



▼ Capítulo 3

O PAPEL DA FILOSOFIA COMO CRÍTICA NO PROJETO FILOSÓFICO DE JÜRGEN HABERMAS

Joel Decothé Jr.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/filo03>

VOLTAR AO SUMÁRIO

“Os conceitos céticos de razão tiveram um efeito terapêutico sobre a filosofia, desencantando-a e confirmando-a na sua função de guardiã da racionalidade.”

(J. Habermas, Pensamento Pós-Metafísico, 1990)

Introdução

Neste texto, objetivamos cotejar alguns aspectos ligados à noção de crítica como elemento nodal do projeto filosófico do pensador alemão Jürgen Habermas. A marca do filosofar habermasiano é a sua teoria do discurso que ofereceu enorme contribuição para a filosofia atual com a articulação de uma teoria do agir comunicativo. Habermas se caracteriza pela marca de ser um filósofo crítico, que tem a prática de intervir com pertinência nos debates da vida social. De modo que, com a sua posição crítica, ele, em determinados momentos, provoca os debates. Uma das assinaturas do projeto filosófico do pensador germano será a de reavaliar as proposições filosóficas da modernidade, em um sentido de fazer uma teoria crítica que quer levar adiante a tarefa de mostrar em que consiste o conteúdo normativo da modernidade. O aspecto que enfocamos neste capítulo é o das implicações que a crítica habermasiana tece aos fundamentos da filosofia. Esta representa em sua construção a intencionalidade finalística de estabelecer uma pauta que conduz adiante a tarefa de erigir a teoria crítica imanente da sociedade capitalista hodierna. Perseguindo a questão que nos guia, a saber, em que consiste o projeto filosófico de Habermas, é que tentamos esquadrihar a teoria da modernidade desse pensador. Para tanto, levamos em consideração o papel da filosofia habermasiana em sua faceta de crítica.

Portanto, o que vamos percebendo ao estudarmos esse pensamento é o fato de que o papel da filosofia está ligado ao desenvolvimento da própria teoria da racionalidade. Isso ocorre onde o fornecimento de uma série de critérios de demarcação possibilita a reconstrução crítica da teoria marxista da reificação. Para Habermas, a compreensão das patologias sociais

da modernidade como eventos que explicitam a força da noção de reificação não pode ser negligenciada. Assim, a esfera cognitivista e instrumental referente à razão acaba sendo forjada para lidar com a relação entre as coisas. Essa visão de mundo se torna a postura hegemônica e se impõe como uma redução diante de outras expressões do mudo da vida, tais como a expressividade estética e aquelas ligadas à razão prática no curso da interatividade dos sentidos que abarcam os hábitos humanos. O problema enfrentado por Habermas é o da unilateralização da racionalização que atravessa o sistema capitalista no curso da modernização secular do universo cultural ocidental. Sendo assim, adotamos o procedimento de abordar algo da crise da metafísica e sua superação pela via pragmatista. Em seguida, buscamos tratar da questão do papel da filosofia como agir crítico-imanente em face da ideologia. Por fim, sinteticamente abordamos o papel da filosofia como salvaguarda da racionalidade emancipatória.

A crise da metafísica e a supressão pragmática

Ao levarmos em consideração a possibilidade de adesão teórica à noção inquiridora posta por Jürgen Habermas sobre a superação da metafísica, o que se nota é a implicação do papel estatutário de funcionalidade da própria filosofia. Pensando com Habermas, vemos que a crise da metafísica é um imperativo robusto que nos desafia a aprofundarmos o debate sobre a via pragmática do filosofar hodierno, pois a crítica flui “entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada – níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva – que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada linguístico-pragmática em filosofia política” (OLIVEIRA, 1999, p. 192). Diante disso, temos uma série de problemas epistemológicos que atingiram a metafísica tradicional em suas bases fundacionais. Esta foi sendo substituída por uma concepção de racionalidade procedimental, que se impôs como uma postura de cunho pós-metafísico ao longo da modernidade. Em detrimento de conceitos como substância, tão caro à metafísica tradicional, surgem noções como as de funcionalidade. Ao nos determos na

argumentação habermasiana sobre a questão, iremos perceber que essa posição rechaça os grandes aportes da filosofia do ser, que vicejam nas argumentações de F. Nietzsche, K. Jaspers, M. Heidegger, T. W. Adorno e E. Bloch. Contudo, Habermas postula uma argumentação que acaba erigindo algo como que uma teologia-social pós-religiosa. Essa posição em paralelo com a de Gotthold E. Lessing (1729-1781) reconhece hoje as três maiores religiões mundiais como fontes de conteúdo moral, porém desde um ponto de vista político coloca a sua atenção na tradição europeia de cultivo da personalidade e da individualidade.

