

AS RACIONALIDADES E O DIREITO – NOTAS SOBRE A GENEALOGIA DA RAZÃO COMUNICATIVA HABERMASIANA

*Leonardo Moreira Figueira*¹¹⁷

RESUMO: A reabilitação da razão prática pelo paradigma jurídico pós-positivista se traduz na proposição de novas arquiteturas para a relação teórica entre Direito e Moral e em um renovado *status* para a jurisprudência. No entanto, a "*implosão da figura da razão prática*" originalmente provocada pela Filosofia do Sujeito hegeliana alerta-nos para a necessidade de se acautelar quanto à oportunidade daquela reabilitação. Nesse sentido, revisitamos uma das mais profícuas teorias que pretendem dar conta da fundamentação da legitimidade jurídica: a razão comunicativa habermasiana. Preliminarmente à discussão, todavia, afigura-se conveniente recordar sucintamente os conceitos de razão pura, razão prática e razão instrumental, de forma a ter presentes as limitações dessas categorias. Em seguida, reconstruímos a genealogia da razão comunicativa, privilegiando a análise sobre a premissa fenomenológica husserliana do *Lebenswelt*. Concluimos, então, apresentando resumidamente as limitações da própria formulação teórica de Habermas, citando a ótica sistêmica de Luhmann.

PALAVRAS CHAVE: Razão pura – Razão prática – Razão instrumental – Razão comunicativa

ABSTRACT: Post-positivism models had brought about the revival of the practical reason, which results in new architectures for the relation between Laws and Moral and in an uprising status for jurisprudence. However, the "*implosion of practical reason*" originally caused by hegelian Philosophy of Subject warns us to the need for beware about that revival. Thus, this paper reviews one of the most prolific theories that intend to sustain juridical legitimacy: Habermas' communicative reason. Firstly its rather convenient to briefly recall the definitions of pure reason, practical reason and instrumental reason, so as to keep in mind the limits of those categories. In a second moment, this paper recollects the communicative

¹¹⁷ Graduando em Direito pela Universidade de Brasília.

reason genealogy, focusing the analysis on Husserl's phenomenological assumption of *Lebenswelt*. We conclude, thus, presenting a summary of the limitations of communicative reason itself, quoting Luhmann's systemical theory.

KEY WORDS: Pure Reason – Practical Reason – Instrumental Reason – Communicative Reason

1. Introdução

O paradigma jurídico pós-positivista atualmente em consolidação tem se caracterizado, sobretudo, pela reabilitação da razão prática no âmbito da aplicação jurídica¹¹⁸, o que se traduz na proposição de novas arquiteturas para a relação teórica entre Direito e Moral e em um renovado *status* para a jurisprudência¹¹⁹. Exemplificando, temos que Ronald Dworkin, em sua teoria do Direito como integridade, privilegia a questão da razão prática, analisando-a tanto do ponto de vista do método (interpretação construtiva) quanto do conteúdo (construção racional do Direito)¹²⁰. Tal primazia da razão prática em Dworkin suscita críticas por parte de Michelman, Fiss e Habermas¹²¹.

Devido ao especial relevo que a questão adquire no debate contemporâneo sobre a prestação jurisdicional no atual contexto de

¹¹⁸ A esse respeito, vide, entre outros, BARROSO (2007: 5). HABERMAS (2005: 19) argumenta que a Filosofia do Sujeito de Hegel causara "*a implosão da figura da razão prática*" – assim, a superação daquela corrente de pensamento pela Filosofia da Linguagem e pela revitalização da Hermenêutica abriria novas e amplas possibilidades teóricas acerca do tema da racionalidade na produção e aplicação do Direito.

¹¹⁹ Termo que significa "(...) literalmente "*prudência jurídica*". Essa palavra recorda ainda o legado da filosofia prática, que considerava a *prudentia* como a *virtude suprema de uma racionalidade prática*". (GADAMER, 2009: 360. Grifamos)

¹²⁰ HABERMAS (2003: 260).

¹²¹ *Ibidem*, p. 278-279.

ocaso do positivismo jurídico, torna-se particularmente oportuno reexaminar as bases filosóficas da racionalidade, de forma a vislumbrar suas limitações e potencialidades para o campo do Direito.

Para tanto, acompanhando o giro lingüístico (*linguistischen Wende*) e o conseqüente giro hermenêutico (*hermeneutischen Wende*) – os quais, por sua vez, demandaram o giro pragmático (*pragmatische Wende*) – propomos que a investigação ora aviltada percorra as diversas definições conferidas aos aspectos da racionalidade humana e culmine na abordagem da razão comunicativa habermasiana, a qual perfilha-se a todos esses desdobramentos teoréticos acima aludidos.

A racionalidade desempenha um papel fundamental na teoria normativa de Habermas, considerando que o consenso, entendido como ‘aceitabilidade racional’, ocupa a função dos conceitos de verdade e de ‘assertabilidade ideal’¹²², legitimando a produção do Direito e possibilitando a integração social¹²³. O caráter racional desse comprometimento traduz-se na conscientização não-impositiva dos indivíduos, em um fenômeno que guarda similaridade com a tardia concepção de *overlapping consensus* encontrado na Teoria da Justiça de Rawls¹²⁴.

¹²² “*De modo conhecido, a diferença entre verdade e aceitabilidade racional ocupa o lugar da diferença entre “coisa em si” e aparência.*” (HABERMAS, 2002: 44).

¹²³ O princípio do discurso – cuja institucionalização corresponde ao próprio conceito de democracia – é abordado, fundamentalmente, quando se trata da produção do Direito enquanto **auto-legislação**, ou seja, da efetiva participação dos cidadãos, através do consenso, no processo de produção do Direito.

¹²⁴ Essa referência é explicitada em HABERMAS (2003: 86/87) e inúmeros autores, a exemplo de BAPTISTA (2006: 11), a abordam, por vezes vertendo-a como “consenso por justaposição”. Entendo que tal tradução se afigura inapropriada, até porque Habermas a ele se refere como “*consenso que se sobrepõe ou justapõe*” (HABERMAS, 2003: 87) e como “*consenso que se sobrepõe*” (HABERMAS, 2003: 88). Acrescentei o adjetivo ‘tardio’

Assim, o consenso proposto por HABERMAS (1984 *apud* SILVA, 2001: 7)

“(...) se baseia no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validades criticáveis. A racionalidade inerente a esta prática é mostrada no fato de que um acordo alcançado comunicativamente deve ser baseado no final em razões. E a racionalidade daqueles que participam dessa prática comunicativa é determinada pelo fato de que, se necessário, podem, sob circunstâncias convenientes, fornecer razões para suas expressões.”

Contudo, a fim de nos aprofundarmos nos argumentos centrais que informam os pressupostos subjacentes a esse conceito de razão comunicativa, cumpre primeiramente contextualizar a categoria proposta por Habermas ante as noções de razão pura, razão prática e razão instrumental – situando-as em sucinta perspectiva histórica –, para então problematizar os elementos que compõem a heurística da forma de racionalidade a ser examinada.

