sol surge somente em alguns dias” é falsa, enquanto a afirmação “É falso que o sol surge todos os dias” é ilegítima.

Nesse contexto, Habermas discute a diferença entre discursos e ações. Com “agir” ele indica “o âmbito comunicativo no qual pressupomos e

aceitamos tacitamente as pretensões de validade implícitas em afirmações, a fim de trocar informações”. O discurso é “uma forma de comunicação caracterizada pela argumentação”, na qual “pretensões de validade que se tornaram problemáticas são discutidas para investigar sua legitimidade”. Nesse caso, não são trocadas informações, mas argumentos. “Os discursos requerem, em primeiro lugar, uma suspensão das obrigações ligadas ao agir”. Neles, “todas as motivações são suspensas, com a única exceção da disponibilidade ao entendimento cooperativo”. Os discursos exigem, em segundo lugar, “uma virtualização das pretensões de validade”: devemos considerar fatos e normas do ponto de vista da sua *possível* existência ou legitimidade. Uma vez que a comunicação tenha sido liberada das obrigações ligadas ao agir e do peso da experiência, é possível reconstituir um acordo sobre pretensões de validade que se tornaram problemáticas. As alternativas são ou a passagem a um comportamento estratégico ou a interrupção da comunicação. À questão colocada pela teoria da redundância se responde, portanto, que uma justificação das pretensões de validade ligadas a afirmações é possível somente em discursos, não em contextos de agir comunicativo (VTKH 130 s.).

A terceira questão preliminar concerne à diferença entre fatos e acontecimentos e diz respeito a um pressuposto de fundo da teoria da verdade como correspondência. “Um fato é o que torna verdadeira uma proposição; por isso, dizemos que as proposições refletem, descrevem, expressam, etc. fatos. Coisas e acontecimentos, pessoas e manifestações de pessoas, isto é, objetos da experiência são, pelo contrário, aquilo sobre o qual fazemos afirmações e do qual declaramos algo: o que afirmamos de objetos é, se a afirmação for legítima, um fato. [...] Dos objetos eu tenho experiência, os fatos, afirmo-os; não posso experimentar fatos e não posso afirmar objetos (ou experiências com objetos)”, ainda que, ao afirmar fatos, possa referir-me a objetos (VTKH 132). Ora, a teoria da verdade como correspondência afirma que às proposições verdadeiras devem corresponder fatos no sentido de que “o correlato das proposições represente algo de real do tipo dos objetos da nossa experiência”. Porém, os fatos não possuem, justamente, o *status* de tais objetos. Apesar disso, a teoria da correspondência se apoia em uma observação correta: Se as proposições devem reproduzir e não meramente simular fatos, então estes últimos devem dar-se em um certo sentido, exatamente como se dão os objetos da experiência. “As proposições devem adaptar-se aos fatos e não os fatos às proposições”, constata Habermas (VTKH 133).

Na sua opinião, essa dificuldade poderia ser superada se considerarmos “que ‘fatos’ enquanto fatos vêm à tona no âmbito comunicativo do discurso”. Nos contextos de ação nos limitamos a trocar informações sobre objetos de experiência; somente quando uma informação é posta em questão e é iniciado um discurso, “falamos sobre fatos que (pelo menos) um proponente

afirma e (pelo menos) um opositor põe em dúvida” (VTKH 134). Somente no discurso as afirmações recebem o *status* de proposições cuja pretensão de validade pode ser posta em questão.⁶ O sentido dos fatos só pode ser esclarecido recorrendo-se a discursos. Isso significa que uma pretensão de verdade pode ser fundamentada somente por meio de argumentos, não se apelando para a experiência: “a questão se certos fatos se dão ou não se dão efetivamente é resolvida não pela evidência das experiências, mas pela cadeia de argumentações” (VTKH 135). Portanto, a verdade é uma propriedade de proposições: “Chamamos de verdadeiras as proposições que conseguimos fundamentar” (VTKH 136).

De acordo com essa concepção, posso atribuir um predicado a um objeto (p. ex., dizer: “Este lápis é vermelho”), “se qualquer outra pessoa que pudesse iniciar um diálogo comigo atribuisse o mesmo predicado ao mesmo objeto” (ibid.). A condição da verdade de proposições é, portanto, o consenso potencial de todos os possíveis participantes de um diálogo. Ao afirmar algo, estou avançando uma pretensão de verdade e, com isso, a pretensão de poder convencer todos os outros da verdade da minha afirmação. Pretendo que todos concordem comigo. Portanto, Habermas pode equiparar a verdade de uma pretensão com a promessa “de alcançar um consenso racional sobre o que foi dito” (VTKH 137).

O consenso surge quando são aceitas as quatro pretensões de validade anteriormente mencionadas e que concernem “à compreensibilidade da expressão linguística, à verdade do seu elemento proposicional, à legitimidade do seu elemento performativo e à veracidade da intenção expressa pelo falante” (VTKH 138). Nem todas essas pretensões deixam-se fundamentar discursivamente por meio de argumentos: as pretensões de veracidade podem ser fundamentadas somente por meio das correspondentes ações (para demonstrar que a minha intenção é verídica devo agir de maneira consequente), enquanto a compreensibilidade pertence às condições da comunicação e, como tal, representa uma pretensão factualmente satisfeita desde o início (pressuponho que as minhas expressões linguísticas sejam compreensíveis para os ouvintes, já que eles falam o mesmo idioma). Como justificar, então, as outras pretensões? Uma pretensão de validade refere-se a algo que pode ser comprovado intersubjetivamente; desta maneira, é excluído o apelo a uma certeza vivenciada, já que tal certeza é algo de subjetivo que somente o indivíduo particular pode ter. Assim, por exemplo, “o ato de ver [...] é uma coisa só com a certeza de que estou vendo”, mas como tal é acessível somente para mim (VTKH 142). Uma vivência ou uma experiência não pode, então, ser ligada a uma pretensão de validade que deve ser justificada intersubjetivamente. Uma pretensão desse tipo deve fundar-se sobre argumentos, não sobre vivências ou experiências, ainda que juízos de percepção empírica ou orações relativas a observações empíricas possam naturalmente ser utilizados em argumentações (VTKH 144). Uma

expressão linguística é verdadeira (ou legítima) quando se podem oferecer boas razões para a sua verdade (ou legitimidade).

Afirmar que o critério para justificar uma pretensão de verdade ou de legitimidade é o de oferecer boas razões (e, com base nelas, alcançar um consenso racional) é uma posição problemática, pois não é fácil dizer o que seria uma boa razão. Habermas recorre ao conceito de racionalidade (por sua vez problemático): boas razões são razões racionais [*vernünftige Gründe*]. Mas como devemos entender isso? Já que Habermas pretende diferenciar a sua posição da defendida pela tradicional filosofia da consciência – isto é, da ideia de uma razão universal que possuiria um acesso privilegiado à verdade –, deve recorrer a uma racionalidade intersubjetiva definida linguisticamente: uma razão racional é uma razão que pode ser objeto de um consenso geral. Desta maneira, porém, Habermas corre o risco de cair em um relativismo segundo o qual cada comunidade linguística disporia da sua própria “verdade”. Em outras palavras: O que em uma cultura é considerado uma boa razão ou uma razão racional, pode ser inaceitável para uma outra. Se, por exemplo, uma norma for fundamentada apelando-se para a vontade divina, um argumento deste tipo não encontraria consenso em uma sociedade pluralista pós-convencional, mas seria absolutamente plausível em uma sociedade homogeneamente religiosa, se o falante conseguisse demonstrar que é capaz de conhecer de fato a vontade de Deus (p. ex., como profeta ou como suprema autoridade religiosa cuja conexão direta com Deus é reconhecida por todos). Se Habermas pretende, então, diferenciar sua posição de um relativismo cultural no estilo de Rorty, ele deve definir “racionalidade” como algo comum a todos os homens. Esse elemento geral é identificado por ele na estrutura pragmática da linguagem. Desse modo, porém, a ideia de uma razão [*Vernunft*] universal é simplesmente introduzida em um outro nível em relação ao que acontece na tradicional filosofia da consciência: afinal, o que decide se uma razão [*Grund*] é digna de reconhecimento é a sua racionalidade, e não o mero consenso factual dos membros da comunidade linguística (como no caso da sociedade religiosa, na qual o apelo para a vontade divina é considerado uma razão aceitável). A razão [*Vernunft*], por conseguinte, parece ser não somente uma instância intersubjetiva, mas também uma instância impessoal e supersubjetiva, que, afinal de contas, depende das particularidades dos idiomas particulares (e das sociedades particulares): o consenso fundamentado do qual fala Habermas é aquele que pode ser alcançado sempre e em todo lugar, quando entramos em um discurso (VTKH 160). A diferença em relação ao paradigma da tradicional filosofia da consciência consiste somente no fato de que o sujeito particular não possui um acesso direto à razão, mas pode assegurar-se de que suas razões são, de fato, racionais somente em um processo de entendimento

intersubjetivo. É verdade que essa é uma diferença importante, mas não é decisiva em relação à “essência” da razão, que – como já foi dito – continua sendo uma instância universal no sentido de Kant.

Ainda, contudo, não foi demonstrado em que consistiria a força criadora de consenso dos argumentos (VTKH 161). Um ponto ao qual Habermas atribui muito valor é a distinção entre objetividade e verdade, que aponta para a diferença entre experiência e conhecimento. As experiências pretendem ser objetivas; essa objetividade, porém, não é idêntica à verdade das correspondentes proposições. Habermas concebe a objetividade da experiência no sentido de um “pragmatismo de cunho transcendental”. Isso significa que a objetividade de uma certa experiência é comprovada “com base no sucesso controlável das ações fundadas sobre essas experiências”. A verdade, pelo contrário, se manifesta não em ações bem-sucedidas, mas em argumentações bem-sucedidas. A afirmação “Esta bola é vermelha” subentende a verdade do seu conteúdo proposicional (a bola é efetivamente vermelha) e coloca em discussão uma experiência (eu vejo uma bola vermelha); o que é afirmado, contudo, não é esta última, mas um fato (VTKH 151 ss.). Exclui-se, portanto, o apelo para a evidência de experiências como o critério para decidir qual é o melhor argumento para justificar uma pretensão de verdade. A “força do melhor argumento” não é de natureza lógica, nem empírica, mas motivacional: “Um argumento é a fundamentação que deve motivar-nos a reconhecer o valor de validade de uma afirmação, ou de uma ordem, ou de uma avaliação”. Habermas aponta para o fato de que “uma argumentação consiste em uma cadeia de atos de fala, não de orações”. Portanto, a passagem de um ato de fala ao outro não pode ser fundamentada exclusivamente de forma lógica ou empírica. O discurso possui uma lógica própria na qual o lugar das modalidades lógicas (possível, impossível, necessário) é tomado por outras modalidades como “não consensual, concludente, acertado” (VTKH 162 ss.). O que é decisivo é, primeiramente, o fato de que todos os componentes do argumento pertencem ao mesmo sistema linguístico, e não o fato de que haja uma correspondência entre proposições e realidade. Para confirmar ou refutar uma afirmação confronta-se com a realidade o inteiro sistema linguístico, não uma única experiência – e isso remete, por sua vez, a processos de aprendizagem que um determinado sistema linguístico (uma determinada cultura) deve percorrer para formar determinados esquemas cognitivos. Estes últimos, contudo, não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente adequados ou inadequados.

Finalmente Habermas define o que ele chama de “situação ideal de fala”: “A situação ideal de fala exclui distorções sistemáticas da comunicação”. Ela deve satisfazer, em primeiro lugar, duas condições “triviais”, a saber:

- “1. Todos os participantes potenciais de um discurso devem ter as mesmas chances de praticar atos de fala comunicativos, a fim de poder iniciar, em cada momento, um discurso e perpetuá-lo por meio de intervenções, contraintervenções, perguntas e respostas;
2. Todos os participantes do discurso devem ter as mesmas chances de apresentar interpretações, afirmações, recomendações, explicações e justificações e de questionar, justificar ou refutar suas pretensões de validade, de maneira que nenhuma opinião prévia possa, a longo prazo, subtrair-se à discussão e à crítica”.

A estas se acrescentam duas condições “não triviais”, a saber:

- “3. São admitidos ao discurso somente falantes que, como agentes, têm as mesmas chances de utilizar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, seus sentimentos e desejos [...];
4. Ao discurso são admitidos somente falantes que como agentes têm as mesmas chances de utilizar atos de fala regulativos, isto é, de comandar e de recusar-se, de permitir e de proibir, de fazer e receber promessas, de prestar e exigir contas, etc.” (VTKH 177 s.).

Obviamente é difícil estabelecer empiricamente quando tais condições são satisfeitas. Apesar disso, devemos subentender em cada argumentação uma situação ideal de fala e, precisamente, uma que seja real, e não meramente fictícia. Trata-se, segundo Habermas, da “antecipação de uma situação ideal de fala” com valor normativo: nenhuma sociedade histórica realizou até agora uma forma de vida que correspondesse a tal situação. Essa “antecipação do diálogo idealizado” deveria garantir que se imponha de fato o melhor argumento (VTKH 180 s.).

Nos anos de 1990, Habermas se ocupou de novo, intensamente, de questões teoréticas. O resultado é o livro *Verdade e justificação*, publicado em 1999, que reúne ensaios dos anos 1996 até 1998 e contém uma interessante discussão das posições de pensadores como Robert Brandom e Richard Rorty (sobre Brandom ver também ET 189 ss.).

Em relação a Rorty, Habermas critica a ideia de que a verdade dependeria sempre, do contexto cultural específico no qual é afirmada. Ao contextualismo do pensador norte-americano nosso autor contrapõe uma forma de absolutismo, a saber, a ideia de que a verdade é independente do contexto: “O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja”

(VJ 254 [WR 259]). À pragmática linguística normativa de Robert Brandom ele contrapõe uma pragmática formal (VJ 135 ss. [WR 138 ss.]). Este discípulo de Rorty defende a posição segundo a qual na linguagem está presente uma normatividade que atribui aos participantes do discurso certos direitos e certas obrigações: quem expressa linguisticamente um pensamento, aceita implicitamente esses pressupostos normativos (que Brandom quer tornar explícitos, como salienta o título do seu livro *Making it Explicit*).⁷ Ao fazer isso, o filósofo norte-americano se serve da ideia kantiana de autonomia; justamente nisso consiste, segundo Habermas, seu erro, já que as normas da racionalidade não podem ser produzidas pelos próprios falantes: “o modelo de uma autolegislação [...] já pressupõe a orientação do legislador pelas normas de racionalidade [...]. Uma instituição de normas que seja ‘racional’ precisa ser feita de acordo com normas da *razão* e por isso não pode, por seu turno, servir de modelo a uma explicação da normatividade da própria razão”. Brandom confundiria normas morais (que “determinam a vontade dos agentes”) com normas de racionalidade (que “guiam seu espírito”): as primeiras são postas por nós, as segundas nos são dadas (VJ 146 s. [WR 148 s.]).

Particularmente importante é a revisão parcial que Habermas faz em relação à sua teoria consensual da verdade. Ainda que permaneça a ideia de que há “uma conexão epistemológica incontornável de verdade e justificação”, ele defende agora a opinião de que as razões que aqui e agora nos parecem irrefutáveis “não são razões ‘obrigatórias’ no sentido lógico da validade definitiva”, mas podem revelar-se falsas em uma diferente situação epistêmica. A verdade alcançada no contexto de um discurso não ideal e que corresponde a um conceito pragmático, não epistêmico de verdade, não pode ser identificada com a verdade em sentido absoluto, isto é, com uma verdade que possa ser afirmada em condições ideais e que pode avançar pretensões de aceitabilidade racional (VJ 48 s. [WR 50 s.]). A diferença entre os dois conceitos de verdade se torna particularmente clara nos dois níveis da ação, por um lado, e do discurso, por outro: No agir é ativado o conceito não epistêmico de verdade que nos permite pressupor a existência de um mundo objetivo de coisas que podem ser manipuladas e avaliadas; no discurso visamos “encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações”, mas nos confrontamos com a circunstância de que até as melhores razões que podemos oferecer em prol de uma pretensão de verdade “estão sob a reserva da falibilidade”. A resposta de Habermas a esse problema é pragmática: Os discursos permanecem sempre “engastados no contexto das práticas do mundo da vida” e possuem neles meramente a função “de restabelecer um acordo de fundo parcialmente perturbado”; os participantes do discurso são sempre, também, *atores* que ao agir pressupõem a validade de certas pretensões de verdade; se todas as objeções contra a aceitação de uma pretensão de verdade foram refutadas, os indiví-

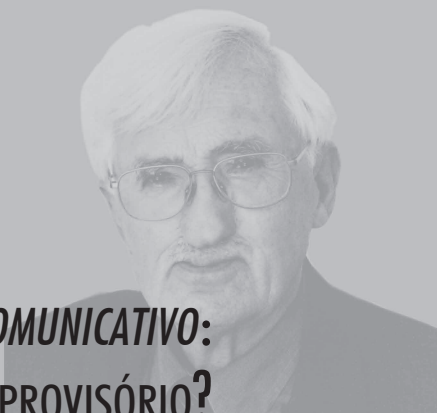
duos *no seu papel de atores* não têm nenhuma razão para manter a atitude reflexiva dos participantes do discurso; eles devem, antes, “retornar a um trato ingênuo com o mundo”, ainda que a verdade em questão não seja uma verdade absoluta (isto é, não seja uma verdade que pode pretender aceitação racional), mas uma aceitação falível (VJ 50 [WR 52]). Habermas revê, portanto, a ideia de uma verdade alcançada em condições discursivas ideais que fora inspirada por Peirce e que ele mesmo tinha defendido precedentemente: “O conceito discursivo de verdade não é exatamente falso, mas insuficiente. Ele ainda não explica o que nos autoriza a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado” (VJ 284 [WR 290]).⁸ Desta maneira, o caráter pragmático da teoria habermasiana da verdade se torna ainda mais acentuado.

NOTAS

1. Frequentemente se fala de uma teoria consensual da verdade. O próprio Habermas faz isso, mas reconhece também que talvez seria melhor falar em teoria discursiva da verdade (VTKH 160 Nota).
2. Cf. WELLMER, Albrecht. Communications and emancipation: reflections on the linguistic turn in critical theory. In: J. O'Neill (ed.). *On Critical Theory*. New York: Seabury Press, 1976, 230–265.
3. Sobre Humboldt e sua importância para Habermas, ver VJ 63 ss. (WR 67 ss.).
4. AUSTIN, John L. *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
5. SEARLE, John R. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
6. Para recorrer à teoria do mundo da vida: Somente no discurso o saber implicitamente pressuposto, pré-científico e não problematizado da práxis cotidiana é discutido explicitamente. Somente quando uma afirmação (ou uma norma de ação) não é reconhecida como sendo obviamente válida, ela se torna objeto de um discurso.
7. BRANDOM, Robert. *Making it Explicit*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994.
8. Sobre *Verdade e justificação* ver os dois escritos de Christine Lafont e Charles Larmore (LAFONT, Christine. Ist Objektivität perspektivistisch? Ein Vergleich zwischen Brandoms und Habermas' Konzeption der Objektivität e LARMORE, Charles. Der Zwang des besseren Arguments), ambos in: WINGERT, L. e GÜNTHER K. (Hg.). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, 192–216 e 106–125.

6

A *TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO*: SUMMA OU BALANÇO PROVISÓRIO?



Em 1981 é publicado o livro talvez mais significativo de Habermas: a *Teoria do agir comunicativo*. O livro representa a tentativa de elaborar a “nova” teoria crítica da sociedade que é objeto do seu pensamento desde os anos de 1960. Como já se observa no escrito sobre a lógica das ciências sociais (cf. Cap. 3 – “A polêmica sobre o positivismo e a lógica das ciências sociais”), Habermas não se refere simplesmente à teoria social tradicional, mas também à filosofia analítica da linguagem; além disso, inclui na sua análise uma teoria bastante complexa da racionalidade e da ação, que por sua vez remete às mais diversas teorias.

ESTRUTURA E MOTIVOS DO LIVRO

Em geral, essa obra-prima de Habermas pode ser considerada como a tentativa de entender a sociedade contemporânea por meio de uma reconstrução dos momentos mais importantes que contribuíram à autocompreensão da modernidade. A teoria do agir comunicativo não representa, destarte, uma teoria da sociedade em geral, mas da sociedade moderna.

Em algumas conversas que Habermas teve no verão de 1981 com Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann e nas quais falou amplamente do seu “novo livro” (NU 176 ss.), ele menciona quatro motivos centrais que “incluiu neste monstro” (NU 178):

1. O primeiro motivo é a tentativa de uma *teoria de racionalidade* – e isto em uma época na qual “o relativismo em todas as suas variantes estava triunfando” (ibid.; ver Cap. 5 – “Competência comunicativa e pragmática universal”.);

2. O segundo motivo é a *teoria do agir comunicativo* propriamente dita, que se baseia em discussões (que ocorreram predominantemente no âmbito linguístico anglo-saxônico) sobre teorias da ação, da linguagem e da semântica e que procura tornar os resultados de tais debates frutíferos para finalidades socioteóricas;
3. O terceiro motivo é a dialética da racionalização social que já fora tema central da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer: Habermas quer mostrar “que usando conceitos próprios de uma teoria comunicativa é possível desenvolver uma teoria da modernidade que possua a necessária seletividade para fenômenos sócio-patológicos, isto é, para o que na tradição marxista [pense-se em Lukács – A. P.] foi concebido como reificação” (NU 180);
4. O quarto motivo é o desenvolvimento de um conceito de sociedade que reúna os dois paradigmas socioteóricos dominantes, a saber, a teoria sistêmica e a teoria da ação (ibid.).

“O que resulta disso”, afirma Habermas, “poderia parecer um retorno a posições para as quais a Teoria Crítica apontara nos anos de 1930. ‘Retorno’ com muitas aspas, naturalmente, já que pretendo efetuar-lo sem levar em conta o fundo de filosofia da história da Teoria Crítica” (NU 185). Isso vale em particular para a teoria da racionalidade, que se funda em um conceito de razão comunicativa que os “antigos” frankfurtianos nunca teriam aceitado.

Habermas pretende desenvolver sua teoria da sociedade servindo-se de um conceito de racionalidade comunicativa que traga à tona o conteúdo normativo de qualquer comunicação orientada pela compreensão. Tal conceito aponta para três níveis nos quais processos comunicativos podem acontecer a partir da perspectiva dos sujeitos envolvidos neles, a saber: “a relação do sujeito do conhecimento com um mundo de eventos ou fatos; a relação do sujeito prático, que age e está envolvido em interações com outros; e, finalmente, a relação do [...] sujeito com sua própria natureza, com sua subjetividade e com a subjetividade de outros” (sobre esse ponto ver a teoria dos três mundos: cf. VI.2). Essas três dimensões apontam, por sua vez, para um mundo da vida que os participantes da comunicação “têm atrás de si e a partir do qual eles resolvem seus problemas de compreensão” (cf. Cap. 4 – “Identidade do Eu e desenvolvimento da consciência moral”). (NU 185). Na sociedade atual, porém, o mundo da vida corre o risco de ser “colonizado” pelos sistemas da economia e da administração – e isso leva a uma corrosão dos âmbitos de ação estruturados em termos comunicativos. Tal fenômeno, contudo, é inevitável na sociedade moderna, já que se trata de uma consequência de processos de racionalização ligados à modernização capitalista. Habermas visa o que ele chama de “reconciliação da modernidade dilacerada consigo mesma” (uma ideia que ele põe em relação com a mística

judaica e com Schelling: cf. Cap. 3 – “Teoria e práxis”). Na sua opinião, é possível, “sem renunciar às diferenciações que tornaram possível a modernidade quer no âmbito cultural, quer no social e econômico”, encontrar formas de convivência nas quais a autonomia dos indivíduos e sua dependência da dimensão social sejam “reconciliadas”, sem cair novamente em concepções pré-modernas da relação de indivíduo e comunidade. Isso pressupõe a possibilidade de uma intersubjetividade intacta: “uma rede sempre mais densa, sempre mais finamente tecida de relações intersubjetivas que possibilita, ao mesmo tempo, uma relação entre liberdade e dependência” (isso relembra Jakob Böhme, o Schelling das *Idades do mundo*, o jovem Hegel e, em parte, Adorno). “Trata-se sempre de concepções de interação bem-sucedida, de reciprocidade e de indiferença, de distância e de proximidade que não falha, de vulnerabilidade e de cuidado complementar – todas estas imagens de proteção, exposição e compaixão, de dedicação e de resistência surgem de um horizonte de experiência de uma convivência cordial, para usar um termo de Brecht” (NU 202 s.).

O fato de Habermas desenvolver sua teoria predominantemente na confrontação com outras teorias da sociedade não significa que ele queira oferecer uma espécie de metateoria, isto é, uma teoria sobre tais teorias (ainda que no livro apareçam frequentemente considerações metateóricas): ele vê, antes, nessas teorias tentativas diversas de compreender a modernidade como processo – tentativas que por várias razões não tiveram sucesso completo, mas que apresentam elementos que cabe resgatar. Nesse sentido, um papel central é tomado por Max Weber, Émile Durkheim, Herbert G. Mead e Talcott Parsons, mas se recorre também a Marx, Lukács, Horkheimer, Adorno, Piaget e Kohlberg, à fenomenologia, à filosofia analítica da linguagem e à etnometodologia. A confrontação com essas perspectivas é interrompida por capítulos teórico-sistemáticos que Habermas chama de “Interlúdios”, mas que representam o núcleo teórico da obra: o primeiro deles é dedicado à pragmática universal e à confrontação com as discussões, supracitadas sobre as teorias da linguagem e da ação; o segundo se ocupa da questão da difícil relação entre sistema e mundo da vida. Já que a pragmática universal foi tratada anteriormente (cf. Cap. 5 – “Competência comunicativa e pragmática universal”), nossa atenção se concentrará no segundo “interlúdio” (cf. Cap. 6 – “Sistema e mundo da vida”).

QUATRO MODELOS DE AGIR

O primeiro capítulo representa uma introdução que pretende explicar o conceito de racionalidade utilizado na teoria em questão. Conquanto Habermas queira analisar tal conceito principalmente no seu uso sócio-

teórico, nessa parte do livro são apresentadas importantes considerações sistemáticas que formam a estrutura teórica da posição de Habermas. “O tema fundamental da filosofia é a razão”, afirma nosso autor (TKH I 15);¹ contudo, a filosofia perdeu a capacidade de referir-se “ao conjunto do mundo, da natureza, da história, da sociedade no sentido de um saber totalizante” (TKH I 16). Uma filosofia pós-metafísica já não pretende ser tal saber total, mas é “somente” teoria da racionalidade no sentido de oferecer uma “explicação formal das condições da racionalidade” e, como tal, entra em uma relação de complementaridade recíproca com a “análise empírica da materialização e do desenvolvimento histórico das estruturas da racionalidade” (TKH I 17). O problema da racionalidade se coloca em três níveis diferentes: no metateórico (no contexto de uma teoria da ação “concebida tendo em vista os aspectos da ação suscetíveis de racionalização”), no metodológico (no contexto de uma teoria da compreensão) e no empírico (em relação à questão “se e em que sentido a modernização de uma sociedade pode ser descrita do ponto de vista de uma racionalização cultural e social”) (TKH I 22). No primeiro capítulo, Habermas se movimenta nos dois primeiros níveis, isto é, no metateórico e no metodológico, a fim de alcançar uma “determinação preliminar do conceito” (TKH I 25).

Ao fazer isso, ele parte da distinção entre *racionalidade comunicativa* e *instrumental*. Tal distinção representa a base da teoria inteira e é introduzida por Habermas como um fato não ulteriormente questionável. Aos dois tipos de racionalidade correspondem duas formas de agir: o *agir comunicativo* e o *agir instrumental*. O primeiro distingue-se do segundo pelo fato de ser orientado pelo entendimento: sujeitos que agem de maneira comunicativa querem entender-se sobre algo. Em segundo lugar, ele é caracterizado por uma concepção da linguagem que vê nela um meio para o entendimento: ela pode servir também para outras finalidades e o agente pode visar simplesmente impor uma opinião subjetiva, manipular outros sujeitos ou tratá-los como meios para seus próprios fins (isso é chamado por Habermas de *agir estratégico*) ou alcançar uma determinada meta. O *telos* implícito da racionalidade, nesse caso, é “a manipulação instrumental” e não, como no primeiro caso, o “entendimento comunicativo” (TKH I 30). A linguagem é, portanto, central para definir a racionalidade. Por meio da linguagem os seres humanos formam seu mundo comum (e sua identidade individual, como salientava já H. G. Mead); por meio da linguagem eles verificam as pretensões de validade ligadas a afirmações, normas e formas expressivas subjetivas; por meio da linguagem eles se entendem sobre os critérios com base nos quais suas ações são avaliadas. A racionalidade, então, tem a ver, entre outras coisas, com o oferecimento de razões para o agir que são criticáveis e suscetíveis de justificação e com a sua avaliação, que acontece de forma linguística.

Por isso, Habermas define a racionalidade inicialmente como “uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação” que se expressa em formas de comportamento “pelas quais existem, em cada caso, boas razões”, a ponto que “manifestações racionais são acessíveis a uma avaliação objetiva”. Estas manifestações (simbólicas) estão vinculadas, “pelo menos implicitamente”, a pretensões de validade passíveis de exame crítico. Tal exame exige, em cada caso, uma forma diferente de argumentação. Por exemplo, das expressões linguísticas cognitivo-instrumentais (proposições) é examinada a verdade no âmbito de um discurso teórico, das expressões prático-morais (normas de ação) é avaliada a legitimidade no âmbito de um discurso prático (TKH I 44 s.). Baseando-se principalmente em *The Uses of Argument* de Stephen Toulmin,² Habermas retoma a teoria da argumentação que tinha desenvolvido já no seu ensaio sobre as teorias da verdade (cf. V.3). As diferentes dimensões da justificação das pretensões de validade se refletem em “quatro conceitos sociológicos de ação” que Habermas introduz servindo-se da teoria popperiana dos três mundos (e da sua aplicação sócio-teórica por parte de I. C. Jarvie) (TKH I 114 ss.). Segundo Popper, é possível distinguir três mundos: “em primeiro lugar, o mundo dos objetos físicos ou dos estados físicos; em segundo lugar, o mundo dos estados de consciência ou dos estados mentais [...]; em terceiro lugar, o mundo dos conteúdos objetivos do pensamento, em particular, do pensamento científico, do poético e das obras de arte” (Popper apud TKH I 115). Com base nessa tripartição, mas afastando-se dela na caracterização dos três mundos, Habermas distingue três dimensões de realidade, às quais correspondem três diferentes pretensões de validade e, portanto, três diferentes formas de justificação e de argumentação.

No mundo objetivo, o dos objetos ou dos estados físicos, são avançadas pretensões de verdade que são justificadas em discursos teóricos. O ator pode, portanto, por um lado, formar opiniões (mediadas por percepções) sobre fatos e estados de coisas existentes e, por outro lado, “desenvolver intenções com a finalidade de levar à existência estados de coisas desejados” (TKH I 130). Nesse caso, o autor estaria agindo *teleologicamente*: ele “realiza um fim ou faz com que se produza um estado de coisas desejado, escolhendo os meios que na situação dada prometem ter sucesso e aplicando-os de maneira adequada”. O conceito central, aqui, é o de decisão entre alternativas de ação. Se o ator inclui no seu cálculo as decisões de pelo menos um outro ator, pode-se falar de um *agir estratégico* (TKH I 126 s.). Nesse caso, o sucesso da ação “depende também de outros atores, cada um dos quais se orienta pelo próprio sucesso e se comporta de forma cooperativa na medida em que isso corresponde ao seu cálculo egocêntrico de utilidade” (TKH I 131). O conceito de agir teleológico é decisivo pela teoria neoclássica da escolha econômica e pela teoria dos jogos de Morgenstern e Neumann.

No mundo das interações sociais reguladas por normas, são avançadas pretensões de legitimidade que são justificadas em discursos práticos. A perspectiva é a dos membros de um grupo social que orientam seu agir por valores e normas comuns. Enquanto no caso do agir teleológico se parte de um único mundo, comum a todos os atores, “o conceito de agir regulado por normas pressupõe relações entre um ator e exatamente dois mundos. Ao lado do mundo objetivo dos estados de coisas existentes aparece o mundo social ao qual pertencem o autor em qualidade de sujeito portador de um papel como também outros atores” (TKH I 132). O conceito central, nesse caso, é o da obediência às normas, que caracteriza o cumprimento de uma expectativa de comportamento. Trata-se de um modelo de agir normativo, visto que os membros são autorizados a esperar do autor um determinado comportamento (TKH I 127). Todos os atores para os quais vigem as mesmas normas pertencem ao mesmo mundo social, e todas as normas que são reconhecidas como válidas ou justificadas pelos destinatários das mesmas possuem validade social (TKH I 132). Um mundo social é constituído, portanto, por um contexto normativo que estabelece quais relações inter-humanas são legítimas ou justificadas (ibid.). Um dos seus componentes essenciais são valores culturais compartilhados, já que somente à luz deles “as necessidades de um indivíduo resultam plausíveis também aos outros indivíduos que se encontram na mesma tradição” (TKH I 133). Normas com validade social resultam de tais valores e por meio delas estes últimos se tornam vinculantes para os membros de um mundo social. A interpretação das necessidades à luz de valores culturais compartilhados é, portanto, decisiva, já que somente desta maneira as necessidades podem tornar-se motivos legítimos de ação e contribuir à definição de expectativas de comportamento. Esse modelo desempenha um papel decisivo no desenvolvimento das ciências sociais, sobretudo graças a Durkheim e Parsons.

O terceiro modelo concerne ao agir dramaturgico, que se baseia na apresentação ou encenação de si que os atores oferecem. Não se refere “nem a um ator solitário nem ao membro de um grupo social, mas a participantes de uma interação que constituem uns para os outros o público diante do qual põem em cena a si mesmos” (TKH I 128). O conceito central é, aqui, o de autoencenação – não no sentido de um comportamento expressivo espontâneo, mas como estilização (dirigida a um público) da expressão das próprias experiências vivenciadas. Nesse caso são avançadas pretensões de veracidade que podem ser justificadas objetivamente: “perante uma autoencenação surge a questão se o ator expressa também no momento adequado as vivências que ele tem, se *pensa* o que está *dizendo*, ou se está simplesmente simulando as vivências que está expressando” (TKH I 139). Esse modelo foi introduzido nas ciências sociais por Goffman com seu estudo sobre a autoencenação na vida cotidiana (TKH I 135).³

Como o próprio Habermas reconhece, esses três modelos correspondem também às três atividades da razão analisadas por Kant nas três críticas: a razão teórica, a prático-moral e a estética. Com Kant, Habermas compartilha a preocupação com a unidade desses três aspectos. O conceito de uma razão comunicativa, que faça justiça às diferentes pretensões de validade de enunciados ligados aos três mundos, remete à ideia de uma “não diferenciação entre questões de verdade, de justiça e de gosto” (NU 175). A unidade kantiana da razão é, então, interpretada e realizada de forma comunicativa.