Nessa articulação onde se coteja também o viés do sagrado que ganha a práxis da verbalização, o que vem à tona é a força da filosofia como forma e reserva para si e além de si das condições e do papel de ser, em última instância, a promotora da racionalidade. Segundo a visão filosófica de Habermas, a denominação daquilo que seja de ordem metafísica a qual a filosofia visaria superar em sua argumentação racional contrasta com duas perspectivas no curso da tradição filosófica no Ocidente:

Suspeito que a situação atual, apesar da nova obscuridade, não é muito diferente daquela que marcou a primeira geração dos discípulos de Hegel. Naquela época transformou-se o estado de agregação do filosofar: não encontramos desde então uma alternativa para o pensamento pós-metafísico. Qual o significado disto? Eu gostaria de relembrar inicialmente alguns aspectos do pensamento metafísico, passando em seguida a tratar de quatro motivos de inquietação, que o agitam – motivos que problematizaram a metafísica como forma de pensamento, culminando na sua desvalorização final. Deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como “metafísico” o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades

do pensamento da metafísica. Situando-me numa perspectiva distanciada, reduzo a pluralidade das teorias metafísicas a um único título, uma vez que me interesso apenas por três aspectos [*sic*]. (HABERMAS, 1990, p. 38).

Habermas entende que nessa linha argumentativa seja aceitável encontrar certa simplificação, mesmo que ele não queira tecer uma crítica ao grupo de abordagens teóricas plurais que estão associadas a essa terminologia. Contudo, estritamente dizendo, existem três aspectos que são pares a todas as concepções metafísicas, ou seja, o pensamento da unidade, o do idealismo e o da contemplação como via soteriológica. Sendo assim, o pensamento da unidade ou do uno se mostra como um legado da visão mítica do mundo que tende a minimizar as coisas com a gênese figurada que continuamente é encarada de forma fantasiosa. Com o surgimento da filosofia grega antiga, esse aporte monista é elevado a um nível conceitual potencialmente abrangente. A transição da visão originária dos deuses para uma concepção natural ligada à água, ao ar e ao fogo eram os princípios basilares de uma heurística da totalidade realidade. Adiante, a totalidade do uno e do ser se impôs metafisicamente de forma inflexivelmente cabal. Mesmo com esses desdobramentos, o sentido da questão referente ao mito foi preservado em seu sentido genuíno. Ademais, as resoluções oferecidas foram suprimidas das narrativas concretas e alçadas a um espaço completamente conceitual.

Tendo em vista a rejeição da unidade metafísica na argumentação filosófica de Habermas, agora a crítica se direciona à noção idealista de doutrina das ideias. A unidade conceitual é fomentada por meio de um esforço hercúleo do pensamento abstrato. A partir disso se origina a ilusão de que a categoria de unidade venha a ser uma realidade fática existente e obnubilada pelo mundo das aparências. Outro elemento relevante é o conceito robusto de teoria. Essa categoria indica que a via contemplativa referente ao *bios teóricos*, “como caminho soteriológico, que coloca grande peso na *vita activa* do político, do pedagogo ou do médico” (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 135). As três etapas descritas denotam o movimento contínuo da metafísica desde Platão até Hegel. Para Habermas, o adendo está presente em um ponto de

vista substancial que tem validade apenas na ulterior fase dessa forma de pensar, que a partir de Descartes o pensamento metafísico passa a calcar-se como uma filosofia da consciência. Logo, o estado de estar consciente com o *cogito* que configura o pensamento cartesiano se mostra como o ponto final da autocertificação. Assim, a força da certeza não está mais posta em um princípio de unidade externa, porém reside no próprio sujeito que se reconhece na autoconsciência. Então, “[...] pode-se dizer que Descartes inaugura na filosofia a acepção do Eu como consciência, tendo como princípio a identidade de si consigo mesmo, ou seja, como autoconsciência” (FELIPPI, 1998, p. 25).