2. Razão pura: a racionalidade lógica e a-histórica

A noção de razão pura¹²⁵, em oposição à razão empírica e tendo como domínio o supra-sensível, remonta à distinção entre *theoria*, *praxis* e *techné* por Aristóteles (MORA, 2001: 880/881). Tendo como contexto o próprio momento de distinção entre religião e filosofia, a palavra *theoria* deixa de ser empregada como denominação da peregrinação em direção a festivais religiosos e passa a se referir à *contemplação de verdades eternas* nas acepções

pois o próprio Habermas (2003: 86/87) assevera que “*Inicialmente o conceito de “overlapping consensus” se ressentia da mesma ambigüidade. Mais tarde, porém, Rawls reconheceu a necessidade de uma distinção mais nítida (...) Nas páginas seguintes, eu tomo como ponto de partida esse segundo tipo de leitura.*”. Para uma análise das proximidades e dissonâncias entre esses dois autores, vide ARAÚJO (1998).

¹²⁵ Também denominada ‘razão teórica’, ‘razão especulativa’ ou *cognitio ex-principiis*.

platônica¹²⁶ e aristotélica daquele conceito¹²⁷.

É apenas a partir de Descartes¹²⁸ que a razão pura adquire o significado e a relevância correntemente a ela atribuídos. O novo *status* conferido à razão por DESCARTES (2006: 26/27) advém da identificação do critério de verdade no âmbito da consciência individual.

A ruptura com a visão tradicional, contudo, não representou e nem poderia representar um alinhamento com o pensamento grego¹²⁹. Considera-se, assim, que a obra de Descartes inaugura novo período: a modernidade filosófica (MILOVIC, 2004: 42). Tendo estabelecido a dúvida como ponto a partir do qual se deve entabular a busca por conhecimento (dúvida metódica) – isto é, a dúvida como elemento que deve ser superado a fim de se compreender a estrutura do mundo objetivo –, a contribuição de Descartes foi primordial para a elaboração do método científico¹³⁰

¹²⁶ Pondera Kant (1958 : 6): “Assim, Platão, abandonando o mundo sensível que encerra a inteligência em limites tão estreitos, lançou-se nas asas das idéias pelo espaço vazio do entendimento puro, sem advertir que com os seus esforços nada adiantava, faltando-lhe ponto de apoio onde manter-se e segurar-se para aplicar forças na esfera própria da inteligência.”

¹²⁷ Decaen (2006: 1).

¹²⁸ Como encontrado em um prólogo do Discurso do Método: “Descartes parece venir imediatamente después de los antiguos” (Hamelin, 1911)

¹²⁹ Milovic (2004: 42/43) explana: “[Porém] afirmar a razão e o prático não significa mais um retorno à tradição, aos gregos. Descartes quer exatamente criticar as confusas respostas que a tradição pode oferecer para as nossas dúvidas. A razão que se afirma é outra. (...) De todo modo, poder-se-ia dizer que o argumento de Descartes é diferente do argumento grego, pois ele considera a reconstrução do mundo de maneira científica, além do qual não é preciso procurar nenhuma metafísica, já que esta, por sua vez, não existe e que, além do mundo, temos somente a estrutura mecânica. Assim rompemos o essencialismo tradicional.”

¹³⁰ Sua conclusão pela possibilidade de se aferir verdades absolutas, todavia, o leva ao dogmatismo. Em que pese tal autor ter considerado “sua filosofia como a que reconcilia estas duas filosofias contrárias [ceticismo e dogmatismo], preservando e corrigindo o que cada uma possui de

(MILOVIC, 2004: 43).

Note-se que, apesar da ênfase cartesiana na consciência individual, Descartes não foi capaz de vislumbrar a subjetividade constitutiva: *“De fato, ele descobriu o ego, mas não entendeu seu sentido transcendental”* (Husserl, *Formale und transzendente Logik* apud MILOVIC, 2004: 43). Essa “tarefa”, entretanto, foi levada a efeito por Kant, o qual sintetiza sua definição de razão pura nos seguintes termos, contrapondo-a à razão empírica¹³¹:

“Razão pura é, por isso, a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente “a priori”. Um organon da razão pura seria o conjunto de princípios mediante os quais todos os conhecimentos “a priori” poderiam ser adquiridos e realmente estabelecidos. A aplicação extensa de tal organon produziria um sistema da razão pura. Mas como isto seria exigir demasiado e como fica ainda por saber se a extensão de nossos conhecimentos é possível, e em que casos, podemos considerar a ciência do simples juízo da razão pura, de suas partes e limites, como a propedêutica para o sistema de razão pura.” (KANT, 1958: 12)

A possibilidade de razão *“que carece completamente de qualquer empirismo”*, embora ‘comprovada’ pelos exemplos da Matemática e da causalidade, envolve dificuldades adicionais:

“[Mas] entre os numerosos conceitos que formam o complicadíssimo tecido do conhecimento humano, alguns há destinados a um uso puro “a priori” (completamente independentes de toda experiência)

verdadeiro e rejeitando o que cada uma possui de falso”, e apesar de ter estabelecido a **dúvida** como princípio basilar de seu método, temos que *“segundo Foucher Descartes cai num dogmatismo ao pretender um conhecimento certo do mundo material”* (ambas as citações em MAIA NETO, 2006:1).

¹³¹ O presente ensaio se limitará a apresentar superficialmente os conceitos kantianos, adiantando que, para Kant, a limitação da razão pura resulta no fato de que não podemos conhecer os objetos como coisas em si (*noumenos*), mas apenas como objetos da intuição sensível, isto é, como fenômenos.

e cujo direito necessita sempre uma dedução porque os quadros tomados da experiência não bastam para estabelecer a legitimidade de um tal uso, sendo, não obstante, preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos que não procedem de experiência alguma.” (Kant, 1958: 3. Grifamos)

Kant (1958: 50/51) descreve a dificuldade concernente à denominada “explicação da posse de um conhecimento puro” – isto é, deduzido transcendentemente¹³² – como sendo “*a de saber como as condições subjetivas do pensar devem ter um valor objetivo, quer dizer, dar as condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, porque, indubitavelmente, podem oferecer-se fenômenos na intuição*¹³³ *sem as funções do entendimento*’.

Contrapondo-se ao essencialismo clássico, Kant inaugura a cisão entre enunciados de 'ser' e 'dever-ser'. Em sua obra, identifica a razão pura como a categoria que se ocupa da primeira questão (“*o que é?*”), enquanto que a ‘razão pura prática’ – ou razão prática –, lida com o problema de (“*como deve ser?*”). A teoria é, no arcabouço kantiano, sempre produto da razão pura, e é isso que permite a KELSEN (2006: 1) afirmar em sua *magnum opus*a respeito da teoria do Direito:

“Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o Direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito,

¹³² “Denomino dedução transcricional à explicação do modo como se referem a objetos conceitos “a priori”, e a distingo da dedução empírica que indica a maneira como um conceito foi adquirido por meio da experiência e de sua reflexão, e que, portanto, não concerne à sua legitimidade, mas ao fato mesmo de que resulta a aquisição deste conceito.” (Kant, 1958: 49)

¹³³ KANT (1958: 15) assim enuncia o conceito de intuição: “Qualquer que seja o modo de como um conhecimento possa relacionar-se com os objetos, aquele em que essa relação é imediata e que serve de meio a todo pensamento, chama-se intuição (Anschauung)”.

ou como deve ele ser feito."