Portanto, aos três modelos mencionados Habermas acrescenta (distanciando-se da teoria dos três mundos de Popper e Jarvie) um quarto: o modelo do agir comunicativo, que se refere “à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e de agir”, os quais procuram “um entendimento sobre a situação de ação”, a fim de “coordenar de comum acordo seus planos de ação e, com isso, suas ações” (TKH I 128). Habermas remete a Mead e Garfinkel, que analisaram amplamente esse modelo de ação.

Com a introdução do conceito de agir comunicativo a dimensão linguística ganha um peso decisivo. É verdade que ela está presente também nos outros modelos de ação, mas neles “a linguagem é concebida unilateralmente” (TKH I 142). Nos modelos de ação teleológico e estratégico, a linguagem é concebida como um meio entre outros “através do qual os falantes que se orientam pelo próprio sucesso se influenciam reciprocamente”. O modelo de ação normativo “pressupõe a linguagem como um meio que transmite valores culturais” e possibilita o consenso sobre normas. O modelo de ação dramatúrgico “pressupõe a linguagem como meio da autoencenação” (ibid.). Estes três conceitos de linguagem representam, segundo Habermas, meros “casos limites de agir comunicativo”: “em primeiro lugar, como o entendimento indireto dos que têm presente somente a realização das suas próprias finalidades”, em segundo lugar, como o agir consensual de indivíduos que se limitam a confirmar novamente um consenso normativo já existente e, em terceiro lugar, “como autoencenação dirigida a um público” (TKH I 143). Em cada um dos três casos é considerada “somente uma função da linguagem”: ela pode motivar o ouvinte a agir (nos termos da teoria dos atos de fala de Austin, retomada por Habermas: suscitar efeitos performativos); ela pode estabelecer relações inter-humanas; ela pode expressar vivências. Somente o modelo de agir comunicativo leva em conta “todas as funções da linguagem da mesma maneira” (ibid.).

O agir orientado pelo entendimento não representa de modo nenhum o “caso normal de práxis comunicativa cotidiana” (TKH I 198) e isto torna difícil defender a generalidade do conceito de racionalidade comunicativa. Habermas menciona três estratégias que deveriam permitir isso. A primeira estratégia consiste na reconstrução das regras e dos pressupostos gerais das ações linguísticas “recorrendo à semântica formal, à teoria dos atos de

fala e a outras perspectivas da pragmática linguística”. Em segundo lugar, as noções pragmático-formais obtidas desta maneira podem ser avaliadas com base na sua utilizabilidade empírica. Nesse contexto, abrem-se três âmbitos de pesquisa em particular: a explicação dos padrões de comunicação patológicos (mecanismos de comunicação sistematicamente distorcida), a evolução das bases das formas de vida socioculturais e a ontogênese das capacidades de ação (assim como descritas pela psicologia evolutiva de Piaget). A terceira estratégia é menos pretensiosa e consiste na “reelaboração dos enfoques sociológicos para uma teoria da racionalização social” de Weber a Parsons. Porém, Habermas não escolhe esse caminho com a intenção “de realizar estudos históricos”, mas com a intenção teórica de “desenvolver os problemas que podem ser resolvidos com a ajuda de uma teoria da racionalização moldada nos conceitos fundamentais do agir comunicativo” (TKH I 199 s.).

OS CAPÍTULOS DE RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA: DE WEBER A PARSONS

O segundo capítulo do livro é dedicado à teoria da racionalização de Max Weber. Para mostrar de que maneira Weber concebe os aspectos mais importantes da modernização, Habermas recorre à distinção feita por Parsons entre sociedade, cultura e personalidade. Segundo Habermas, no nível da sociedade Weber concebe a modernização (de maneira análoga a Marx) como a diferenciação da economia capitalista e do moderno Estado burocrático, que se servem de um direito positivo formal como meio de organização (TKH I 226 ss.). No nível cultural, a racionalização acontece em três âmbitos diversos:

1. ciência e técnica;
2. arte e literatura;
3. direito e moral (na sua diferenciação como esferas autônomas de valores culturais pode ser visto um paralelo com a distinção habermasiana dos vários tipos de ação:
 - teleológica,
 - dramática e
 - regulada por normas).

Os três âmbitos se caracterizam por renunciar a cosmovisões metafísicas (TKH I 228 ss.). No nível da conduta de vida pessoal, Weber constata o triunfo “de uma ética da intenção, universalista, regida por princípios e de base religiosa, que se empossou das camadas sociais portadoras do capitalismo” (cf., p. ex., o mais conhecido livro de Weber: *A ética protestante*

e o espírito do capitalismo) (TKH I 234 ss.). Para descrever esse fenômeno, Weber serve-se inicialmente de um conceito amplo de racionalidade teleológica: “age teleologicamente quem orienta seu agir por fins, meios e consequências colaterais” e sopesando racionalmente estes três motivos da ação uns contra os outros, isto é, quem não age passionalmente, nem seguindo a tradição” (Weber apud TKH I 239 s.). Weber distingue, em seguida, “o conceito de racionalidade prática com base nos três aspectos da utilização dos meios, da escolha dos fins e da orientação por valores” (TKH I 244) e tenta explicar a racionalização usando esse conceito complexo de racionalidade. Contudo, ele não atribui a tal conceito valor universal, mas pensa estar descrevendo um fenômeno tipicamente ocidental. Habermas, pelo contrário, defende a tese de que a partir dessas perspectivas conceituais resulta, sem dúvida, uma posição universal (cf. TKH I 253). Em tudo isso, ele parece orientar-se pela ideia de uma teoria evolutiva das sociedades (“toda cultura, se alcançar um determinado grau de ‘conscientização’ ou de ‘sublimação’, deveria compartilhar certas propriedades formais da moderna compreensão do mundo”: TKH I 255), mas não segue ulteriormente essa estratégia. Em vez disso, ele critica a teoria weberiana do agir por limitar-se ao agir teleológico e lhe contrapõe, no primeiro “Interlúdio”, a sua própria teoria do agir. Na sua opinião, é particularmente na descrição da racionalização do direito que se pode demonstrar como o conceito weberiano de agir teleológico é inadequado: O direito moderno é fundado na “ideia de que as normas jurídicas são, por princípio, criticáveis e necessitam uma justificação” (TKH I 353), e aponta, por isso, para pretensões de validade defensáveis comunicativamente. Weber, porém, não vê este aspecto e desconhece, assim, uma importante característica da modernização: a racionalização social não significa somente a difusão do agir teleológico, mas o vir à tona de um potencial de racionalidade “que está implícito na base de validade da fala”. As ações não são sempre orientadas pelo fim, mas podem também ser orientadas pelo entendimento. A confrontação com Weber mostra, então, que é necessária uma “mudança de paradigma do agir teleológico para o comunicativo” – mudança que, porém, é impossível do ponto de vista da filosofia da consciência, na qual Weber ainda se encontra (TKH I 455). Por isso, no primeiro “Interlúdio” (o capítulo III) Habermas recorre à sua pragmática universal, da qual já se falou em IV.2.

No quarto capítulo, Habermas considera a recepção marxista da teoria weberiana da racionalização por Lukács, Horkheimer e Adorno. Ao fazer isso, ele analisa a teoria lukacsiana da reificação e sua elaboração por Adorno e Horkheimer, para mostrar que todos esses pensadores permanecem no horizonte teórico da filosofia da consciência (TKH I 460).

Seguindo Weber, Horkheimer vê o “fundo sobre o qual se forma a razão instrumental como forma dominante de racionalidade” naquelas imagens metafísico-religiosas do mundo cuja dissolução Weber tinha ca-

racterizado como processo de desencantamento. Para Horkheimer, esse processo “põe em questão a unidade dos mundos da vida modernizados” e, portanto, ameaça seriamente “a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social” (TKH I 463 s.). Surge assim uma consciência moderna determinada pela diferenciação das esferas de valores culturais já mencionados. O resultado é a subjetivização de fé e saber. À arte e à moral é negada qualquer pretensão de verdade; esta é garantida somente pela ciência, que “mantém uma relação prática somente com o agir teleológico (e perde tal relação com a práxis comunicativa)” (TKH I 467). A razão instrumental acaba assim, prevalecendo.

Também Lukács se confronta com a teoria da racionalização weberiana: racionalização e reificação representam dois aspectos do mesmo processo. Weber, porém, desconhece – na leitura de Lukács – sua relação causal e desconecta os fenômenos da reificação do fundamento econômico da sua existência. Retomando a análise marxiana da forma-mercadoria, Lukács aponta para a circunstância de que, em consequência da racionalização capitalista, as orientações relevantes para a ação econômica foram destacadas do seu contexto de mundo da vida e conectadas ao meio do valor de troca (o dinheiro). Portanto, as interações já não são coordenadas por meio de normas e valores, mas por meio do dinheiro, ao ponto de os sujeitos agentes terem de tomar uma atitude objetivizante perante os outros e perante si mesmos. Essa reificação de contextos de mundo da vida é a outra face da racionalização (TKH I 478 ss.; Habermas retoma essa ideia na sua análise da colonização do mundo da vida: cf. VI.4).

A crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer se conecta à interpretação de Lukács. Em vez de considerar o processo de racionalização como fenômeno genuinamente moderno, os dois pensadores frankfurtianos deslocam, porém, o processo da reificação dos “inícios capitalistas da modernidade para os inícios do processo de humanização”. A partir dessa perspectiva, a razão instrumental se torna “uma categoria do processo histórico mundial de civilização”; desta maneira, porém, segundo Habermas “os contornos do conceito de razão ameaçam desvanecer” (TKH I 489). Os dois pensadores subestimam a vitalidade da razão comunicativa, que, diferentemente da instrumental, “não se deixa subsumir sem resistência a uma autoconservação que se tornou cega”. Ela se aplica “a um mundo da vida estruturado simbolicamente que se constitui nas contribuições interpretativas de seus membros e se reproduz somente por meio do agir comunicativo” (TKH I 532 s.).

Justamente o agir comunicativo está no centro da reflexão de dois pensadores tão diferentes como o psicólogo social norte-americano George Herbert Mead e o sociólogo francês Émile Durkheim, aos quais é dedicado o quinto capítulo.

A reconstrução extremamente detalhada da teoria de Mead sobre a formação da identidade do Eu por meio de um processo de socialização mediado linguisticamente demonstra a importância desse autor para o pensamento do próprio Habermas. A teoria de Mead representa a tentativa de construir uma teoria da sociedade a partir de uma teoria da comunicação. Ao fazer isso, ele parte da “utopia” de uma comunidade ideal de comunicação, cujo sentido consiste em servir à reconstrução de uma intersubjetividade intacta que “permita o entendimento recíproco dos indivíduos sem coação e, do mesmo modo, a [formação] da identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo sem coação”. Essa teoria, porém, se revela insuficiente quando se trata de descrever os mecanismos por meio dos quais uma sociedade se reproduz, já que isso acontece não somente sob as condições de uma racionalidade comunicativa. Por outro lado, ela pode explicar (e, precisamente, a partir de uma perspectiva interna) com os mundos da vida de grupos sociais se reproduzem simbolicamente (TKH II 9 s.).

Habermas salienta que Durkheim se ocupou “durante sua vida em explicar a validade normativa de instituições e valores” (TKH II 75). O ponto de partida dessas reflexões é a diferença entre regras técnicas e regras morais. Diversamente das regras técnicas, cuja violação leva ao fracasso da ação, as regras morais possuem uma força obrigatória de tipo particular, já que a violação contra elas leva a uma sanção, não ao fracasso. Durkheim identifica a fonte dessa obrigação com a dimensão do sagrado: “A partir das analogias estruturais do sacro e da moral, Durkheim conclui que há uma base sagrada da moral” (TKH II 79). Portanto, põe-se a questão se e como uma moral secularizada possa subsistir. Servindo-se de uma análise da evolução social do direito, Durkheim mostra como a autoridade do sagrado é “substituída pela autoridade de um consenso considerado cada vez mais fundado” (TKH II 118). Há lugar, em suma, para uma “linguistificação” [Versprachlichung], isto é, uma transformação linguística, uma “fluidificação comunicativa” do consenso básico religioso. Na medida em que este último se dissolve e a autoridade estatal perde seu respaldo sagrado, “a unidade do coletivo pode produzir-se e manter-se somente como *unidade de uma comunidade de comunicação* e, precisamente, por meio de um consenso alcançado comunicativamente em uma esfera pública política” (TKH II 126). Assim, ao apontar novamente para a dimensão comunicativa de formas de vida social, Habermas passa a analisar, no segundo “Interlúdio” (capítulo VI), o problema da relação entre sistema e mundo da vida (cf. VI.4), para depois, no sétimo capítulo, efetuar uma longa reconstrução da teoria sistêmica da sociedade de Talcott Parsons.

Parsons parte da questão de como seja possível a “sociedade como conjunto coordenado de ações” (TKH II 301). Ele tenta, inicialmente, responder por meio de uma teoria da ação, para depois passar a uma

teoria sistêmica da sociedade.⁴ Habermas se ocupa amplamente de vários aspectos do pensamento de Parsons (sua teoria dos meios, sua teoria da modernidade, etc.). Contudo, embora essa reconstrução chegue a ser um elemento irrenunciável para Habermas no seu caminho rumo a uma teoria da sociedade própria, fica a impressão de que essa espécie de “prestação de contas” com Parsons é útil menos ao leitor e mais ao próprio Habermas. De qualquer maneira, ela lhe permite chegar a um conceito de sociedade em dois estágios, que reúne os dois aspectos do sistema e do mundo da vida.

SISTEMA E MUNDO DA VIDA

Habermas aponta para o fato de que é diferente considerar a sociedade a partir da perspectiva interna (isto é, da perspectiva de um participante) de sujeitos agentes (como faz Mead) e vê-la como o *mundo da vida de um grupo social* ou considerá-la da perspectiva de um observador imparcial (como faz Parsons) e vê-la como um *sistema de ações*. Nosso autor gostaria de tomar ambas as perspectivas conjuntamente, e conceber a sociedade seja como mundo da vida, seja como sistema (TKH II 179 s.; essa ideia corresponde, *grosso modo*, àquela já expressa em *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, segundo a qual se poderia considerar a sociedade do ponto de vista da integração social ou daquele da integração sistêmica). O agir social é sempre o agir de sujeitos e, portanto, agir intencional, que o próprio agente vincula a um sentido subjetivo, como já tinha observado Max Weber.⁵ Isso exclui a possibilidade de uma análise meramente empírica, já que o agir social se orienta pelo sentido que os atores lhe atribuem. Tal sentido, contudo, não é subjetivo a ponto de ser redefinido cada vez por cada sujeito particular. Ele é antes, “em primeiro lugar, um sentido intersubjetivo constitutivo para o tecido social no qual os indivíduos se encontram e no qual eles agem: ele possui a forma de valores e cosmovisões transmitidos, de papéis institucionalizados, de normas sociais, etc.”.⁶ O agir social recebe seu sentido, então, do *mundo da vida*, no qual se encontram os atores *assim como o observador*, isto é, o cientista social. As ciências sociais enquanto ciências interpretativas estão presas em um círculo hermenêutico: elas não podem fugir do mundo da vida na qual o próprio observador se encontra. O mundo da vida constitui o horizonte no qual não somente se dá o objeto de tais ciências, a saber, o agir social, mas também acontecem as análises delas. Uma pesquisa empírica no sentido das tradicionais ciências naturais, isto é, uma observação objetiva e distanciada, é impossível no caso da análise do agir social.⁷

O mundo da vida é constituído, como já foi observado (III.2), por determinados valores e determinadas convicções básicas que formam o horizonte de cada ação (inclusive dos atos de fala). Portanto, o saber nele

contido (Habermas fala de um “acervo de saber”: TKH II 191) não pode ser criticado ou falsificado enquanto tal: “os agentes comunicativos se movimentam sempre dentro do horizonte do seu mundo da vida; não podem sair dele. Como intérpretes pertencem com seus atos de fala ao mundo da vida, mas não podem referir-se ‘a algo no mundo da vida’ da mesma maneira em que se referem a fatos, normas ou vivências. [...] O mundo da vida é como que o lugar *transcendental* no qual falante e ouvinte se encontram; no qual eles podem levantar reciprocamente a pretensão de que suas expressões linguísticas estão de acordo com o mundo (o mundo objetivo, o social ou o subjetivo);⁸ e no qual eles criticam ou fundamentam essas pretensões de validade” (TKH II 192, *itálico meu* – A. P.). Ele é um lugar transcendental na medida em que há uma relação interna entre estruturas do mundo da vida e estruturas da cosmovisão linguística de um grupo social; seus elementos constitutivos são a linguagem e a cultura, que não são simples “objetos” no mundo, mas possuem “um papel de um certo modo transcendental” (TKH II 190), já que permitem os processos comunicativos em geral.⁹

O mundo da vida é constituído por três componentes estruturais: cultura, sociedade e pessoa (aqui Habermas retoma a já mencionada tripartição de Parsons). A eles correspondem três processos, a saber: reprodução cultural, integração social e socialização. A esses processos correspondem, por sua vez, três funções do agir comunicativo: “Do ponto de vista funcional do entendimento, o agir comunicativo serve à tradição e à renovação do saber cultural; do ponto de vista da coordenação do agir, ele serve à integração social e à criação de solidariedade; do ponto de vista da socialização, finalmente, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade de grupo e da formação de atores capazes de responder por suas ações”. À luz dessa tripla intervenção do agir comunicativo, a cultura é definida como o “acervo de saber do qual os participantes da comunicação se abastecem de interpretações”, a sociedade é definida como “os ordenamentos legítimos por meio dos quais os participantes da comunicação regulamentam sua pertença a grupos sociais e, assim, asseguram solidariedade”, e a personalidade é definida como “as competências que tornam um sujeito capaz de agir e falar” (TKH II 208 s.). Aos três componentes estruturais do mundo da vida correspondem diversos fenômenos de crise que resultam de distúrbios respectivamente nos âmbitos da reprodução cultural (perda de sentido), da integração social (anomia) e da socialização (psicopatologias) (TKH II 216).

Habermas admoesta a não identificar mundo da vida e sociedade. Esse seria o típico erro de uma “sociologia interpretativa” nas suas variantes fenomenológica, linguística e etnometodológica (TKH II 223). Por outro

lado, o mundo da vida não pode ser entendido a partir da perspectiva do observador, típica de uma teoria social sistêmica, já que esta última concebe os componentes estruturais do mundo da vida como meros sistemas parciais que formam cada um o ambiente do outro (sobre a relação entre sistema e ambiente, ver IV.2). Habermas quer, pelo contrário, fazer justiça a ambas as perspectivas (a do observador neutro e a do participante) (TKH II 229) e chega, assim, a uma concepção na qual a sociedade é concebida como os “contextos de ação estabilizados sistemicamente de grupos integrados socialmente” (TKH II 301).

Diferentemente da concepção de evolução social utilizada em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, ele define aqui evolução social como “um processo de diferenciação de segunda ordem: sistema e mundo da vida se diferenciam, ao aumentar a complexidade do primeiro e a racionalidade do outro, não somente respectivamente como sistema e mundo da vida – ao mesmo tempo, ambos se diferenciam um do outro”. Nas modernas sociedades altamente diferenciadas a disjunção entre sistema e mundo da vida acontece de maneira tal que este último acaba sendo “degradado cada vez mais a um subsistema entre outros”, enquanto ao mesmo tempo os mecanismos sistêmicos se desligam cada vez mais das estruturas sociais por meio das quais se dá a integração social. Esses mecanismos sistêmicos controlam subsistemas que são amplamente desligados de normas e valores e são organizados segundo uma racionalidade teleológica. Trata-se dos subsistemas da economia e da burocracia que, já no diagnóstico de Weber, se tinham tornado independentes “dos seus fundamentos prático-morais” (TKH II 230).

Habermas reconstrói o processo da diferenciação sistêmica nas sociedades tribais e nas de classe para mostrar que cada novo mecanismo dela está ancorado no mundo da vida e precisa ser institucionalizado. Um papel central neste último aspecto é desempenhado pela moral e pelo direito, que são especializados “em conter os conflitos abertos de maneira que o fundamento do agir orientado pelo entendimento e, com ele, a integração social do mundo da vida não desmoronem”. Eles garantem um consenso ao qual “se pode recorrer quando os mecanismos de entendimento no contexto da comunicação cotidiana regrada por normas fracassam [...] e se torna atual a alternativa de uma confrontação violenta” (TKH II 259). Aqui, Habermas retoma a teoria kohlbergiana da passagem da moral convencional à pós-convencional, para mostrar que a diferenciação sistêmica coincide com a racionalização do mundo da vida. A renúncia à orientação por valores tradicionais pode ser vista como um processo de racionalização por meio do qual o agir comunicativo se distancia de padrões de comportamento transmitidos, fazendo com que a integração social aconteça já não por meio de um consenso com base religiosa, mas por intermédio de processos linguísticos de formação de consenso. Tal processo faz com

que “apareçam de forma cada vez mais pura as estruturas gerais do agir orientado pelo entendimento”; por outro lado, porém, essa emancipação do agir comunicativo significa, ao mesmo tempo, a cisão de agir orientado pelo entendimento e de agir teleológico. “Nessa polarização se reflete a disjunção entre sistema e integração social” (TKH II 268 s.). O resultado não é simplesmente a independência dos subsistemas sociais do mundo da vida, mas uma tecnificação deste último (esta expressão deriva de Luhmann). Meios como dinheiro e poder, por meio dos quais esses subsistemas se diferenciam, substituem a comunicação como meio de controle, fazendo com que o próprio mundo da vida “não seja mais necessário para a coordenação de ações” (TKH II 273; cf. também 455).¹⁰ Os subsistemas da economia e da administração empreendem assim, por meio dos seus respectivos meios dinheiro e poder, uma “colonização” do mundo da vida: “os imperativos dos subsistemas tornado-se independentes [...], penetram de fora no mundo da vida – como senhores coloniais em uma sociedade tribal – e impõem a assimilação” (TKH II 522).

Habermas recorre, mais uma vez, a Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer: Se, com Weber, “se vê os subsistemas do agir racional teleológico coagularem-se irresistivelmente em uma caixa de aço, só há um passo da teoria lukacsiana da reificação à crítica da razão instrumental, isto é, à visão de um mundo administrado, totalmente reificado, no qual racionalidade teleológica e dominação se fundem” (TKH II 490). O fato de Adorno e Horkheimer confundirem a razão teleológica e a razão instrumental, a racionalidade do agir e a do sistema, lhes impede de reconhecer a racionalidade comunicativa de um mundo da vida que se formou em consequência do processo de racionalização. Somente essa racionalidade comunicativa permite, porém, uma resistência eficaz contra a colonização do mundo da vida por parte dos subsistemas.

Essa colonização se mostra também na difícil relação entre capitalismo e democracia. Entre eles há “uma relação de tensão insolúvel”, já que os dois se baseiam em princípios opostos de integração social (a saber: integração sistêmica ou social). A tensão entre os dois padrões de integração se torna clara também na esfera pública política, “na qual a autonomia do mundo da vida deve afirmar-se frente ao sistema de ação administrativa” (TKH II 507 ss.). Por isso, Habermas pensa que “a substituição da integração social pela sistêmica toma a forma de processos de juridificação”. Com esse termo ele indica o processo pelo qual o direito se estende sobre âmbitos sociais cada vez mais novos, que até o momento eram regulados de maneira informal, e penetra neles sempre mais profundamente. Como exemplos, nosso autor cita o direito familiar ou escolar e reconstrói, servindo-se deles, a passagem do Estado burguês ao Estado social, distinguindo quatro estágios de juridificação: Estado burguês, Estado de direito, Estado democrático de direito e Estado social e democrático de direito (TKH II 524 ss.).

Depois de uma homenagem à Teoria Crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse, cuja importância para a própria teoria Habermas reconhece, o livro termina com algumas observações sobre a relação da teoria do agir comunicativo com a filosofia, da qual se espera que renuncie às suas pretensões “fundamentalistas” e coopere com as ciências: “Enquanto ela contribui com uma teoria da racionalidade, ela está em uma relação de divisão do trabalho com as ciências que procedem reconstrutivamente, que partem do saber pré-teórico de sujeitos que falam, agem e julgam com competência, e que partem também de sistemas de saber coletivos transmitidos pela tradição, a fim de entender os fundamentos da racionalidade da experiência e do juízo, do agir e do entendimento linguístico” (TKH II 587).

Habermas aponta mais uma vez para a pluralidade dos motivos que o moveram a criar esse “monstro” (NU 178) e salienta que sua teoria do agir comunicativo quer ser também uma teoria da modernidade. Essa temática o ocupará também nos anos sucessivos.

NOTAS

1. Incrivelmente (se considerarmos o grande interesse despertado pelo pensamento de Habermas no Brasil) ainda não foi publicada uma tradução portuguesa desta obra-prima. As citações foram traduzidas do original alemão, mas consultei também a tradução espanhola em dois volumes: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.
2. TOULMIN, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958 (trad. port.: *Os usos do argumento*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006).
3. GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City (NY): Doubleday, 1959 (trad. port.: *A representação do Eu na vida cotidiana*. 13ª edição. Nova Petrópolis: Vozes, 2006).
4. A sociedade é vista por Parsons “em primeiro lugar como um sistema em um ambiente circunstante, que pode alcançar e manter pela duração da sua existência autarquia ou independência por meio da capacidade de reger-se por si mesma”. Ela é concebida, em segundo lugar, como um sistema de ação determinado por meio da linguagem e da cultura. Cada sistema de ação é entendido como “uma zona de interação e compenetração recíproca de quatro subsistemas”, a saber, cultura, sociedade, personalidade e organismo. Cada subsistema é “especializado numa função fundamental da reprodução social” (respectivamente: manutenção da estrutura, integração, consecução de fins e adaptação). Eles possuem uma relativa independência, mas pertencem a um sistema de ação comum e mantêm relações de troca uns com os outros (TKH II 357 ss.).
5. WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1964, 1 ss.
6. MCCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (MA): MIT Press, 1978, 171 s.
7. Habermas tinha constatado essa impossibilidade já na sua crítica da antropologia filosófica, ao afirmar que o próprio ser humano atribui à sua essência um sentido

diferente nas diferentes condições históricas (cf. II.3). Ulteriores reflexões sobre esse tema podem ser encontradas em CMAC 37 ss. Sobre a estreita relação de autorreflexão teórica e emancipação cf. as considerações feitas por Habermas acerca da psicanálise freudiana em *Conhecimento e interesse* (cf. IV.1).

8. Habermas se refere aqui à teoria dos três mundos (cf. VI.2).
9. A partir de Kant o termo “transcendental” se refere a tudo o que tem a ver com as condições que tornam possível algo (p. ex., o conhecimento).
10. Habermas estabelece uma relação entre a “mediatização do mundo da vida” e a teoria da reificação de Lukács (TKH II 278 s.).

A black and white portrait of Jürgen Habermas, an older man with white hair and glasses, wearing a suit and tie. The portrait is partially obscured by the page number and the title.

A CONTROVÉRSIA COM OS PÓS-MODERNOS

Os anos de 1980 são considerados geralmente como os anos do triunfo do neoliberalismo e do rápido declínio do comunismo, que alcançou seu momento mais dramático em 1989 com a queda do muro de Berlim. Na Alemanha, em 1982 a coalizão de governo formada pelo Partido Social Democrata e pelo Partido Liberal chega a um fim e começa a “era Kohl”, que durará até 1998. Na Grã-Bretanha e nos EUA a primeira ministra Margaret Thatcher e o presidente Ronald Reagan inauguram uma agressiva política neoliberal caracterizada pela desregulamentação, pelas privatizações e por um acentuado retrocesso do Estado social. A chamada *reaganomics* marca o início de um longo período de economia de mercado praticamente incontrolada, contra a qual o modelo alemão de uma economia social de mercado não consegue afirmar-se: começa a lenta demolição do Estado social alemão. Ao triunfo político e político-econômico do neoliberalismo correspondem o retrocesso das ideologias esquerdistas e a emergência de posições neoconservadoras, conquanto na Alemanha isso aconteça ainda de forma tímida. Habermas observa esses fenômenos (em particular o avanço do neoconservadorismo na Alemanha) com preocupação crescente. Sua reação é política e filosófica ao mesmo tempo: ele toma posição sobre questões importantes da política alemã, luta com veemência contra o surgimento de tendências revisionistas na historiografia (sobre estes dois aspectos, ver Cap. 10 – “O debate sobre a nova Alemanha e o futuro da Europa”) e se confronta com os críticos do “projeto inacabado da modernidade”, principalmente com os chamados pós-modernos. À atitude anti-iluminista desses críticos ele contrapõe a ideia de que o Esclarecimento pode eliminar seus déficits somente por meio de um esclarecimento ainda mais radical (cf. PDM 104 s.).

O PROJETO INACABADO DA MODERNIDADE

Ao receber o prêmio Adorno da cidade de Frankfurt em 11 de setembro de 1989, Habermas pronunciou um discurso que em seguida confluiu no ensaio “A modernidade – um projeto inacabado” (KPS 444 ss.). Nele Habermas se ocupava da questão se a modernidade seria “tão *passé*” como afirmam os pós-modernos (KPS 444). Em primeiro lugar, diz Habermas, deveria ser esclarecido o que se entende exatamente por “moderno” ou “modernidade”. Esta última palavra parece expressar a consciência de uma época “que se põe em relação ao passado da Antiguidade a fim de conceber a si mesma como resultado de uma passagem do antigo para o novo”. Mas é somente com o Iluminismo francês e sua crença em um progresso infinito (quer do conhecimento, quer em direção ao melhoramento social e moral) que há uma libertação do “feitiço que as obras clássicas do mundo antigo tinham exercido sobre o espírito daquele que cada vez mais era chamado de *moderno*”. Doravante, moderno é considerado o novo que rompe com a tradição (KPS 445 s.). A modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam.

Habermas retoma a caracterização da modernidade cultural feita por Weber e que ele já tinha utilizado na *Teoria do agir comunicativo* (cf. Cap. 6 – “Os capítulos de reconstrução históricos de Weber a Parsons”). Após o declínio das cosmovisões metafísicas e religiosas, diferenciavam-se três esferas: ciência, moral e arte. A essa diferenciação corresponde uma institucionalização das respectivas esferas: discursos científicos, investigações de teoria da moral e do direito, produção e crítica artística são institucionalizadas, tornando-se matérias para especialistas. “A partir desse momento, há uma história interna das ciências, da teoria moral e do direito, da arte [...]. Por outro lado, cresce a distância entre as culturas dos especialistas e o público geral” (KPS 453). Essa distância se observa principalmente na arte,¹ mas perpassa todos os aspectos da modernidade cultural. Isso leva críticos conservadores da modernidade a reconduzir “os fenômenos de crise presentes nas sociedades desenvolvidas do Ocidente a uma ruptura entre cultura e sociedade, entre a modernidade cultural e as exigências do sistema econômico e do administrativo” (KPS 449). Habermas cita com apreço Peter Steinfels, que se refere, é verdade, à situação norte-americana, mas cujas observações podem ser aplicadas também à Europa e à Alemanha (e são ainda extremamente atuais depois de 25 anos): “A confrontação toma a forma seguinte: tudo que pode ser entendido como expressão de uma

mentalidade de oposição é apresentado de maneira a poder ser ligado nas suas consequências com uma ou outra forma de extremismo. Por exemplo, estabelece-se uma relação entre modernidade e niilismo, entre programas de bem-estar social e saques, entre intervenções estatais e totalitarismo, entre a crítica aos gastos com o armamento e a cumplicidade com o comunismo, entre o feminismo e a luta pelos direitos dos homossexuais, por um lado, e a destruição da família, por outro lado, entre a esquerda em geral e terrorismo, antisemitismo ou até fascismo” (Steinfels apud KPS 50). Esse tipo de conservadorismo atribui as consequências indesejáveis de “uma modernização capitalista da economia e da sociedade mais ou menos bem-sucedida à modernidade cultural”. Em vez de revelar as causas sócio-estruturais dos efeitos negativos dessa modernização, ele os reconduz a um hedonismo, a uma falta de disponibilidade a integrar-se, a um narcisismo que ele atribui diretamente à cultura da modernidade (KPS 450 s.).

Habermas estabelece, portanto, uma relação direta entre uma certa atitude crítica perante a modernidade cultural e o conservadorismo político. Por isso, designa como conservadores também pensadores que são considerados antes como críticos da autoridade e da tradição, como Foucault e Derrida (e isto, obviamente, levou a inflamadas polêmicas). Ao fazer isso, Habermas utiliza uma tipologia do conservadorismo que o simplifica bastante, como ele próprio reconhece: Ele distingue “o antimodernismo dos ‘jovens’ conservadores do pré-modernismo do ‘velhos’ conservadores e o pós-modernismo dos neoconservadores”. Os ‘jovens’ conservadores fundamentam seu “irreconciliável antimodernismo com uma atitude modernista”, ao relegarem “no que está longe e é arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si e da afetividade” e ao contraporem à razão instrumental um princípio que pode ser alcançado somente de forma evocativa: a vontade de potência de Nietzsche ou a soberania de Bataille, o Ser de Heidegger ou “uma força dionisíaca do poético”. Deveriam ser considerados ‘jovens’ conservadores, então, aqueles pensadores que navegam na esteira dos filósofos anteriormente mencionados (mas principalmente na de Nietzsche) – entre eles também Foucault e Derrida. “Os ‘velhos’ conservadores não se deixam minimamente contagiar pela modernidade cultural” e sugerem “um retorno a posições *anteriores* à modernidade”. Habermas menciona o neo-aristotelismo, Leo Strauss, Hans Jonas e Robert Spaemann. Os neoconservadores veem com bons olhos algumas conquistas da modernidade, principalmente o desenvolvimento da ciência na medida em que ele leva adiante “o progresso técnico, o crescimento capitalista e uma administração racional”; de resto, porém, querem desativar os conteúdos explosivos da modernidade cultural”. Portanto, eles acham que “a política deveria ser mantida livre das exigências de uma justificação prático-moral” e negam o potencial utópico da arte. Habermas menciona nesse contexto “o

primeiro Wittgenstein, o Carl Schmitt da sua fase intermédia e o Gottfried Benn tardio” (KPS 463 s.). Diferentemente dos conservadores de qualquer tipo, Habermas pensa que nós “deveríamos aprender antes dos deslizes que acompanharam o projeto da modernidade, dos erros dos quiméricos processos de superação, em vez de considerar perdidos a modernidade e seu projeto” (KPS 460). Aqui aparece mais uma vez sua confiança no potencial emancipatório da razão moderna.