Na filosofia cartesiana, a metafísica operou uma espécie de mutação paradigmática na tradição filosófica, a saber, a da virada de uma filosofia estruturada na ontologia para o campo da filosofia com bases fincadas na consciência do eu penso. Dessa forma, “[...] a filosofia se ocupa dos seres enquanto contidos na consciência e não com o que existe independentemente dela” (COTTINGHAM, 2011, p. 286). Atualmente, o pano de fundo filosófico que cerca a metafísica se encontra em crise de um modo geral. Habermas destaca que esses problemas não são de ordem interna ao campo da filosofia, porém se dão com os desenvolvimentos que incidem por meio de interferências externa e histórica de natureza socialmente condicionada. Isso se dá em razão do êxito que os métodos da ciência, com o seu experimentalismo naturalista, foi impondo, desde o século XVII, quando se implementou um novo modo de racionalidade metódica que desfaz a importância da busca intelectual abstracionista em relação à unidade e à totalidade do real. Logo, as aporias antigas não são reavaliadas e tratadas com novas operações visando a novas respostas. O que acontece é o arquivamento dessa forma de investigação, justamente pelo fato de se tornar como que uma espécie de empecilho ao progresso da ciência experimental.

Essa circunstância aparece em certa medida no século XVIII, pois aí a teoria moral e do direito não busca mais saber algum arrazoado sobre o que venha a ser o bem. Porém, passa-se ao formalismo moral, que vem assegurar o tratamento das relações intersubjetivas em termos de igualdade.

Em detrimento de uma filosofia estritamente preocupada com a substância da moral e do direito, agora a preocupação se concentra nas regras normativas de procedimentos formais. Além desses deslocamentos, surgem, no século XIX, as chamadas ciências histórico-hermenêuticas. A filologia ganha destaque inicialmente com a germanística de Jacob e Wilhelm Grimm, porém a ciência histórica do direito e a da historicização da própria filosofia, por meio do trabalho de Hegel e seus alunos, desenvolvem-se de forma mais acurada. Assim, os conceitos fundamentais de validade que parecem ser perenes, pois acabam sendo reconhecidos enquanto tal, e o surgimento deles desembocarão naquilo que Lima Vaz argumenta ser “[...] a influência do racionalismo ético que perdura e se fortalece com a ética contemporânea, pendendo a atual ‘ética da ciência’ que é considerada sua legítima herdeira” (VAZ, 2002, p. 91). Aqui se tem a imagem de uma irrupção da consciência histórica e científica em sua gênese, que põe a metafísica em uma condição temporal contingente, e por isso transponível. Habermas avança em seu projeto filosófico ao argumentar que outro aspecto relevante é o de que um dos pontos centrais que propiciou uma reviravolta no filosofar ocidental atual foi a ultrapassagem da metafísica. A mudança paradigmática se deu da matriz de filosofia da consciência para a da filosofia da linguagem. Nesse sentido, argumenta Luchi (1999, p. 447):

Com <<superação da filosofia da consciência>> compreende-se, em Habermas, a passagem da filosofia do sujeito à filosofia da linguagem, esta na sua impostação pragmática e não apenas semântica, isto é, as expressões lingüísticas [*sic*] são analisadas no quadro da comunicação e não apenas quanto ao significado que possam ter para um sujeito. Essa passagem é vista como uma mudança evolutiva de paradigma, pela qual problemas anteriormente insolúveis encontram solução – por ex., a questão da oposição materialismo-idealismo.

A explicação clássica sobre o surgimento das categorias filosóficas da metafísica nos indica que, por não se ter uma terminologia precisa para tomar como título, orientou-se que, nos livros em que essas obras

de Aristóteles se encontravam, estavam depois dos textos da física. Assim, segundo o corpo de textos aristotélico, tais livros eram encarados como a filosofia primeira. Essa é a ciência dos primeiros princípios e causas. Indo em frente na história da tradição filosófica com os neoplatônicos, essa relação era vista precipuamente desde um outro ângulo, a saber, como a pergunta que estava obnubilada no transfundo da natureza em razão das causas mais densas e pela substância verdadeira dela. Seja a via que tomarmos para o entendimento de tal problemática, pode-se alcançar uma definição da metafísica como a exposição especulativa daquelas aporias que são classificadas como questões últimas. Podemos mencionar uma série delas: “[...] sobre o ser, o nada, sobre a liberdade, imortalidade, deus, vida, matéria, verdade, espírito, natureza etc.” (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 137). A metafísica se constitui como disciplina que se ergue com centralidade na tradição da filosofia ocidental. Sendo assim, ela reúne os modelos sistemáticos e elucidativos do universo desde um único conceito ou de alguma formulação que visa abranger heurísticamente a totalidade da realidade, pois não investiga este ou aquele ente indutivamente, mas “[...] antecipadamente o ente todo, ou como dizemos, por razões a serem discutidas ainda, o ente como tal na totalidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 34).