Nesse ponto trazemos a lume uma antiga controvérsia sobre o significado do pensamento kelseniano: o fato de a *Reine Rechtslehre* configurar-se exclusivamente em uma Teoria Pura do Direito – metodologicamente “pura” – ou se comporta a interpretação de Teoria do Direito Puro. No artigo “A Obsessão Científica – Direito e Estado em Kelsen”, SUBTIL SILVA se refere, *en passant*, a elementos dessa discussão:

“Neste ponto, cabe notar a divergência entre José Maria R. Paniágua, na obra História del Pensamiento Jurídico, onde afirma que a denominação Teoria Pura do Direito poderia ser substituída por Teoria do Direito Puro, enquanto Luís Alberto Warat, na obra acima mencionada, faz questão de enfatizar o contrário, que Kelsen jamais acreditou no Direito puro.” SUBTIL SILVA (2001: 76)

Importa reparar que a transcendentalidade associada à idéia de razão pura deriva de uma pressuposta imutabilidade quase que biológica da estrutura de consciência humana. OUTLAW (1991: 41) resume o esforço pragmatista de Habermas no sentido de evitar incorrer no transcendentalismo em sua noção de razão comunicativa:

“Habermas wants a form of understanding in which “... the paradigm of knowledge of objects has to be replaced by the paradigm of mutual understanding between subjects capable of speech and action”, a form of reason that, at the same time, remains aware of the contexts of its own emergence and position, aware that even its most basic universalist concepts “have a temporal core”; but he must also take care to insure that communicative reason does not resurrect “the purism of pure reason.” (grifo no original)

Perfilando-se às premissas da Filosofia da Linguagem, o autor nega o caráter apriorístico da razão pura: *“There is no pure reason that might don linguistic clothing only in the second place. Reason is by its very nature incarnated in contexts of communicative action and in structures of the lifeworld.”* (Habermas, ‘Discourse of

Modernity' apud OUTLAW, 1991: 41/42. Grifamos.)

3. Razão prática e decisão

O uso prático da razão pura, na concepção kantiana, é aquele no qual:

“vemos ocupar-se a razão com fundamentos da determinação da vontade, que resulta em faculdade de produzir objetos que correspondam às representações ou, pelo menos, determinantes a si próprios na realização de tais objetos, seja ou não suficiente para isso a faculdade física, isto é, a de determinar a sua causalidade.” (KANT, 1959: 1. Grifamos.)

Dessa forma, em formulação simplificada, a razão pura aponta para “em que acreditar” – tendo, portanto, implicações teóricas –, enquanto a razão prática relaciona-se a “o que fazer”, sendo, portanto, fundamentalmente prático-moral. Reforçando essa noção e esclarecendo a relação subjacente entre razão pura e razão prática, KANT (1959: 1) argumenta que “(...) a razão na prática se ocupa do sujeito, ou seja, da faculdade de desejar (...) A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação, qual meio para o efeito, considerado como intenção”.

A razão prática, portanto, apresenta um aspecto eminentemente moral, cuja estrutura e conseqüências ensejam a análise kantiana. Um dos aspectos dessa característica moral da razão prática que se revelaram mais relevantes para a Teoria Crítica¹³⁴ em geral e para a “Escola de Frankfurt” em particular é sua necessidade de se precaver em relações a contradições (KANT, 1959: 1), buscando, assim, anular toda oposição a si.

¹³⁴ Teoria Crítica é um termo cunhado por Horkheimer em “*Traditionelle und kritische Theorie*”, referindo-se, grossíssimo modo, às teorias que pretendem não apenas entender e explicar a sociedade, mas também a criticá-la e modificá-la. Atualmente, pode-se considerar que o conceito abrange o pensamento de diversos pensadores modernos, não se restringindo aos pertencentes à denominada Escola de Frankfurt.

Dessa perspectiva, a razão prática apresentaria uma natureza atentatória às possibilidades emancipatórias da Modernidade, e mesmo à alteridade, por afigurar-se impositiva. Argumentos dessa natureza foram levantados pela Teoria Crítica, estando intrinsecamente relacionados ao problema da legitimação das estruturas de poder no contexto moderno, inserindo-se no âmbito da contradição autonomia/dominação.

A origem dessa situação, para HABERMAS (2003: 17), remonta à "*transposição de conceitos aristotélicos para premissas da filosofia do sujeito*", acarretando o desenraizamento da razão prática quando de sua recepção (ou reformulação) pela Modernidade, "*desligando-a de suas encarnações nas formas de vida culturais e nas ordens da vida política*". É dizer, a pretensão de fundar a unidade política e a ordem jurídica com base na razão prática não se justifica em sociedades modernas, em que a ascensão do individualismo não permite argüir a existência de um *ethos* dominante:

"O recurso a um ethos dominante, aprimorado por interpretações, não oferece, é verdade, uma base convincente para a validade de decisões jurídicas, em meio a uma sociedade pluralista, na qual diferentes situações de interesses e de forças religiosas concorrem entre si. O que para um vale como topos comprovado historicamente é, para outro, pura ideologia ou preconceito." (HABERMAS, 2003: 248)

4. Racionalidade da eficiência: a razão instrumental¹³⁵

Habermas, em sua Teoria dos Interesses de Conhecimento (*Der Lehre Erkenntnisinteressen*) – posteriormente desenvolvida por Honneth, o qual lhe dirige uma crítica interna – reconhece três

¹³⁵ Também denominada "razão técnica", "razão estratégica", "racionalidade dos fins", "racionalidade finalística" ou, ainda, "razão funcionalista".

motivações fundamentais para o conhecimento. Essas motivações estariam associadas à produção (trabalho), interação e emancipação. A razão instrumental corresponde àquela primeira esfera, típica das ciências naturais, que implica em compreender tecnicamente as leis naturais e manipular seus elementos. HØYRUP (2000: 181) assim comenta, em linhas gerais, o fundamento e a inspiração marxiana e sobretudo weberiana dessa noção:

“First in Habermas’s scheme comes work. As human beings we work, that is, we produce according to a conscious plan in agreement with knowledge of materials and tools. Work provides us with the material fundament for our existence. To work as a condition of human existence corresponds the technical cognitive interest, knowledge as power, knowledge of how means can be used to attain a goal we have (already) set ourselves.

Ultimately, this understanding of work is inspired by Marx (and, behind him, by Aristotle and Plato). But the actual formulation of the idea owes much to Max Weber’s idea of Zweckrationalität, “instrumental rationality”, which is precisely the rational choice of the best means to achieve an already given goal – a goal which itself is not subject to discussion.”