No ciclo de aulas *O discurso filosófico da modernidade*, que Habermas ministrou entre março de 1983 e setembro de 1984, no Collège de France em Paris, na universidade de Frankfurt e na Cornell University em Ithaca (New York), ele pretende defender a razão moderna dos seus inimigos. Como já tinha feito em *Conhecimento e interesse*, Habermas começa com Hegel, que utilizou o conceito de modernidade como conceito de época em relação aos “novos tempos”. Hegel teria descoberto primeiramente “o princípio dos novos tempos: a subjetividade”, que ele conecta a quatro fenômenos: individualismo, direito de crítica, autonomia da ação e filosofia idealista (DFM 25 s. [PDM 27]). Tal princípio determina, além disso, “as manifestações da cultura moderna”, a saber, da ciência, da moral e da arte: surgem as ciências objetivantes (cf. CI, ver Cap. 4 – “Conhecimento e interesse”); os novos conceitos morais são “talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos”; e a “autorrealização expressiva torna-se o princípio de uma arte que se apresenta como forma de vida” (DFM 27 [PDM 28]). O “descobrimento” do princípio da subjetividade tem consequências importantes em todos os âmbitos vitais: “A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Esta realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a perseguição racional dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação da vontade política; na esfera privada como autonomia e autorrealização ética, e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação” (DFM 121 [PDM 104]).

Ora, os críticos da modernidade se revoltam justamente “contra uma razão fundada no princípio da subjetividade”, que “só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável da sua racionalidade” (DFM 80 [PDM 70]). Um papel particular é assumido por Nietzsche, que Habermas considera o “ponto de inflexão” ou a “placa giratória” que possibilita a entrada na modernidade (DFM 121 ss. [PDM 104 ss.]). Nietzsche teria utilizado como “escada” a razão histórica para depois “ao cabo descartá-la e fincar pé no mito, o outro da razão” (DFM 125 [PDM 107]): não se trata, contudo, de um retorno aos mitos antigos, mas de uma mitologia renovada esteticamente (DFM 127 [PDM 109]).² A crítica de Nietzsche à modernida-

de influencia Heidegger (DFM 141 ss. e 187 ss. [PDM 121 ss. e 158 ss.]), Derrida (DFM 227 ss. [PDM 191 ss.]), Bataille (DFM 297 ss. [PDM 248 ss.]), Foucault (DFM 333 ss. [PDM 279 ss.]), mas também o projeto de Adorno e Horkheimer relativo a uma “crítica da ideologia para esclarecer o entendimento sobre si mesmo” (DFM 168 [PDM 143]; sobre Adorno e Horkheimer, ver DFM 153 ss. [PDM 130 ss.]). Todos esses autores apontam para aporias conceituais fundamentais por parte da filosofia da consciência e oferecem diversas soluções que, contudo, não representam uma verdadeira “saída da filosofia do sujeito”. Essa saída seria possibilitada, segundo Habermas, pela sua própria teoria da racionalidade comunicativa (DFM 411 ss. [PDM 344 ss.]). A ideia de uma razão comunicativa consegue evitar as aporias da filosofia do sujeito pelo fato de não tomar como próprios padrões os critérios de verdade e sucesso que regulam as relações com o mundo objetivo de um sujeito que conhece e que age. A razão comunicativa encontra seus critérios no procedimento argumentativo da justificação de pretensões de validade (cf. V.2 e 3) e aponta para a estrutura comunicativa do mundo da vida (DFM 437 s. [PDM 366 s.]). Habermas salienta que não se trata de uma “razão pura que só posteriormente vestiria roupagens linguísticas. A razão é originariamente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida” (DFM 447 [PDM 374]). Com base nessa concepção de racionalidade, nosso autor chega a falar de um “pensamento pós-metafísico”.

PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

“A situação do filosofar atual se tornou intransparente”. Ao formular essa afirmação, Habermas não se refere à disputa das escolas filosóficas entre si, mas à disputa sobre o papel e valor da metafísica. Ao “furor antimetafísico” dominante a partir de Hegel sucedeu hoje, como constata Habermas, a tentativa de uma “renovação da metafísica” (PPM 37 [ND 35]) que na Alemanha é empreendida principalmente por pensadores como Joachim Ritter, Dieter Henrich ou Robert Spaemann (cf. PPM 259 ss. [ND 267 ss.]).

O pensamento metafísico tradicional é caracterizado, segundo Habermas, por quatro traços típicos:

1. é pensamento da identidade (a filosofia afirma a primazia da identidade sobre a diferença e põe tudo em relação a um Uno: Deus, a natureza ou o ser);
2. é uma forma de idealismo (há uma primazia da ideia sobre a matéria);

3. tem seu centro na filosofia da consciência (na consciência a razão se ativa como “reflexão ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente”);
4. atribui à teoria a primazia sobre a práxis (PPM 39 ss. [ND 36 ss.]).

Todos esses quatro aspectos são postos em questão ao longo do século XIX e, precisamente:

1. pelo novo tipo de racionalidade procedimental que caracteriza as modernas ciências naturais (estas “confiam somente na racionalidade de seu próprio procedimento – isto é, no método do conhecimento científico”: PPM 44 [ND 42]);
2. pelas ciências histórico-hermenêuticas e sua ideia de uma razão “situada”;
3. pela mudança de paradigma da filosofia da consciência à filosofia da linguagem;
4. pela nova relevância adquirida pelos contextos cotidianos do agir e da comunicação (PPM 43 ss. [ND 41 ss.]).

Desse ponto de vista, não foi somente a metafísica “como a ciência do geral, imutável e necessário” (PPM 22 [ND 21]) que se tornou impossível, mas também a filosofia em geral toma, nesse contexto, um novo peso. Ela continua “fiel às origens metafísicas enquanto pode pressupor que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional” (PPM 44 [ND 42]). Ela não pode reclamar para si um “acesso privilegiado à verdade”, mas deve contentar-se com uma reconstrução racional do saber intuitivo, pré-teórico de sujeitos que falam, agem e julgam com competência. Ao fazer isso, ela se move “no círculo do mundo da vida”, mas se opõe “de modo total ao sadio entendimento humano” – e precisamente pela força subversiva da sua “análise crítica, esclarecedora, fragmentadora”. Ela assume o papel de um intérprete que “faz a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral, de um lado, e a práxis comunicativa cotidiana, de outro” (PPM 47 s. [ND 45 s.]).

A filosofia já não é capaz de dar respostas às grandes questões do homem. Contudo, cabe-lhe, tanto hoje como antes, a tarefa “de apropriar-se das respostas da tradição, isto é, do saber salvífico das religiões, desenvolvido nas culturas superiores”. Os europeus não podem compreender “conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação” sem recorrer à “substância de pensamento salvífico de proveniência judaico-cristã” (PPM 24 [ND 22 s.]). A questão da relação

entre filosofia e religião se coloca, então, também para um pensamento pós-metafísico (cf. PPM 61 [ND 60]).

RELIGIÃO E SOCIEDADE SECULARIZADA

Vimos que temas religiosos entravam já, por meio de Schelling, na dissertação de Habermas. Em uma entrevista dada a Eduardo Mendieta no verão de 1999,³ Habermas falou da influência da tradição judaico-cristã no pensamento ocidental. Na sua opinião, o cristianismo “não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna”, mas foi decisivo para a autocompreensão normativa da modernidade: “pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança *imediatamente* da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. [...] Tudo o mais não passa de palavreado pós-moderno” (ET 199 [ZÜ 174 s.], *italico* meu – A. P.). Não se trata, então, de uma simples teoria da secularização segundo a qual a modernidade se teria apropriado de conteúdos cristãos substituindo-os por “equivalentes [...] racionais” (ZD 251). Habermas pretende, antes, mostrar como conteúdos religiosos se transformam *imediatamente* em certas ideias características da modernidade. Isso vale, pois, para o seu próprio pensamento: “Eu não iria opor-me, caso alguém afirmasse que minha concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento alimenta-se da herança cristã” (ET 211 [ZÜ 187]).

Partindo do seu próprio conceito de pensamento pós-metafísico, Habermas afirma que este estaria “ameaçado até hoje de regredir e de cair em um ‘novo paganismo’”. Ele põe aqui no mesmo plano a crença mono-teísta em um único deus e a convicção relativa ao sentido universalista das pretensões de validade: se este último for sacrificado, isso representaria um regresso a “figuras de pensamento neopagãs” como as que se tornaram “novamente moda na esteira da crítica da razão pós-modernista. [...] Adorno opôs-se a essa corrente regressiva do pensamento pós-metafísico quando jurou fidelidade à metafísica ‘no momento em que ela caiu’. [...] Estou plenamente de acordo com a intenção de Adorno [...]” (ET 210 s. [ZÜ 286]). Desta maneira, Habermas revê em parte posições defendidas em meados dos anos de 1980. É verdade que essas linhas manifestam mais a sua recusa das tentativas pós-modernistas de uma nova mitologia do que a defesa de um retorno à metafísica, mas é evidente que Habermas agora salienta as raízes religiosas (no caso da tradição ocidental: judaico-cristãs) do pensamento pós-metafísico. Essa “certificação” de tais raízes, como a

chamará em seguida, lhe parece ainda mais urgente em tempo de conflitos suscitados pelo fundamentalismo.

No discurso em ocasião do recebimento do Prêmio da Paz da associação alemã dos livreiros, que foi pronunciado poucas semanas após o 11 de setembro de 2001, e que tem o título hegeliano de “Fé e saber”, Habermas chega a falar da relação entre religião e política, salientando o papel importante daquele que ele chama “um *common sense* democraticamente esclarecido” (ZD 251). Este serve aos indivíduos como orientação para a vida cotidiana nos estados democráticos liberais. No que diz respeito à religião, ele insiste em exigir que as pretensões de validade que surgem em questões da vida civil sejam justificadas com razões “que não sejam aceitáveis unicamente para os membros de *uma* comunidade religiosa”. Por outro lado, isso não pode “levar a uma injusta exclusão da religião da esfera pública”. A sociedade secular não pode renunciar ao importante recurso de criação de sentido representado pela religião. O que se espera é que ambas as partes assumam reciprocamente uma a perspectiva da outra. Portanto, também maiorias seculares não podem “tomar decisões antes de ter prestado ouvidos à objeção de opositores que se sentem feridos nas suas convicções religiosas” (ZD 257).⁴

No seu livro mais recente, *Entre naturalismo e religião* (2005), Habermas se ocupa amplamente de questões ligadas à relação entre religião e sociedade secularizada. Na palestra proferida na Academia Católica de Munique, em presença de Joseph Ratzinger, na época ainda cardeal, ele discute o tema das “bases pré-políticas do Estado de direito democrático” (ENR 115 ss. [ZNR 106 ss.]) e reconhece que até as sociedades liberais dependem da solidariedade dos seus membros, mas pensa que o Estado democrático de direito possa mobilizar a participação dos cidadãos também sem recurso a fontes pré-políticas (ENR 119 [ZNR 110]). Por outro lado, segundo Habermas, hoje em dia há sempre mais indícios de um desmoronamento da solidariedade cidadã e de uma despolitização dos cidadãos, particularmente em conjunto com a globalização (ENR 121 s. [ZNR 112]). Isso não significa que a religião deva preencher diretamente essa falha motivacional, pois desta maneira ela assumiria um papel meramente instrumental (um pouco como na antiga visão de *instrumentum regni*, de instrumento para governar). Mas na vida de comunidade que caracteriza os grupos religiosos permanece “intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional dos especialistas”, a saber, “possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais” (ENR 125 [ZNR 115]).⁵

No ensaio “Religião na esfera pública” (ENR 120 ss. [ZNR 119 ss.]) essa temática é retomada e desenvolvida sistematicamente. Usando como

fio condutor a ideia rawlsiana de uma razão pública, Habermas salienta que no Estado secular o poder político deve ser transposto “para uma base não mais religiosa” e que “os cidadãos devem respeitar-se reciprocamente como membros de sua respectiva comunidade política, dotados de iguais direitos, apesar do seu dissenso em questões envolvendo convicções religiosas e visões de mundo” (ENR 137 [ZNR 126]). Adversários dessa concepção restrita do papel político da religião apontam para o fato de que na maioria dos casos a verdadeira fé exige dos crentes que eles dirijam sua vida inteira – incluída a vida social e política – segundo as diretrizes da sua religião. Portanto, segundo Habermas, o Estado liberal não pode exigir deles que fundamentem suas posições políticas independentemente das suas convicções religiosas: “O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política em uma sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para os seus cidadãos religiosos” (ENR 147 [ZNR 135]). Por isso, ele considera inaceitável a exigência que Rawls avança em relação aos crentes de que estes não introduzam na argumentação suas opiniões religiosas privadas como razões públicas (ENR 148 [ZNR 136]). “Tal exigência estrita só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões do mundo” (ENR 145 [ZNR 133 s.]). Ao lado desse argumento normativo, Habermas introduz também uma razão funcional pela qual o Estado liberal deveria ter “um interesse na liberalização de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas”: a religião representa um importante recurso para a criação de sentido também para cidadãos que não creem ou possuem outras crenças. Em certas questões políticas, o discurso religioso pode possuir “conteúdos de verdade” que deveriam, em seguida, ser traduzidos para uma linguagem secular acessível a todos (ENR 148 [ZNR 137]).

Habermas salienta que aos cidadãos religiosos é imposto um fardo “*assimétrico*”, já que eles devem aprender a tomar perante seu entorno secular atitudes que os cidadãos seculares assumem “*sem esforço*”. Estes últimos, contudo, deveriam aprender a tratar com respeito seus concidadãos religiosos: “Na sua visão, a religião já não possui uma justificação interna”; portanto, eles não levam a sério “contribuições religiosas para disputas políticas” em geral. Essa atitude é rechaçada por Habermas em nome das “premissas normativas de um Estado constitucional e de um *ethos* de cidadãos do Estado democrático”. Sob tais premissas, exige-se de todos os cidadãos “que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições” (ENR 157 s. [ZNR 144 s.]). Cidadãos religiosos e seculares devem, portanto, passar “por processos de aprendizagem complementares” (ENR 158 [ZNR 146]).

A “consciência [...] limitada de modo secularista” (ENR 159 [ZNR 146]) precisa de uma superação crítica. O pensamento pós-metafísico “assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (ENR 162 [ZNR 149]) e se delimita em duas direções diferentes: “sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão” (ENR 159 [ZNR 147]). Um pensamento desse tipo *se certifica* da sua relação interna para com as religiões mundiais e reconhece os potenciais delas, que são “capazes de desenvolver força inspiradora para a sociedade *inteira*”, inclusive, então, para indivíduos não religiosos (ENR 162 [ZNR 149]).

Os comentadores ainda debatem a questão se e em que medida, ao tomar essa posição, Habermas se teria afastado das análises da sociedade pós-convencional, secular e pluralista contidas na *Teoria do agir comunicativo* ou em *Direito e democracia*, ou – ainda mais – das posições dos seus primeiros escritos de teoria social. O próprio Habermas formula suas reflexões de forma muito prudente, para não despertar a impressão de defender a ideia de que as cosmovisões religiosas deveriam receber mais espaço do que até agora receberam nas questões políticas mais polêmicas. Em uma época na qual se tornam mais agudos aqueles conflitos interiores à sociedade nos quais cosmovisões religiosas desempenham um papel central (para não falar das tensões internacionais provocadas pelo já mencionado fundamentalismo religioso), a posição de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública pode ser vista como um convite à prudência e à compreensão recíproca – e verossimilmente é assim que ele queria que tal posição fosse entendida.⁶

NOTAS

1. Isso é também o que Habermas empreende no seu discurso em forma esquemática. Ao fazer isso, salienta a impossibilidade de “romper” a esfera da arte, tornando-a autárquica: “todas as tentativas de superar as distâncias entre arte e vida, ficção e práxis, aparência e realidade; de eliminar a diferença entre artefato e objeto de uso, entre o que é produzido e o que é dado, entre atribuição intencional de forma e impulso espontâneo; as tentativas, de declarar que tudo é arte e todos são artistas [...] podem ser vistas hoje como experimentos sem sentido, que acabam só iluminando a contra gosto de uma luz ainda mais forte as estruturas da arte que deveriam ser violadas” (KPS 457 s.). Isso vale, em particular, para o Surrealismo.
2. Esse recurso do mito como o outro da razão já foi uma tentativa do Schelling das *Idades do mundo*, como observa Habermas (DFM 128 ss. [PDM 110 ss.]).

3. “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, publicado primeiramente em *Jahrbuch für Politische Theologie*, 3, 1999, 190–211 (ET 197-220 [ZÜ 173-196])
4. Contudo, caberia perguntar o que se deve fazer em caso de conflito entre direitos e liberdades individuais, por um lado, e sensibilidade religiosa, por outro, como, por exemplo, no caso do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas, ou da crítica das autoridades religiosas, ou da sátira sobre temas religiosos.
5. Poder-se-ia perguntar se a literatura ou a arte não possuem semelhantes possibilidades de expressão e sensibilidades.
6. Contudo, coloca-se a questão se a compreensão é de fato recíproca, ou se ela é operada somente pelos cidadãos seculares em prol dos religiosos. Isso muda naturalmente de sociedade a sociedade, de país a país.

8

A ÉTICA DO DISCURSO



As reflexões sobre a pragmática universal e sobre a competência linguística, assim como os estudos sobre o desenvolvimento da consciência moral que Habermas avançou nos anos de 1970 não somente fornecem a base para a teoria do agir comunicativo, mas contribuem para o avanço do projeto de uma ética comunicativa que já fora esboçado em obras como *A crise de legitimação no capitalismo tardio* e *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Servindo-se da ética do discurso elaborada por Karl-Otto Apel, Habermas tenta agora sistematizar esse projeto. O resultado são dois livros importantes: no primeiro, *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), ele apresenta sua própria versão da ética do discurso; no segundo, *Explicações sobre a ética do discurso* (1991), ele defende sua posição contra objeções e a complementa usando o princípio de adequação de Klaus Günther.

Em geral, pode-se afirmar que a ética do discurso é uma “ética deontológica, cognitivista, formalista e universalista” (ED 11). O fato de orientar-se por normas faz dela uma ética deontológica. A circunstância de que a legitimidade das normas pode ser constatada de maneira análoga à verdade de enunciados (conforme a teoria habermasiana da verdade e sua ideia fundamental de diferentes pretensões de validade justificáveis por meio de uma argumentação) a torna uma ética cognitivista. Ela manifesta seu formalismo e universalismo no fato de não oferecer valores materiais, nem normas concretas, mas tão-somente um critério formal que nos permite definir o procedimento por meio do qual todos podem participar da criação de normas válidas universalmente (isso faz dela uma ética procedimental). Este procedimento é o discurso; a sua função consiste em chegar a um consenso sobre normas que deixaram de ser consideradas válidas. O discurso ideal é aquele no qual todos os concernidos podem participar, e que funciona por meio de regras específicas, as regras do discurso. Já que no caso de normas morais os concernidos são todos os seres humanos, a possibilidade de um discurso moral em condições ideais parece ficar ex-

cluída desde o início. Os discursos reais ocorrem sempre no horizonte de um mundo da vida no qual as normas questionadas possuem vigência. A diferença entre discurso ideal e real não pode ser confundida, contudo, com a diferença entre discurso moral e ético (ou político).

Questões morais são, segundo Habermas, as que se deixam resolver oferecendo-se razões universalmente válidas (isto é, razões com as quais todos poderiam estar de acordo). Nesse sentido, Habermas retoma o ponto de vista kantiano da universalização dos princípios morais (em Kant: das máximas): uma norma moralmente válida é aquela cuja vigência seria aceita por *todos*. Questões morais são questões da justiça e do bem-estar de outros, mas não são questões da vida boa. Estas últimas podem ser respondidas somente no âmbito de um determinado mundo da vida: são questões *éticas*. Também um discurso ético segue regras discursivas, mas a perspectiva que os participantes devem assumir neste caso é diferente da dos discursos morais, já que nele são os membros de uma certa comunidade ética e não *todos* os seres humanos que avaliam a aceitabilidade de uma norma. Uma situação análoga se cria com os discursos políticos, dos quais podem participar somente os membros de uma certa comunidade política.

Coerentemente com a diferença entre discursos morais e éticos ou políticos, Habermas possui uma concepção “modesta” do que é uma teoria moral: a teoria do discurso se limita a reconstruir o ponto de vista moral e deixa sem resposta questões da vida boa. Ela é “especializada na questão da justificação de normas e ações”, mas não tem resposta “à questão do modo em que normas justificadas podem ser aplicadas em situações determinadas ou ‘verdades’ morais podem ser realizadas” (NU 237), embora ela defina também o já mencionado princípio da adequação, que deve ser utilizado em discursos de aplicação (ver VIII.3).

A FUNDAMENTAÇÃO DO PRINCÍPIO MORAL

No ensaio “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso” (CMAC 61 ss.), Habermas oferece a apresentação mais detalhada (do ponto de vista sistemático) da sua própria versão da ética do discurso, que se diferencia da de Apel sobretudo no que diz respeito à questão da fundamentação. Enquanto, pois, Apel acredita na possibilidade e necessidade de uma fundamentação última da ética, Habermas prefere uma fundamentação mais fraca.

A ética do discurso é, em primeiro lugar, uma ética *cognitivista*. Ela parte, pois, do pressuposto de que podemos chegar a algo como um conhecimento certo (seja ele definido como for) com respeito a questões

morais; e ela pretende “analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões” (CMAC 62 [MBKH 53 s.]). Segundo Habermas, ela se coloca, portanto, na tradição kantiana, à qual ele conecta também as abordagens teóricas de pensadores como John Rawls, Ernst Tugendhat, Paul Lorenzen ou Kurt Baier, ainda que estes autores cheguem a resultados bastante diferentes. Na primeira parte do ensaio, Habermas não se confronta tanto com essas abordagens e se ocupa antes de teorias alternativas e não cognitivistas.

O seu ponto de partida é uma observação do filósofo norte-americano Alasdair MacIntyre, segundo a qual em questões práticas a razão na modernidade consegue algo somente sobre os meios, mas não sobre os fins.¹ Para refutar essa posição cética, Habermas recorre à fenomenologia linguística da consciência moral desenvolvida por Peter Strawson no ensaio “Freedom and Resentment” (“Liberdade e ressentimento”, 1974). Strawson chega aos seguintes resultados, que Habermas retoma: O mundo dos fenômenos morais torna-se acessível somente a partir da perspectiva dos participantes de uma interação, não daquela de um observador imparcial; não obstante isso, os sentimentos de reação pessoal apontam para critérios suprapessoais para a avaliação de normas e mandamentos; tais sentimentos possuem, para a justificação prático-moral de um modo de agir, um sentido análogo ao das percepções para a explicação teórica de fatos (CMAC 70 [MBKH 60]). Esse paralelo entre sentimentos e percepções é estabelecido também por Stephen Toulmin em *The Place of Reason in Ethics* (O lugar da razão na ética, 1970). Segundo Toulmin “dever fazer algo” significa “ter boas razões para fazer algo”. Questões de justificação prática têm a ver, portanto, com o oferecimento de razões que sejam reconhecidas como “verdadeiras”. Habermas pretende esclarecer essa ideia de verdade moral por meio da analogia com a verdade teórica. Primeiramente, ele se serve da posição intuicionista de G. E. Moore, na qual proposições normativas são assimiladas a proposições predicativas. Quando dizemos que uma ação é correta, não utilizamos o predicado “correto” no mesmo sentido de quando dizemos que uma mesa é amarela. O “ser correto” não é uma qualidade que possa ser usada como um predicado. Desse ponto de vista, proposições normativas não se deixam verificar (isto é, demonstrar como verdadeiras) nem falsificar (isto é, demonstrar como falsas). Isso, contudo, não deve ser visto como uma concessão à atitude subjetivista do emotivismo ou do prescritivismo, que reduzem as normas morais a meras expressões de preferências, desejos e aversões subjetivas e, portanto, acabam em um decisionismo ético (no qual a base para a justificação de proposições normativas consiste em uma decisão – ao cabo, arbitrária – do sujeito) (CMAC 76 [MBKH 65]). Quando discutimos sobre questões práticas, debatemos sobre razões que pretendem uma validade universal. Habermas recorre à já mencionada distinção entre as diferentes pretensões de validade que surgem em relação

a enunciados teóricos, práticos ou expressivos (pretensões de verdade, legitimidade e veracidade). Para justificar a pretensão de legitimidade de enunciados morais, precisamos de um princípio que nos permita distinguir as razões válidas (boas) das inválidas. Esse princípio possui, então, um papel análogo ao imperativo categórico kantiano: serve como critério e, precisamente, como critério de universalização, já que nos permite reconhecer determinadas normas como universalmente válidas. Habermas o chama *princípio de universalização (U)* e vê nele “o princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações universais” (CMAC 78 [MBKH 67]). Inicialmente, ele introduz esse princípio de forma provisória, para depois fundamentá-lo.

O princípio (U) afirma que podem ser consideradas válidas somente as normas que possam ser aceitas por todos os concernidos. Sendo assim, elas devem possuir consequências e efeitos colaterais que (possivelmente) resultem na satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos (CMAC 86 [MBKH 75 s.]). Habermas o distingue do princípio de uma ética do discurso (D), que diz que uma norma pode ser considerada válida somente “quando todos aqueles que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade desta norma” (CMAC 86 [MBKH 76]).² (D) pressupõe (U), isto é, pressupõe a possibilidade de justificar a escolha de normas. Para chegar a uma ética do discurso, é necessário primeiramente fundamentar (U).

Habermas atribui particular importância ao fato de que (U) seja formulado de modo a tornar impossível a sua aplicação monológica: “ele só regra as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas a cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos” (CMAC 87 [MBKH 76]). Nesse sentido, ele se diferencia quer do imperativo categórico de Kant, quer do experimento mental do véu de ignorância de Rawls. Estes pensadores partem da ideia de que o indivíduo seria capaz de fundamentar monologicamente as normas morais fundamentais. Habermas, ao contrário, é da opinião que essa tarefa só pode ser cumprida cooperativamente. Uma argumentação moral serve a consertar o acordo sobre normas e regras de ação, se este faltar. Ela representa um tipo peculiar de agir comunicativo, a saber, um agir reflexivo por meio do qual os participantes reconstituem o consenso perdido. Para esse fim, não é suficiente “que todos os indivíduos, cada um por si”, se dediquem à reflexão necessária e decidam se eles, *como indivíduos*, concordariam com uma norma ou não. “O que é preciso é, antes, uma argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos” (CMAC 88 [MBKH 77]). O consenso procurado pode ser alcançado somente por meio de um processo concreto de entendimento intersubjetivo: a argumentação moral deve ser levada a cabo de forma co-

operativa. Ao afirmar isso, Habermas introduz um conceito problemático, a saber, o de “interesse”: “Por um lado, só a efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio, a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais”. As necessidades, pois, são interpretadas “à luz de valores culturais” e estes são “parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente”; portanto, a revisão desses valores não pode ser algo que os indivíduos levam a cabo monologicamente (CMAC 88 [MBKH 77 s.]). A introdução do conceito de interesse é problemática, uma vez que não se trata de um conceito neutro, isto é, não se trata de um conceito cujo sentido e estatuto normativo sejam inequívocos. Se Habermas não quer defender uma concepção contratualista da ética (como David Gauthier, p. ex.) e não quer tornar a legitimidade de normas dependente do egoísmo dos indivíduos, em última análise, ele é obrigado a recorrer à ideia de um interesse bem-entendido ou reflexivo. Nem todo interesse vale, portanto, mas somente interesses que superem um exame mais acurado: daí a importância do confronto concreto com os outros e com a crítica que estes outros podem levantar contra nossas preferências ou nossa visão do interesse geral. Isso está no centro, também, da ideia de que as necessidades e cosmovisões individuais (que se expressam nos interesses) devem ser interpretadas à luz de valores culturais que possam, por sua vez, ser revistos. Desta maneira, a ética do discurso se abre para a dimensão de uma interpretação hermenêutica de contextos culturais que deveria permitir aos indivíduos lidar melhor com a interpretação dos próprios interesses e com eventuais conflitos de interesses. Surge assim a questão ulterior da medida em que uma situação concreta de discurso possa corresponder ao modelo do discurso ideal (ver Cap. 8 – “Discurso de fundamentação e discurso de aplicação”).

De qualquer maneira, Habermas resume sua argumentação da seguinte forma: “Uma ética do discurso sustenta-se ou cai por terra, portanto, com as duas suposições seguintes:

- a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas *como* [no sentido de: “em analogia com”, não: “na qualidade de”! – A. P.] pretensões de verdade;
- b) que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento” (CMAC 88 s. [MBKH 78]).

Contudo, (U) ainda não foi fundamentado. Habermas aponta, aqui, para a dificuldade de oferecer uma fundamentação última e lembra que os teóricos contemporâneos da moral se limitam antes à reconstrução do saber moral pré-teórico (CMAC 99 s. [MBKH 89 s.]). Em outras palavras, eles tentam trazer à luz e teorizar os fundamentos morais sobre os quais se baseia nosso saber moral comum. Isso, contudo, não elimina as dificuldades da fundamentação de normas éticas, como salientam alguns céticos. Habermas menciona, a esse respeito, o trilema de Münchhausen de Hans Albert, segundo o qual toda tentativa de fundamentação dedutiva de princípios morais universalmente válidos (isto é, qualquer tentativa de deduzir uma norma de uma outra superior ou mais originária) tem que escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber: “ou admitir um regresso infinito [porque não pode ser encontrada nenhuma norma da qual todas as outras se deixem deduzir – A. P.], ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos” (CMAC 101 [MBKH 90]).³ De fato, o trilema se dá se entendermos a fundamentação em sentido estritamente semântico, isto é, se ela se orientar “pela relação dedutiva entre proposições” e se apoiar “unicamente no conceito da inferência lógica” (ibid.). Mas Karl-Otto Apel introduz contra Albert a ideia de uma fundamentação não dedutiva e transcendental das normas éticas fundamentais que se serve de meios pragmático-linguísticos e utiliza o conceito da *contradição performativa*.

O argumento de Apel é o seguinte: O proponente afirma a validade universal de (U). Seu oponente recorre ao trilema de Münchhausen e diz que qualquer tentativa de fundamentar a validade universal de (U) não faz sentido. Contudo, ao entrar nessa argumentação, o oponente tem de compartilhar determinadas pressuposições – p. ex., regras lógicas – que ele tem de reconhecer como válidas; desta maneira, ele é obrigado a renunciar à sua posição, se não quiser incorrer em uma contradição performativa, isto é, uma contradição que se cria entre a assunção de uma determinada posição teórica (neste caso, a do falibilismo crítico) e uma determinada ação linguística (neste caso, aquela ligada à participação em uma argumentação). O falibilista crítico que negue a existência de princípios universalmente válidos faz isso com base em tais princípios. Quem participa de uma argumentação reconhece com isso determinadas regras que ficam imunes a qualquer crítica (falibilista) por serem os pressupostos de toda argumentação. A ideia de uma fundamentação transcendental-pragmática dos princípios morais é a de que tais princípios podem ser derivados do conteúdo proposicional dessas pressuposições (CMAC 104 [MBKH 93]). A fundamentação em questão é transcendental-pragmática porque se apoia em pressuposições de pragmática linguística: ela diz respeito às condições que possibilitam a argumentação (nisso consiste seu caráter transcendental). A estratégia de Apel consiste em mostrar que cada sujeito capaz de

falar e de agir que entra em uma argumentação qualquer tem de aceitar pressuposições com conteúdo normativo e, com isso, reconhecer implicitamente a validade de determinados princípios normativos (CMAC 107 [MBKH 95]). Até o cético que não queira entrar em uma argumentação moral reconhece tais princípios, uma vez que a sua crítica é concebida, de forma geral, em termos argumentativos.

Habermas não compartilha completamente essa posição de Apel. Ele pensa que as normas éticas fundamentais não podem ser derivadas *diretamente* das pressuposições da argumentação (CMAC 109 [MBKH 96]). Normas éticas fundamentais não estão na competência da teoria moral, mas se deixam fundamentar em discursos práticos influenciados pelas circunstâncias históricas. Contudo, estes últimos seguem regras argumentativas que, por sua vez, são fundamentáveis do ponto de vista transcendental-pragmático e, portanto, permanecem invariáveis. É preciso, então, mostrar que as pressuposições da argumentação implicam tão-somente o princípio de universalização; e isso acontece se for mostrado que todo aquele que entrar em uma argumentação reconhece implicitamente a validade deste princípio. Habermas recorre, aqui, ao catálogo de pressuposições da argumentação elaborado pelo jurista Robert Alexy, o qual define tais pressuposições em diferentes níveis.⁴ No nível lógico-semântico são pressupostas as seguintes regras, que não possuem conteúdo ético:

- “1.1. A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- 1.2. Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem de estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- 1.3. Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes” (CMAC 110 [MBKH 97]).

Do ponto de vista procedimental, a argumentação é concebida como processo de entendimento. Nesse nível vigem as seguintes regras que possuem, em parte, um conteúdo ético:

- “2.1. A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- 2.2. Quem atacar um enunciado ou uma norma que não for objeto da discussão tem de indicar uma razão para isso” (CMAC 111 [MBKH 98]).

No que diz respeito aos aspectos processuais, uma argumentação é vista como um processo comunicativo que visa um consenso racionalmente motivado e está imunizada contra coação e desigualdade. As regras corres-

pondentes (relativos às determinações da situação ideal de fala) possuem caráter inequivocamente ético:

- “3.1. É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
- 3.2. a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
 - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.
 - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3.3. Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)” (CMAC 112 [MBKH 99]).

Ao aceitar essas regras, dispomos de premissas suficientemente fortes para a dedução de (U). Uma norma controversa pode, então, encontrar o consenso dos participantes do discurso somente “se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* à regra controversa na satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos”. Agora a própria ética do discurso pode ser reduzida ao “princípio parcimonioso (D)”, segundo o qual “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (CMAC 116 [MBKH 103]). (U) não corresponde, então, a um princípio com conteúdo ético, assim como (D) não corresponde ao conteúdo normativo das pressuposições da argumentação do tipo 3.1., 3.2 e 3.3. Ele se limita a dizer quando uma norma é capaz de obter consenso; ele afirma, com isso, quais são as condições para tal consenso. (D), ao contrário, afirma que uma norma deve obter o consenso de todos os concernidos; ele possui, portanto, caráter normativo.