Na perspectiva de Immanuel Kant, existe uma contraposição entre as ciências empíricas e a metafísica tradicional. Com validade científica devem ser considerados apenas os enunciados que reúnam as condições de ser objeto de uma possível experiência. Logo a metafísica se mostra como uma lógica da própria aparência. Mas Kant, mesmo assim, não aboliu totalmente a validade dos conceitos. Sendo assim, se a metafísica se mantém dentro dos limites dados pelo pensar kantiano, isto é, o da experiência que poderá até se apresentar como ciência, pois, conforme Rovighi (2011, p. 574), “[...] a metafísica como ciência deve pressupor a crítica da razão e só poderá consistir numa análise da atividade da própria razão na aplicação de seus princípios”. No filosofar de Kant, existe a retenção do conceito, não tomando como base o sentimentalismo, porém este opera por meio da razão pura que atravessa os tempos entre os cultivadores da metafísica. Diz-se isso sobre o fato de o intelecto humano estar habitualmente arraigado a essas questões de onto-

logia que estão cravadas na natureza da razão. A dificuldade de se livrar de tais pressupostos metafísicos não abandonou nem mesmo as mentes mais céticas. Para Kant, existem filósofos que desferem juízos de indiferença em relação às proposições da metafísica, pois “[...] não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas” (KANT, 2001, [A,] p. X). Tais pensadores desprezam a metafísica, entretanto, o problema persiste com a situação da necessidade religiosa, sem que ela tenha alguma relação com qualquer tipo de filosofia. Ademais, podemos verificar que na primeira parte do século XX aconteceu um interesse significativo pelas aporias ligadas à metafísica, principalmente no mundo filosófico anglo-americano.

Os impulsos reativos dessa assertiva acima, paradoxalmente, têm a sua gênese no contexto do Círculo de Viena, onde os positivistas lógicos frontalmente rechaçaram todo e qualquer tipo de axioma metafísico. A razão desse tipo de postura epistêmica se deu pela motivação ligada à busca da filosofia por formas centradas no pensamento da física, pois com isso a força das implicações das ciências naturais ganha destaque no mundo filosófico. As aporias metafísicas acabaram sendo encaradas como falsos problemas. A argumentação sobre a falta de sentido se tornou, ao longo desse século, a crítica mais contundente que foi encetada ao pensamento metafísico. Conforme Schwartz (2017), o ataque intransigente dos positivistas lógicos à metafísica com a intencionalidade clara de sua eliminação também se estende à ética e à teologia e, como reforça o pensamento wittgensteiniano, a qualquer coisa que não seja parte da ciência naturalista. Com o pensamento de Habermas, o rechaço da tradição metafísica se evidencia como a assimilação de tal postura. Segundo ele, essa matéria está em dissonância com a moderna situação da consciência e, por meio dela, faz-se a memória da atitude pretensiosa de um escritor austríaco romancista como Peter Handke, que se afoba ao querer restaurar a poesia com o predicado de hino anunciador e visionário (REESE-SCHÄFER, 2012). Tal imagem representa muito significativamente a sua rejeição intuitiva e estética dessa forma de pensar, isso o leva ao desvelamento do afã totalmente pessoal que está nas entrelinhas de seu modo de argumentar crítico.

O estofo do pensamento pós-metafísico de Habermas é fundamentalmente crítico-filosófico. Ao fazer a crítica voraz da metafísica, ele abre a via aberta para o filosofar interdisciplinar. Entendendo assim que o estado de coisas das ciências singulares em sua racionalidade está preestabelecido, pois a pergunta pela necessidade do discurso filosófico com as suas peculiaridades entra em exame. A indagação pela utilidade da filosofia nos remete à reedição de um problema clássico de funcionalidade da razão que é uma das implicações dessa problemática que com frequência viceja nos manuais de filosofia. Assim, o que se quer é definir a essência, seu objetivo preciso de pesquisa e sua identidade. A partir dessas questões, as aporias se avolumam, pois tendem a partir de pontos de vistas cerrados e até mesmo preconceituosos. Sendo a consequência disso uma espécie de empobrecimento da filosofia que chega à condição de se tornar um gueto só para os iniciados, ou seja, falamos aqui dos filósofos profissionais. Logo, “[...] a questão da identidade da filosofia é, portanto, a primeira grande questão filosófica” (NUNES, 1987, p. 13). A filosofia corre assim o risco de se tornar um movimento sectário e até uma repetição obsessivamente mecânica de argumentos tautológicos. Habermas busca fugir desses perigos, pois ele observa com amplo distanciamento os gestos teóricos que os consagrados filósofos da tradição filosófica pós-guerra utilizaram com originalidade. Tais como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Ernest Bloch e Theodor W. Adorno, que fizeram a defesa de suas reflexões e difundiram as suas filosofias como catedráticos em meio ao estudantado, na esfera pública literária, no jornalismo político e ainda nos meios de comunicação de massa.