Max Weber opunha a razão instrumental (*Zweckrationalität*) à “racionalidade de valores” (*Wertrationalität*), identificando naquela primeira uma característica do individualismo capitalista moderno:

“Similarly it is one of the fundamental characteristics of an individualistic capitalistic economy that it is rationalized on the basis of rigorous calculation, directed with foresight and caution toward the economic success which is sought in sharp contrast to the hand-to-mouth existence of the peasant, and to the privileged traditionalism of the guild craftsman and of the adventurers’ capitalism, oriented to the exploitation of political opportunities and irrational speculation. It might thus seem that the development of the spirit of capitalism is best understood as part of the

development of rationalism as a whole, and could be deduced from the fundamental position of rationalism on the basic problems of life. In the process Protestantism would only have to be considered in so far as it had formed a stage prior to the development of a purely rationalistic philosophy. But any serious attempt to carry this thesis through makes it evident that such a simple way of putting the question will not work, simply because of the fact that the history of rationalism shows a development which by no means follows parallel lines in the various departments of life.” (WEBER, 2001: 14. Grifamos.)

Essa característica da *Aufklärung* é trabalhada mais sistemática e detalhadamente por Adorno e Horkheimer em “Conceito de Iluminismo”, primeiro capítulo da Dialética do Esclarecimento, publicado em 1947. A análise é desenvolvida na obra de Horkheimer intitulada originalmente ‘Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft’¹³⁶. O seguinte excerto é particularmente elucidativo sobre o fenômeno de formalização da razão, mediante a instrumentalização das idéias e da linguagem:

“Having given up autonomy, reason has become an instrument. In the formalistic aspect of subjective reason, stressed by positivism, its unrelatedness to objective content is emphasized; in its instrumental aspect, stressed by pragmatism, its surrender to heteronomous content is emphasized. Reason has become completely harnessed to the social process. Its operational value, its role in the domination of men and nature, has been made the sole criterion.

(...)

The more ideas have become automatic, instrumentalized, the less does anybody see in them thoughts with a meaning of their own. They are considered things, machines. Language has been reduced to just another tool in the gigantic apparatus of production in modern society. Every

¹³⁶ Publicado em português com o título de “Eclipse da Razão”, em 2002, pela Editora Centauro.

sentence that is not equivalent to an operation in that apparatus appears to the layman just as meaningless as it is held to be by contemporary semanticists who imply that purely symbolic and operational, that is, the purely senseless sentence, makes sense. Meaning is supplanted by function or effect in the world of things and events. In so far as words are not used obviously to calculate technically relevant probabilities or for other practical purposes, among which even relaxation is included, they are in danger of being suspect as sales talk of some kind, for truth is no end in itself.” (Horkheimer, 2004: 14/15)

A perspectiva instrumental mostra-se, assim, como reducionismo da racionalidade na sua dimensão estratégica (OFFREDI, 2007: 39). O problema do primado da razão instrumental ocorre quando a característica manipulativa dessa racionalidade é direcionada para o próprio ser humano, abrindo a possibilidade de fazer do sujeito um objeto. Dessa forma:

“Quando este conhecimento instrumental volta-se para a dimensão do humano, só pode tratá-la em termos de objeto manipulável. Surge então uma contradição insuperável no âmbito de qualquer conhecimento do homem enquanto sujeito; por isto a cientificidade regida pela razão instrumental deve necessariamente abandonar a consideração do sujeito e construir uma homologia fundamental entre o homem e qualquer outro objeto. É desta forma que o próprio conhecimento se dá como negação do sujeito, e a atividade da razão produz a passividade do sujeito racional enquanto objeto de conhecimento. A reificação do sujeito como única possibilidade de conhecê-lo o define, ipso facto, nos termos da alienação.” (LEOPOLDO E SILVA, 1997: 1)

Por fim, um dos resultados da exacerbação desse racionalismo é a degeneração do *status* da própria racionalidade científica em mito, como bem observa SEIDEL (2007: 3):

“(...) Esta tentação [o exercício do domínio entre seres humanos] é designada de a sedução da razão instrumental: tudo o que puder ser feito, será feito;

ninguém poderá fazer nada contra isso. Contudo, neste momento — o terceiro momento —, o esclarecimento sofre um reverso, tal o pêndulo do relógio que chegou até o grau máximo de distensão (...): o esclarecimento transmuta-se ele mesmo em um novo mito, pelo fato de que não mais é questionado. Esse momento ocorre quando o princípio da dominação da técnica não mais é questionado.” (grifamos)

5. A proposta de Habermas: a razão comunicativa

Para empreender a construção de sua Teoria do Agir Comunicativo¹³⁷, *“Habermas substitui o conceito de razão prática pelo de razão comunicativa, e o faz a fim de que seja possível dar respostas à questão da integração social, sem, no entanto, negar, por completo, o conceito de razão”* (BAPTISTA, 2006: 3).

A explicação sistemática do conceito de razão comunicativa encontra-se no segundo capítulo de “Verdade e Justificação: ensaios filosóficos”, intitulado “Racionalidade do entendimento mútuo – explanações sobre o conceito de racionalidade comunicativa segundo a teoria dos atos de fala”. Naquela obra, HABERMAS (2004: 102) descreve o pressuposto performático¹³⁸ da racionalidade

¹³⁷ *“Falamos então de **agir comunicativo** quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo lingüístico, ou seja, quando eles os coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala.”* Tal agir comunicativo é compreendido por Habermas em dois sentidos: um “sentido fraco”, *“quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais”*, e um “sentido forte”, *“tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins”*. (todas as citações acima extraídas de Habermas, 2004: 118 – grifado no original).

¹³⁸ A suposição de racionalidade considerada performativamente pelos participantes é significativamente diversa da imputação de racionalidade a partir da perspectiva observacional – como é o caso do corolário do princípio da indulgência de Davidson: *“Em um caso, o conceito de*

comunicativa nos seguintes termos:

“A racionalidade de uma pessoa mede-se pelo fato de ela se expressar racionalmente e poder prestar contas de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva. Uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade; dizemos que ela não apenas se comporta racionalmente, mas que é racional, quando pode prestar contas de sua orientação por pretensões de validade. Também chamamos esse tipo de racionalidade de plena responsabilidade.”¹³⁹ (grifos no original)

Ainda no âmbito do mencionado trabalho, Habermas parte da crítica que Schnädelbach profere em relação à sua tentativa de erigir uma teoria da racionalidade calcada na fundamentabilidade e na criticabilidade, identificando os argumentos desse último autor – mormente a forma como é apresentada a figura da “posse reflexiva” – como pertencentes à tradição da filosofia da consciência. Às alegações de Schnädelbach, Habermas contrapõe ponderações típicas da ‘guinada lingüística’ – mais especificamente de G. H. Mead – a respeito da ‘auto-relação refletiva’, isto é, da reconstrução discursiva da auto-referência do sujeito cognoscente:

“A reflexão também é tributária de uma relação dialógica prévia e não paira no vácuo de uma interioridade constituída independentemente da comunicação. A tematização discursiva das pretensões de validade, pelas quais se mede a racionalidade de nossos proferimentos, e a posse reflexiva desses proferimentos estão numa relação complementar: elas remetem uma à outra”. (Habermas, 2004: 100/101. Grifo no original)

racionalidade foi utilizado descritivamente; no outro, normativamente.” (HABERMAS, 2002: 79).