A fundamentação da ética do discurso se dá, portanto, em quatro passos:

- 1. Apresentação de (U) como regra da argumentação;
- 2. identificação de pressuposições pragmáticas da argumentação que sejam inevitáveis e possuam conteúdo normativo;
- 3. explicitação do conteúdo normativo dessas pressuposições na forma de regras do discurso;
- 4. demonstração do fato de que entre esses três passos subsiste uma relação de implicação material (não simplesmente lógica), no que diz respeito à justificação de normas.

Em *Direito e democracia* (1992), Habermas oferece uma fundamentação “fraca” de (D). Tal princípio se limitaria a expressar “o sentido das exi-

gências de uma fundamentação pós-convencional”; (D) explicita somente “o sentido da imparcialidade de juízos práticos”; (D) entra em ação, portanto, somente quando se queira julgar imparcialmente uma norma a partir de um nível pós-convencional (DD I 142 [FG 138]). (D) já não seria, então, expressão do conteúdo normativo das premissas inevitáveis de qualquer argumentação, mas meramente expressão de exigências pós-convencionais de uma fundamentação de normas e de uma imparcialidade nos juízos práticos. Desse ponto de vista, (D) é um produto da modernidade, já que somente na modernidade se desenvolve uma moral pós-convencional. Tal moral não se contenta, no que diz respeito à justificação de normas, com recursos a uma autoridade (sagrada ou não); ela exige, segundo Habermas, razões que possam ser aceitas por todos os concernidos.⁵

MORALIDADE E ETICIDADE

Habermas está consciente do fato de que, ao introduzir uma ética do discurso e a fundamentação do correspondente princípio moral, ele não se subtraiu a algumas objeções relevantes. Entre elas está a crítica segundo a qual a ética do discurso se basearia, em primeiro lugar, em uma ilusão, visto que a ideia de um discurso sem dominação pressupõe uma desvinculação da situação histórica impossível de ser realizada (CMAC 125 ss. [MBKH 112 ss.]). Em segundo lugar, ela corre o risco de cair em um formalismo vazio. A mesma crítica teria sido levantada por Hegel contra Kant, segundo Habermas, e agora ele quer investigar sua aplicabilidade à sua ética do discurso (ED 9 ss.). Por exemplo, Rüdiger Bubner afirma, na esteira de Hegel, que sujeitos que efetuam juízos morais podem formular juízos universais somente porque foram criados em certos contextos de vida e foram educados a orientar-se, na sua ação e nos seus juízos, por princípios universais.⁶ Em outras palavras, só podemos guiar nossas ações com base no imperativo categórico kantiano ou no princípio do discurso porque, na nossa sociedade, tais princípios são reconhecidos como válidos (ED 33 s.). Habermas concorda com Bubner (e Hegel): “Cada moral universalista depende de formas da vida favoráveis”. Estas lhe são favoráveis não somente no sentido de produzir sujeitos que no seu agir se orientam por princípios universais, mas também porque dispõem de práticas e instituições sociais, políticas e jurídicas organizadas na base de tais princípios, as quais permitem, portanto, traduzir deveres morais abstratos em concretas obrigações no nível da vida cotidiana. “Uma moral universalista precisa também de uma certa harmonia com instituições políticas e sociais, nas quais representações morais e jurídicas pós-convencionais já estão presentes” (ED 25). A perspectiva moral pode, destarte, ser vista como uma perspectiva ética

– não no sentido de ser válida somente em uma determinada sociedade e com respeito a um determinado conceito de vida boa, mas porque ela pode ser tomada somente se nos encontrarmos em uma sociedade que assume tal perspectiva em geral.

Isso leva Habermas a definir a moral como um “dispositivo de segurança” que “compensa uma vulnerabilidade ínsita estruturalmente em formas de vida socioculturais” (ED 14). Nesse sentido, um papel central é desempenhado por um conceito que chamarei de solidariedade 1, já que, em *Direito e democracia*, Habermas introduz também um conceito sócio-teórico de solidariedade (ver Cap. 9 – “A tensão entre facticidade e validade”). Solidariedade 1 surge pela extrema vulnerabilidade do ser humano. Esta última, por sua vez, não é “a tangível possibilidade da violação da integridade de corpo e vida” (a integridade, então, que para muitos representa o ponto de partida de qualquer concepção moral e de qualquer teoria jurídica), mas diz respeito ao fato de esta “identidade ser como que constitucionalmente ameaçada e cronicamente delicada” (ED 15). Tal solidariedade está em relação com o contexto mediado comunicativamente que é necessário para o processo descrito (Cap. 4 – “Identidade do Eu e desenvolvimento da consciência moral”) de formação da identidade e que constitui uma rede sutil de reconhecimento recíproco.

Esse “entrelaçamento vital de relações de reconhecimento recíproco” forma uma rede “de faltas de proteção recíproca e de necessidades de proteção explícitas” – rede que por sua vez necessita de proteção (ED 15 s.). O que deve ser protegido não é somente a integridade dos indivíduos, mas também a dessa rede: assim como “nenhuma pessoa pode afirmar sua *identidade* por si só”, ninguém pode “afirmar sua *integridade* por si só. A integridade dos indivíduos exige a estabilização” da rede de relações de reconhecimento recíproco. A exigência de proteção das relações intersubjetivas pelas quais os indivíduos constituem sua identidade corresponde a um princípio de solidariedade (no sentido de solidariedade 1). Este último é complementar a um princípio da justiça que por sua vez exige o respeito da dignidade de cada um. “A justiça [...] diz respeito à liberdade subjetiva de indivíduos não representáveis; a solidariedade, pelo contrário, diz respeito ao bem-estar de companheiros fraternizados em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada” (ED 16) e, portanto, diz respeito à própria forma de vida. A moral não pode proteger “os direitos dos indivíduos sem [proteger] o bem-estar da comunidade à qual eles pertencem”.

Portanto, solidariedade 1 não tem nada a ver com o interesse pelo bem-estar de outros, mas com o interesse pela manutenção de uma rede social íntegra. Disso não deriva um princípio moral, mas um princípio que exige a promoção do bem-estar dos outros enquanto companheiros “em uma forma de vida intersubjetivamente compartilhada”, isto é, a promoção do bem-estar da própria forma de vida e a proteção das relações intersubjetivas; tal princípio não exige, porém, a promoção (nem mesmo

a consideração) do bem-estar dos outros enquanto tais. A proteção da integridade da forma de vida leva, então, à proteção da integridade de sujeitos morais; nesse sentido, solidariedade 1 tem a ver com a moralidade e não somente com a eticidade; por outro lado, trata-se de um interesse indireto pelo bem-estar dos outros: o que conta é, sobretudo, a manutenção de uma rede social íntegra.

DISCURSOS DE FUNDAMENTAÇÃO E DISCURSOS DE APLICAÇÃO

Discursos práticos reais possuem limitações de pelo menos três tipos: Em primeiro lugar, estão ligados a formas menos rígidas de argumentação do que os discursos teoréticos; em segundo lugar, não podem ser liberados completamente da pressão dos conflitos sociais; em terceiro lugar, são “ilhas ameaçadas de se verem submersas pelas ondas no oceano de uma prática em que o modelo da solução consensual dos conflitos da ação não é de modo algum dominante” (CMAC 128 [MBKH 116]). Além disso, nos discursos práticos reais há uma tripla escassez e, precisamente: de saber (particularmente em relação ao futuro, isto é, às possíveis consequências da aplicação de uma norma – um elemento, este, que deveria desempenhar o papel decisivo em um discurso), de tempo (isso implica não somente que o discurso é sempre interrompido prematuramente, mas também que os temas são escolhidos sob a pressão da falta de tempo) e de disponibilidade a participar por parte dos concernidos. A isso se acrescentam outros aspetos que o próprio Habermas enumera, mas que têm a ver antes com as atitudes e capacidades individuais: limitada disponibilidade de tempo individualmente, atenção episódica para temas que têm uma história peculiar, limitadas capacidades cognitivas de elaboração, distribuição desigual da atenção, das competências e do saber, egocentrismo, fraqueza da vontade, irracionalidade, autoengano, atitude oportunista, paixões, preconceitos, etc. (DD II 53 s. [FG 395 s.]). *Last but not least*: A ancoragem em um entorno ético parece dificultar fortemente (quando não excluir) a possibilidade de uma fundamentação racional geral de normas. O princípio moral “exclui do discurso moral inclinações, paixões e interesses particulares, modos de vida culturalmente determinados, critérios valorativos éticos e máximas da vida boa”.⁷ Mas nos encontramos sempre e inevitavelmente em um determinado mundo da vida do qual tais elementos éticos e culturais são parte. Até o princípio moral pode ser utilizado somente dentro de determinadas formas de vida, como vimos.

Para superar tais dificuldades, Klaus Günther propôs distinguir entre discursos de fundamentação de normas e discursos de aplicação de normas. Tarefa dos primeiros é decidir sobre a validade de normas; os segundos,

pelo contrário, devem decidir sobre o fato de elas serem adequadas em relação à situação na qual deveriam ser aplicadas e sobre outras normas alternativas. Ambos os tipos de discurso se orientam pelo critério da imparcialidade: no caso de discursos de fundamentação, trata-se de uma imparcialidade “universal-recíproca”; no caso de discursos de aplicação, de uma imparcialidade em sentido “aplicativo”. A imparcialidade de discursos de fundamentação consiste no fato de que as normas em questão devem encontrar o consenso de *todos os concernidos* com base em uma argumentação. No caso dos discursos de aplicação, fala-se em imparcialidade quando, ao se decidir se uma norma é adequada em relação a uma certa situação e em relação a outras normas, foram consideradas *todas as características relevantes* da situação e *todas as possíveis normas alternativas*. Os discursos de fundamentação são independentes dos de aplicação e, precisamente, por duas razões: Por um lado, os participantes do discurso possuem um saber limitado sobre as possíveis situações de aplicação; por outro lado, no curso do tempo ocorrem mudanças seja no saber, seja nos interesses dos concernidos. O resultado de discursos de fundamentação podem ser, portanto, somente normas *prima facie*, isto é, normas que são válidas somente se não mudarem as circunstâncias nas quais foram fundamentadas.⁸ Elas permanecem, portanto, sob uma cláusula “*ceteris paribus*” (Günther) ou “*rebus sic stantibus*” (Habermas). Ao mudarem as circunstâncias, as normas podem perder sua validade em relação à nova situação que se criou (mas não sua validade em geral). Segundo Habermas, (U) pode servir somente para “fundamentar expectativas de comportamento ou modos de ação generalizados, isto é, normas que fundamentam uma práxis geral” (ED 137).

Por isso, Günther propõe uma formulação mais fraca do princípio moral, segundo a qual “na fundamentação de normas devem ser consideradas as consequências e os efeitos colaterais que, na base das informações e das razões disponíveis em um certo momento, resultam *previsivelmente* para os concernidos de uma obediência geral a elas” (Günther apud ED 139). Desta maneira, “os participantes da argumentação são dispensados de considerar, já na fundamentação de normas, o conjunto de todas as situações futuras, não previsíveis” (ibid.). Um conflito entre normas se dá, portanto, somente no nível da aplicação e, precisamente, quando duas ou mais normas, cada uma aplicada por si, levam a resultados incompatíveis entre si. Mas não é possível nem necessário considerar a eventualidade de tais conflitos já na fundamentação de normas (cf. DD I 271 s. [FG 267]).

A diferenciação entre fundamentação e aplicação de normas implica a introdução de um princípio que desempenha nos discursos de aplicação um papel análogo àquele de (U) nos discursos de fundamentação: trata-se do princípio de adequação. Ele exige que na avaliação de uma norma sejam consideradas todas as características relevantes da situação de aplicação

e todas as outras normas aplicáveis em tal situação. Uma norma deve ser adequada quer em relação à situação de aplicação, quer em relação às normas alternativas.⁹ Isso remete à dimensão histórica da nossa posição quando discutimos sobre a aplicação de normas. O ponto de vista moral que devemos assumir na fundamentação de normas permanece sempre idêntico (isto é o pressuposto de qualquer ética deontológica, inclusive da ética do discurso); mas “nem nosso entendimento dessa intuição fundamental, nem as interpretações que oferecemos de regras moralmente válidas [aplicá-las] em casos imprevistos” são imutáveis (ED 142). Isso permite atenuar não somente a tensão entre fundamentação e aplicação de normas, mas também entre moralidade e eticidade.¹⁰

NOTAS

1. “A razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem de calar-se” (MacIntyre apud CMAC 62 [MBKH 53]).
2. Substituo nesta e em outras citações o termo “validade” por “validade”, por razões de homogeneidade com os capítulos anteriores.
3. O nome do trilema se refere à história na qual o célebre e fanfarrão barão de Münchhausen conta ter-se salvado das areias movediças puxando-se pelo seu próprio rabicho.
4. ALEXY, Robert. *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978 (trad. port.: *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001).
5. Isso leva Habermas a recorrer mais uma vez ao modelo de evolução da consciência moral de Kohlberg (CMAC 143 ss. [MBKH 127 ss.]).
6. BUBNER, Rüdiger. Rationalität, Lebensform und Geschichte. In: SCHNÄDELBACH, H. (Hg.), *Rationalität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 198–217 (apud ED 31 ss.).
7. GÜNTHER, Klaus. *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, 89.
8. GÜNTHER, Klaus. *Der Sinn für Angemessenheit ...*, 259. Sobre o conceito de normas *prima facie* cf. SEARLE, John. *Prima Facie Obligations*. In: RAZ, J. (ed.). *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 1987, 88 ss.
9. GÜNTHER, Klaus. *Der Sinn für Angemessenheit ...*, 55 s. (cf. ED 140).
10. Surgem, contudo, ulteriores dificuldades, a saber: no que diz respeito aos critérios para estabelecer a relevância das características da situação em questão em relação às normas em questão; no que diz respeito à exaustividade da consideração de *todas* as características relevantes; no que diz respeito à necessidade de uma faculdade de juízo moral; e, finalmente, no que diz respeito à circunstância de que também nos discursos de fundamentação é necessário considerar possíveis situações de aplicação, já que, em caso contrário, seria impossível estabelecer se a obediência às normas em questão está no interesse de todos os concernidos. Sobre essa questão, permito-me remeter a PINZANI, Alessandro. *Anwendungsprobleme in der Diskurstheorie der Ethik und des Rechts*. In: *Ars Interpretandi*, I, 1996, 235–245.



9

A REDESCOBERTA DA FILOSOFIA DO DIREITO E DO ESTADO

Com a queda do Muro de Berlim, em 1989, o mundo se modifica radicalmente. O fim da Guerra Fria e da confrontação entre as duas potências mundiais, os EUA e a União Soviética, introduz uma virada ideológica. Sob a impressão do desmoronamento do chamado “socialismo real”, o marxismo é posto em questão de maneira radical. A teoria marxista é acusada do fracasso prático do experimento soviético; ela perde muito rapidamente sua posição central no debate político-filosófico e muitos pensadores, para os quais ela servia de orientação, lhe viram as costas. Fala-se em declínio das ideologias e até em fim da história: mas a história prossegue, o processo de globalização se torna sempre mais rápido. Das duas grandes ideologias que se enfrentaram por décadas (encarnada cada uma em um dos dois blocos) só uma sobreviveu: a de um liberalismo econômico ilimitado que ameaça até os fundamentos do próprio Estado liberal. A defesa dessa forma de Estado se torna, portanto, a tarefa principal de muitos pensadores que não querem inclinar-se diante da lógica triunfal dos mercados. Entre eles está Habermas. A renúncia à perspectiva marxista em prol de uma posição socioliberal mais tradicional não significa a renúncia ao programa emancipatório, ainda que este último sofra muitas revisões.

A TEORIA DO DIREITO DE HABERMAS ANTES DE *DIREITO E DEMOCRACIA*

Quando, em 1992, apareceu *Direito e democracia*, o livro foi saudado como o fim de um silêncio decenal: finalmente, a Teoria Crítica teria pisado o chão da filosofia do direito e do Estado. Isso, contudo, é verdadeiro somente em parte, quer no que concerne à Escola de Frankfurt clássica

(pense-se nas já mencionadas obras de filosofia política de Franz Neumann), quer no que concerne ao próprio Habermas. É verdade que este nunca tinha tratado sistematicamente o tema da filosofia do direito e do Estado antes de *Direito e democracia*, mas certamente um interesse pelos temas “direito” e “Estado” está presente em muitos dos seus escritos (cf. LSK, RMH [RHM] e TKH). Contudo, em tais obras ele compartilha com a Teoria Crítica tradicional uma concepção basicamente negativa de tais instituições, a qual se fundamenta por sua vez em um conceito basicamente negativo de poder ou de dominação.¹ Isso se revela, particularmente, nos escritos nos quais o direito é tratado a partir da perspectiva geral de uma teoria crítica da sociedade, como, por exemplo, na *Teoria do agir comunicativo* ou no ensaio “Reflexões sobre o papel evolucionário do direito moderno” contido em *Para a reconstrução do materialismo histórico*.²

Neste ensaio, Habermas levanta a questão da racionalidade do direito moderno. Não se trata, em suma, de uma reflexão sobre o fenômeno do direito em geral (em questão está somente o direito *moderno*), nem da tentativa de esclarecer a essência e o sentido das instituições jurídicas em geral. Habermas escolhe uma abordagem que pode ser caracterizada ao mesmo tempo como hermenêutica e funcionalista (a influência de Luhmann é inegável). A isso se acrescenta uma perspectiva marxista que leva Habermas a considerar o direito privado como um sistema de normas moldado “pelas necessidades da atividade econômica capitalista”. Correspondentemente, o direito constitucional é visto como uma instância orientada pelo sistema econômico capitalista cuja função é manter em pé o aparelho estatal, “o qual, apoiando-se em um aparelho administrativo amplamente centralizado, especializado e organizado segundo uma divisão do trabalho, garante as condições de existência de uma ordem econômica desnacionalizada”. A partir dessa perspectiva, os “direitos públicos subjetivos” podem ser entendidos somente de maneira funcional à relação entre poder estatal, por um lado, e mundo da economia privado e autônomo, por outro lado (RHM 262). O sujeito jurídico é, portanto, o *homo oeconomicus* cujo agir é caracterizado por uma atitude estratégica. O direito lhe serve somente para garantir a racionalidade do sistema que regula a perseguição egoística dos interesses privados.

O direito moderno apresenta, segundo Habermas, quatro características estruturais: convencionalidade, legalismo, formalidade e generalidade. Ele é convencional por ser um direito positivo que é expressão da vontade de um legislador soberano. Seu legalismo consiste em não impor às pessoas jurídicas nenhum motivo ético além de uma geral obediência legal: “a serem sancionadas não são as más intenções, mas as ações que desviam da norma”. O direito se ocupa de ações conformes ao direito, isto é – para usar os termos de Kant (*Doutrina do Direito*, VI 219) – com a legalidade e não com a moralidade, ou seja, com os motivos dos destinatários do direi-

to. Ele é formal enquanto “define âmbitos do legítimo arbítrio das pessoas privadas”: tudo o que não for proibido está permitido. Em quarto lugar, ele possui natureza geral, já que suas normas são gerais e não admitem exceções (RHM 264 ss.).³

No esquema interpretativo marxista se abre, contudo, um rasgo no momento em que Habermas afirma que o direito moderno precisaria de uma justificação moral independente da autoridade de tradições éticas.⁴ A divisão de legalidade e moralidade não significa, então, uma eliminação da moral: os direitos fundamentais individuais, que o direito moderno torna positivos, se tornam, pois, uma charneira entre os dois âmbitos na medida em que têm as funções de instrumentos para uma legitimação moral do direito (RHM 266). O direito moderno, liberado da autoridade de tradições éticas, se torna legítimo pelo fato de assegurar os direitos de indivíduos que, por sua vez, são considerados abstratamente como sujeitos jurídicos. Aqui vem à tona mais uma vez uma ideia central de Habermas: O processo de modernização liberou forças estratégicas assim como forças emancipatórias; cabe, agora, ajudar estas últimas a afirmar-se sem deixar-se desanimar pelas primeiras. O fato de os direitos subjetivos poderem exercer uma função ideológica (precisamente, como direitos do *homo oeconomicus* capitalista) não deve levar à sua desvalorização, já que eles possuem também uma outra função, bem mais positiva: são expressão de uma necessidade de legitimação moral.

ABORDAGEM FUNCIONALISTA E PRETENSÕES NORMATIVAS

Em *Direito e democracia* – certamente seu livro mais importante desde a *Teoria do agir comunicativo* – Habermas parte de um conceito neutro de dominação social e orienta toda a sua análise pelo conceito de estado constitucional liberal e democrático que fora criticado nas obras anteriores. Ao fazer isso, contudo, ele não renuncia ao seu programa emancipatório – pelo contrário, pois a tese central do livro, segundo Habermas, é a de que não se dá “Estado de direito sem democracia radical” (NBR 76). Ele parte da ideia de que o ordenamento jurídico do Estado constitucional democrático incorpora um conteúdo normativo que ele pretende trazer à tona. O procedimento democrático da legislação depende, por sua vez, de cidadãos ativos cujas motivações não podem ser impostas juridicamente. “Nesse sentido, as instituições do Estado de direito tiram sua energia da relação comunicativa de esferas públicas políticas e tradições liberais que o sistema jurídico não consegue reproduzir por suas próprias forças” (NBR 77). Habermas tenta colocar no centro da sua reflexão esse concurso de instituições e esfera pública a fim de salientar o potencial emancipatório

de ordenamentos jurídicos democráticos. Ao mesmo tempo, o livro marca a despedida definitiva das posições marxistas anteriores em prol de uma atitude de liberalismo político na qual os direitos sociais não são primários e que, finalmente, se baseia em uma concepção de democracia liberal mais do que radical.

O livro não pretende de maneira nenhuma desenvolver uma teoria sistemática do direito. Já o subtítulo original (“Contribuições para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito”) e a estrutura da obra confirmam isto: somente o terceiro e o quarto capítulo oferecem uma “reconstrução do direito” sistemática. De resto, estamos perante observações várias, ainda que amplas e detalhadas, sobre diversos aspectos do fenômeno “direito”. Fazem parte delas: análises de “conceitos sociológicos do direito e filosóficos da justiça” efetuadas de uma perspectiva de história das ideias, observações sociológicas, discussões pormenorizadas com outros autores, etc.⁵ Já que é impossível reconstruir de forma suficiente a riqueza conceitual desse livro, em seguida serão tratados alguns aspectos fundamentais.

A teoria jurídica de Habermas quer, em primeiro lugar, definir o papel do direito dentro da sociedade moderna. Ela não pretende elaborar um conceito de direito que compreenda este fenômeno em todas as suas manifestações históricas. A perspectiva tomada por Habermas não é meramente filosófica, mas ao mesmo tempo sócio-teórica, como é comum para ele. Ele afirma expressamente que o que desperta seu interesse pela teoria jurídica são as “questões de uma teoria da sociedade” (DD I 25 [FG 25]) e define o objeto das suas análises com as seguintes palavras: “por direito eu entendo o moderno direito normatizado [isto é, positivo – A. P], que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição” (DD I 110 [FG 106]). Como já em 1976 e em 1981, não interessa o direito como tal, mas, em primeiro lugar, uma manifestação do direito temporalmente limitada e temporalmente condicionada (o direito moderno) e, em segundo lugar, um determinado tipo de direito, a saber, o direito normatizado ou positivo. Ficam excluídos o direito pré-moderno e as formas de direito não positivizado (como o direito consuetudinário). O direito moderno positivo se apresenta, em terceiro lugar, como uma ordem normativa que é justificada não – como o direito pré-moderno – pela autoridade carismática ou religiosa, mas somente apelando para um sistema coerente que possibilita a produção de normas segundo um procedimento exatamente determinado por regras precisas (pense-se, p. ex., na concepção da ordem jurídica de Hart ou de Kelsen). No direito moderno nos deparamos, em quarto lugar, com normas jurídicas que podem ser interpretadas somente por uma instância autorizada a fazê-lo e cuja interpretação é vinculante.⁶ Em quinto lugar, as normas positivas do direito moderno são caracterizadas por serem vinculantes, isto é, por serem implementadas por

uma instância legítima que dispõe da força necessária. Habermas define ainda o direito como “sistema de ação” e como “ordem legítima que se tornou reflexiva” (DD I 112 [FG 108]). O direito é um sistema de ação porque é um “complexo de reguladores de ação”, exatamente como a moral; as normas jurídicas possuem, porém, diferentemente das morais, uma eficácia de ação imediata graças a uma motivação reforçada pela ameaça de sanções. A ordem jurídica é reflexiva porque tira sua legitimidade de um procedimento que ela mesma produziu – e nisto consiste, justamente, a mencionada “fundamentação sistemática”.

No que diz respeito à perspectiva da sua análise, Habermas distingue sua teoria jurídica da filosofia do direito, que ele denomina de “teoria filosófica da justiça”. Diferentemente desta última, a teoria jurídica habermasiana se movimenta dentro dos limites de ordens jurídicas concretas e extrai seus dados do direito vigente (DD I 244 [FG 240]). Ela renuncia quer a teorizar uma ordem jurídica abstrata, quer a uma avaliação normativa desta. A teoria discursiva “do direito – e do Estado de direito – precisa sair dos trilhos convencionais da filosofia política e do direito” (DD I 23 [FG 21]). Por isso, ele desenvolve “uma dupla perspectiva que torna possível, de um lado, levar a sério e reconstruir o conteúdo normativo do sistema jurídico a partir de dentro e, de outro lado, descrevê-lo como componente da realidade social” (DD I 66 [FG 62]). Com eco quase kantiano, nosso autor escreve: “Sem a visão do direito como sistema empírico de ações, os conceitos filosóficos ficam vazios. Entretanto, na medida em que a sociologia do direito se obstina em um olhar objetivador lançado a partir de fora e insensível ao sentido da dimensão simbólica que só pode ser aberta a partir de dentro, a própria contemplação sociológica corre o risco de ficar cega” (DD I 94 [FG 90]).

Aqui, Habermas retoma suas precedentes considerações sobre a lógica das ciências sociais, em particular sobre a lógica da teoria do agir comunicativo, que, na sua opinião, não pode basear-se em uma pesquisa meramente empírica e nem em elementos transcendental-filosóficos. Teorias gerais desse tipo devem partir de pressupostos fundamentais que não podem reduzir-se exclusivamente nem ao conjunto empírico dos eventos observáveis, nem ao conjunto lógico do sentido simbólico. É verdade que as normas são “conjuntos institucionalizados dotados de sentido” que expressam expectativas de comportamento; mas as ações por elas provocadas não são fenômenos que possam ser descritos por explicações causais como os fenômenos naturais. O agir dirigido por normas não é previsível como o comportamento determinado por leis naturais: uma norma pode ser violada, uma lei de natureza, em princípio, não.

Como no caso da teoria do agir comunicativo (ver Cap. 6 – “Sistema e mundo da vida”), ao observar o fenômeno direito, não é possível sair da posição hermenêutica do participante. A fim de poder esclarecer o direito,

deve-se partir da base de uma ordem jurídica pré-existente ou de um paradigma jurídico já estabelecido. Mas não é possível (como, pelo contrário, acreditam alguns filósofos) considerar o objeto da própria análise a partir da perspectiva de um observador imparcial. O observador é sempre ao mesmo tempo participante, já que o direito faz parte do seu mundo da vida: “em termos da teoria do agir comunicativo, o sistema de ação ‘direito’ [...] faz parte do componente social do mundo da vida” (DD I 112 [FG 108]). Como já na teoria da sociedade e na ética do discurso, o teórico do direito não pode reclamar para si nenhuma posição privilegiada (ver Cap. 6 – “Sistema e mundo da vida” e Cap. 8 – “A fundamentação do princípio moral”).

A recusa de uma perspectiva meramente filosófica não se baseia somente em razões metodológicas, mas também por circunstâncias políticas concretas. Detlef Horster salientou este aspecto muito bem: “uma mistura dos três componentes da separação democrática dos poderes que se torna sempre menos transparente e que desloca de maneira crescente a competência decisória do legislativo para as outras instâncias requer uma nova teoria do direito na qual não se parta meramente de princípios jurídicos abstratos vistos como ideias reguladoras, mas se inclua em medida sempre maior a realidade jurídica”.⁷ Essa interpretação faz justiça à intenção habermasiana, que é a de desenvolver um paradigma jurídico que traga à tona os componentes emancipatórios implícitos no direito. Essa preocupação central de Habermas se manifesta particularmente nas análises dedicadas às relações entre a instância legisladora e os órgãos de controle constitucional (DD I 211 ss. [FG 208 ss.] e, sobretudo, DD I 297 ss. [FG 292 ss.]). Uma análise meramente normativa correria o risco de perder o contato com a realidade concreta e, com isso, de negligenciar as dificuldades com as quais hoje o poder legislativo nas democracias ocidentais tem de lutar. Habermas pensa, concretamente, na realidade alemã e na polêmica, às vezes feroz, que nos anos de 1980 e 90 caracterizou as relações entre o *Bundestag* (o parlamento federal alemão) e a Corte Constitucional Federal. Na ingerência sempre maior (na opinião do nosso autor) desta última no âmbito da legislação e da concreta realização da constituição, Habermas vê um risco para a democracia, visto que importantes decisões políticas já não são tomadas pelos representantes eleitos pelo povo, mas por uma instância não diretamente controlada pelo povo. Essa referência a uma situação histórica concreta não significa, contudo, que a teoria de Habermas seja somente uma teoria do direito federal alemão vigente em 1992. Ela se vê, antes, como uma teoria que descreve a estrutura e o modo de funcionamento do ordenamento jurídico dos Estados constitucionais democráticos. Por outro lado, a Habermas interessa não somente o fenômeno direito em si, mas também o concreto Estado de direito alemão. Suas “contribuições” pretendem ser – como todos os seus escritos – também uma intervenção direta no debate político atual, uma tomada de posição por parte de um

intelectual comprometido que vê a sua tarefa em dar voz à consciência crítica da nação. Destarte, Habermas delimita sua posição quer em relação à teoria tradicional da justiça, quer da teoria sistêmica. O que fica é uma perspectiva que considera o fenômeno Direito na sua ambiguidade. Esta última é provocada essencialmente pela tensão entre facticidade e validade imanente ao direito.

A TENSÃO ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE

Essa tensão perpassa como um fio condutor o livro inteiro, como apontado já pelo título original alemão: *Faktizität und Geltung*, isto é, *Facticidade e validade*. De fato, essa tensão não é um fenômeno peculiar que se dá somente no Direito. Ao falar em uma tensão entre facticidade e validade, entendem-se, em primeiro lugar, as tensões presentes entre a idealidade e irrealizabilidade prática do conteúdo normativo das regras do discurso, por um lado, e entre tal irrealizabilidade e a inevitabilidade fática das próprias regras do discurso, por outro lado. É impossível realizar um discurso ideal; mas não se pode não aceitar as pressuposições ligadas ao conceito de um discurso ideal quando se entra em um processo argumentativo (cf. DD I 34 [FG 31]). Aqui se mostra, pela primeira vez, também a dupla interdependência entre os conceitos de facticidade e validade: os pressupostos da comunicação *ideal* possuem sempre também natureza *fática*. A tensão em questão não é somente uma contraposição, mas ao mesmo tempo um encontro, um misturar-se dos dois conceitos. O que é fático esconde sempre um componente de normatividade ou de idealidade; e o que é ideal tem sempre também uma manifestação fática na realidade (neste caso: na realidade da comunicação concreta; no caso do direito: na realidade das ordens jurídicas particulares).

A “tensão entre facticidade e validade, embutida na linguagem e no uso da linguagem, retorna no modo de integração de indivíduos socializados” comunicativamente (DD I 35 [FG 33]). A linguagem assume, pois, graças à sua eficácia ilocucionária, um papel de coordenação da ação e se torna, assim, uma fonte primária da integração social. Ora, cada ato de fala avança uma pretensão de validade; portanto, a idealidade ligada ao conceito de pretensões de validade criticáveis irrompe na facticidade do mundo da vida. “A ideia da resgatabilidade de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, produzidas pelas pessoas que agem comunicativamente; com isso, elas são arrancadas do céu transcendental e trazidas para o chão do mundo da vida” (DD I 37 [FG 34]).

Há também uma segunda e mais radical tensão entre facticidade e validade (cf. DD I 39 [FG 37]), a saber, a que resulta da “dupla face de Jano”

de nossas pretensões de validade: “A validade pretendida para enunciados e normas [...] transcende, de acordo com seu sentido, os espaços e tempos, ao passo que a pretensão atual é levantada sempre aqui e agora, no interior de determinados contextos, sendo aceita ou rejeitada”. A tensão entre “a universalidade da aceitabilidade racional asserida” e “a aceitação obrigatória *in loco*” transpõe a mencionada tensão entre facticidade e validade no nível dos processos sociais (DD I 39 [FG 36 s.]). Isso se torna particularmente evidente no caso dos debates políticos concretos que acontecem na esfera pública ou em parlamento. As pretensões de validade levantadas neles devem ser aceitas ou rejeitadas em um contexto limitado espacial e temporalmente, embora elas requeiram um discurso ideal.

Habermas levanta agora a seguinte questão: Como pode dar-se, em tais condições, integração social se surgir dissenso? Ele enumera as alternativas que normalmente estão disponíveis nesse caso e que podem ser resumidas “a simples consertos, à desconsideração de pretensões controversas – atitude que faria encolher o campo das convicções compartilhadas –, à passagem para discursos mais pretensiosos, cujo término é imprevisível e cujos efeitos de problematização são perturbadores, à quebra da comunicação e saída do campo ou, finalmente, à mudança para o agir estratégico, orientado para o sucesso de cada um” (DD I 40 [FG 37 s.]). Nessas condições, a integração social pode ser assegurada somente pelo fato de cada ação comunicativa, inclusive a colocação em questão e a crítica de normas ou certezas pré-existentes, acontecer em contextos de mundo da vida. Em última análise, são as convicções compartilhadas e não problemáticas, o “que *sempre foi familiar*”, que permitem a integração social. No mundo da vida, a tensão entre facticidade e validade é nivelada: os dois aspectos se fundem entre si e convergem no saber de fundo não criticável que constitui o próprio mundo da vida. O mundo da vida é, portanto, imune contra a tensão entre facticidade e validade, já que esta última “mantém a força do fático [...] na figura de certezas do mundo da vida, subtraídas à comunicação” (DD I 44 [FG 41]). O mundo da vida, contudo, consegue funcionar como único garante de integração social somente em sociedades arcaicas, cujas instituições “se apresentam com uma pretensão de autoridade aparentemente inatacável” (DD I 42 [FG 39]). No curso da evolução social, porém, é posta em questão justamente tal autoridade. Com a diferenciação da sociedade cresce o risco de dissenso, fazendo com que se coloque o problema de como alcançar integração social. Em uma sociedade diferenciada, pluralista e secularizada a tensão entre facticidade e validade se torna sempre maior. Os atores comunicativos se deparam cada vez mais com a mencionada alternativa entre quebra da comunicação e agir estratégico. Uma saída desse dilema é oferecida justamente pelo direito.