Habermas encara com estranheza essa forma personalista de tessitura do pensamento filosófico, por isso ele enceta que, mesmo sendo originária, ela logo será superada. É muito comum conseguir caracterizar as esferas filosóficas sem grandes problemas por meio dos nomes de vários pensadores. Nessa linha de reflexão, a filosofia não tem a sua identidade calcada nos traços das ciências particulares, a filosofia sempre esteve atrelada às pessoas que as escrevem. Grande barreira se ergue para os contendores da filosofia que, “[...] visam atacá-la em razão do estabelecimento de uma forma de filosofar que seja estritamente tecnocientífica ou poderíamos dizer

puramente naturalista” (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 139). Segundo Habermas, a crítica tecida à filosofia acadêmica ajusta-se às condições dos seus contextos históricos. Assim, conforme a modernidade vai tomando consciência de seus desafios, “[...] surge uma necessidade de autoafirmação onde a tarefa do pensamento será a de compreender o seu próprio tempo” (DERRIDA, 2004, p. 89). Muitos foram os filósofos que negaram o contexto histórico no qual estavam inseridos. A consequência imediata disso foi o rechaço da ordem econômica e política existente. As críticas habermasianas às fontes metafísicas se caracterizam como contundentes, mesmo que os sistemas filosóficos já não mais tenham forças o suficiente. Porém, muitos filósofos ligados à ontologia e à sua herança continuaram a influenciar os rumos do pensamento cultural no Ocidente.

No projeto filosófico de Habermas, o fenômeno da não simultaneidade tem correlação com a tríade teórica das variedades de filosofia da história: (i) a da tese de que o desenvolvimento capitalista tem que ser postulado por Georg Lukács; (ii) a via da teoria da ação atrasada de Helmut Plessner; (iii) e a teoria da modernidade retardada de Ralf Dahrendorf. Muitas são as disputas nessas paragens filosóficas germânicas, porém uma filosofia que busca a justa medida argumentativa do consenso se faz necessária no desdobramento dos fatos do mundo da vida. A fundamentação de uma teoria crítica da sociedade para a construção de um tipo de pensamento que seja o vetor do consenso tem que ser desenvolvida. Habermas, ao fazer o diagnóstico de seu tempo histórico, chama a atenção para o fato de que em regimes liberais os conflitos sociais interferem significativamente na forma dos agentes filosofarem. Desde essa análise conjuntural, o que se conclui é o fato de o filosofar sempre estar em risco eminente de perder a sua importância. Sendo assim, o filosofar no projeto de Habermas tem que ser um constituído por um agir perigoso, profético-revolucionário e, sobretudo, crítico. Logo, não se pode dar lugar no bojo da filosofia a uma nova aspiração direcionada à comodidade menos interessante e menos perigosa desenvolvida por uma racionalidade da práxis-pragmática.

A filosofia como agir crítico-imanente em face da ideologia

Procurando empreender um projeto filosófico que busque dar conta de articular uma concepção emancipatória de teoria crítica da sociedade, Habermas insiste em elucidar qual seja o papel da filosofia no funcionamento desse tipo de reconstrução teórica-social. Tendo em vista a leitura que propõe a superação da hegemonia epistemológica da filosofia, segundo o filósofo, a ênfase tem que ser colocada no avanço do entendimento de que a crítica precisa ser encarada como crítica da ideologia. Assim, a particularidade empírica ligada ao trabalho de reconstrução de uma filosofia da história está em vigor. Essa postura ostenta a equivalência de se repelir certas interpretações idealistas de natureza hegeliana, teológica e cientificista, que confundem a crítica com o trabalho das ciências particulares. Portanto, no projeto filosófico de Habermas, temos a presença de uma noção idiossincrática de contestação de diversos pressupostos teóricos de Marx e do próprio marxismo, que vão sendo erigidas *pari passu*. Em sua crítica à ideologia, o nosso filósofo coloca a aporia em dois planos distintos: (i) a esfera histórica da crítica; (ii) a esfera cientificista da crítica, a qual tem um viés mais inclinado ao teor objetivamente filosófico (REPA, 2008). Notemos como Habermas fixa sua análise na mutação da dinâmica histórica do capitalismo tardio, pois este conduz ao entendimento de ausência da totalidade das condições objetivas que poderiam favorecer a impetração da crítica da ideologia na forma de crítica da economia política.