¹³⁹ Temos, assim, que os dois elementos acima – a orientação performativa por pretensões de validade e a possibilidade de prestação de contas pela orientação por pretensões de validade – consistem a um tempo nos elementos constitutivos e caracterizadores e em **pressupostos** performativos dessa mesma racionalidade, conforme veremos abaixo.

A complementaridade entre estrutura discursiva e reflexão argüida acima fundamentará a Teoria da Racionalidade de Habermas. A reflexão a que o autor se refere, porém, incide em três tipos de racionalidade independentes, associadas, respectivamente, à “*estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar*” – mencionadas como “*diferentes raízes da racionalidade*”.

No bojo dessa complementaridade, Habermas (2004: 101) defende que a racionalidade discursiva ocupa uma posição privilegiada devida “*não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora*”¹⁴⁰. As modalidades de racionalidade encontrar-se-iam em um mesmo plano, não obstante o fato de que a “*racionalidade epistêmica e a teleológica não são de natureza pré-lingüística, tampouco a racionalidade comunicativa pode ser igualada a uma racionalidade em geral*”¹⁴¹. O autor passa, então, a

¹⁴⁰ “A linguagem contribui para essa **possibilitação** do comportamento racional, graças à divisão categorial e à pré-estruturação gramatical da compreensão de uma comunidade lingüística, compreensão que se dá contra o pano de fundo do mundo da vida.” (Habermas, 2004: 127. Grifado no original).

¹⁴¹ Pois afirmar tal fato seria, segundo Habermas, uma perspectiva mentalista a ser evitada. O entrelaçamento entre as três formas de racionalidade (epistêmica, teleológica e comunicativa) é explicado pelo exame das características das correspondentes reflexões: “*Por certo, essas liberdades [reflexiva, de arbítrio e ética] são disposições que se podem atribuir a uma pessoa; mas as auto-referências correspondentes devem-se, cada uma, à adoção e à interiorização das perspectivas que outros participantes da argumentação têm diante de mim: na auto-relação epistêmica e nas diferentes auto-relações práticas eu me aproprio, como uma primeira pessoa, da perspectiva da segunda [pessoa], a partir da qual meus oponentes, ou seja, outros partícipes dos discursos (empíricos ou teóricos, pragmáticos, morais ou éticos) reagem aos meus proferimentos. Por conseguinte, na reflexão da pessoa racional, que toma distância de si mesma, reflete-se, de modo geral, a racionalidade inerente à estrutura e ao procedimento da argumentação. Contudo, ao mesmo tempo, se vê que as três racionalidades parciais do conhecer, do agir e do falar convergem no*

discorrer sobre a natureza da inter-relação entre as três formas de racionalidade.

Na seara da racionalidade epistêmica, observamos que a racionalidade discursiva escora o conhecimento teórico dotando-o de uma forma simbolicamente tangível, freqüentemente por meio de uma linguagem científica formal. A estrutura epistêmica central, assim, “*entrelaça-se com o uso da linguagem e do agir*”, enquanto que a estrutura proposicional corporifica-se na própria linguagem, pois “*não se sustenta a si mesma*”¹⁴².

Habermas recorre, para evidenciar a relação da “estrutura do conhecer” com a “estrutura teleológica do agir”, a Pierce, Brown e ao próprio Schnädelbach:

“De outro lado, como salientam com razão Pierce e o pragmatismo, precisamos fazer uso de nosso saber na prática e implementá-lo mediante ações voltadas para fins, controladas pelo critério do sucesso, para poder aprender com experiências negativas. Aprendemos com decepções, na medida em que processamos surpresas com faculdade de juízo abduativa e revisamos o saber tornado problemático.” (Habermas, 2004: 105)

Já no campo da racionalidade moral-prática, o autor ressalta o caráter necessário da intencionalidade do agir, sendo que “*um ator bem-sucedido agiu racionalmente se (a) sabe por que teve êxito (ou por que teria podido realizar a meta estabelecida sob condições normais) e se (b) esse saber motiva (ao menos em parte) o ator de modo tal que ele execute sua ação por razões que ao mesmo tempo podem explicar seu êxito possível*”¹⁴³. A imbricação dessa racionalidade teleológica com a prática discursiva é, conforme o autor, análoga à existente entre razão epistêmica e linguagem:

“Já vimos que o saber, no sentido estrito, exige ser possuído reflexivamente e relacionado a

nível integrativo da reflexão e do discurso e que elas formam, pois, uma síndrome”. (Habermas, 2004: 103/104).

¹⁴² Ambas citações em Habermas (2004: 105). Grifo no original.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 106.

justificações possíveis; de modo correspondente, o agir racional orientado a fins exige ser possuído reflexivamente e adaptado a justificações possíveis, a intenção da ação determinante – exige-se um cálculo do sucesso da ação. Há, mais uma vez, uma relação de remissão mútua entre a racionalidade do agir e o fórum de um discurso perante o qual podem ser testadas as razões de decisão que foram determinantes ex ante para um ator.

(...) Do mesmo modo que o saber proposicional depende do uso de proposições enunciativas, o agir intencional depende essencialmente do uso de proposições intencionais.” (Ibidem: 106)

Os usos comunicativos da linguagem¹⁴⁴ são regidos por uma racionalidade que não se confunde nem com a razão teórica nem com a racionalidade teleológica, ao contrário do que supõem, respectivamente, a ‘semântica clássica da verdade’ e a semântica intencionalista¹⁴⁵. Avançando na definição da racionalidade tema deste trabalho, o autor registra, *verbatim*:

“A racionalidade inerente à comunicação repousa [, portanto,] na conexão interna entre (a) as condições que tornam válido um ato de fala, (b) a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e (c) a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente essa pretensão de validade.” (Ibidem: 109)

Malgrado o pressuposto de racionalidade ser amplamente compartilhado – como, por exemplo, na suposição de racionalidade hermenêutica de Gadamer ou no princípio da indulgência de

¹⁴⁴ Para Habermas, nem todo uso da linguagem destina-se à comunicação, sendo que o uso comunicativo pode ser de dois tipos: orientado para o entendimento mútuo e orientado para o acordo. Atentamos, também, para o fato de que esse uso comunicativo não se restringe aos atos de fala, “*mas a racionalidade comunicativa corporificada em atos ilocucionários também se estende, para além de proferimentos verbais, a ações ou interações sociais*” (Ibidem, p. 117).

¹⁴⁵ Ibidem, p. 107.

Davidson –, a hipótese habermasiana *“parte, diferentemente da imputação da racionalidade objetivante, de um entendimento da racionalidade comum, não apenas de um entendimento objetivamente acordado”*¹⁴⁶.

Admitindo, a exemplo de Habermas (2004: 125), que apenas os usos lingüísticos orientados para o entendimento mútuo e para o acordo – isto é, excetuando o uso não-comunicativo e o orientado para conseqüências (perlocuções) – detêm racionalidade comunicativa¹⁴⁷, conclui-se que uma das diferenças cruciais entre razão prática e razão comunicativa – e que isenta esta última do conteúdo impositivo ou coercitivo – diz respeito ao conteúdo moral. Ressalta Habermas (2003: 20) que a *“razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual”*.