Segundo Habermas, ao direito cabe, portanto, uma tríplice função. Ele é, em primeiro lugar, um espaço de mediação entre facticidade e vali-

dade, assim como foram definidas anteriormente. Em segundo lugar, ele é o meio da integração social que é ameaçada pelo processo de modernização e que pode acontecer somente pela mediação entre mundo da vida e sistemas parciais. Finalmente, ele é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançada por forças morais. Deste último ponto de vista, o direito complementa ou até substitui a moral. Um papel central é desempenhado nisso pela solidariedade. Não se trata, contudo, da solidariedade analisada precedentemente e que resulta da fragilidade humana (Cap. 8 – “Moralidade e eticidade”), mas de um conceito sócio-teórico que não possui um conteúdo normativo imediato e que, por simplicidade, chamarei de solidariedade 2. Habermas não a define diretamente, mas é possível elaborar uma definição a partir de vários passos do texto.

A solidariedade 2 é um consenso de fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce em um contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação. Habermas fala em “estruturas pretensiosas de reconhecimento recíproco, as quais descobrimos nas condições de vida concreta” (DD I 107 [FG 103]). Como força de integração social, a solidariedade 2 é um dos três recursos a partir dos quais “as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação” (DD II 22 [FG 363]). Os outros dois recursos são – como já vimos – o dinheiro e o poder administrativo (cf. Cap. 6 – “Sistema e mundo da vida”). A oposição entre mundo da vida e sistema emerge aqui novamente, desta vez como a oposição entre solidariedade, por um lado, e dinheiro e poder administrativo, por outro. Das três forças de integração social, a solidariedade parece ser a mais fraca. Com efeito, por um lado, os dois sistemas da economia e da administração tendem a colonizar o mundo da vida pelos meios do dinheiro e do poder administrativo. Por outro lado, a crescente complexidade da sociedade e dos processos de racionalização tornam impossível dispor de um potencial solidário sócio-integrativo suficiente. Abre-se uma “lacuna de solidariedade” que pode ser preenchida somente pelo direito. Em reação ao processo de racionalização característico da modernidade o direito recebe uma dupla função.

Ele serve, por um lado, a assegurar solidariedade social (solidariedade 2) em sociedades modernas nas quais se exige demais dos ordenamentos sociais em termos de integração social (DD I 65 [FG 61]). Os contextos de interação nos quais “os conflitos antes eram resolvidos eticamente, na base do costume, da lealdade ou da confiança” são agora juridificados (DD I 105 [FG 101]). Visto que já não há valores comuns, o consenso não é alcançado por meio deles, mas por meio de procedimentos regulados juridicamente. A solidariedade é formalizada em uma espécie de lealdade procedimental que supera a fraqueza motivacional dominante nas modernas sociedades

secularizadas, já que “sem a retaguarda de cosmovisões metafísicas ou religiosas imunes à crítica, as orientações práticas só podem ser obtidas, em última instância, por meio de argumentações”, e estas últimas precisam de regras rígidas (DD I 132 [FG 127]). Mas, diferentemente de cosmovisões metafísicas ou religiosas imunes à crítica, as argumentações possuem uma força motivacional muito fraca. A segunda tarefa do direito consiste em opor-se ao processo de colonização do mundo da vida: “os meios de regulação – dinheiro e poder administrativo – são ancorados no mundo da vida pela institucionalização jurídica dos mercados e das organizações burocráticas” (DD I 104 s. [FG 101]). Sob tais premissas, o direito “detém uma função de charneira entre sistema e mundo da vida” (DD I 82 [FG 77]) e se torna “uma correia de transmissão abstrata e obrigatória pela qual é possível passar solidariedade para as condições anônimas e sistematicamente mediadas de uma sociedade complexa” (DD I 107 [FG 102 s.]).

A dupla função do direito moderno possui, naturalmente, também consequências políticas. “A universalização de um *status* de cidadão institucionalizado pública e juridicamente forma o complemento necessário para a juridificação potencial de todas as relações sociais. O núcleo dessa cidadania é formado pelos direitos de participação política” (DD I 105 [FG 101]) e estes, por sua vez, só são possíveis em uma democracia. O direito oferece provavelmente a única saída dos problemas surgidos pela colonização do mundo da vida. Visto que ele só é legítimo quando for produzido em processos de legislação democrática, tais processos servem, por sua vez, à redução da complexidade social, ainda que *prima facie* pareça que eles são impotentes em relação a esta última. A democracia não é, então, de maneira nenhuma, somente uma entre as possíveis formas de Estado e uma entre as possíveis formas que uma ordem jurídica pode tomar. Ela é, antes, a única forma que uma ordem jurídica legítima pode tomar. Não há direito democrático sem democracia. Isso fica particularmente claro se observarmos mais de perto o paradigma jurídico procedimental desenvolvido por Habermas.

Em consequência da sua concepção do direito como meio de integração social e de mediação entre mundo da vida e sistemas, entre validade e facticidade, Habermas defende um paradigma jurídico procedimentalista contra aqueles que ele chama de “paradigma liberal” e de “paradigma do Estado de direito”. O primeiro salienta a autonomia privada e vê no direito um instrumento para defendê-la; o segundo atribui grande importância à autonomia pública e considera o direito como o meio no qual ela pode desenvolver-se. Contrariamente a esses dois paradigmas, a visão procedimentalista do direito parte da ideia de que os cidadãos são, ao mesmo tempo, os destinatários e os criadores das normas de uma ordem jurídica. Habermas considera os outros dois paradigmas a expressão de uma visão do homem e da sociedade que corresponde à sociedade da economia capi-

talista. Contudo, enquanto na leitura liberal a sociedade capitalista “preenche a expectativa de justiça social por meio da defesa autônoma e privada de interesses próprios”, no paradigma do Estado social esta expectativa é negada (DD II 145 [FG 491]). Para ambos os paradigmas, os indivíduos, então, são meramente destinatários do direito.

O paradigma procedimentalista parte de uma visão da sociedade segundo a qual nesta não há somente processos produtivos, mas também comunicativos. “O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado” (DD II 146 [FG 492]). A fim de poder exercer plenamente sua função sócio-integrativa, o direito deve ser legítimo, visto que, afinal, um direito ilegítimo não seria capaz de impor-se. O direito só é legítimo quando seus destinatários são, ao mesmo tempo, seus autores (Habermas exclui qualquer forma de paternalismo, na qual os destinatários do direito se limitam a ser privilegiados ou não prejudicados por ele). A legitimidade do direito se apoia “em um arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros de direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos” (DD I 138 [FG 134]). A ordem jurídica pressupõe a cooperação de sujeitos que se reconhecem reciprocamente como parceiros de direito (isto é: membros de uma comunidade jurídica) livres e iguais (cf. DD I 121 [FG 117]). Isso significa que a autonomia pública dos parceiros de direito é *cooriginária* à sua autonomia privada: cada um possui o direito de participar do processo legislativo, senão o direito criado não é legítimo. Ora, a participação de cada parceiro de direito no processo legislativo é possível somente em uma democracia. Direito legítimo e democracia estão, então, interligados. Como vimos, Habermas entende por direito somente as normas jurídicas produzidas por um procedimento democrático: direito legítimo, direito justo e direito produzido democraticamente são todos a mesma coisa.⁸ Entre as instâncias legislativas legítimas (cuja atividade é, por sua vez, regulamentada juridicamente) e a esfera pública (que, pelo contrário, é livre de tal regulamentação) se instaura, assim, uma relação de *feedback*: “No paradigma procedimentalista do direito, a esfera pública é tida como a antessala do complexo parlamentar e como a periferia que *inclui* o centro político [e na qual] se originam os impulsos” (DD II 186 s. [FG 533]).

A ideia de base do paradigma jurídico procedimental, a saber, a cooriginariedade de autonomia privada e pública, se torna particularmente eficaz na concepção habermasiana dos direitos fundamentais. Nosso autor salienta o caráter intersubjetivo dos direitos subjetivos: estes se apoiam “no reconhecimento recíproco de sujeitos de direito que cooperam” (DD I 120 [FG 116]). Eles não se referem “a indivíduos atomizados e alienados”,

mas a sujeitos que se reconhecem reciprocamente “como membros livres e iguais do direito” (DD I 121 [FG 117]). Tais direitos possuem um *status* diferente do das teorias clássicas (p. ex., no contratualismo de Locke ou de Kant). Não são direitos inatos, mas direitos que – como vimos – “os cidadãos são obrigados a se atribuir mutuamente, caso queiram regular sua convivência com os meios legítimos do direito positivo” (DD I 154 [FG 151]). A partir dessa perspectiva, não se pode falar, por enquanto, em direitos humanos, visto que os direitos analisados por Habermas são somente os direitos dos membros de uma comunidade jurídica, direitos fundamentais no sentido de direitos subjetivos positivos (sobre a concepção habermasiana dos direitos humanos ver Cap. 9 – “A face de Jano dos direitos humanos e a constelação pós-nacional” e Cap. 10 – “Intervenções humanitárias e guerra injusta”). Segundo nosso autor, os direitos fundamentais representam os pressupostos para a legitimidade de uma ordem jurídica. Tal pressuposto é criado pelos próprios parceiros do direito (que são, ao mesmo tempo, autores e destinatários dele) pelo reconhecimento recíproco da sua autonomia. A relação íntima entre os dois princípios da soberania popular e dos direitos humanos (ainda que Habermas prefira falar em direitos fundamentais), que foram encarnados historicamente por Rousseau e por Kant respectivamente, consiste no fato de que o sistema dos direitos apresenta “as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente” (DD I 138 [FG 134]).

OS DIREITOS FUNDAMENTAIS E SEUS PRESSUPOSTOS: ESTADO E ESFERA PÚBLICA

No terceiro capítulo de *Direito e democracia*, Habermas empreende uma reconstrução do sistema dos direitos que resulta da aplicação do princípio do discurso (D) à forma do direito. Ao fazer isso, ele individua cinco grupos de direitos sem pormenorizar seu conteúdo concreto (isto cabe às concretas comunidades jurídicas). Esses direitos não são – como vimos – direitos humanos, mas os direitos fundamentais garantidos pela constituição.

Habermas procede em dois passos, que são separados somente por razões de apresentação, visto que representam “um processo circular” – correspondentemente à ideia de uma cooriginariedade da autonomia privada e da pública. Em um primeiro momento, o princípio do discurso é aplicado “ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal”. Em seguida, se mostra como as “condições para um exercício discursivo da autonomia política” podem ser institucionalizadas juridicamente. Graças a essa autonomia política pode-se

“equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica” (DD I 158 [FG 155]). Direitos subjetivos que formam a esfera da autonomia privada se apresentam, ao mesmo tempo, como resultado e como pressuposto da produção democrática do direito definida por meio dos direitos de participação política: à cooriginariedade desses grupos de direito corresponde, finalmente, a cooriginariedade de direito e poder político (DD I 169 [FG 166]).

O primeiro passo consiste, então, na aplicação do princípio do discurso ao meio do direito como tal; disto surgem três categorias de direitos:

1. direitos “à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”;
2. direitos ligados ao “*status* de um membro em uma associação voluntária de parceiros do direito”;
3. direitos à “proteção jurídica individual” (DD I 159 [FG 155 s.]).

Estes três grupos de direitos pertencem ao âmbito da autonomia privada. Somente no passo sucessivo são introduzidos

4. direitos “à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade” que têm a ver com a autonomia pública dos cidadãos (DD I 159 [FG 156]).

Todos estes direitos implicam, finalmente:

5. direitos à garantia de condições de vida necessárias “para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4)” (DD I 160 [FG 156 s.]).

Habermas não dedica ulterior atenção aos direitos deste quinto grupo, embora eles possuam uma função importante. Não se situam nem no âmbito da autonomia privada nem no da autonomia pública dos sujeitos de direito. Trata-se de direitos sociais e culturais que concernem antes à relação dos cidadãos com o Estado e não a dos cidadãos entre si.

Esses “direitos fundamentais reconstruídos no experimento teórico são constitutivos para toda associação de membros jurídicos livres e iguais”, mas precisam da criação de um poder estatal para serem garantidos a longo prazo. Direito e poder político são cooriginários: o primeiro necessita do segundo para ter uma eficácia duradoura; “o poder político executivo, de organização e de sanção” deve, por sua vez, ser regulado juridicamente para ser legítimo (DD I 169 [FG 166]). Os primeiros quatro grupos de direitos fundamentais pressupõem, respectivamente, determinados aspectos do poder político:

1. as liberdades subjetivas de ação precisam do poder de sanção de uma organização que “dispõe de meios para o emprego legítimo da coerção”;
2. os direitos de pertença à comunidade jurídica pressupõem “uma coletividade limitada no espaço e no tempo, com a qual os membros se identificam” e que, “a fim de constituir-se como comunidade de direito [...], precisa dispor de uma instância central autorizada a agir em nome de todos” (como na teoria hobbesiana da autorização) e que garanta, “tanto para fora como para dentro, a identidade da convivência jurídica organizada”;
3. a proteção jurídica individual pressupõe uma justiça estatal independente;
4. o direito à participação nos processos políticos de produção do direito (e isto significa, do ponto de vista habermasiano: nos processos legislativos democráticos) pressupõe um poder organizado em forma de Estado, que se articula em diversos poderes (legislativo e executivo) e que dispõe de um aparato de administração pública.

Resumidamente: “O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados” (DD I 170 s. [FG 167 s.]). O processo horizontal pelo qual os cidadãos formam uma comunidade jurídica se transforma, portanto, na organização vertical do Estado, por meio da qual a práxis de autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada. Ao mesmo tempo, essa institucionalização cria o espaço para a formação informal da opinião na esfera pública política, para a participação política dentro e fora dos partidos, etc. Habermas fala, aqui, do “poder comunicativamente diluído” de foros e corporações que pode “ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos”. A soberania popular não se manifesta, assim, em um coletivo (no povo como grupo concreto de indivíduos), mas em círculos comunicativos anônimos, “na circulação de consultas e de decisões estruturadas racionalmente” (DD I 173 [FG 170]).

Destarte, Habermas chega novamente ao papel central da esfera pública, que ele define aqui como uma “rede” para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, “de *opiniões*”, na qual “os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas*” (DD II 92 [FG 436]). A esfera pública serve, na sua qualidade de sistema de alarme, para problematizar certos temas, mas possui uma capacidade limitada de “elaboração dos *próprios* problemas”

(DD II 91 [FG 435]). Ela é definida assim, em primeiro lugar, como uma rede de comunicação na qual são trocadas opiniões; contudo, somente as opiniões que satisfazem determinados critérios se tornam opiniões propriamente públicas. Não é qualquer opinião que possui a qualidade para sê-lo, mas todas as opiniões o são potencialmente, já que, ao mudarem as circunstâncias e as condições de comunicação, podem encontrar uma maior atenção e, portanto, tornar-se opiniões públicas. Por exemplo: Enquanto a preocupação com a crescente destruição das florestas tropicais era compartilhada somente por um grupo restrito de ativistas ambientais, era impossível dizer que este tema interessasse à esfera pública. A ideia de que era necessário empreender algo contra esse fenômeno permanecia, portanto, uma opinião privada. Quando, porém, a preocupação com as florestas foi compartilhada por um número crescente de pessoas, também esse tema se tornou uma questão pública, e, destarte, as opiniões contrárias ao desmatamento se tornaram opiniões públicas. Contudo, o fato de que amplos grupos de indivíduos compartilhem a mesma atenção a certos temas não é critério suficiente para falar da formação de uma opinião pública. O que é decisivo para a definição desse conceito é menos a existência de um público e antes o fato de que dentro deste público aconteçam processos comunicativos.

As coisas são diferentes quando se usa o conceito de esfera pública no contexto específico dos processos políticos: quando, em outras palavras, se observa o papel dela nos processos decisórios políticos. Tais processos se dão, pois, sempre dentro de uma comunidade de indivíduos limitada (ainda que coincida com um Estado ou um grupo de Estados). Ao falar em esfera pública nesse contexto, portanto, se implica sempre que ela se limita a um número restrito de indivíduos, a saber, aos concernidos pelas decisões ou aos indivíduos que influenciam tais decisões. Estabelece-se assim uma ligação entre uma esfera pública informal e não institucionalizada, de um lado, e as instituições, de outro. A esfera pública reage às decisões das instituições ou problematiza temáticas que até o momento não foram consideradas pelas instituições, provocando uma reação das próprias instituições, as quais ou reveem ou tomam novas decisões sobre as novas temáticas. A influência política da esfera pública se traduz, então, em poder político, visto que tem efeito sobre as “convicções de membros autorizados do sistema político, passando a determinar o comportamento de eleitores, parlamentares, funcionários, etc.” (DD II 95 [FG 439]). A rede comunicativa da esfera pública representa assim um importante instrumento para contrastar a limitação do exercício do poder político ao círculo restrito dos “membros autorizados do sistema político” e para estendê-lo a amplas camadas de cidadãos. Portanto, a verdadeira democratização do poder ocorre somente quando o fluxo *comunicativo* entre

cidadãos e instâncias decisórias autorizadas se torna um fluxo *de poder* no qual o poder político informal e o institucionalizado entram em uma relação de *feedback*.

A esfera pública em questão não é, portanto, de modo nenhum, um simples fórum de opiniões, mas um componente essencial da democracia – contra uma concepção meramente institucional da mesma, segundo a qual a democracia se definiria *in primis* por meio de determinadas instituições. Em uma teoria desse tipo, a opinião dos cidadãos se torna poder político somente por meio dos instrumentos institucionais previstos, como eleições, plebiscitos, etc. Na teoria de Habermas, pelo contrário, o processo de tradução das opiniões públicas em poder político acontece *continuamente*. A verdadeira democracia pressupõe uma esfera pública funcionante e uma cultura política de cunho democrático, visto que “instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população *acostumada à liberdade*” (DD I 168 [FG 165]).

Esta última observação aponta para um conceito importante no pensamento político de Habermas: patriotismo constitucional. Trate-se de um conceito cunhado pelo cientista político Dolf Sternberger nos anos de 1970,⁹ que Habermas retomou em vários escritos (antes e depois de *Direito e democracia*).¹⁰ O que o distingue do patriotismo tradicional é, em primeiro lugar, a ideia de que a cultura política de um país se cristaliza “em torno da constituição em vigor” (IO 141 [EA 143]). A identidade de um povo se forma, então, em torno de princípios contidos na sua constituição e não de elementos compartilhados como história, territórios, linguagem, costumes, religião etc. O que está aqui em questão é, em suma, a formação desta identidade em torno dos princípios universais do Estado de direito e da democracia (NR 153). “A identidade da nação de cidadãos não reside em características étno-culturais comuns, [mas] na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação. Aqui, o componente republicano da cidadania desliga-se completamente da pertença a uma comunidade pré-política, integrada por meio da descendência, da linguagem comum e de tradições comuns” (DD II 283 [FG 636]). O republicanismo de Habermas (que ele mais tarde caracterizará como “republicanismo kantiano”: IO 123 [EA 126]) se funda nas ideias de base de que “a autonomia política constitui um fim em si mesmo”, de que ninguém pode realizar por si mesmo interesses próprios perseguindo-os privadamente, e de que tal realização “pressupõe o caminho comum de uma prática compartilhada intersubjetivamente” (DD II 288 [FG 641]). Em outras palavras: “Ninguém pode ser livre à custa da liberdade de um outro”, visto que “a liberdade de um indivíduo se une à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas [como pensam os liberais – A. P.]” (IO 123 [EA 126]). Nas sociedades

pós-convencionais esse modelo republicano encontra seu fundamento no patriotismo constitucional, já que somente este último pode “aguçar não apenas o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural” (DD II 289 [FG 642 s.]).

A FACE DE JANO DOS DIREITOS HUMANOS E A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL

A reconstrução da gênese lógica do sistema dos direitos de Habermas vale, expressamente, só para os grupos de direitos fundamentais que os membros de uma determinada comunidade jurídica devem atribuir-se reciprocamente, mas não para os direitos subjetivos dos homens enquanto homens, isto é, para os direitos humanos. Habermas reviu, em parte, essa posição nos anos sucessivos à publicação de *Direito e democracia*.

No seu comentário ao livro de Charles Taylor sobre multiculturalismo, publicado em 1994,¹¹ Habermas opera algumas integrações à sua teoria dos direitos, ligando-se diretamente à posição defendida em *Direito e democracia*, que ele resume da maneira seguinte: “As constituições modernas devem-se a uma ideia advinda do direito racional, segundo a qual os cidadãos, por decisão própria, se ligam a uma comunidade de jurisconsortes [isto é, de parceiros do direito – A. P.] livres e iguais. A constituição faz valer exatamente os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio com os meios do direito positivo”. A este breve resumo da sua posição até o momento, Habermas acrescenta a seguinte observação: “Aí já estão pressupostos os conceitos do direito subjetivo e da pessoa do direito como indivíduo portador de direitos. [...] Em última instância, trata-se da defesa dessas pessoas individuais do direito” (IO 237 [EA 237]). Habermas utiliza aqui dois conceitos que em *Direito e democracia* tinham um sentido completamente diverso: o de direito subjetivo e o de pessoa do direito como indivíduo portador de direitos. O que é particular nestes conceitos é o fato de serem apresentados como elementos pré-jurídicos que o direito positivo já pressupõe. Nesse ensaio, contudo, Habermas não segue ulteriormente essa linha de pensamento. Quando fala novamente da proteção das pessoas jurídicas individuais, ele o faz somente para afirmar que tal proteção “não pode ocorrer sem a defesa dos contextos vitais e experienciais partilhados intersubjetivamente” (IO 257 [EA 258]). Ele salienta, contudo, um importante aspecto da relação entre direito, direitos subjetivos e moral, quando afirma que “o sistema de direitos e os princípios do Estado de direito, em razão do seu teor universalista, estão em consonância” com a moral racional pós-tradicional (IO 264 [EA 265]).

Essas observações feitas quase *en passant* são retomadas no ensaio sobre *A paz perpétua* de Kant (publicado em 1995)¹² e desenvolvidas em

considerações mais detalhadas, nas quais Habermas revê, em parte, sua posição no que diz respeito aos direitos humanos. Ele salienta mais uma vez que os direitos humanos só podem assumir “uma figuração concreta no contexto das primeiras constituições – justamente como direitos fundamentais”, mas acrescenta que eles possuem um duplo caráter: “como normas constitucionais eles gozam de uma validação positiva, mas como direitos cabíveis a cada ser humano como pessoa também se confere a eles uma validação sobrepositiva” (IO 221 [EA 221]). Contudo, Habermas não quer que isso seja entendido no sentido da diferença clássica entre direito natural e direito positivo: “O conceito de direitos humanos não é de origem moral,¹³ mas também uma manifestação específica do conceito moderno de direitos subjetivos, ou seja, uma manifestação da conceitualidade jurídica. Os direitos humanos são, já a partir de sua origem, de natureza jurídica”. Eles possuem somente a aparência de direitos morais e, precisamente, não pelo seu conteúdo ou pela sua estrutura, mas por “um sentido validativo que aponta para além das ordens jurídicas características dos Estados nacionais” (IO 222 [EA 222]).

Habermas liga, em seguida, a questão dos direitos humanos com a de uma ordem jurídica global. Se eles são de natureza exclusivamente jurídica, eles necessitam de uma ordem jurídica que faça justiça à sua universalidade: se eles valem para todos os homens, então uma ordem deste tipo deve ter como destinatários todos os homens, justamente. Os direitos humanos são os direitos fundamentais de uma ordem jurídica mundial (IO 225 [EA 225]). Nesta qualidade eles compartilham, segundo Habermas, o destino dos direitos fundamentais “nacionais”: contrariamente à concepção tradicional de que os direitos humanos estão subtraídos ao respectivo legislador, eles podem como direitos fundamentais e, portanto, como direitos positivos, “ser alterados ou suspensos, por exemplo no caso de uma mudança de regime” (IO 222 [EA 222]).

Em um ensaio sucessivo,¹⁴ Habermas fala da “face de Jano” dos direitos humanos: “Em semelhança às normas morais [*wie moralische Normen*], referem-se a tudo o que ‘tem rosto humano’, mas na qualidade de normas jurídicas [*als rechtliche Normen*], protegem pessoas individuais só porque pertencem a uma determinada comunidade – normalmente enquanto cidadãos de um Estado nacional” (PK 177). Habermas salienta um aspecto decisivo dos direitos humanos: eles se comportam como as normas morais (ao referir-se a todos os seres humanos), mas não o são, visto que são normas jurídicas.¹⁵ No entanto, na qualidade de normas, pressupõem uma ordem jurídica, visto que pretendem ser direitos atribuídos a cada ser humano. Tal ordem deveria compreender todos os homens e ser, portanto, uma ordem jurídica global.

O tema de uma ordem jurídica internacional é retomado por Habermas em vários ensaios. Particularmente importantes entre eles são “A constelação

pós-nacional e o futuro da democracia” (PK 91 ss.) e “A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?” (OD 115 ss. [GeW 113 ss.]). Os conflitos sociais que nos últimos decênios se aguçaram, também em consequência dos processos de globalização, colocam uma série de desafios políticos aos quais o tradicional Estado nacional não consegue responder adequadamente. A ideia de uma sociedade nacional organizada democraticamente no contexto de um estado territorial é posta em questão pelo surgimento de uma sociedade global concebida em termos puramente econômicos. Isso nos coloca diante da tarefa de “encontrar formas aptas para o processo democráticos também além do Estado nacional” (PK 95 s.). Habermas reconstrói brevemente a história do moderno Estado de direito em quatro etapas: ele teria “surgido (a) como Estado administrador e dirigente e (b) como Estado territorial dotado de soberania que conseguiu desenvolver-se (c) no contexto de um Estado nacional (d) em um Estado de direito democrático e social” (PK 97 s.).

A partir do fim dos anos de 1970, essa forma de Estado acabou sendo submetida a uma forte pressão pela globalização, que ele considera um processo e não um estado de coisas definitivo (PK 101). Trata-se de um processo prevalentemente econômico, cujos fenômenos mais evidentes são “a crescente influência das empresas transnacionais” e a “tendência dos circuitos financeiros a se tornarem autônomos, desenvolvendo uma dinâmica própria desconectada da economia real”. Em si, tais tendências não representam um prejuízo para o processo democrático; eles constituem, contudo, um perigo para a forma que tal processo assume nos Estados nacionais (PK 103). As novas formas de cooperação internacional provocadas pela globalização (organizações e conferências governativas internacionais, OMC, mas também ONGs etc.) carecem quase completamente de legitimação e apresentam um forte déficit de democraticidade. “Além disso, põe-se a questão se a globalização influencia também o substrato cultural da solidariedade cidadã que se formara no âmbito dos Estados nacionais”. Habermas aponta para as faltas de solidariedade que se manifestam nas questões da redistribuição – quer no nível global (diferença de bem-estar entre o rico Norte e o Sul pobre), quer no nível nacional (PK 110 s.). Esta lacuna de solidariedade pode ser preenchida somente pelo processo democrático, pois este consegue levar a resultados socialmente justos. Contudo, o que devemos fazer quando a democracia nacional entra em crise por causa da globalização?

Habermas não vê razão para desespero, visto que “a ordem democrática não precisa, pela sua origem, estar enraizada mentalmente na ‘nação’ entendida como comunidade de destino pré-política” (PK 117). Pela ampliação da participação política (também no sentido de uma “inclusão do outro” – como diz o título da coletânea publicada em 1996 –, isto é, por meio da inclusão de novos cidadãos no contexto de uma maior integração

social) deve surgir uma cultura democrática que sustente o processo democrático. É necessário, porém, lutar contra a crescente marginalização da política por parte do mercado (PK 120), sem, contudo, cair na tentação de lançar mão de soluções simples, mas falsas, como as oferecidas por movimentos populistas e de extrema direita (fechar o Estado nacional contra os fluxos migratórios, adotar um protecionismo econômico, etc.). Como sempre, Habermas tenta ver tendências positivas, potencialmente emancipatórias também nos fenômenos típicos da globalização, como quando ele escreve: “A crescente diferenciação de formas de interação e de mentalidades, a sempre menor lealdade dos eleitores a um só partido e a nova influência de movimentos subpolíticos sobre a política organizada, sobretudo a crescente autonomização e, ao mesmo tempo, individualização da própria maneira de vida dão um certo charme ao progressivo declínio da modernidade organizada” (PK 132). Contudo, ele não deixa de ver também o outro lado, negativo, da moeda: desemprego estrutural, mobilidade forçada, fragmentação da sociedade, monetarização do mundo da vida. Assim como é necessário recusar as utopias regressivas do fechamento, é preciso também tomar com cuidado “as previsões que se dizem progressivas relativamente à abertura” (PK 134). Portanto, Habermas se confronta criticamente com o modelo social neoliberal que se funda sobre uma dupla simplificação:

1. a liberdade é entendida unicamente como liberdade de sujeitos econômicos ou de concorrentes, e não também como autonomia política de cidadãos republicanos;
2. o processo democrático serve meramente à defesa desta liberdade mutilada e não à autolegislação de sujeitos politicamente autônomos (PK 140 ss.).

Contra o modelo neoliberal e a opção regressiva do retorno (em si impossível) ao Estado nacional soberano, Habermas oferece o modelo de uma Europa integrada não só economicamente e em questões de direito civil, mas também política e *constitucionalmente*. Um Estado federal europeu poderia levar à criação de ulteriores fusões supranacionais desse tipo e ao surgimento de um grupo de atores capazes de ação global, que poderiam enfrentar melhor os desafios da globalização (PK 156; sobre as visões habermasianas da Europa, ver Cap. 10 – “O debate sobre a nova Alemanha e o futuro da Europa”).

Desta maneira, a questão de uma “constitucionalização do direito internacional” (não somente no nível europeu, mas também no global) adquire inesperadamente um papel central no pensamento político do Habermas tardio – inesperadamente porque este pensador, que fora marxista e próximo a Hegel, agora busca e encontra inspiração no projeto

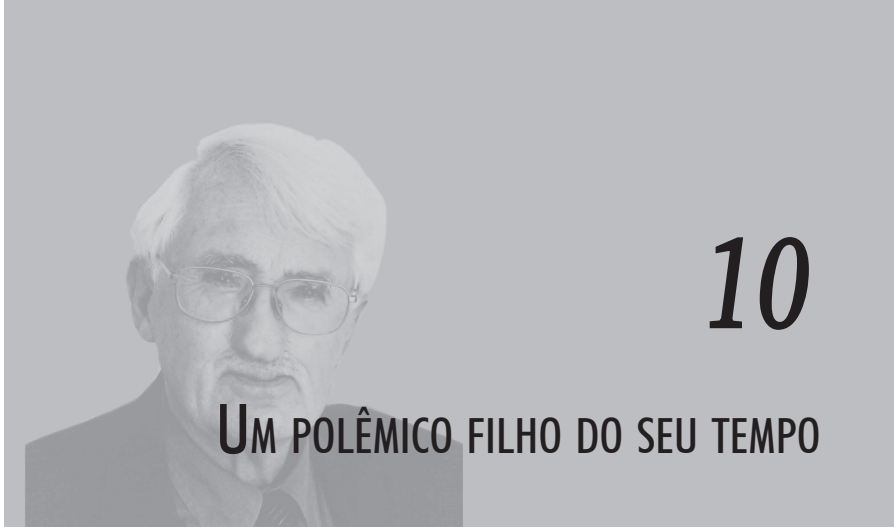
kantiano de uma paz perpétua (cf. IO 193 ss. [EA 192 ss.] e OD 115 ss. [GeW 117 ss.]). É verdade que ele compartilha com Kant as reservas contra um Estado mundial¹⁶ e prefere falar em uma “sociedade mundial politicamente constituída” (OD 138 [GeW 134]); mas ele não desdenha a ideia de “uma política interna mundial sem governo mundial, no âmbito de uma organização global, capaz de *impor* a paz e a implementação dos direitos humanos” (OD 139 [GeW 135], *itálico meu*; sobre a questão das intervenções humanitárias, ver Cap. 10 – “Intervenções humanitárias e guerra injusta”). No entanto, uma constituição supranacional precisa, como a nacional, de uma legitimação democrática “ao menos indireta”. Isso acontece pelo fato de os direitos fundamentais se basearem em princípios jurídicos “que se originaram de processos de aprendizagem democráticos e se afirmaram no âmbito de Estados nacionais democraticamente constituídos” (OD 143 s. [GeW 139]). A legitimação em questão se funda, então, em processos de debate público e de decisão democrática que acontecem no nível nacional e podem dar lugar até a um patriotismo constitucional supranacional, que se alimente “de interpretações diferentes, nacionais, dos mesmos princípios universalistas de direito” (DD II 297 [FG 651]). Apenas uma cultura abertamente democrática pode “preparar o caminho para um *status de cidadão do mundo*, que já começa a assumir contornos [...]. A cidadania em nível nacional e a cidadania em nível mundial formam um *continuum* cujos contornos já podem ser vislumbrados no horizonte” (DD II 304 s. [FG 659 s.]).

Com esta virada cosmopolita, ocorre de fato aquela conversão da Teoria Crítica da qual se falara, um pouco erradamente, já no momento da publicação de *Direito e democracia*. Trata-se menos de uma inversão dos valores e ideais que tinham orientado a velha Escola de Frankfurt na sua luta contra dominação e totalitarismo e em prol da emancipação humana; trata-se antes de um retorno às raízes iluministas que Adorno e Horkheimer tinham considerado com um ceticismo parcialmente justificado. Ao final, o caminho leva da ideia marxista de uma revolução mundial ao antigo ideal iluminista (e kantiano) do cosmopolitismo.

NOTAS

1. Cf. o debate de Habermas com Robert Spaemann, documentado em: SPAEMANN, Robert. *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart: Klett, 1977 (a contribuição de Habermas, “A utopia do bom senhor”, se encontra também em KPS 318 ss.).
2. Mas não na versão brasileira do mesmo livro.
3. Poder-se-ia objetar que esta descrição é só parcialmente correta, já que nos nossos ordenamentos jurídicos há, ao lado do direito positivo, também um direito não escrito e não positivo, a saber, o direito consuetudinário.