Alguns desses *pressupostos pragmáticos* balizadores da razão comunicativa referem-se ao fato de que os agentes comunicativos: [1] atribuem significado idêntico a enunciados; [2] levantam uma pretensão de validade em relação aos proferimentos; [3] consideram seus destinatários imputáveis; [4] são capazes de justificar suas afirmativas racionalmente; e [5] orientam-se por exigências de validez incondicionais, isto é, transcendentais aos contextos particulares em que são colocadas¹⁴⁸.

Por restrições de espaço e escopo, o presente trabalho não comporta análise de cada uma das cinco idealizações acima.

¹⁴⁶ Habermas (2002: 90/91).

¹⁴⁷ O autor de fato chega a esquematizar esse ponto de sua tese em duas tabelas – uma das quais representando os quatro tipos de uso lingüístico, enquanto a outra ilustra os quatro tipos de ação correspondentes –, para afirmar que *“As modalidades do uso lingüístico determinam, em associação com as diferentes atitudes dos agentes, quatro tipos de ação linguisticamente estruturada, dos quais apenas dois corporificam uma racionalidade comunicativa (...)”* (HABERMAS: 2004: 125/126).

¹⁴⁸ HABERMAS (2002: 18 e também 2003: 20).

Entendemos, entretanto, que as referidas premissas repousam sobre uma sexta pressuposição basilar: a "*de um mundo objetivo comum ao qual os sujeitos podem se referir*"¹⁴⁹, ao que .

Habermas (2004: 107) asseve que a racionalidade que rege a aplicação da linguagem "*exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo*" (grifei).

Portanto, temos mais uma vez que um pressuposto da racionalidade comunicativa – o mundo objetivo comum ao qual os sujeitos podem se referir – figura como elemento constitutivo dessa mesma categoria.

Ademais, temos que o 'mundo objetivo comum' constitui uma transposição, para a teoria social, da idéia de 'mundo da vida' ou 'mundo vivido' (*Lebenswelt*)¹⁵⁰, formulado na fase logicista essencialista de Husserl¹⁵¹; isto é, o mundo pré-científico que provê '*formações de sentido*'¹⁵² originárias, possibilitadoras da ciência.

¹⁴⁹ HABERMAS (2002: 18)

¹⁵⁰ De fato, GRANT (1997: 9) relata essa transposição operada por Habermas: "*No contexto da teoria social, a integração através da relacionalidade pressupõe uma referencialidade comum, que faz com que os atores – sujeitos – se encontrem numa relação de intersubjetividade recíproca. Habermas refinou este princípio de reciprocidade na sua Teoria do Agir Comunicativo (...) Ali, Habermas transpõe o conceito do horizonte de expectativa de Husserl para a área social, e recontextualiza o conceito como mundo social vivido.*" Mais adiante, GRANT (1997: 17) complementa: "*Tanto Husserl quanto Habermas concebem o mundo da vida como um locus de resistência a uma realidade considerada má: aquilo que Weber denominara a racionalização técnico-administrativa.*"

¹⁵¹ Segundo Oliveira (1999: 1), Husserl reconhecidamente toma de empréstimo o 'conceito natural de mundo' (*natürlicher Weltbegriff*) de Richard Avenarius, um dos precursores do empiricismo crítico ou "empírio-criticismo", juntamente com Ernst Mach.

¹⁵² Sobre as 'formações de sentido' no pensamento de Husserl, destacamos

Husserl concebe o conceito de ‘mundo da vida’ como ‘mundo comunicativo pessoal’, ‘fundamento do sentido’, anterior e em oposição ao ‘mundo-do-saber’ (*Wissenwelt*). Habermas, a seu turno, contrapõe o mundo-da-vida aos sistemas, especialmente o econômico e o político-administrativo. Em ambos os casos, o mundo-da-vida constitui a realidade experienciada *a priori* – inclusive em relação à representação teórica – e a qual não é objeto de reflexão explícita¹⁵³ (Elveton, 2005: 1).

Sobretudo, pode-se afirmar que Habermas compartilha a noção de Husserl de que é essa instância que proporciona o substrato para toda experiência humana¹⁵⁴. Esse fato é particularmente relevante na medida em que comunica, para a Teoria do Agir Comunicativo, todas as críticas de Steinbock associadas ao caráter provisório do conceito de *Lebenswelt*, ou seja, a apontada carência de transcendentalidade dessa categoria. Por oportuno, permitimo-nos citar longamente OLIVEIRA (1999: 1):

“(...) gostaríamos de retomar dois problemas que não foram devidamente desenvolvidos por Habermas em seus escritos sobre esses autores [Husserl e Wittgenstein], a saber, 1) o mundo da vida em Husserl, por ser um conceito ambíguo e de significação apenas esboçada, longe de ter sido

esta passagem: “As ideias – ou seja, as formações de sentido, produzidas nas pessoas individuais, com o maravilhoso modo novo de albergar em si infinitudes intencionais – não são como as coisas reais no espaço que, entrando no campo da experiência humana, não têm ainda qualquer significado para os homens enquanto pessoas. Com a primeira concepção de ideias, torna-se o homem, gradualmente, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma re formação progressiva. Este movimento desenrola-se, desde o início, comunicativamente; no seu próprio círculo de vida, ele desperta um novo estilo de existência pessoal e, através da recompreensão do outro, um correspondente novo devir.” (Husserl, 2006: 21)

¹⁵³ Justamente por se tratar da “experiência anônima cotidiana”, sua identificação “requer uma reflexão radical” (Evelton, 2005: 1).

¹⁵⁴ Para uma visão histórica do *Lebenswelt* husserliano e sua inserção na fenomenologia transcendental, vide Cavalieri (2004).

conclusivo para uma fenomenologia do mundo social, deveria apenas ser tomado como ponto de partida para reflexões futuras, inclusive na direção assumida pela hermenêutica, tanto na interpretação de mundo como horizonte em Heidegger como na de seu discípulo Gadamer e nos trabalhos de Merleau-Ponty e Ricoeur; (...)

Mas é notavelmente no texto da Krisis (1a ed. 1954; 2a ed. 1993) dos anos 30 que Husserl nos fornece pelo menos quatro conceitos provisórios de mundo da vida (...)

*Segundo Steinbock, estes conceitos de Lebenswelt são provisórios na medida em que são ontológicos ou pertencem a uma fenomenologia estática (não genética, não generativa) e devem ser diferenciados dos conceitos transcendentais de Lebenswelt como horizonte e como fundamento. Pode-se falar, neste sentido, de seis conceitos distintos de Lebenswelt em Husserl. As quatro concepções preliminares de mundo da vida na Krisis, segundo Steinbock, são irreduzíveis a um único conceito e não possibilitam que falemos de uma teoria coerente, unívoca, do mundo da vida em Husserl (...)*⁵⁵

¹⁵⁵ OLIVEIRA (1999: 1) assim sistematiza a conclusão de Steinbock: “O ponto de partida da Krisis é que Kant teria deixado de examinar os pressupostos das ciências objetivas. Assim, o mundo da vida pode ser compreendido como este pressuposto não tematizado, o mundo circundante cotidiano enquanto fonte de evidência. Neste sentido, o mundo da vida tem primazia epistemológica por ser intuível, numa experiência pré-lingüística, pré-conceitual, pré-predicativa que precede toda conceitualização. O mundo da vida é portanto concebido como o mundo pré-científico imediatamente dado. (cf. K 106)

Numa segunda concepção o que está em jogo é a função relacional entre o intuível e o não intuível. Assim Lebenswelt é descrito como fundameto de sentido (Sinnesfundament) para as ciências, i.e. fornecendo a base intuitiva dos objetos e proposições científicas.

Como não há uma maneira de discriminar entre mundos da vida seja em termos da prioridade de sentido ou de alguma característica comum compartilhada por vários sujeitos –i.e. minhas verdades objetivas fazem sentido dentro do meu mundo da vida assim como as dos outros nos seus

Deste modo, uma ontologia do mundo da vida deve ser diferenciada de uma análise transcendental do mundo da vida. (Cf. parágrafos 37 e 51 da Krisis) A grande tarefa husserliana de proceder a uma teoria da essência do mundo da vida (K 145) consiste em elucidar os conceitos transcendentais da Lebenswelt, nas suas modalidades de "território" enquanto horizonte do mundo (Welthorizon) e fundamento da terra (Erdeboden)."

Em resposta, Habermas concebe uma "transcendentalidade fraca" para esse mundo objetivo comum – fraca no sentido de que essa transcendentalidade depende de "transigência"¹⁵⁶. A esse respeito, comenta que:

"A suposição de um mundo objetivo comum projeta um sistema de referentes mundanos possíveis e com isto torna logo possíveis intervenções no mundo e interpretações sobre algo no mundo. A suposição de um mundo objetivo comum é "transcendental" necessariamente no sentido de que não pode ser corrigida por meio de experiências que, sem ela, não

respectivos mundo da vida—é inevitável chegarmos a uma concepção de uma pluralidade de mundos da vida. (K 134; 141) O que há de mais interessante aqui é que Husserl já introduz deste modo uma concepção não-hierárquica de mundos da vida como mundos culturais. Steinbock observa com razão que seria errôneo pensarmos que teríamos aqui uma teoria da intersubjetividade em Husserl. Uma ontologia do mundo da vida permanece provisória, assim como provoca o pensamento de um possível relativismo cultural e de um relativismo histórico.

É precisamente neste nível que o relativismo é superado na medida em que a estrutura do mundo da vida desvela sua "universalidade concreta", através do processo de redução eidética, exigindo assim uma validade intersubjetiva, uma objetividade comum a todos. (K 142) Neste sentido, Husserl afirma que as ciências objetivas têm as mesmas estruturas que o mundo da vida pré-científico, embora aquelas apenas pressuponham tais estruturas eidéticas e as abandonem em sua busca sistemática de verdades teóricas para saberes específicos."

¹⁵⁶ *"A gramática não pode, sem dúvida, "impor leis" à natureza. Um "projeto transcendental" em sentido mais fraco é dependente da "transigência"."* (HABERMAS, 2002: 55).

poderiam ocorrer.”¹⁵⁷

6. Comentários finais

A convergência das ordens jurídicas em direção ao Estado de Direito, prevista por Dworkin em sua teoria da integridade, proporciona *"um ponto firme para a hermenêutica crítica na história institucional, mesmo que os vestígios deixados pela razão prática sejam muito esmaecidos"* (HABERMAS, 2003: 267 – grifamos).

Ante as disfuncionalidades de um uso moderno da razão prática como legitimadora da ordem jurídica, convém examinar novos mecanismos de produção de decisão social. Diante da enorme complexidade dos pressupostos da razão comunicativa – a qual só pode ser superficialmente vislumbrada no presente trabalho –, só podemos concluir, conjuntamente com Habermas, que “[E] a própria estratégia teórica que privilegia um conceito comunicativo capaz de substituir a “razão prática” é obrigada a sublinhar uma forma especialmente exigente e pretensiosa de comunicação, a qual cobre apenas uma pequena parte do amplo espectro das comunicações observáveis”¹⁵⁸.

É o próprio autor quem cita a *Intersubjektivität oder Kommunikation* de Luhmann: *“com tais restrições, o novo paradigma dificilmente conseguirá preencher as condições de uma teoria da sociedade suficientemente complexa”*¹⁵⁹. Com efeito, apenas se nos inteirarmos do profícuo debate havido entre esses dois autores¹⁶⁰ é que poderemos aspirar a um convencimento

¹⁵⁷ Habermas (2002: 53).

¹⁵⁸ HABERMAS (2003: 22).

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶⁰ O debate entre Habermas e Luhmann marcou a teoria social alemã na década de 1970. Considera-se que foi entabulado com a publicação de: Habermas, Jürgen e Luhmann, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp. Frankfurt,

racional sobre o êxito teórico de suas propostas.

De fato, temos na teoria sistêmica de Luhmann – cuja descrição excede os limites deste trabalho – uma das críticas mais relevantes e contundentes aos postulados habermasianos da racionalidade e do agir comunicativos. De forma extremamente sucinta, pode-se sintetizar um dos argumentos fundamentais de Luhmann como sendo o de que *“Não se pode eliminar a desorientação teórica de uma teoria social baseada no sujeito ao se designar o paradoxo explícito da “inter-subjetividade” como um fenômeno (de qual sujeito?) e ao se tratar dele como um fato do mundo”*¹⁶¹.

Com efeito, com sua teoria dos sistemas autopoieticos – aspecto que o Construtivismo Radical tende a absolutizar¹⁶² –, *“Luhmann rompe de vez com a tradição da filosofia da práxis que, afinal, apenas colocava o juízo acima da realidade e se decepcionava quando esta não correspondia à crítica (Marx, Adorno, Habermas)”*¹⁶³.

A questão fundamental da Modernidade, dessa forma, é radicalmente reinterpretada, em uma operação cujo resultado é assim relatado por GRANT (1997: 24): *“Desta maneira, o discurso do Iluminismo jamais representava uma aproximação à condição pura de liberdade, mas sim uma nova auto-tematização da sociedade burguesa (vide também Lessing)”*.

Referências bibliográficas

1971. Para uma versão sintética e moderna desse debate – contrária, inclusive, à tese de que a discussão teria findado em 1984 –, vide KJAER (2006).

¹⁶¹ LUHMANN (1997: 1029 *apud* Grant, 1997: 24)

¹⁶² *“A tendência de absolutizar o conceito de autopoiesis, de se concentrar tanto no paradigma do observar até esmagar a possibilidade teórica do agir, tem sido os mais recentes enfoques do Construtivismo Radical.”* (Grant, 1997: 25).

¹⁶³ GRANT (1997: 24).