4. “A esfera do direito, livre da moral [...], deve ser vinculada a uma moral fundada por sua vez em princípios” (RHM 266).
5. Na sua resenha do livro, o jurista e filósofo do direito alemão Rolf Dreier chega a escrever que é preciso muita paciência para buscar a teoria jurídica do próprio Habermas dentro desta obra (DREIER, Rolf. *Rechtsphilosophie und Diskurstheorie. Bemerkungen zu Habermas’ Faktizität und Geltung*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48/1, 1994, 96).
6. Esta, contudo, não é uma característica peculiar do direito moderno, visto que também no direito pré-moderno há instâncias autorizadas à interpretação. Já que Habermas não inclui nas suas análises o direito pré-moderno, não é claro se ele considera a existência de instâncias interpretadoras como marco exclusivo do direito moderno.
7. HORSTER, Detlef. *Politik als Pflicht. Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, 253.
8. Habermas define o Estado democrático de direito como “a institucionalização de processos e pressupostos comunicacionais necessários para uma formação discursiva da opinião e da vontade, a qual possibilita, por seu turno, o exercício da autonomia política e a criação legítima do direito” (DD II 181 [FG 527]).
9. Cf. STERNBERGER, Dolf. *Verfassungspatriotismus* (Schriften, Bd. X). Frankfurt a. M.: Insel, 1990.
10. Cf. HABERMAS, Jürgen. Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?. In: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.). *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–36, assim como NR 147 ss., e DD II 279 ss. [FG 632 ss.].
11. Trata-se do ensaio “A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito”, publicado em: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1994, agora publicado em IO 237 ss. [EA 237 ss.].
12. Trata-se do ensaio “A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos”, saído inicialmente em: *Kritische Justiz*, 28 (1995), 293–319, e publicado agora em IO 193 ss. [EA 192 ss.].
13. Na tradução brasileira aqui citada o “não”, fundamental para a compreensão do texto, ficou fora, provavelmente por um erro tipográfico.
14. “Sobre a legitimação através dos direitos humanos”, em PK 170-192.
15. “Por um lado, os direitos fundamentais liberais e sociais têm a forma de normas genéricas endereçadas aos cidadãos em sua qualidade de ‘seres humanos’ (e não de integrantes do Estado). [...] É essa validação universal, voltada a seres humanos como tais, que os direitos fundamentais têm em comum com as normas morais. [...] E isso remete a um segundo aspecto, ainda mais importante. Direitos fundamentais estão investidos de tal anseio de validação universal porque só podem, exclusivamente, ser fundamentados sob um ponto de vista moral. [...] O *modus* da fundamentação, no entanto, em nada prejudica a qualidade jurídica dos direitos fundamentais, nem faz deles normas morais” (IO 222 s. [EA 223 s.]).
16. Em defesa de uma república mundial com caráter secundário se expressa outro pensador inspirado por Kant, a saber, Otfried Höffe. Dele, ver: *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 e *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck, 2004.



10

UM POLÊMICO FILHO DO SEU TEMPO

Na sua vida, Habermas foi testemunha de muitos acontecimentos epocais. Para limitamo-nos à Alemanha, mencionaremos apenas os seguintes: o fim da guerra e do regime nazista em 1945, a divisão da Alemanha, a Guerra Fria, a revolta estudantil, o chamado “outono alemão” (ver KPS 311 ss.), a reunificação, o debate sobre o direito de asilo, a integração na União Europeia. Habermas tomou posição sobre quase todos esses eventos – às vezes, uma posição impopular. Uma prova da honestidade intelectual de Habermas (ainda que não necessariamente da justeza das suas teses) é representada pelo fato de que recebeu críticas de ambos os lados do espectro político: por exemplo, da esquerda pela sua acusação de “fascismo de esquerda” contra os estudantes em revolta, e da direita pela sua atitude em relação à maneira na qual foi realizada a reunificação e em relação à política de Helmut Kohl.¹ Ele sempre entendeu o papel do intelectual como o de um admoestador que deve rememorar os erros e os crimes passados para impedir que se repitam e que deve, caso seja necessário, falar à consciência do seu país, da Europa e do mundo. Por isso ele foi acusado, às vezes, de moralismo; mas a tarefa de admoestar possui sempre um componente moralista: seja que se admoeste a não esquecer um passado que não pode ser esquecido, seja que se exorte a pensar em um futuro no qual a sociedade atual, na sua cega fé na ciência e na técnica, parece precipitar-se inconscientemente.

Neste capítulo, ocuparei-me de alguns dos temas sobre os quais Habermas levou sua voz admoestadora. Trata-se, em primeiro lugar (1), de temas alemães e europeus: a polêmica dos historiadores, a chamada “república berlinesa”, o futuro da Europa (sobre a posição de Habermas relativamente à reunificação alemã, ver Cap. 1 – “De jovem professor a pensador de forma mundial”). Particular atenção será dada (2) à posição habermasiana no que diz respeito à tecnologia genética, não somente pela atualidade da temática, mas também pela relevância desta posição para

o pensamento do nosso autor. Finalmente (3), será apresentada a atitude de Habermas frente a dois eventos acontecidos nos últimos anos: a guerra do Kosovo de 1999 e a guerra do Iraque de 2003.

O DEBATE SOBRE A NOVA ALEMANHA E O FUTURO DA EUROPA

Em um artigo publicado no jornal *Frankfurter Allgemeine Zeitung* do dia 25 de abril de 1986, o historiador Michael Stürmer comentava a atitude ambígua dos alemães em relação ao seu recente passado e admoestava: “Em um país sem memória, tudo é possível”.² A ele replicou no mesmo jornal, no dia 6 de junho, outro historiador, Ernst Nolte, com o artigo “Passado que não quer passar”. O passado em questão é o nazista, visto que “ele parece tornar-se cada vez mais vivo e forte, mas não como exemplo, antes como espantalho, como um passado que se impõe como presente ou que está suspenso sobre o presente como a espada de um carrasco”.³ Nolte ataca com veemência os que falam da “culpa dos alemães” e aponta até para uma presumida semelhança desta acusação “com o discurso da ‘culpa dos judeus’, que foi um dos argumentos principais dos nazistas”. Para ele, “todas as acusações de culpa contra ‘os alemães’ que provem de alemães são desonestas, já que os acusadores excluem a si mesmos ou o grupo que eles representam e, no fundo, não querem desferir um golpe decisivo nos antigos adversários”.⁴ Em seguida, o historiador estabelece um paralelo entre os crimes nazistas e os stalinistas: “O ‘arquipélago Gulag’ não foi anterior a Auschwitz? O ‘assassínio de classe’ dos bolcheviques não foi o antecedente lógico e fático do ‘assassínio de raça’ dos nazistas?”. O regime nazista e Hitler não teriam praticado seus crimes bárbaros só porque se consideravam “vítimas potenciais ou reais” de uma barbaridade análoga por parte dos bolcheviques?⁵

Ao artigo de Nolte, Habermas reagiu com o ensaio “Uma espécie de levantamento dos danos. As tendências apologéticas na historiografia alemã”, que foi publicado na revista *Die Zeit* do dia 11 de julho de 1986.⁶ Habermas admite não possuir competências em matéria de historiografia, mas afirma não poder deixar de constatar tendências revisionistas nas obras de alguns historiadores alemães, por exemplo, nas teses defendidas por Andreas Hillgruber, segundo o qual “a expulsão dos alemães dos territórios orientais⁷ não deveria ser entendida como uma ‘resposta’ aos crimes nos campos de concentração” e Hitler deveria ser considerado “como o responsável único pela ideia e pela decisão” da chamada “solução final”⁸ – uma tese que, como constata Habermas, não explica o fato de que “a massa da população – como reconhece o próprio Hillgruber – permaneceu calada diante de tudo isso”. Em seguida, Habermas se confronta com Nolte, que

teria fundamentado a necessidade de uma revisão com o argumento de que “a história do ‘Terceiro Reich’ teria sido escrita pelos vencedores e transformada em um ‘mito negativo’”. Na reconstrução oferecida por Nolte no ensaio “Entre mito e revisionismo” – reconstrução que, “partindo dos *Gulagui*, da perseguição dos Kulaki por Stalin e da revolução soviética, volta atrás até Babeuf, os proto-socialistas e os reformadores agrários ingleses do começo do século XIX” – o extermínio dos judeus aparece “somente como o lastimável resultado de uma reação compreensível, no fundo, àquilo que Hitler deveria sentir como uma ameaça de extermínio”. Habermas cita aqui Nolte, que fala do “fato” de que “o *chamado* extermínio dos judeus durante o Terceiro Reich foi uma reação ou uma cópia distorcida e não o primeiro ato ou o original” (itálico meu – A. P.).⁹ Habermas vê nestas afirmações uma estratégia que visa, em primeiro lugar, negar a singularidade dos crimes nazistas e, em segundo lugar, reduzir Auschwitz “ao formado de uma inovação técnica”, explicando-o como a reação a uma ameaça “asiática” de um inimigo “que ainda se encontra às nossas portas”. (Estes eram os anos da Guerra Fria e da presidência de Ronald Reagan, que chamara a União Soviética de “Império do Mal”.) Habermas conclui seu ensaio com uma crítica aos que consideram necessário lamentar uma “perda da história” e defende a criação de uma identidade pós-convencional que só pode surgir quando “os símbolos nacionais tiverem perdido sua força de cunho [...], quando as descontinuidades forem percebidas com maior força e as continuidades não forem celebradas a qualquer preço, quando o orgulho nacional e a autoestima coletiva forem passados pelo filtro de orientações por valores universalistas”. Habermas louva “a abertura sem reservas da república federal alemã à cultura política do Ocidente” como sendo “a grande realização intelectual do nosso pós-guerra, da qual justamente minha geração poderia orgulhar-se”. Ele vê nessa aproximação aos valores ocidentais o fim do “caminho peculiar” alemão¹⁰ e salienta mais uma vez que o único patriotismo aceitável é um patriotismo constitucional (sobre este conceito, cf. Cap. 9 – “Os direitos fundamentais e seus pressupostos: Estado e esfera público”).¹¹

Depois da publicação do ensaio de Habermas, acendeu-se uma polêmica vivaz na qual intervieram outras personalidades e que se transformou em um debate nacional sobre a relação não somente dos historiadores alemães, mas dos alemães em geral com a própria história. Este tema ocupou Habermas em outras ocasiões¹² e o levou mais tarde a tomar posição em relação à maneira de tratar a história da DDR, da República Democrática Alemã, na Alemanha recém-reunificada. Ele via novamente em ação a tendência a relativizar o regime nazista por meio da comparação com o regime comunista. Nosso autor lembrava que a DDR não fora responsável por “nenhuma guerra mundial com cinquenta milhões de vítimas, de nenhum

genocídio na forma de um extermínio em massa com métodos industriais” (NBR 28). Além disso, ainda que ele considerasse com bons olhos a “desta-sificação” na Alemanha Oriental,¹³ ele constatava, ao mesmo tempo, que a “desnazificação” depois de 1945, no Ocidente como no Oriente, fora “sem efeitos” e “não conseguira impedir a continuidade pessoal quase integral do regime de Adenauer com a era nazista” (NBR 33). Depois da exortação aos alemães ocidentais a não tomar uma atitude de juízes em relação às irmãs e aos irmãos do Leste, Habermas conclui suas observações sobre a “república berlinense” com palavras que provocaram ulteriores polêmicas: “Em um clima de autoconsciência nacional fortalecida e de evocação de uma nova normalidade alemã, em um clima de uma política esquecida da história e gabarola em relação à Croácia,¹⁴ de renegação da Europa e de defesa quase histórica do nosso símbolo nacional, do Marco Alemão, contra a ‘hiperestrangeirização’ representada pelo Ecu [o Ecu foi o predecessor do Euro – A. P.], em um clima deste tipo o apelo para a comunidade de destino dos alemães¹⁵ leva à consequência fatal de que agora deveríamos voltar àquela continuidade espiritual contra a qual nos defendemos na República Federal, com bastante esforço e, pela primeira vez na recente história alemã, com sucesso” (NBR 44).

Habermas sempre foi da opinião de que se deve impedir que a Alemanha comece novamente a percorrer um “caminho peculiar” que a afaste do resto da Europa e, com isso, ameace “a conexão intelectual da república com o Ocidente” e seus valores, sobretudo os direitos humanos e a democracia (NBR 85). Nas suas intervenções políticas, emerge sempre uma forte atenção aos sinais de um possível retorno de posições fascistas (confirmam-se em particular os ensaios reunidos em *Kleine politische Schriften* [Pequenos escritos políticos]). Segundo Habermas, a Alemanha do pós-guerra não pode simplesmente desembaraçar-se do seu passado: “Como dantes, há o simples fato de que também os que nasceram depois cresceram em um contexto vital no qual isto fora possível. Com aquele contexto vital, no qual Auschwitz fora possível, a nossa própria vida está ligada não por circunstâncias contingentes, mas intimamente. Nossa forma de vida é ligada com a forma de vida de nossos pais e avós por um entrelaçamento que não se deixa destrinçar facilmente, feito de tradições familiares, locais, políticas e intelectuais – por um ambiente histórico, então, que nos fez justamente o que e quem somos hoje. Nenhum de nós pode subtrair-se a este ambiente, porque nossa identidade, de indivíduos tanto como de alemães, está indissolivelmente entrelaçada com ele” (AS 122). Esta sensibilidade à relação dos alemães com seu passado caracteriza também a feroz polêmica de Habermas contra as tendências neoconservadoras na Alemanha, particularmente depois de 1989: “Desde então, [os neoconservadores] celebram sem vergonha a despedida da antiga República Federal e o re-

torno às continuidades alemãs de uma ‘potência preeminente no centro da Europa’ [...]. A consciência peculiar alemã se regenera a cada hora. Todo o lixo intelectual do qual nos tínhamos desembaraçado é reciclado – e isso acontece com o gesto vanguardista de ter prontas as respostas para a Nova Alemanha” (NBR 86).

O melhor meio para fortalecer a vinculação da Alemanha ao Ocidente é representado, para Habermas, por uma maior integração do país na Comunidade Europeia, antes, e na União Europeia, depois. Ele é consciente dos limites da pretendida integração europeia, mas vê a possibilidade de que, a partir da pluralidade das respectivas culturas políticas, se forme uma cultura europeia comum. Um importante instrumento de integração é constituído, na sua opinião, por uma constituição europeia, visto que somente ela possibilitaria o surgimento desta cultura e, eventualmente, de um patriotismo constitucional europeu (DD II 297 [FG 651]). Por isso, Habermas tomou frequentemente uma posição positiva sobre a questão de um Estado federal europeu e de uma constituição europeia, como, por exemplo, em uma carta aberta aos eleitores franceses em ocasião do *referendum* de maio de 2005, sobre o projeto de constituição elaborado pela Convenção Constitucional Europeia. Alguns observadores consideraram essa carta uma intervenção indevida nas questões internas de um país estrangeiro, outros, pelo contrário, a consideraram legítima no contexto de uma crescente esfera pública europeia.

EUGENIA E AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA DA ESPÉCIE

O livro *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?* (2001) reúne ensaios que Habermas escreveu em várias ocasiões e, na edição ampliada de 2002, uma réplica a alguns críticos – em primeiro lugar, às objeções de Ronald Dworkin. (O próprio Dworkin tomou posição sobre questões de eugenia e, precisamente, em prol de uma atitude relativamente liberal com os novos procedimentos genéticos.)¹⁶ O fato de Habermas, nos vários ensaios, desenvolver a temática a partir de diferentes perspectivas dificulta a leitura. Ele próprio distingue duas perspectivas a partir das quais podemos enfrentar o argumento: a ética e a moral. Esta última é a que assumimos quando apresentamos argumentos que pretendem ser válidos universalmente, ou seja, independentemente do contexto social e histórico no qual são formulados; na perspectiva ética, ao contrário, os argumentos valem só em relação à autocompreensão que uma certa comunidade possui (sobre a distinção entre moralidade e eticidade, cf. Cap. 8 – “Moralidade e eticidade”).

No entanto, é possível aplicar a ótica universal da moral também a questões éticas, procedendo assim a uma transformação da sociedade com base em princípios universais e afastando-se dos valores e das normas nela tradicionalmente dominantes. Isso vale particularmente no caso de sociedades como a nossa, pós-metafísica e pós-tradicional. Por ser uma sociedade pluralista, ela já não dispõe de concepções éticas compartilhadas e já não pode apelar para a tradição na tentativa de justificar normas. Em uma sociedade desse tipo, o único terreno comum é o direito. É, portanto, sobre este terreno que Habermas pretende mover-se na sua argumentação. Ao referir-se ao conceito de “pessoa” como oposto ao de “coisa”, ele não o está utilizando em sentido ontológico, e não está sugerindo que a pessoa possui uma santidade e uma dignidade invioláveis. Ele usa esses conceitos no sentido jurídico do *ius ad rem* e do *ius ad personam*. Uma “coisa” é uma entidade da qual podemos dispor à vontade, se possuirmos os títulos jurídicos necessários; ninguém pode, ao contrário, dispor de uma “pessoa”, a não ser em casos específicos (pais e filhos, tutor e pupilo) e também, neste caso, nunca completamente. Em outras palavras: Visto que o apelo a um presumido estatuto ontológico (ou metafísico ou até moral) superior da pessoa já não tem êxito na nossa sociedade por falta de uma visão ética comum, a pessoa é definida, do ponto de vista jurídico, como portadora de direitos subjetivos inalienáveis. Este é o conceito de pessoa utilizado por Habermas nas suas considerações sobre a eugenia.

Destarte, ele consegue criar uma ponte entre a dimensão ética e a dimensão universal da moral. Com efeito, na nossa sociedade complexa e pluralista, o direito constitui a esfera na qual os indivíduos formulam visões compartilhadas deles mesmos como sujeitos agentes – definindo-se justamente titulares de direitos e deveres e estabelecendo assim uma certa identidade comum. Ao mesmo tempo, o direito moderno (fundado não sobre a tradição ou sobre uma determinada cosmovisão, mas sobre o consenso democrático) se situa naquela dimensão universal típica dos discursos morais. Nos sistemas jurídicos das sociedades pluralistas e pós-tradicionais, a dimensão ética e a dimensão universal da moral acabam coincidindo. Se já não podemos apelar para determinadas concepções da pessoa (como acontecia, p. ex., em uma sociedade cristã com base na ideia de que Deus teria criado os homens à sua imagem), podemos pelo menos apelar para o conceito jurídico de pessoa, segundo o qual todos somos igualmente portadores de direitos inalienáveis.

Não se pode negar, contudo, que a distinção entre perspectiva ética e perspectiva moral corre o risco de desaparecer, quando se parte da ideia de que, na nossa sociedade, a esfera ética é baseada em conceitos universais. Portanto, os argumentos avançados por Habermas possuem um inegável caráter universal, embora ele insista no caráter ético deles. Isso se torna

particularmente evidente quando ele aponta para a concepção que teríamos de nós mesmos como atores morais em geral. Nesse sentido, ele tenta ampliar o conceito de comunidade ética a ponto de incluir nele o gênero humano na sua totalidade.

O primeiro ensaio do livro tem como objeto principal a relação entre ética e moral e se centra uma dupla contraposição de pares conceituais: “justo” e “bom” por um lado, “dever” e “vida boa” por outro. Questões morais se ocupam de deveres e direitos (isto é, do que nos devemos reciprocamente), e são, portanto, reduzíveis a questões de justiça. As questões éticas se ocupam, ao contrário, do bem-estar do indivíduo: colocamo-las quando “passamos a nos preocupar com nossa própria vida a partir da perspectiva da primeira pessoa e a questionar qual a melhor coisa a fazer ‘por mim’ ou ‘por nós’ a longo prazo”. Elas remetem a questões de identidade e não há para elas “nenhuma resposta que não dependa do respectivo contexto e, portanto, que seja universal e igualmente definitiva para todas as pessoas”. A ética deve ser tomada, portanto, “no sentido clássico de uma doutrina da vida correta” (FNH 6 [ZMN 14]). Habermas acusa as teorias deontológicas contemporâneas de não ter respostas para as questões éticas: primeiramente para a questão por que devemos efetivamente ser morais (FNH 7 [ZMN 15]), mas, principalmente, a questão do que é uma vida boa e bem-sucedida. A resposta a esta questão pressupõe uma certa autocompreensão de si como sujeito moral e, mais em geral, uma autocompreensão ética da espécie. As inéditas possibilidades biotecnológicas acabam pondo em questão justamente “nossa autocompreensão normativa” (FNH 18 [ZMN 29]).

Um ponto central da argumentação habermasiana é o seguinte: Devemos distinguir entre um patrimônio genético que é fruto do encontro casual de dois diversos grupos de cromossomos, como no caso da procriação natural, e um patrimônio genético que é fruto de uma manipulação intencional, como no caso das modificações genéticas de laboratório, da clonagem e, pelo menos em parte, da fecundação assistida. Segundo Habermas, a causalidade do nosso patrimônio genético é uma condição necessária para afirmar nossa identidade autônoma e representa a base para “a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais” (FNH 19 [ZMN 29]). Ao contrário, intervenções que tentam alterar o patrimônio genético representam uma dupla ameaça: quer à autonomia individual, quer à igualdade das relações interpessoais, pois elas transformam o nascituro em uma entidade manipulável, fazem de uma pessoa uma coisa (no sentido supracitado). “Com a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição ‘natural’ de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento *legalmente* institucionalizadas nas sociedades modernas” e que formam a base do próprio conceito jurídico de pessoa (FNH 20 [ZMN

30], *itálico meu*). O desaparecer da reciprocidade ameaça, em primeiro lugar, a personalidade jurídica do sujeito manipulado, sua qualidade de titular de direitos invioláveis.

A reciprocidade vem a faltar porque o “manipulador” possui, com respeito ao nascituro, um poder desproporcionado, a saber, o poder de determinar de forma irrevogável certas qualidades distintivas sem o consenso do concernido. Na opinião de Habermas, este consenso pode ser postulado em caso de intervenções curativas que visam a eliminação de malformações genéticas ou de doenças hereditárias. Podemos imaginar que o concernido daria seu consentimento à intervenção, se ele pudesse. Se os pais resolvessem não intervir, ele poderia até acusá-los pela sua inação e considerá-los responsáveis pelo seu sofrimento (FNH 61 s. [ZMN 79 s.]). Contudo, o consentimento não pode ser considerado certo, em caso de intervenções que ultrapassem um fim simplesmente terapêutico ou uma medida de prevenção de doenças futuras. É este o caso daquela que Habermas chama de “eugenia positiva” para distingui-la da puramente curativa, “negativa”. No caso da eugenia positiva, os pais resolvem intervir não simplesmente sobre situações genéticas que podem ameaçar a saúde do nascituro, mas manipulam o patrimônio genético dele a fim de dotá-lo com determinadas qualidades que não possuiria, como, por exemplo, características físicas, certos traços exteriores, uma predisposição para a matemática ou a música, um certo caráter, etc. Embora hoje em dia uma intervenção desse tipo pareça impraticável, não podemos excluir que ela seja possível no futuro. Habermas nos admoesta a refletir sobre as consequências possíveis antes de elas se realizarem (FNH 22 ss. [ZMN 32 s.]), pois, no momento em que a pesquisa tiver chegado a dispor das técnicas necessárias, será impossível detê-la, como a experiência nos mostrou em tantos casos análogos (p. ex., a pesquisa nuclear). Obviamente, no caso de uma intervenção de eugenia positiva, os pais pretenderiam dotar a criança com qualidades úteis e desejáveis; contudo, ela poderia em seguida acusar os pais de ter efetuado uma manipulação ilegítima e de ter determinado o curso da sua vida de maneira decisiva.

Contudo, a recusa da eugenia positiva pode lançar uma sombra também sobre a negativa, já que há uma dificuldade em traçar claramente a linha que as divide. Em alguns poucos casos (como os de graves malformações ou de doenças hereditárias), o problema quase não se coloca; às vezes, porém, a fronteira se torna extremamente sutil, como no exemplo da estatura utilizado por Dworkin. O filósofo norte-americano, que distingue também uma eugenia positiva de uma negativa, embora não use tais termos, admite a possibilidade de que, em determinadas situações, certas características físicas, que em si seriam neutras, podem tornar-se objeto de uma manipulação terapêutica. Isso seria o caso, por exemplo, em um país no qual os indivíduos em média são muito altos, de tal modo que os

pais poderiam desejar que seus filhos não sofressem psicologicamente por causa da estatura baixa. Portanto, não podemos traçar de forma definitiva uma linha divisória entre intervenções terapêuticas negativas por um lado e intervenções positivas “de melhoramento” por outro, mas – segundo Dworkin – devemos considerar, em cada caso, o contexto.¹⁷

Habermas acha que desta maneira se abre uma caixa de Pandora, já que as características que podem provocar sofrimento psicológico são infinitas, particularmente se o próprio conceito de sofrimento psicológico é ampliado a ponto de incluir o sentimento de insegurança ou de constrangimento que uma estatura fora da média pode gerar. Desse ponto de vista, o medo dele é de que os pais acabem desejando para os seus filhos qualidades mais ou menos idênticas, dando lugar assim a uma sociedade profundamente homogênea e uniformizada, povoada por indivíduos modelados segundo os padrões dominantes de beleza, inteligência e bom caráter (esta parece ser também para Habermas a ideia de uma “criação de seres humanos” de Sloterdijk).

Embora ele o conteste, Habermas parece defender aqui uma forma de determinismo biológico segundo o qual a personalidade ou até a identidade de um sujeito seriam determinadas pelo seu patrimônio genético. No caso da procriação natural, é possível, segundo Habermas, uma revisão da imagem que temos de nós próprios: nós podemos, então, aproximar-nos criticamente da nossa própria biografia, distanciar-nos da nossa educação, libertar-nos do influxo de família e do ambiente. Isto seria, ao contrário, impossível no caso do patrimônio genético ter sido manipulado (FNH 20 ss. [ZMN 30 ss.]). No entanto, Habermas admite que não temos a certeza absoluta de que as pessoas manipuladas geneticamente negariam seu consentimento *a posteriori* ou de que, se elas soubessem da intervenção, isso teria o efeito de aliená-los de si mesmos (FNH 75 [ZMN 95]). Contudo, ele acha que o efeito psicológico seria devastador para a autocompreensão que tais indivíduos teriam de si como sujeitos morais, já que eles se sentiriam manipulados como coisas e não tratados como pessoas autônomas. Ao usar o termo “autonomia”, Habermas refere-se ao fato de que pessoas autônomas se consideram “como autores únicos de sua própria história de vida” (FNH 108 [ZMN 132]). Esta ideia, porém, remete não ao mencionado conceito jurídico de pessoa, mas ao moral, kantiano, de sujeito autônomo. A autonomia é entendida, em um sentido existencial, como a capacidade de determinar a sua própria vida – e com isso Habermas parece cair novamente em um determinismo biológico, segundo o qual somente indivíduos gerados naturalmente poderiam conduzir uma vida autônoma. Essa objeção, no entanto, só caberia se partíssemos do ser humano como fenótipo, como indivíduo; as coisas seriam diferentes se considerássemos a espécie, como faz Habermas.

O argumento principal de Habermas diz que a consequência de intervenções genéticas seria a de pôr em questão a percepção que os seres humanos possuem de si como sujeitos. De tal percepção faz parte inextricavelmente a percepção de si como ser que *é* um corpo e não que o possui simplesmente (FNH 70 [ZMN 89]).¹⁸ A experiência de *ser* um corpo é primária, pois é só com base nela que nos percebemos como sujeitos. Ora, se o corpo é manipulado pelos pais na fase pré-natal, esta experiência primária pode resultar irremediavelmente comprometida. A consciência do fato de que outros dispuseram do nosso corpo, *é*, ao mesmo tempo, consciência do fato de que eles dispuseram de nós. Esta consciência impediria o indivíduo de ser ele mesmo (FNH 80 [ZMN 100]). A fim de compreender-se como livre, uma pessoa deve poder reconduzir sua existência a um início subtraído à manipulação alheia. Como salienta também Hannah Arendt – citada por Habermas –, o nascimento representa um novo começo e, como tal, o primeiro ato de liberdade do indivíduo, já que a liberdade pode ser definida – kantianamente – como a capacidade de começar algo. A manipulação genética elimina o caráter de novidade e liberdade próprio do começo de uma nova existência, e afeta não somente a autonomia individual, mas também a nossa ideia do ser humano como sujeito livre.

O autor ao qual Habermas se refere aqui *é*, ao lado de Arendt, Helmut Plessner (FNH 70, nota 43 [ZMN 89, nota 55]), segundo o qual nossa identidade e nossa consciência moral se fundam de maneira essencial em nossa corporeidade. Elas são, portanto, determinadas pela circunstância de termos nascido como um corpo determinado. Também o indivíduo modificado geneticamente *nasce* como um corpo; no entanto, segundo Habermas, há uma diferença decisiva, visto que com o nascimento se estabelece “uma diferenciação entre o destino determinado pela socialização de uma pessoa e o destino natural de seu organismo” (FNH 82 [ZMN 103]). Nossa consciência de sermos sujeitos autônomos depende principalmente da consciência de possuímos um destino natural, não determinado por outros indivíduos – como acontece no caso da nossa identidade social(izada). Intervenções de manipulação genética pré-natal abalam essa autocompreensão como sujeitos autônomos, já que eliminam a diferença entre natural e social: nosso corpo já não é submetido a um destino natural, mas ao destino “artificial” produzido por meio da manipulação. Isso faz dele uma coisa que o indivíduo possui meramente, de tal modo que a perspectiva do *Leibsein* é substituída pela do *Körperhaben*.

Segundo Habermas, que aqui retoma observações de Hans Jonas, essa reificação do corpo deriva do fato de que o *modus operandi* e a visão das coisas que são típicos da técnica substituem a relação terapêutica e de criação com a natureza (FNH 64 s. [ZMN 83 s.]). Enquanto estas últimas atividades concebem seu objeto (a saber, o que *é* vivo) como algo

de autônomo cuja vulnerabilidade elas respeitam, a visão da biotécnica vê no orgânico somente um material inerte a ser manipulado. Pela manipulação genética, a biotécnica intervém em um sistema extremamente frágil e complexo. Uma intervenção irreversível desse tipo assume caráter autorreferencial, já que o concernido é o próprio manipulador, a saber, o ser humano; e suas consequências são desconhecidas e, portanto, bastante incontroláveis.

INTERVENÇÕES HUMANITÁRIAS E GUERRA INJUSTA

No seu artigo “Bestialidade e humanidade”, publicado em *Die Zeit* no dia 29 de abril de 1999,¹⁹ Habermas tomou posição sobre a guerra do Kosovo. As negociações (fracassadas) de Rambouillet que precederam a guerra tinham buscado “parar um etno-nacionalismo assassino” e certamente havia provas “inequívocas” de que o regime de Milosevič tinha cometido no Kosovo crimes contra a humanidade; mas a intervenção da OTAN não fora isenta de problemas. Havia “dúvidas sobre a prudência de uma estratégia de negociação que não deixava outra alternativa senão o ataque armado”, assim como “sobre a conformidade aos seus fins dos ataques militares”, e isso não somente com relação às consequências políticas (desestabilização da região, fortalecimento da posição de Milosevič entre os sérvios, etc.), mas principalmente com relação às consequências para a população civil: o comando da OTAN designou as vítimas que os bombardeios tinham feito entre os civis como “danos colaterais”. Habermas expõe claramente o dilema que agitava a opinião pública em toda a Europa: “Cada criança que morre na fuga devora nossos nervos. Pois, apesar da clara relação causal, os fios da responsabilidade se emaranharam. Na miséria da expulsão [da população civil], as consequências da política brutal de um terrorista de Estado e as consequências colaterais dos ataques militares que, em vez de parar a sanguinária ação dele, lhe ofereceram até um pretexto, formam um emaranhado dificilmente destrinchável”. Além disso, o nacionalismo albanês que visa a criação de uma Grande Albânia e que com uma eventual secessão do Kosovo da Iugoslávia ganharia fôlego, não é absolutamente “melhor do que o sérvio que a intervenção deveria limitar”. Isso leva Habermas a perguntar-se se toda essa história não dá respaldo a um Carl Schmitt, que sempre acreditava saber melhor do que os outros que “quem diz humanidade quer enganar” e que “tinha resumido seu anti-humanismo na conhecida fórmula ‘Humanidade, bestialidade’”.

Na busca de uma resposta às suas dúvidas, Habermas não se limita a considerações sobre a situação atual, mas tenta ler a guerra em uma moldura conceitual mais ampla: “O Estado constitucional democrático realizou

o grande resultado civilizador de domesticar juridicamente o poder político na base da soberania de sujeitos reconhecidos pelo direito internacional, enquanto um estado ‘cosmopolita’ põe em questão esta independência do Estado nacional”. Habermas chama isso de “agulhão realista na carne da política dos direitos humanos”. Contra a leitura realista, que suspeita haver atrás de toda intervenção em nome dos direitos humanos simplesmente uma razão de Estado disfarçada que aspira ao poder e se movimenta com base na *Realpolitik*, Habermas introduz um argumento histórico-político, a saber, o de que “dentro de Estados que estão desmoronando ou que são mantidos intactos autoritariamente, há guerras civis e conflitos étnicos que necessitam de intervenções”; mas ele defende também uma tese mais geral: “o estabelecimento (que se está tentando) de um estado de cosmopolitismo significaria que as violações dos direitos humanos não seriam julgadas e combatidas imediatamente do ponto de vista moral, mas seriam perseguidas como ações criminosas no âmbito de uma ordem jurídica estatal” (desta maneira, deveria ser evitada a discriminação moral do “inimigo”, contra a qual Schmitt tinha protestado). Tal estado de cosmopolitismo poderia ser criado até sem um Estado ou um governo mundial, mas não sem uma ampla reforma das Nações Unidas. Contudo, enquanto uma reforma desse tipo não for iniciada, a situação permanece, de fato, intransparente e o limite entre direito e moral se confunde, “*como no caso presente*” (itálico meu – A. P.). “Visto que o Conselho de Segurança fica paralisado [pelo veto da Rússia – A. P.], a OTAN pode apelar tão-somente para o valor moral do direito internacional – para normas para as quais não há instância de aplicação e implementação jurídica efetivas e reconhecidas pela comunidade internacional”. Enquanto os direitos humanos permanecerem uma mera instância moral, uma intervenção política em seu nome se prestará sempre à suspeita de que ela estaria acontecendo somente para alcançar outros fins estratégicos. A única saída é representada, portanto, por uma maior implementação dos direitos humanos enquanto direitos com valor jurídico, a fim de eles alcançarem vigência de direito positivo no contexto de uma coerção jurídica.

Quatro anos depois, Habermas volta a falar do tema de uma ordem mundial em um artigo sobre uma outra guerra duvidosa: a guerra no Iraque.²⁰ Ele parte da questão se as consequências aparentemente positivas de uma guerra ilegal possam, de uma certa maneira, justificar *a posteriori* esta última. (Quando Habermas escreveu o artigo, ainda não tinham começado as lutas sangüinárias que abalam com violência o país desde 2004, e a população iraquiana ainda estava celebrando a queda de Saddam Hussein.) Habermas constata que houve uma dupla reação na opinião pública ocidental: por um lado, os pragmáticos acham que a discussão sobre a ilegalidade da intervenção norte-americana era inútil, visto que tal intervenção já se tornara um acontecimento histórico; por outro lado, as reservas jurídicas

são postas de lado com um *pathos* de liberdade altamente emocional frente às consequências positivas. Segundo Habermas, porém, ambas as reações são inadequadas, já que negligenciam a “visão revolucionária” do governo estadunidense: a “implementação de uma ordem mundial liberal” até “com meios contrários ao direito internacional”. Com certeza, os EUA pretendem “reforçar sua posição hegemônica contra possíveis rivais”; mas esta “ambição de poder global” não é para eles um fim em si mesmo. A visão de uma ordem mundial americana surgiria antes “a partir do viés reformista da política de direitos humanos das Nações Unidas”. Os EUA tentaram implementar com a força algo que por sua natureza não pode ser imposto com a força, a saber, democracia e direitos humanos.

NOTAS

1. Político conservador e chanceler da república federal alemã de 1982 a 1998.
2. STÜRMER, Michael. Geschichte im geschichtslosen Land [História em um país sem história]. Agora in: »Historikerstreit«. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München e Zürich: Piper, 1987, 36 ss.
3. NOLTE, Ernst. Vergangenheit, die nicht vergehen will. In: *Historikerstreit...*, 39.
4. *Ibid.*, 41.
5. *Ibid.*, 45.
6. *Ibid.*, 62 ss. e também em AS. O título alemão “Eine Art Schadenabwicklung” é intencionalmente ambíguo: pode significar “uma espécie de levantamento dos danos” assim como “uma maneira de despachar os danos”.
7. Logo após a guerra, milhões de alemães tiveram que deixar as regiões da Prússia Oriental, da Pomerânia, da Silésia e dos Sudetos, que se tornaram partes integrantes da Polônia e da Tchecoslováquia (cabe lembrar que os alemães tinham anexado com a força os Sudetos e invadido o resto da Tchecoslováquia em 1938, e que um dos *casus belli* oficiais da guerra com a Polônia fora a posse da cidade de Danzig, atual Gdansk).
8. Com este termo (em alemão *Endlösung*) os nazistas indicavam o extermínio de todos os judeus.
9. O ensaio de Nolte se encontra em *Historikerstreit...*, 13 ss. A citação em questão é tirada da página 33 e é relatada por Habermas em uma versão levemente modificada (sem que o sentido dela mude).
10. Com este termo se indica a antiga tese conservadora ou reacionária de que a Alemanha não precisaria adotar os valores ocidentais do liberalismo e da Revolução Francesa por ter valores políticos próprios.
11. Em uma entrevista sucessiva, Habermas dirá: “Para nós, na república federal alemã, patriotismo constitucional significa entre outras coisas o orgulho pelo fato de que conseguimos superar o fascismo também a longo prazo, estabelecer um ordenamento de Estado de direito e ancorá-lo em uma cultura política liberal (ainda que não completamente). Nosso patriotismo não pode negar o fato de que na Alemanha somente

- depois de Auschwitz a democracia conseguiu fincar raízes [...] nas motivações e nos corações dos cidadãos, pelo menos das gerações mais jovens” (NR 152).
12. Cf. os artigos: Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf. In: *Die Zeit*, 7.11.1986 (republicado em AS); Aus der Geschichte lernen?. In: *Sinn und Form*, 2, 1994, 184–189 (agora em NBR 9–18), Was bedeutet »Aufarbeitung der Vergangenheit« heute?. In: *Die Zeit*, 3.4.1992 (agora em NBR 21–45).
 13. A *Stasi* era a temível polícia secreta do regime comunista da DDR. O termo indica a exclusão do aparelho administrativo público de membros da *Stasi* ou sua denúncia pública como colaboradores da mesma; ele é cunhado em analogia com o termo “desnazificação”, que indica o mesmo processo em relação aos membros do partido nazista e seus cúmplices.
 14. Habermas se refere à polêmica sobre o reconhecimento diplomático da Croácia como Estado independente após sua secessão da Iugoslávia. Enquanto a França e a Grã-Bretanha estavam céticas e tentavam ganhar tempo, a Alemanha pressionava para o reconhecimento do novo Estado e decidiu, finalmente, agir sozinha reconhecendo a Croácia. Isso fez com que muitos falassem de um novo “caminho peculiar” alemão. Essa política seria “esquecida da história” porque a última vez que a Croácia fora um Estado independente foi durante o regime fascista dos *ustasas*, fundado por Ante Pavelić e apoiado pela Alemanha nazista.
 15. Habermas se refere a um discurso do presidente federal da época, Roman Herzog, que usara esta expressão.
 16. Cf. o ensaio “Playing God”, em: DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtues*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000, 427–452.
 17. *Ibid.*
 18. Habermas se serve de dois termos alemães distintos: *Leib* e *Körper*, que, na realidade, significam a mesma coisa (corpo, justamente), já que a diferença está na raiz: germânica a de *Leib*, latina (*corpus*) a de *Körper*. O que é decisivo, contudo, é o verbo, pois a distinção fundamental é entre *Leibsein* (ser corpo) e *Körperhaben* (possuir um corpo).
 19. Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In: *Die Zeit*, 18, 29/04/1999, 1 e 6–7
 20. Was bedeutet der Denkmalsturz?. In *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17/04/2003, 33.



11

RECEPÇÃO

Certamente, não é fácil avaliar a influência de um filósofo ainda vivo. Isso vale também para Habermas, embora ele seja ativo na cena filosófica há mais de cinquenta anos, isto é, desde a publicação da sua discutida resenha sobre Heidegger em 1953 (cf. Cap. 1 – “Juventude e estudos à sombra do passado”). O fato de Habermas ter intervindo em tantos debates e polêmicas torna ainda mais difícil estabelecer quando se pode falar de uma influência de longo prazo e quando se trata de um influxo temporário sobre determinados temas ou autores.

A RECEPÇÃO DE HABERMAS NO ÂMBITO LINGÜÍSTICO ALEMÃO

Da repercussão da polêmica sobre o positivismo se falou em outro momento (cf. Cap. 2 – “A relação Marx: primeiros ensaios”), mas nos anos de 1960 e 70 suscitaram debates também outras obras de Habermas, como *Conhecimento e interesse*, ou posições, como, por exemplo, a crítica a Marx.¹ Contra esta última foi levantado o argumento de que Habermas teria uma visão parcial do conceito marxiano de trabalho, que não seria concebido meramente como forma de agir instrumental, como pensa Habermas; nesse conceito, Marx teria incluído a totalidade das relações de produção e a interação simbólica dos indivíduos.² Contudo, a crítica habermasiana ao positivismo oculto de Marx foi até retomada e reforçada por outros autores,³ e o debate que seguiu levou Habermas a acrescentar à nova edição de *Conhecimento e interesse*, em 1973, um longo posfácio no qual respondia às objeções dos seus críticos.

Cabe mencionar – além da discussão com Luhmann (cf. Cap. 4 – “O debate com Luhmann”) – o debate dos anos de 1970 com Hans-Georg

Gadamer, no qual este último rejeitou a tarefa de crítica da ideologia que Habermas queria atribuir à hermenêutica (cf. Cap. 5 – “Gadamer, Peirce, Humboldt”), e o diálogo no final dos anos de 1980 com Otfried Höffe sobre o papel da filosofia política.⁵ Habermas critica a tentativa höffiana de uma “fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado” (este é o subtítulo do livro de Höffe) com o argumento de que “o sistema político já não constitui o centro de uma consciência da sociedade na sua totalidade e de uma autoprogramação da sociedade” (NR 81). Três anos depois, contudo, nosso autor ofereceu, com *Direito e democracia*, suas “contribuições para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito” (este é o subtítulo do livro de Habermas).

Com a publicação da *Teoria do agir comunicativo* o interesse por Habermas aumentou na Alemanha e no exterior. Desde então foram publicados muitos livros e ensaios sobre essa teoria, assim como coletâneas sobre a obra do nosso autor (frequentemente com contribuições de pensadores estrangeiros, como Richard Rorty, Charles Larmore, etc.). Já nos anos de 1980 se multiplicaram as monografias introdutórias (Detlef Horster, Walter Reese-Schäfer), que hoje são publicadas até em coleções populares (como a monografia da coleção RoRoRo, de Rolf Wiggershaus). Nos últimos decênios Habermas se tornou hóspede fixo dos cadernos de cultura de jornais e revistas alemães de quase qualquer tendência política (tanto no conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, como nos progressistas *Süddeutsche Zeitung* e *Die Zeit*), e seus artigos e ensaios menores são reunidos regularmente nos volumes coloridos da coleção *edition suhrkamp*. Habermas entreteve e ainda entretém uma relação que já dura décadas com a editora Suhrkamp e, em particular, com Siegfried Unseld (que em 1959 se tornou o sucessor de Peter Suhrkamp como diretor da empresa e que morreu em 2002). Seus livros saíram quase exclusivamente nessa editora (*Conhecimento e interesse* abriu como número 1 a renomada coleção *stw*) e a Suhrkamp publicou também as mais importantes coletâneas anteriormente mencionadas, assim como as obras de relevantes intérpretes habermasianos e de pensadores próximos do nosso filósofo (p. ex., Karl-Otto Apel, Robert Alexy, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, Rainer Forst ou Hans Joas). Na sua atividade de parecerista para a Suhrkamp, Habermas promoveu a publicação de livros com cujos autores não sentia particular afinidade – por exemplo, escritos de Derrida, Foucault ou Sloterdijk.

Um lugar particular na recepção alemã de Habermas é ocupado pelo “conflito familiar” com Karl-Otto Apel e outros teóricos do discurso que ficam mais próximos da posição de Apel (como Dietrich Böhler, Matthias Kettner e Wolfgang Kuhlmann). Apel insiste na possibilidade de uma fundamentação última da ética e acha que a posição de Habermas leva, ao final, a considerar os pressupostos da comunicação não como necessários,

mas como dependentes do contexto histórico.⁶ Como vimos, Habermas, por sua vez, defende sua fundamentação “fraca”, e as posições dos dois amigos se encontram hoje bastante distantes uma da outra (aparentemente sem que o dissenso tenha mudado algo na amizade deles), a ponto de que podemos falar de duas diferentes versões da ética do discurso: a apeliana e a habermasiana.

Um certo eco suscitou também críticas à teoria consensual da verdade e à ética do discurso, que foram levantadas por ex-colaboradores de Habermas. Cabe mencionar, neste contexto, Albrecht Wellmer, que foi assistente de Habermas entre 1966 e 1970, antes de tornar-se professor em Konstanz e em Berlim, e Ernst Tugendhat, que trabalhou com Habermas no Instituto Max Planck de Starnberg e que produziu um pensamento próprio e original orientado pela filosofia analítica. A ser criticada é, em primeiro lugar, a ideia de uma situação ideal de fala pelo fato de representar uma mera ficção e, portanto, por tornar a fundamentação de normas morais dependente do consenso contingente alcançado em discursos reais. Em segundo lugar, Habermas teria confundido o debate sobre normas morais com a discussão sobre normas sociais. Além disso, os pressupostos gerais da argumentação seriam fracos demais para sustentar sozinhos um princípio universalista. Finalmente, o consenso não pode ser uma razão para a legitimidade de normas morais, a não ser que se trate de um “consenso racional infinito” – mas isso colocaria aos participantes do discurso uma tarefa impossível de ser cumprida. O critério último para a legitimidade das normas seria, também na ética do discurso, uma razão prática de tipo kantiano.⁷ Aos olhos de Wellmer, de Tugendhat e de outros críticos, a ética do discurso se torna, assim, uma mera reformulação da tradicional ética kantiana, acrescentado a esta somente o elemento do discurso de fundamentação. Otfried Höffe, por sua vez, replica à recusa habermasiana do monologismo kantiano com o argumento de que na razão prática kantiana estaria implícito um caráter intersubjetivo que a ética do discurso se limitaria a salientar sem, contudo, introduzi-lo.⁸ Nas suas *Explicações sobre a ética do discurso*, de 1991, Habermas responde a algumas dessas objeções, mas sem mudar sua posição – com a importante exceção da introdução de um discurso de aplicação (cf. Cap. 8 – “Discurso de fundamentação e discurso de aplicação”).

Embora muitos dos seus ex-assistentes e colaboradores tenham adquirido renome no mundo acadêmico alemão e no exterior, não se pode afirmar que Habermas tenha fundado uma verdadeira “escola” (como no caso de Apel). Mas ele conseguiu manter vivo o espírito da Teoria Crítica e transmiti-lo aos seus discípulos. Isso é observável, com certeza, nos escritos de pensadores como Axel Honneth⁹ ou Rainer Forst,¹⁰ dedicados a temas como o reconhecimento, a tolerância e a justiça social, cuja relevância não possui natureza meramente teórica, mas também moral e política.

HABERMAS NO ÂMBITO LINGUÍSTICO ANGLO-SAXÔNICO

A primeira monografia importante sobre Habermas não apareceu na Alemanha, mas nos EUA: trata-se do livro *The Critical Theory of Jürgen Habermas* de Thomas McCarthy, de 1978. Ainda hoje, apesar de tantos anos (e dos tantos livros que Habermas escreveu desde então), ele permanece uma das melhores introduções ao pensamento de Habermas.¹¹ Em 1986, a filósofa norte-americana Seyla Benhabib dedicou uma parte do seu influente livro sobre a Teoria Crítica, *Critique, Norm, and Utopia*, a uma análise crítica da ética do discurso de Habermas.¹²

Nos anos de 1990, multiplicaram-se as publicações que se ocupam de diversos aspectos do pensamento habermasiano: a teoria da esfera pública, a pragmática universal e a teoria da verdade, a ética do discurso, a teoria da modernidade, a teoria do direito e do Estado.¹³ O interesse por Habermas não se reflete somente na literatura secundária, mas também na recepção de suas ideias fundamentais do ponto de vista teórico. Por exemplo, Jean L. Cohen e Andrew Arato sistematizaram o conceito habermasiano de esfera pública, aplicando-o à sua teoria normativa da sociedade civil.¹⁴ Com a publicação de *The Cambridge Companion to Habermas*, em 1995, Habermas entrou definitivamente no cânone anglo-saxônico dos grandes pensadores da história da filosofia.¹⁵

O amplo reconhecimento que Habermas recebeu nos últimos anos no mundo da filosofia acadêmica norte-americano, normalmente relativamente fechado, pode ser explicado talvez pela sua capacidade de conectar a tradição analítica com a *continental philosophy*. Praticamente, nenhum outro pensador (talvez com exceção de Richard Rorty) se sente à vontade em ambas as tradições e isso faz com que sua obra alcance um amplo público nos EUA e alhures. Sua atividade regular como professor convidado em várias universidades estadunidenses (Harvard, NYU, Northwestern University, etc.) e o diálogo continuado com importantes representantes da filosofia americana, como Richard Rorty, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Donald Davidson, Noam Chomsky, Robert Brandom, etc. são, ao mesmo tempo causa e sintoma da crescente popularidade de Habermas nas universidades norte-americanas.

Particular atenção ganhou o debate com John Rawls, composto por um ensaio de Habermas e por uma réplica de Rawls, publicados ambos no *Journal of Philosophy* em 1995.¹⁶ Habermas compartilha com Rawls a ideia de que o pluralismo das sociedades modernas é um fato que nos obriga a procurar para as nossas questões morais e políticas respostas pós-convencionais definidas a partir de uma perspectiva kantiana. Habermas pensa, contudo, que o modelo da situação originária de Rawls, com seu véu de ignorância – sobretudo depois das correções que o próprio Rawls

empreendeu em *Liberalismo político* (1993) e em consideração da primazia por ele acordada ao conceito de “razoável” sobre o conceito de “racional” – enfraquece as pretensões de racionalidade de uma teoria da justiça de cunho kantiano. Habermas acusa Rawls de utilizar a palavra “racional” não (como Habermas) como sinônimo de “moralmente verdadeiro”, mas para designar uma atitude de tolerância esclarecida em relação a concepções religiosas e cosmovisões privadas. No entanto, tal tolerância remete, segundo Habermas, “a uma validação moral *aquem* da religião e da metafísica”.¹⁷ A réplica de Rawls salienta o caráter político da sua teoria: o seu interesse não é pelo consenso sobre normas morais, mas pelo consenso sobre princípios, normas diretivas e modos de ação políticos. Ambos os pensadores parecem, então, ter um fim em comum (a saber, a defesa do pensamento liberal moderno e da ideia de justiça dentro de uma sociedade pluralista), percorrendo, contudo, caminhos diferentes.

HABERMAS NO ÂMBITO LINGÜÍSTICO ROMÂNICO

Um papel particular na recepção de Habermas na França foi desempenhado pela polémica com a crítica pós-moderna da razão moderna (cf. Cap. 7 – “O projeto inacabado da modernidade”), que foi designada, em parte, como uma espécie de *querelle* franco-alemã – e isso apesar do fato de que as fontes de inspiração para pensadores como Foucault ou Derrida eram filósofos alemães como Nietzsche e Heidegger.¹⁸ Jean-François Lyotard, o autor do famoso livro *A condição pós-moderna* (1979), mas também o norte-americano Richard Rorty defenderam os pós-modernos contra a acusação de serem conservadores e reafirmam suas reservas contra uma razão que, aos olhos deles, é totalitária.¹⁹ Jacques Derrida, em particular, reagiu com veemência às observações polémicas de Habermas sobre seu pensamento (DFM 227 ss. [PDM 191 ss.]), observando que quem afirma que ele reduzira a filosofia à literatura evidentemente evitou ler cuidadosamente os seus escritos. Esta réplica irritada levou a um distanciamento pessoal dos dois grandes pensadores, que se aproximaram novamente só depois do 11 de setembro de 2001 (ainda que se tenha tratado de uma aproximação política, mais que filosófica). Faz algum tempo, contudo, que a polémica sobre os pós-modernos se acalmou, e também na França o interesse é antes pelas mais recentes posições de Habermas sobre o direito e a teoria do Estado.

Uma coisa análoga aconteceu na Itália, onde Habermas, nos anos de 1970, era ainda recebido como teórico marxista e como herdeiro da Teoria Crítica frankfurtiana. Na época, no centro da discussão se encontravam principalmente a sua crítica a Marx e seus escritos sobre trabalho e ideologia. Nos anos de 1980 e 90, porém, foram publicadas aí (como na Espanha

e em Portugal) várias monografias sobre a teoria discursiva da moral e do direito, assim como sobre o “pensamento pós-metafísico”.

Em geral, parece que na Europa ocidental atual as obras mais antigas de Habermas não suscitam grande interesse. Isso depende, em parte, do fato de muitos comentadores defenderem a opinião de que, até a metade dos anos de 1980 (isto é, até a publicação de *Consciência moral e agir comunicativo* e de *Pensamento pós-metafísico*), o pensamento de Habermas teria sido relevante principalmente para a sociologia. Esta interpretação negligencia não somente os elementos genuinamente filosóficos da *Teoria do agir comunicativo* (para não falar nos trabalhos preparatórios e nos ensaios sobre a teoria da verdade e a pragmática universal, que, contudo, não foram recebidos imediatamente pelos comentadores estrangeiros), mas também publicações anteriores como *Conhecimento e interesse* ou *Teoria e práxis*. Um livro como *Direito e democracia*, ao contrário, se coloca evidentemente em uma maior proximidade em relação às obras tradicionais da teoria política ou da filosofia do direito – circunstância que esclarece também o fato de ele interessar pensadores das mais diferentes posições políticas (liberais, republicanos e democráticos radicais).

Também na América Latina dos últimos anos o interesse principal é pela teoria do Estado e do direito de Habermas. Depois do fim das ditaduras militares que dominaram em muitos países latino-americanos (às vezes por décadas), os filósofos políticos procuraram abordagens teóricas que lhes permitissem interpretar os processos de democratização do próprio país não somente através do prisma de uma teoria formal da democracia, mas integrando esta última com um elemento relativo ao “conteúdo” da vida democrática. A teoria habermasiana da esfera pública e seu conceito do patriotismo constitucional se revelaram particularmente aptos para esse fim e se tornaram uma espécie de terceira via entre as posições conservadoras, ainda amplamente presentes na sociedade civil e no mundo político, e as posições minoritárias, mas bastante “rumorosas”, de movimentos revolucionários de esquerda. Ao mesmo tempo, os teóricos do direito procuraram uma alternativa ao positivismo jurídico dominante (especialmente no Brasil) e a encontraram na teoria discursiva do direito. Testemunha do crescente interesse pela obra de Habermas no Brasil é o número impressionante de estudos, monografias e teses de doutorado dedicados a ela. A comunidade de comentadores e teóricos que se inspiram em Habermas cresceu muito nos últimos anos, graças também à organização de vários eventos nacionais e internacionais dedicados ao filósofo alemão (alguns dos quais acontecem com regularidade, demonstrando mais uma vez que o pensamento de Habermas se tornou um ponto de referência sólido no panorama intelectual brasileiro).

A grande ressonância internacional de Habermas é ampliada pelas suas inúmeras viagens a muitos países: China, Japão, Irã, Argentina, Brasil,

etc.²⁰ Particularmente importante foram as viagens à China e ao Irã, já que, nestas ocasiões, um pensador ocidental preeminente foi falar de democracia e direitos humanos em países nos quais estes dois conceitos possuem um sentido diferente do ocidental. Os inúmeros prêmios e doutorados *honoris causa* concedidos por universidades internacionais testemunham o respeito que seu pensamento e sua atividade como filósofo e como polêmico filho do seu tempo suscitam no mundo inteiro.

NOTAS

1. Ver, por exemplo, NEGΤ, Oskar (Hg.). *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1968.
2. Cf. KRAHL, Hans Jürgen. *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 1971; sobre o assunto, ver PETRUCCIANI, Stefano. *Introduzione a Habermas*. Roma e Bari: Laterza, 2000, 167 s.
3. Ver, por exemplo, WELLMER, Albrecht. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969
4. Ver APEL, Karl-Otto e outros. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
5. O diálogo consiste na resenha que Habermas escreveu do livro de Höffe *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987 (trad. port.: *Justiça Política*. Nova versão. São Paulo: Martins Fontes, 2001) e da réplica de Höffe: HABERMAS, Jürgen. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus. In *Politische Vierteljahresschrift*, 30, 1989, 320–327 (publicado também em NR 71–81) e HÖFFE, Otfried. Präjudizen des Diskurses: eine Erwiderung. In *Politische Vierteljahresschrift*, 30, 1989, 531–535 (uma versão revista desta intervenção foi publicada no livro de Höffe *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 378–390).
6. Ver principalmente APEL, Karl-Otto. Normative Begründung der ›Kritischen Theorie‹ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONNETH, Axel et alii (Hg.). *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, 15–65.
7. Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 295–314 e 433–440; WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
8. HÖFFE, Otfried. Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs. In SCHÖNRICH, G. e KATO, Y. (Hg.). *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 396–407.
9. Ver, principalmente, HONNETH, Axel. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, e _____. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 (trad. port.: *Luta pelo reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003)
10. FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, e _____. _____.

Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

11. MCCARTHY, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (MA): MIT Press, 1978.
12. BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
13. Ver, entre outros: CALHOUN, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992; ABOULAFIA, Mitchell (ed.). *Habermas and Pragmatism*. London: Routledge, 2002; COOKE, Maeve. *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge (MA): MIT Press, 1994; REHG, William. *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1994; BERNSTEIN, Jay M. *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge, 1995; PASSERIN D'ENTRÈVES, Massimo e BENHABIB, Seyla (ed.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"*. Cambridge (MA): MIT Press, 1996; BAYNES, Kenneth. *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*. Albany (NY): SUNY Press, 1992; CHAMBERS, Simone. *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996. Ver também a excelente introdução OUTHWAITE, William. *Habermas. A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
14. COHEN, Jean L. e ARATO, Andrew.: *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (MA): MIT Press, 1992.
15. WHITE, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
16. HABERMAS, Jürgen. Reconciliation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism. In *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, 109–131 (agora em IO 65 ss. [EA, 65 ss.]); RAWLS John. Reply to Habermas. In *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, 132–180.
17. IO 86 [EA 87]. O tradutor brasileiro traduziu “diesseits” por “para além” – erradamente, na minha opinião.
18. Sobre a recepção na França, ver RAULET, Gérard. Jürgen Habermas et le discours philosophique de la postmodernité. In *Allemagne d'aujourd'hui*, 94/95, 1986, 73–97.
19. RORTY, Richard. Habermas and Lyotard on Postmodernity. In *Praxis International*, 4/1, 1984, 32–44.
20. Às visitas regulares à ex-Iugoslávia e à participação em congressos e seminários em Belgrado ou Dubrovnik corresponderam as estadas em Frankfurt de estudantes e doutorandos iugoslavos (o mais conhecido deles foi Zoran Jindić, o primeiro chefe de governo da era pós-Milošević, que foi morto em 2003). A teoria do discurso suscitou um grande interesse na Noruega graças às obras de Viggo Rossvaer, Gunnar Skirbekk e Tore Nordenstam.



CRONOLOGIA

- 1929 Nascimento de Jürgen Habermas no dia 18 de junho em Düsseldorf.
- 1945 Habermas tem de ir como membro da Juventude Hitleriana para o Westwall, a última linha defensiva montada pelos nazistas.
- 1949 Diploma de segundo grau (Abitur) e início dos estudos em Göttingen
- 1954 Em fevereiro, doutorado pela universidade de Bonn (orientador: Erich Rothacker; título da tese: *O absoluto e a história. Da ambiguidade no pensamento de Schelling*); em seguida, ativo como jornalista *free-lancer*.
- 1955 Casamento com Ute Wesselhoeft
- 1956 Habermas se torna assistente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Encontro com Adorno, Horkheimer e Marcuse. Nasce o filho Tillmann
- 1959 Bolsa de *Habilitation* da DFG. Nasce a filha Rebecca
- 1961 Habermas se torna, ainda antes da *Habilitation*, professor extraordinário em Heidelberg. *Habilitation* pela universidade de Marburg com a supervisão de Wolfgang Abendroth. *Universitários e política*
- 1962 *Mudança estrutural da esfera pública* (Tese de *Habilitation*)
- 1964 Recebe uma cátedra de Filosofia e Sociologia na universidade de Frankfurt
- 1967 Nasce a filha Judith. *Sobre a lógica das ciências sociais*.
- 1968 *Teoria e prática; Técnica e ciência como "ideologia"; Conhecimento e interesse*
- 1969 Morte de Adorno. *Movimentos de protesto e reforma universitária*
- 1971 *Christian Gauss Lectures* em Princeton. Assume com Carl-Friedrich von Weizsäcker a direção do Instituto Max Planck de Starnberg. *Perfis filosófico-políticos; Teoria da sociedade ou sócio-tecnologia* (com Niklas Luhmann)

- 1973 Prêmio Hegel da cidade de Stuttgart. *Cultura e crítica; A crise de legitimação no capitalismo tardio*; 2ª edição de *Conhecimento e interesse*.
- 1976 Prêmio Sigmund Freud. *Para a reconstrução do materialismo histórico*.
- 1980 Prêmio Adorno da cidade de Frankfurt; doutorado honorário da New School for Social Research, New York
- 1981 Habermas deixa o Instituto Max Planck de Starnberg. *Teoria do agir comunicativo; Pequenos escritos políticos I-IV*
- 1983 Cátedra em Frankfurt am Main; Membro da Academia Alemã de Língua e Literatura. *Consciência moral e agir comunicativo*
- 1984 *Estudos preparatórios e complementos à teoria do agir comunicativo*
- 1985 Prêmio “Irmãos Scholl” da cidade de Munique; Medalha Wilhelm-Leuschner-Medaille da região de Hessen. *A nova intransparência; O discurso filosófico da modernidade*
 “Polêmica dos historiadores”. *Tanner Lectures* na universidade de Harvard.
 Prêmio Sonning da universidade de Copenhague. *Uma espécie de levantamento dos danos*
 Membro da *Academia Europaea* de Londres e da Academia Sérvia das Ciências de Belgrado. *Pensamento pós-metafísico*
 Doutorado *honoris causa* das universidades de Jerusalém, Buenos Aires e Hamburgo.
 Doutorado *honoris causa* da universidade de Utrecht. *A modernidade – um projeto inacabado; A revolução em recuperação*
 Doutorado *honoris causa* da Northwestern University (Evanston, Illinois). *Explicações sobre a ética do discurso, Textos e contextos; Cidadania e identidade nacional; Passado como futuro?*
- 1992 *Direito e democracia*
- 1993 Doutorado *honoris causa* da universidade de Atenas
- 1994 Aposentadoria (em setembro). Membro da Academia Russa das Ciências e da British Academy of Science, Oxford
- 1995 Doutorado *honoris causa* da universidade de Tel Aviv; Prêmio Karl Jaspers da cidade e da universidade de Heidelberg; *A normalidade de uma república berlinense*
- 1996 Doutorado *honoris causa* da universidade de Bologna. *A inclusão do outro*
 Doutorado *honoris causa* da universidade da Sorbonne, St.Denis-Vincennes/Paris. *Da impressão sensível à expressão simbólica*
- 1998 *A constelação pós-nacional*
- 1999 Prêmio Theodor Heuss; Prêmio da Cultura de Hessen; Doutorado *honoris causa* das universidades de Cambridge e de Sofia. *Verdade e justificação*

- 2001 Viagem à China. Prêmio da Paz dos Livreiros Alemães. *Era das transições; Agir comunicativo e razão destranscendentalizada; O futuro da natureza humana*
- 2002 Viagem ao Irã
- 2003 Prêmio “Príncipe das Astúrias”. *Diagnósticos do tempo; Filosofia em tempo de terror* (com Jacques Derrida)
- 2004 Seminário na Academia Católica de Munique (com Josef Ratzinger). Prêmio da cidade de Kyoto. *O Ocidente dividido*
- 2005 *Fé e saber; Dialética da secularização; Entre naturalismo e religião*. Prêmio Holberg
- 2006 Prêmio Bruno Kreisky e prêmio do Land Renânia Setentrional – Vestfália
- 2008 Prêmio Europa pela cultura política da fundação Hans Ringier. *Ahi, Europa!*

REFERÊNCIAS



Para uma lista mais completa das inúmeras publicações sobre a obra de Habermas, ver a bibliografia (originariamente organizada por René Görtzen) acessível em: www.erz.uni-hannover.de/~horster/lit/habermas.pdf

OBRAS DE HABERMAS

Livros e coletâneas (eventual tradução em português)

Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn: Universidade de Bonn, 1954 (Tese de doutorado).

(coautor com L. von Friedeburg, Ch. Oehler e Fr. Weltz) *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten.* Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1961 [a introdução de Habermas com o título *Zum Begriff der politischen Beteiligung* agora in KuK 9–60]

Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied e Berlin: Luchterhand, 1962 (*Mudança estrutural da esfera pública. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.* Trad. de F. R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984).

Zur Logik der Sozialwissenschaften. Número especial 5 da revista *Philosophische Rundschau*, 1967 [agora em: LSW 89–330].

Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968; 4ª edição ampliada: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968 (*Técnica e ciência como “ideologia”.* Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1987)

Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968 [2ª edição com um novo posfácio: 1973] (*Conhecimento e interesse.* Trad. de J. N. Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982).

Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969

Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 [edição ampliada em 1982].

Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970. Amsterdam: de Munter, 1970 [coletânea não autorizada dos ensaios de juventude].

Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971 [edições ampliadas em 1981 e 1987]

(com N. Luhmann) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 (*A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Trad. de V. Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980).

(com D. Henrich) *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976 (tradução parcial em *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. de Carlos N. Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990).

(coorganizador com R. Döbert und G. Nunner-Winkler) *Entwicklung des Ichs*, Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1977.

Politik, Kunst, Religion. Stuttgart: Reclam, 1978.

(org.) *Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

(com H.-G. Gadamer) *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1979*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

Kleine politische Schriften I–IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

Zur Logik der Sozialwissenschaften. 5ª edição ampliada. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (*Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de G. de Almeida. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003).

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

(coorganizador com W. Edelstein) *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

(coorganizador com L. von Friedeburg) *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 (*O discurso filosófico da modernidade. Doze lições*. Trad. de L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000).

(organizado por P. Dews) *Autonomy and Solidarity. Jürgen Habermas – Interviews*. London: Verso, 1986.

Eine Art Schadenabwicklung. Kleine politische Schriften VI. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (*Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos*. Trad. de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990).

Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990. Leipzig: Reclam, 1990.

Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Texte und Kontexte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991 (*Textos e contextos*. Trad. S. Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

Vergangenheit als Zukunft? Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller. Zürich: Piper, 1991 (*Passado como futuro*. Trad. de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993).

Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft. Sankt-Gallen: Erker, 1991.

Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992 [2ª edição com um novo posfácio em 1994] (*Direito e democracia*. Trad. de F. B. Siebeneichler. 2 Voll. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003).

Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.

Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996 (*A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Trad. de G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Motta. São Paulo: Edições Loyola, 2002).

- Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999 [nova edição ampliada em 2004] (*Verdade e justificação. Ensaios filosóficos.* Trad. de M. Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004).
- Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.* Stuttgart: Reclam, 2001 [agora em ZNR 27–83] (*Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.* Trad. de L. Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002).
- Zeit der Übergänge.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 (*Era das transições.* Trad. de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003).
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 [4ª edição ampliada em 2002] (*O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?.* Trad. de K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004).
- Zeitdiagnosen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 (*Diagnóstico do tempo.* Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2005).
- L'éthique de la discussion et la question de la vérité.* Paris: Grasset, 2003 (*A ética da discussão e a questão da verdade.* Trad. de M. B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004).
- (organizado por G. Borradori) *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida.* Chicago: University of Chicago Press, 2003 (*Filosofia em tempos de terror. Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida.* Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004).
- Der gesplittene Westen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004 (*O Ocidente dividido.* Trad. de L. V. Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006).
- (com J. Ratzinger) *Dialektik der Säkularisierung.* Freiburg: Herder, 2005.
- Glauben und Wissen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- Zwischen Naturalismus und Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- Ach, Europa. Kleine politische Schriften XI.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.