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. "Uma questão de justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre", in: FELIPE, S. T. (Org.). Justiça como equidade: fundamentação e interlocuções polêmicas. Florianópolis, 1998: Insular, 209-230. Disponível em http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/araujo/HABERMAS_RAWLS_MACINTYRE.pdf. Acessado em 20.3.2009.

BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. "O Risco do Dissenso segundo Jürgen Habermas". 10 de fevereiro de 2006. Disponível em <http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto965.rtf>. Acessado em 19.3.2009.

BARROSO, Luís Roberto. "*Neoconstitucionalismo e constitucionalização do Direito (o triunfo tardio do Direito Constitucional no Brasil)*". In: Revista Eletrônica sobre a Reforma do Estado. Salvador: Instituto Brasileiro de Direito Público. Revista nº 9 – março/abril/maio/2007.

CAVALIERI, Edebrande. *Lebenswelt* Husserliano e a Problemática Religiosa do Cotidiano. Revista Eletrônica Correlatio nº 5. Junho de 2004. ISSN 1677-2644. Disponível em <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio05/lebenswelt-husserliano-e-a-problematika-religiosa-do-cotidiano/>. Acessado em 31.3.2009.

DECAEN, Christopher A. Resenha "*Nightingale, Andrea Wilson. Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*". The Review of Metaphysics. Catholic University of America. 23 de março de 2006.

DESCARTES, René. Les Méditations Métaphysiques. Digitalização da tradução francesa de 1647. Publicada na *internet* em 9.1.2006. Disponível em http://www.inlibroveritas.net/resultat_recherche.php

?motcle=Les+M%E9ditions. Acessado em 1º.4.2009.

ELVETON, Roy. Verbetes "Lebenswelt [Lifeworld]". The Literary Encyclopedia. 12 de abril de 2005. Disponível em <http://www.litencyc.com/php/sttopics.php?rec=true&UID=1539>. Acessado em 31.3.2009.

GRANT, Colin B. Intersubjetividade: necessidade social ou impossibilidade cognitiva? Uma contribuição ao debate entre Habermas e Luhmann. Versão ampliada da palestra de encerramento da Semana de Filosofia, organizada pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, apresentada em 28.11.1997. Revista Princípios, Ano 4, nº 5, p. 5-28, 1997. Disponível em dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2564942&orden=0. Acessado em 8.6.2009.

HABERMAS, Jürgen. Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada. Tradução e prefácio: Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Direito e Democracia entre Facticidade e Validade. Vol. I. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003.

_____. The inclusion of the other. Studies in Political Theory. MIT Press, 1998.

_____. Verdade e Justificação: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo, Ed. Loyola: 2004.

HORKHEIMER, Max. Eclipse of Reason. Continuum International Publishing Group, 2004.

HØYRUP, Jens. Human sciences: reappraising the humanities

through history and philosophy. Suny Press, 2000. ISBN 0791446034.

HUSSERL, Edmund. "A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia". Texto publicado // Husserl, Edmund, Crise e Renovação. A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. Tradução e introdução: Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia - Universitas Olisiponensis, Phainomenon - Clássicos de Fenomenologia, Lisboa, 2006, pp. 119-152. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf. Acessado em 31.3.2009.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução: J. Rodrigues de Meringe. Brasil Editora, 1958. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000016.pdf>. Acessado em 23.3.2009.

—————. Crítica da Razão Prática. Tradução e Prefácio: Afonso Bertagnoli. Digitalização da edição impressa de: Edições e Publicações Brasil Editora S.A. São Paulo: 1959. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/razaopratica.html>. Acessado em 24.3.2009.

KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito. 7ª ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KJAER, Poul. Systems in Context. On the outcome of the Habermas/Luhmann-debate. Revista Ancilla Iuris, 2006, p. 66-77. Frankfurt, 29 de setembro de 2006. Disponível em www.anci.ch/lib/exe/fetch.php?id=start&cache=cache&media=beitrag:ancilla2006_66_kjaer_systems.pdf. Acessado em 15.6.2009.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. Conhecimento e razão instrumental.

Revista Psicologia USP, vol. 8, nº 1, São Paulo: 1997. ISSN 0103-6564. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641997000100002. Acessado em 7.5.2009.

MAIA NETO, José R. "As principais forças dos pirrônicos" (La 131) e sua apropriação por Huet". Revista online Kriterion. 2006, v. 47, n. 114, pp. 237-257. ISSN 0100-512X. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2006000200004&script=sci_arttext&tlng=in. Acessado em 30.3.2009.

MILOVIC, Miroslav. Comunidade da Diferença. Rio de Janeiro: Ed. Unijuí, 2004.

MORA, José Ferrater. Dicionário de Filosofia. Tomo II. Ed. Loyola, 2001.

OFFREDI, Julio Cesar Figueiredo. Uma proposta de democracia segundo Habermas: uma contribuição para concepção e análise do Direito. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Maio de 2007. PUC – Rio de Janeiro. Disponível em http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/PRG_0599.EXE/10808_4.PDF?NrOcoSis=35048&CdLinPrg=PT. Acessado em 18.3.2009.

OLIVEIRA, Nythamar. Tractatus ethico-politicus. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. Disponível em <http://www.geocities.com/nythamar/habermas2.html>. Acessado em 31.3.2009.

OUTLAW, Lucius. "*Lifeworlds, modernity and philosophical praxis*" in Deutsch, Eliot (org.). Culture and modernity: East-West philosophic perspectives. Ensaios apresentados na Sexta Conferência Leste-Oeste de Filosofia, ocorrida em agosto de 1989 em Honolulu, Havaí.

Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.

SEIDEL, Roberto Henrique. “Teoria Crítica e Crítica Cultural: crítica acadêmica ou debate intelectual?”. Encontro Regional da ABRALIC, Universidade de São Paulo: 2007. Disponível em <http://www.abralic.org.br/enc2007/anai/79/1023.pdf>. Acessado em 14.5.2009.

SILVA, Sérgio Luís P. “Razão Instrumental e Razão Comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade”. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas nº 18, maio de 2001. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~dich/Texto%20do%20Caderno%2018.doc>. Acessado em 18.3.2009.

SUBTIL SILVA, Sandro. “A Obsessão Científica – Direito e Estado em Kelsen”. Revista da Procuradoria-Geral do Estado do Rio Grande do Sul. v. 24 nº 53. Porto Alegre, 2001. Disponível em http://www.pge.rs.gov.br/revistas/revista_pge_53.pdf. Acessado em 29/9/2009.

SOUZA, Jessé. Patologias da modernidade. Um diálogo entre Habermas e Weber. Annablume, 1997. ISBN 8585596716. Disponível em <http://books.google.com.br/books?id=8XuJxGDJ8BYC&pg=PA101&dq=habermas+coloniza%C3%A7%C3%A3o>. Acessado em 5.6.2009.

WEBER, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Versão digitalizada, pelo Programa de Estudos da Unidade da Virgínia em 2001, da edição traduzida por Talcott Parsons e Anthony Giddens e publicada em Boston: Unwin Hyman, 1930. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/mc000297.pdf>. Acessado em 14.5.2009.