Outros ensaios relevantes

- Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum. In *Merkur*, VIII, 1954, 701 ss. [agora em AEF 7–30].
- Marx in Perspektiven. In *Merkur*, IX, 1955, 1180 ss. [agora em AEF 75–80].
- Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum. In *Merkur*, X, 1956, 212 ss. [agora em AEF 31–46].
- Konsumkritik – eigens zum Konsumieren. In *Frankfurter Hefte*, XII, 1957, 641 ss. [agora em AEF 47–55].
- Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freiheit. In *Konkrete Vernunft. Festschrift für Erich Rothacker*. Bonn, 1958, 219 ss. [agora em AEF 56–74].
- Philosophische Anthropologie. In *Fischer Lexikon Philosophie*. 1ª edição. Frankfurt a. M.: Fischer, 1958 [agora em KuK 89–111].
- (com T. Parsons) Problem der Theoriekonstruktion. In: J. Matthes (Hg.). *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*. Frankfurt a. M. e New York: Campus, 1981, 28–48.
- Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.). *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–36.
- Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder »normal« geworden. In *Die Zeit*, 51/11.12.1992, 48.
- Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Die Freiheit der Selbstvergewisserung und Selbstseinkönnens. In *Die Zeit*, 50/8. 12. 1995, 59–60.

- Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50/1996, 65–91.
- Rortys pragmatische Wende. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44/1996, 715–741.
- Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme. In *Frankfurter Rundschau*, 4.2.1997, 10.
- Geschichte ist ein Teil von uns. Warum ein »Demokratiepreis« für Daniel J. Goldhagen? Eine Laudatio. In *Die Zeit*, 12/14. 03. 1997, 13 s.
- Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden. Eine Replik auf Dieter E. Zimmer. In *Die Zeit*, 9/19. 2. 1998, 34.
- Zwischen Dasein und Design. Die Herkunft prägt das Selbstverständnis. Eine Antwort auf Reinhard Merkel. In *Die Zeit*, 12/12.3.1998, 41.
- Bestialität und Humanität. Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral. In *Die Zeit*, 18/29.04.1999, 1 und 6–7.
- Der Riss der Sprachlosigkeit. Nach den Terrorakten: Der Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels, Jürgen Habermas, über die Bedeutung der Säkularisierung in modernen Gesellschaften. In *Frankfurter Rundschau*, 16.10.2001, 18.
- Die Wahl ist frei bis zum Schluss. Am 23. Mai wird der neue Bundespräsident gewählt. Die meisten Bürger kennen keinen der beiden Kandidaten. Ein Plädoyer wider die Küchenkungelei. In *Die Zeit*, 21/13. 05. 2004, 3.
- America and the World. A Conversation with Jürgen Habermas. In *Logos*, 3/3, Summer 2004 [http://www.logosjournal.com/habermas_america.htm].
- Die Freiheit, die wir meinen. Wie die Philosophie auf die Herausforderung der Hirnforschung antworten kann. In *Der Tagesspiegel* Berlin, 14. 11. 2004, 25.

LITERATURA SECUNDÁRIA SOBRE HABERMAS

Coletâneas

- DUTRA, D. V. e PINZANI, A. *Habermas em discussão*. Florianópolis, 2005.
- HABERMAS 60 ANOS. Número especial da *Revista Tempo Brasileiro*, 98, 1989.
- ANDERSEN, J. E.; SCHANZ, H.-J. e STOUNBJERG, P. (Hg.): *Det moderne – en bog om Jürgen Habermas*, Århus, 1983.
- BERNSTEIN, R. J. (ed.): *Habermas and Modernity*, Cambridge/Oxford, 1985.
- BOLTE, G. (Hg.): *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg, 1989.
- DEWS, P. (ed.): *Habermas: A Critical Reader*, Oxford, 1998.
- FORESTER, J. (ed.): *Critical Theory and Public Life*, Cambridge (MA), 1985.
- HONNETH, A.; MCCARTHY, Th.; OFFE, C. e WELLMER, A. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 1989.
- MÜLLER-DOOHM, St. (Hg.): *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«*, Frankfurt a. M., 2000.
- OSTINELLI, M. e PEDRONI, V. (a cura di): *Fondazione e critica della comunicazione. Studi su Jürgen Habermas*, Milano, 1992.
- PROTTI, M. (a cura di): *Dopo la Scuola di Francoforte. Studi su J. Habermas*, Milano, 1984.
- THOMPSON, J. B. e HELD, D. (ed.): *Habermas. Critical Debates*, London, 1982.
- WHITE, St. (ed.): *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge, 1995.
- WINGERT, L. e GÜNTHER, K. (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M., 2001.

Monografias

- DUTRA, D. V.: *Razão e consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*, Florianópolis, 2005.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas. Razão comunicativa e emancipação*. 2ª edição. Rio de Janeiro, 1990.
- BAUER, K.: *Der Denkweg von Jürgen Habermas zur Theorie des kommunikativen Handelns. Grundlagen einer neuen Fundamentaltheologie?*, Regensburg, 1987.
- BEER, R.: *Zwischen Aufklärung und Optimismus. Vernunfttheorie und Gesellschaftstheorie bei Jürgen Habermas*, Wiesbaden, 1999.
- BRAND, A.: *The Force of Reason. An Introduction to the Work of Jürgen Habermas*, Sidney e London, 1989.
- CUSSET, Y.: *Habermas. L'Espoir de la discussion*, Paris, 2001.
- DE SIMONE, A.: *Habermas. Le metamorfosi della razionalità e il paradosso della razionalizzazione*, Lecce, 1988.
- FERRER, M.: *Handlung und Kritik. Die Philosophie von Habermas*, Konstanz, 1998.
- FERRY, L.: *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, 1987.
- HABER, St.: *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, 2001.
- HORSTER, D.: *Habermas zur Einführung*. Neuauflage mit einem Beitrag von W. van Reijen und einem Interview mit J. Habermas, Hamburg, 21990.
- HORSTER, D.: *Jürgen Habermas*. Mit einer Bibliographie von R. Görtzen, Stuttgart, 1991.
- INGRAM, D.: *Habermas and the Dialectic of Reasons*, New Haven/London, 1987.
- JÄGER, W. e BALTES-SCHMITT, M.: *Jürgen Habermas. Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden, 2003.
- KEULARTZ, J.: *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas*, Amsterdam, 1992.
- LANGNER, Ph.: *Wahrhaft Wahr. Die kritische Theorie von Jürgen Habermas*, Bielefeld, 1983.
- LINKENBACH, A.: *Opake Gestalten des Denkens. Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen*, München, 1986.
- MCCARTHY, Th.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Boston, 1978.
- OUTHWAITE, W.: *Habermas. A Critical Introduction*, Stanford, 1994.
- PETRUCCIANI, S.: *Introduzione a Habermas*, Roma/Bari, 2000.
- RASMUSSEN, D.: *Reading Habermas*, London, 1990.
- REESE-SCHÄFER, W.: *Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M./New York, 1991.
- RODERICK, R.: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London, 1986.
- VELASCO, J. C.: *Para leer Habermas*, Madrid, 2003.
- WIGGERSHAUS, R.: *Jürgen Habermas*, Reinbek bei Hamburg, 2004.

Textos sobre temáticas particulares

As relações com Hegel, com a Teoria Crítica e com Marx

- GEUSS, R. *Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas, 1988.
- SOUZA, J. Habermas e o Brasil. Alguns mal-entendidos. In: L. Waizbort (org.) *A ousadia crítica. Ensaios para Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro, 2008, 181-200.
- ARNASON, J. P.: Marx und Habermas. In A. Honneth e U. Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt a. M. 1980, 137-184.

- BENHABIB, S.: *Critique, Norm, and Utopia. A Study on the Foundations of Critical Theory*, New York, 1986.
- CRÉAU, A.: *Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«*. *Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie J. Habermas'*, Frankfurt a. M., 1990.
- CUNICO, G.: *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Genova, 1988.
- GELDER, Fr. van: *Habermas' Begriff des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M. u. a., 1990.
- GIACOMETTI, M.: *Lavoro. Interazione. Ideologia. Un saggio su Jürgen Habermas*, Milano, 1982.
- GRONDIN, J.: La reification de Lukács à Habermas. L'impact de »Geschichte und Klassenbewußtsein« sur la théorie critique. In *Archives de Philosophie*, 51/4, 1988, 627–646.
- HONNETH, A.: Arbeit und instrumentelles Handeln. In A. Honneth e U. Jaeggi (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt a. M. 1980, 185–233.
- HONNETH, A.: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M., 1986.
- KEUL, H.-K.: *Kritik der emanzipatorischen Vernunft: zum Aufklärungsbegriff der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M., 1997.
- KIMMERLE, G.: *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, Tübingen, 1986.
- KISS, G.: *Paradigmenwechsel in der Kritischen Theorie: Jürgen Habermas' intersubjektiver Ansatz*, Stuttgart, 1987.
- KRAHL, H.-J.: *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a. M., 1971.
- LEPENIES, W. e NOLTE, H.: *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas*, München, 1971.
- LÖVENICH, Fr.: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg, 1990.
- MORITZ, P.: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*, Lüneburg, 1992.
- NEGT, O. (Hg.): *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M., 1968.
- PAETZEL, U.: *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven kritischer Theorie*, Wiesbaden, 2001.
- RADEMACHER, C.: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno- Revision*, Lüneburg, 1993.
- ROCKMORE, T.: *Habermas on Historical Materialism*, Bloomington e Indianapolis, 1989.
- RÜDDENKLAU, E.: *Gesellschaftliche Arbeit oder Arbeit und Interaktion? Zum Stellenwert des Arbeitsbegriffes bei Habermas, Marx und Hegel*, Frankfurt a. M. u. a., 1982.
- SÖLTER, A. A.: *Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie*, Bonn, 1996.
- TOMBERG, F.: *Habermas und der Marxismus. Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Würzburg, 2003.
- ZIMMERMANN, R.: *Utopie – Rationalität – Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas*, Freiburg e München, 1985.

A psicanálise e Freud

- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro, 1986.
- GRÜNBAUM, A.: Die Epistemologie der Psychoanalyse bei Habermas. In _____. *Psychoanalyse in wissenschaftstheoretischer Sicht. Zum Werk Sigmund Freuds und seiner Rezeption*, Konstanz, 1987, 29–51.
- LORENZER, A.: *Über den Gegenstand der Psychoanalyse, oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt a. M., 1973, 134 ff.

A esfera pública

- CALHOUN, C. (ed.): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (MA), 1992.
- CROSSLEY, N. e ROBERTS, J. M. (eds.): *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford, 2004.
- HEMING, R.: *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft. Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden, 1997.
- HOLUB, R. C.: *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*, London e New York, 1991.
- LABERENZ, L. (Hg.): *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*, Hamburg, 2003.

Teoria da verdade, teoria do conhecimento e filosofia linguística

- ALMEIDA, G. A. Verdade e consenso. In: *Revista Tempo Brasileiro* 98/1, 1989, 125-152.
- MARCONDES, D. Wittgenstein e Habermas: Filosofia da linguagem em uma perspectiva crítica. In *Filosofia, Linguagem e Comunicação*. São Paulo, 1992.
- ABOULAFIA, M. (ed.): *Habermas and Pragmatism*, London, 2002.
- COOKE, M.: *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge (MA), 1994.
- DALLMAYR, W. (Hg.): *Materialien zu Habermas' »Erkenntnis und Interesse«*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- GIARO, T.: Rückzugsgefechte auf den Feldern der Wahrheitsanalogie. In *Journal for History of Law*, 20/2002, 197-202.
- HANFLAND, M.: *Wahrheit und gesellschaftliche Evolution. Zum Zusammenhang des evolutionären Verständnisses von Wahrheit und Vergesellschaftung bei J. Habermas*, Marburg, 1997.
- NEUMANN, W.: *Praxiskritik. Jürgen Habermas' »Erkenntnis und Interesse«*, Frankfurt a. M., 1992.
- PAULY, W.: *Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz.*, Frankfurt a. M. u. a., 1989.
- RESCHER, N.: *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, 1993.
- SCHNEIDER, R.: Erkenntniskritik als Gesellschaftskritik: Jürgen Habermas. In _____, *Erkenntnistheorien im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen*, Stuttgart, 1998, 209-218.
- WELLMER, A.: Communications and emancipation: reflections on the linguistic turn in critical theory. In J. O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, New York, 1976, 230-265.
- WELLMER, A.: Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?. In H.-J. Giegel (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., 1992, 18-30.

A polêmica sobre o positivismo e a lógica das ciências sociais

- ADORNO, Th. W. et alii: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin, 1969.
- DAHMS, H.-J.: *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt a. M., 1994.
- KEISERLING, A.: Zwischen Soziologie und Philosophie: Über Jürgen Habermas. In St. Müller-Dooch (Hg.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«*, Frankfurt a. M., 2000, 23-41.

- KEUTH, H.: Zum Positivismusstreit. In _____. *Wissenschaft und Werturteil. Zu Werturteildiskussion und Positivismusstreit*, Tübingen, 1989, 93–190.
- LEY, H. e MÜLLER, T.: *Kritische Vernunft und Revolution. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Jürgen Habermas*, Köln, 1971.
- MACIEJEWSKI, F. (Hg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Frankfurt a. M., 1973.
- MACIEJEWSKI, F. (Hg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Frankfurt a. M., 1974.
- SCHNÄDELBACH, H.: Über den Realismus. Ein Nachtrag zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. In *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, IV/1, 1973, 88–112.
- WELLMER, A.: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M., 1969.

A teoria do agir comunicativo

- COHN, G. A teoria da ação em Habermas. In: M. C. B. de Carvalho (org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo, 1993.
- NOBRE, M. Habermas e teoria crítica da sociedade. Sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da “Teoria da ação comunicativa”. In: N. F. Oliveira e D. G. Souza (orgs.). *Justiça e política. Homagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre, 2003.
- SOUZA, J. Patologias da modernidade. Um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo, 1997.
- BUBNER, R.: Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«. In *Merkur*, 36/4, 1982, 341–355 [também in _____. *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a. M., 1976].
- DANIELZYK, R. e FRITZ R. (Hg.): *Vernunft der Moderne? Zu Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns*, Münster, 1986.
- DIETZ, S.: *Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Würzburg, 1993.
- GIDDENS, A.: Reason without Revolution? Habermas’s »Theorie des kommunikativen Handelns«. In *Praxis International*, II, 1982, 318 ff.
- GIMMLER, A.: *Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M., 1998.
- GIOVAGNOLI, R.: *Habermas: Agire comunicativo e Lebenswelt*, Roma, 2000.
- HEATH, J.: *Communicative action and rational choice*, Cambridge (MA), 2001.
- HÖFFE O.: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a. M., 1990, 351–390.
- HONNETH, A. e JOAS, H. (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Erweiterte und aktualisierte Auflage, Frankfurt a. M., 2002.
- KOCH, Fr.: *Jürgen Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik von Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M., 1985.
- KRÜGER, H.-P.: *Kritik der kommunikativen Vernunft. Kommunikationsorientierte Wissenschaftsforschung im Streit mit Sohn-Rethel, Toulmin und Habermas*, Berlin, 1990.
- MATTHIESEN, U.: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München, 1983.

A ética do discurso e a relação com Kant

- DUTRA, D. V.: *Kant e Habermas. A reformulação discursiva da moral kantiana*, Porto Alegre, 2002.
- BERNSTEIN, J. M.: *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, London, 1995.

- BERTEN, A.: Habermas, l'éthique et la politique. In *Revue Philosophique de Louvain*, 87, 1989, 74–96.
- COHEN, J. Discourse Ethics and Civil Society. In *Philosophy and Social Criticism*, 14, 1988, 315–337.
- GEBAUER, R.: *Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*, München, 1993.
- GOTTSCHALK-MAZOUZ, N. (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg, 2005.
- HELLER, A.: The Discourse Ethics of Habermas: Critique and Appraisal. In *Thesis Eleven*, X–XI, 1984–85, 5–18.
- HÖFFE, O.: *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 [capítulos 8 e 9].
- HÖFFE O.: Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs, in G. Schönrich e Y. Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 396–407.
- REHG, W.: *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley u. a., 1994.
- REESE-SCHÄFER, W.: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a. M., 1997, 111–172.
- SCHÖNRICH, G.: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- THOMASSEN, N.: *Communicative Ethics in Theory and Practice*, Basingstoke, 1992.
- TUGENDHAT, E.: Habermas on Communicative Action. In _____. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992, 433–440.
- WELLMER, A.: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M., 1986.
- WERNER, M.: *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg, 2003.

A filosofia do direito e do Estado

- BERTEN, A. Habermas crítico de Rawls: a posição original do ponto de vista da pragmática universal. In: L. C. Bombassaro e J. Paviani (orgs.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul, 1997, 24–47.
- DIAS M. C. Ética do discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos. In: *Síntese Nova Fase*, 22/68, 1995, 87–100.
- GOMEZ, L. M.: *Fundamentação do Direito em Habermas*. Belo Horizonte, 1999.
- MAIA, A. C.: *Jürgen Habermas filósofo do direito*. Rio de Janeiro, 2008.
- MOREIRA, L.: *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte, 1999.
- NEVES, M. Do consenso ao dissenso. O Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. In: J. Souza (org.). *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, 2001, 111–163.
- NEVES, M. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil. O Estado democrático de Direito a partir e para além de Luhmann e Habermas*. São Paulo, 2006.
- NOBRE, M. / TERRA, R. (orgs.): *Direito e Democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo, 2008.
- ANGEHRN, E.: Das unvollendete Projekt der Demokratie. In *Philosophische Rundschau*, 40, 1993.
- BALKENHOL, N.: *Kommunikative Rationalität und politische Institutionen in der kritischen Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Hamburg, 1991.
- BAYNES, K.: *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, Albany (NY), 1992.
- BECKER, H.: *Die Parlamentarismuskritik bei Carl Schmitt und Jürgen Habermas*. Zweite Auflage mit einer neuen Vorbemerkung, Berlin, 2003.
- CHAMBERS, S.: *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca (NY) e London, 1996.
- DEFLEM, M. (ed.): *Habermas, Modernity, and Law, Special Issue of »Philosophy and Social Criticism«*, XX/4, 1994.

- DREIER, R.: Rechtsphilosophie und Diskurstheorie. Bemerkungen zu Habermas' Faktizität und Geltung. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48/1, 1994, 90–103.
- GOSEPATH, S.: Gleichheit in Habermas' und Dworkins Theorien der Gerechtigkeit. In H. Pauer-Studer e H. Nagl-Docekal (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien, 2003, 94–116.
- GÜNTHER, K.: Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischen Gewande?. In *Kritische Justiz*, 27/4, 1994, 470–487.
- KALLSCHEUER, O.: Auf der Suche nach einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas. In *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 45/46, 1981, 171–182.
- KRAWIETZ, W. e PREYER, G. (Hg.): *System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas*, Berlin, 2004.
- LARMORE, Ch.: Die Wurzeln radikaler Demokratie. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41/2, 1993.
- MARSH, J. L.: *Unjust Legality. A Critique of Habermas's Philosophy of Law*, Lanham (MD), 2001.
- MAUS, I.: Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte. In *Rechtstheorie*, 26, 1995, 506–562.
- MCAFEE, N.: *Habermas, Kristeva, and Citizenship*. Ithaca (NY) e London, 2000.
- PALAZZO, G.: *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas*, Baden-Baden, 2002.
- PINZANI, A.: *Diskurs und Menschenrechte. Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*, Hamburg, 2000.
- PINZANI, A.: Anwendungsprobleme in der Diskurstheorie der Ethik und des Rechts. In *Ars Interpretandi*, I, 1996, 235–245.
- REESE-SCHÄFER, W. (Hg.): *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg, 1991.
- RESTORFF, M.: *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*, Marburg, 1997.
- SCHAAL, G. (Hg.): *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*. Baden-Baden, 2009.
- SCHEYLI, M.: *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. Institutionelle Gestaltung durch direktdemokratische Beteiligungsformen?*, Baden-Baden, 2000.
- SCHOMBERG, von, R. e BAYNES, K. (eds.): *Discourse and Democracy. Essays on Habermas' Between Facts and Norms*. Albany, 2002.

Pensamento pós-metafísico, pós-modernidade e religião

- ARAUJO, L. B. L.: *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARENS, E. (Hg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf, 1989.
- BIEBRICHER, Th.: *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt a. M., 2005.
- FRANK, M.: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a., 1988.
- GAMM, G.: *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne*, Würzburg, 2000.
- HORSTER, D.: *Jürgen Habermas und der Pabst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Eine Auseinandersetzung*, Bielefeld, 2006.
- INGRAM D.: Foucault and Habermas on the Subject of Reason. In Gutting, G. (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, 1994, 215–261.
- KELLY, M. (ed.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge (MA), 1995.
- KORF-BREITENSTEIN, S.: *Menschliche Lebenswelt im technischen Fortschritt. Zur Analyse der technisierten Moderne bei Jürgen Habermas*, Hamburg, 1995.
- KUNNEMAN, H.: *Der Wahrheitstrichter. Habermas und die Postmoderne*, Frankfurt a. M., 1991.

- LANGTHALER, R.: *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an J. Habermas*, Berlin, 1997.
- LAVAGNO, Ch.: *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster, 2003.
- MARDONES, J. M.: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religion*. Barcelona, 1998.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M. (ed.): *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on »The Philosophical Discourse of Modernity«*, Cambridge, 1996.
- RAUER, C.: Ein Satz (für Jürgen Habermas). In *Normen/konkursbuch* 19, 1987, 72–78.
- RAULET, G.: Jürgen Habermas et le discours philosophique de la postmodernité. In *Allemagne d'aujourd'hui*, 94/95, 1986, 73–97.
- RORTY, R.: Habermas and Lyotard on Postmodernity. In *Praxis International*, 4/1, 1984, 32–44.

Polêmica dos historiadores, eugenia e outros debates

- PINZANI, A. (org.): *Um debate sobre as novas biotecnologias*. Número especial de: *ethic@. An International Journal for Moral Philosophy*, 4/3, 2005.
- ASSHEUER, Th.: Das Zarathustra-Projekt. Der Philosoph Peter Sloterdijk fordert eine gentechnische Revision der Menschheit. In *Die Zeit*, 36, 02/09/1999.
- GEISS, I.: *Die Habermas-Kontroverse. Ein deutscher Streit*, Berlin, 1988.
- »Historikerstreit«. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München e Zürich, 1987.
- MERLE, J. Ch.: Sloterdijk, une querelle à la française. In *Libération*, 22/11/1999.
- MOHR, R.: Züchter des Übermenschen. In *Der Spiegel*, 36, 1999.
- SLOTERDIJK, P.: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1999.



INDICE

- Abendroth, W. 20-21
Adenauer, K. 12-13, 30, 182
Adorno, Th. W. 7, 14, 18-20, 23, 41, 43, 53-55, 65-66, m84-86, 108-109, 117-118, 124-125, 127, 130, 133, 178, 203, 205-206
Albert, H. 53-55, 144
Alexy, R. 145, 209
Apel, K.-O. 15, 21, 88, 94, 138, 140, 144-145, 147, 212
Arato, A. (PESQUISAR NO PDF EDITORADO)
Arendt, H. 44, 190
Assheuer, Th. 27, 204
Austin, J. L. 87, 89, 92, 95, 97-98, 115, 207
Baier, K. 140
Becker, O. 13, 17
Benn, G. 15, 129
Bonald, L. de 52
Böhme, J. 31, 109, 204
Brandom, R. 104-105, 207
Brandt, W. 23
Bubner, R. 148, 209
Cassirer, E. 11
Chomsky, N. 87, 90-91, 95
Cohen, J. (PESQUISAR NO PDF EDITORADO)
Comte, A. 69
Dahrendorf, R. 53
Derrida, J. 128-130
Dewey, J. 21
Dilthey, W. 14, 58, 69-71
Döbert, R. 206
Durkheim, É. 109, 113, 119
Dutschke, R. 22
Dworkin, R. 27, 184, 188, 212
Erikson, E. 80
Engels, Fr. 38
Fest, J. 12, 202
Forst, R. 24, 213
Foucault, M. 128-130
Frank, M. 27
Frankenberg, G. 24
Freud, S. 7, 14, 19, 21, 55, 71-72, 203, 206, 208
Gadamer, H.-G. 21, 37, 58, 70, 87-88
Gauthier, D. 143
Gehlen, A. 35-36, 39-40, 57, 65, 205-206
Goffman, E. 114, 297
Günther, K. 24, 138, 150-151, 207, 209
Habermas, A. (Schwester) 11
Habermas, E. (Vater) 11
Habermas, G., geb. Köttgen (Mutter) 11
Habermas, H.-J. (Brüder) 11
Habermas, J. (Tochter) 17
Habermas, T. (Sohn) 17
Hart, H. L. A. 157
Hartmann, N. 13, 204
Hegel, G. W. F. 7-8, 14-15, 19, 21, 32-34, 38, 45, 55, 61-63, 68-69, 85, 109, 129, 131, 147-148, 205
Heidegger, M. 8, 14-15, 19, 27, 30-33, 35-40, 51, 57, 88, 129-130, 202, 204
Heinemann, G. 12-13
Heinrich, D. 23
Hillgruber, A. 181
Höffe, O. 206, 211
Honneth, A. 107, 205-206
Horkheimer, M. 7, 18-20, 22, 37, 41, 43, 49, 54, 57, 65, 84-86, 108-109, 117-118, 124-125, 130, 178, 203, 205
Humboldt, W. von 14, 89, 207
Husserl, E. 55, 58-59, 67, 91, 202, 206
Jarvie, I. C. 112, 114
Jonas, H. 129, 191
Kant, I. 7-8, 31-32, 45, 55, 61-62, 67-69, 102, 104, 114, 139-142, 147-148, 155, 158, 166-167, 172-173, 177-178, 189-190, 206, 208, 210-211
Kelsen, H. 157
Keller, W. 13
Kierkegaard, S. 14, 51
Kirchheimer, O. 40

- Knödler-Bunte, E. 107
 Kohl, H. 25, 126, 179
 Kohlberg, L. 7, 78, 8082, 109, 124, 209
 Lafontaine, O. 25
 Leibholz, G. 42
 Litt, Th. 13
 Locke, J. 45, 166
 Löwith, K. 14, 202
 Lorenzen, P. 140
 Lübke, H. 30
 Luhmann, N. 23, 49, 73-76, 124, 154, 194, 203
 Lukács, G. 14, 33, 35, 37-38, 84-86, 108-109, 117-118, 124, 205, 208
 Mach, E. 69
 MacIntyre, A. 140, 209
 Marcuse, H. 7m 19, 30, 63-65, 84, 125, 202-203
 Marx, K. 8, 14, 19-20, 30, 33-38, 41, 45, 49-51, 57, 63, 68-69, 76, 79, 84-86, 109, 116, 118, 203
 Maus, I. 24
 Mead, H. G. 11, 21, 80, 109, 111, 114, 119-120
 Mendieta, E. 132
 Mitscherlich, A. 21, 203
 Mitscherlich, M. 21, 203
 Mohr, R. 27, 204
 Morgenstern, O. 112
 Nagel, Th. 27
 Neumann, F. 19, 40, 154
 Neumann von, J. 112
 Nietzsche, Fr. 14, 128-130
 Nolte, E. 180-181, 211
 Nunner-Winkler, G. 206
 Parsons, T. 8, 109, 113, 115-116, 120, 122, 207
 Peirce, Ch. S. 11, 15, 21, 55, 69-71, 87-89, 106, 206
 Peters, B. 24
 Piaget, J. 7, 80, 109, 115
 Pilot, H. 53
 Plessner, H. 190
 Pollock, Fr. PESQUISAR NO PDF EDITORADO
 Popper, K. R. 14, 53-56, 112, 114, 205
 Ratzinger, J. 27, 134
 Rawls, J. 135, 140, 142
 Reagan, R. 126, 181
 Rorty, R. 102, 104
 Roth, G. 28
 Rothacker, E. 13, 16-17, 30, 33, 37, 39, 57, 202, 205
 Rousseau, J.-J. 167
 Saint-Simon, C. H. de 52
 Schelling, F. W. J. 7, 15, 17, 30-33, 51, 109, 132, 204-205, 208
 Schelsky, H. 48-49
 Schmid, C. 18
 Schmitt, C. 30, 42, 129, 192, 204
 Schütz, A. 59, 76
 Schumacher, K. 13
 Searle, J. R. 87, 92, 207, 209
 Seebohm, H.-Ch. 12
 Singer, W. 28
 Spaemann, R. 129, 131, 209
 Steinfels, P. 128
 Sternberger, D. 171, 210
 Sloterdijk, P. 17, 26-27, 189, 204
 Strauss, L. 129
 Stürmer, M. 180
 Strawson, P. 97, 140
 Thatcher, M. 126
 Thyssen, J. 13
 Toulmin, St. 111, 141, 207
 Tugendhat, E. 25, 27, 140, 204
 Weber, M. 8, 33, 35, 41, 64, 75, 82, 84-85, 109, 115-118, 121, 123-124, 127, 207-208
 Wehler, U. 12
 Wein, H. 13
 Weizsäcker, C. Fr. von 23
 Wesselhoeft, U. (Ehefrau) 17
 Widmann, A. 107
 Winch, P. 60
 Wingert, L. 24, 207
 Wittgenstein, L. 11, 14, 21, 58-60, 91, 129, 206



ÍNDICE ANALÍTICO

- Adequação (princípio de) 138-139, 151-152
Agir 71, 75, 81, 84, 90, 96, 98, 105, 115-116, 121, 125, 129, 132, 148
tipos de 110-115
teleológico e estratégico 56, 63-64, 69, 71, 79, 111-112, 116-118, 124, 162
comunicativo 63-65, 71, 75, 78-79, 82, 84, 86-89, 93-96, 99, 111, 114-115, 117, 119, 121-125, 131, 133, 138, 142, 158-159, 161-162
orientado por normas 62, 113, 116, 158
dramatúrgico 62, 113, 116
e comportamento 90
Antropologia 14, 39-40, 208
Argumento/Argumentação 75, 81, 89, 95-96, 98, 100-104, 111-112, 131, 135, 141-147, 150-151, 160, 164
Atos de fala 89, 91-96, 98, 103-104, 115, 207
Ciências naturais do espírito 18, 27-28, 38, 52, 54-59, 66-70, 90, 110, 121, 131
Ciências sociais 7, 21, 39, 47, 49, 52-61, 63, 66, 113-114, 121, 158
Competência linguística 75, 79-80, 90-91, 95, 111, 114, 122, 145-146
Conhecimento (teoria) 21-22, 48-49, 54, 57, 66-71, 87, 102, 127, 131
e interesse 22, 57, 66-71
Democracia 40-43, 49, 77, 125, 133, 156, 159-160, 164-166, 171-175, 183, 193
formal 77, 83
Direito 7, 9, 24, 40, 56, 73, 76-78, 80-84, 86, 116-117, 119, 123, 125, 132, 148, 152-178, 185, 192-193, 199-200, 209-213
teoria discursiva do 152-153, 158
Direitos humanos 82, 133, 166-167, 172-175, 177, 183, 192-193, 201
Discurso 74-75, 88, 93, 98-100, 102-106, 127, 138, 146, 150-152, 162, 166, 196, 207
de aplicação 139, 150-152, 197, 209
ético 139
ideal 139, 150, 185 *ver também* Situação de fala
político 139
prático 73, 111, 113, 139, 142, 145-146, 150
teórico 96, 111-112, 150
princípio do 142, 146-148, 167-168
regras do 138-139, 145-147, 160
Emancipação 8, 18, 23, 37, 46, 49-51, 66-68, 71-72, 82, 84-86, 90, 129, 132-133, 153, 155-156, 159, 176, 178, 208
Esfera pública 40-47, 52, 120, 125, 130, 134-135, 137, 156, 161, 166-167, 169-171, 184, 191, 193, 197
Estado 25, 40, 45-46, 125, 134
Ética do discurso ou comunicativa 78, 82, 84, 138, 140, 142-143, 146-148, 152, 159, 196-197, 206, 209
Eugenia e tecnologia genética 27, 184-191
Evolução social 79-80, 82-84, 115-116, 119, 123, 162
Hermenêutica (PESQUISAR NO PDF EDITORADO)
Identidade
teoria evolutiva da 7, 78-82, 115, 138, 209
Juridificação 125
Linguagem 11, 58-62, 70-72, 75, 79, 87-106, 111, 114-115, 119-122, 124-125, 161, 171-172
Materialismo histórico 7, 38, 51, 78-79, 82, 84-86, 95, 206
Mundo da vida 39, 58-60, 67, 75-76, 87, 91, 105, 108, 110, 117-125, 131-132, 150, 159, 161-165, 176, 207-208
colonização do 88, 108, 118, 124-125, 163-165
Normas 56, 64, 71, 74-75, 78, 81-82, 87, 90, 94, 99, 105, 111, 113-114, 116-118, 121, 123, 138-147, 150, 154-155, 157-158, 161-162, 165-166, 173-174, 184, 193, 196, 199, 206, 209-211

-
- fundamentação das 142-144, 150-152
 - aplicação das 150-152
 - Patriotismo constitucional 171-172, 177, 182, 184, 200, 211
 - Polêmica dos historiadores 12, 16, 25, 179-182
 - Pragmática universal 87, 89-95, 109-110, 117, 138
 - Pragmatismo 115, 144-145
 - Racionalização (processos de) 35-36, 41, 64, 73, 78, 82, 84-85, 108, 110, 115-118, 124, 163
 - Sistema (teoria) 73-80, 83, 85-86, 88-89, 108, 110, 120-125, 128, 156-160, 163-166, 207-208
 - Situação de fala (ideal) 103, 138, 143, 160-161
 - Socialização 28, 57, 75, 80, 88, 91, 117, 122, 161, 190
 - Solidariedade 118, 122, 134, 148-149, 163-164, 175
 - Teoria crítica da sociedade 7, 14, 35, 48-49, 53, 64, 66-67, 72-74, 78-79, 90, 107-112, 119-120, 123, 154, 159
 - Teoria discursiva 7, 71, 78, 87. *Ver também* Ética do discurso; Direito, Teoria discursiva do; Verdade, Teoria discursiva da
 - Teoria sistêmica (PESQUISAR NO PDF EDITORADO)
 - Universalização (princípio de) 141-147, 151-152
 - Validade (pretensão de) 54-55, 71, 75, 87-88, 93-106, 111-114, 117-118, 121-123, 131, 133-134, 138, 141, 143, 146, 161, 211
 - Verdade 55, 70-71, 89, 93-94, 111-112, 114, 118, 130, 136, 138, 141, 146
 - teoria discursiva do 87, 93, 97-106, 207