Alguns fenômenos como a perda de clarividência da separação no que diz respeito à sociedade e ao Estado nos permitiria localizar preventivamente a primeira noção como uma espécie de esfera privada onde se radica a segunda concepção. Logo, o avanço qualitativo do modelo material da vida de grande parte da população nos países desenvolvidos mostra que a concepção de alienação apresenta um *déficit* na matriz econômica condizente com a miserabilidade. Habermas continua a sua crítica da ideologia apontando para a impossibilidade de se encontrar com evidência a própria consciência da classe proletária formada. Essa percepção desvela a dificuldade de se objetivar o destinatário da teoria da revolução. Com isso, o problema de o

marxismo ter se tornado a ideologia oficial de alguns Estados totalitários no período histórico da guerra fria força as democracias dos países ocidentais a assegurarem certa estabilidade aos seus sistemas sociais. A conjunção desses fenômenos nos remete à ideia de que o sistema capitalista tenha se desenvolvido completamente com base em leis de natureza econômica, conforme elas sejam dependentes de sua funcionalidade política:

Um modo de consideração que de início isola metodologicamente as leis econômicas de movimento da sociedade só pode pretender apreender o contexto de vida da sociedade como tal em suas categorias essenciais na medida em que a política for dependente da base econômica, sem que esta, inversamente, fosse concebida em função de conflitos resolvidos com autoconsciência política. (HABERMAS, 2013a, p. 351).

No âmbito de sua crítica, Habermas encara a ciência como sendo de ordem ideológica. Isso indica que ao se construir uma teoria crítica da sociedade, já não há mais condições de ser operada como crítica da economia política. A crítica “[...] da economia política era, segundo Marx, teoria da sociedade burguesa apenas como crítica da ideologia. Entretanto, quando a ideologia da troca justa é dissolvida, o sistema de dominação não pode mais ser criticado de modo imediato nas relações de produção” (HABERMAS, 2014a, p. 104). A questão é que, nesse sentido, a crítica não pode se empostar na atual conjuntura do capitalismo da mesma forma. Logo, determinada esfera normativa imanente do objeto criticado, a saber, a ideologia da troca justa, que comporta a equivalência nas relações de troca, opera exatamente pela motivação de esta ter perdido sua força fundante de legitimação da ordem vigente. Ela não apresenta, de certa maneira, a base normativa que abre a senda para uma crítica imanente da sociedade burguesa em sua totalidade de relações comunicativas e de domínio nas democracias hodiernas. Portanto, a nova realidade do modo de produção capitalista se estriba na organização da produção baseada no mercado, funcionando em razão do fato de todos os produtos estarem em voga para serem trocados. Dessa forma,

temos a oferta simultaneamente legitimada para que se faça o movimento de pura dominação.

Quando se pensa na troca de equivalente, não se tem apenas o critério de demarcação de trocas meramente econômicas; porém, entra em jogo o princípio diretor das trocas simbólicas. Marx foi o pensador que buscou demonstrar que a troca de equivalentes de fato se concretiza, sendo que as mercadorias são comercializadas em razão de seus valores, pois a exceção central se verifica na forma de salário (FAUSTO, 2002). Embora o mercado e seus mecanismos de operatividade alimentem a imagem de que agem por si só, não têm “[...] condições de produzir o fator de legitimação para o fato de que prevalece o capitalista ao se adonar da diferença que existe entre o valor arraigado na mercadoria em razão da força de trabalho e o valor correspondente ao custo de reprodução dessa mesma força de trabalho” (NOBRE, 1998, p. 35). Com isso, a teoria da mais-valia denota que a marca ideológica do princípio de equivalência nas relações de troca acaba sendo um imperativo. Dessa forma, a crítica tem o seu apoio nessa assertiva ambígua. Se a mais-valia requer para si um caráter universalizante para justificar a sua realidade, esse mesmo critério se torna útil para lhe tecer críticas. Segundo Habermas, a crítica da ideologia se mostra como crítica imanente, isso pela razão de ser um movimento de correção normativa verídica.

A intenção aqui é reorientar a falsidade de seu objeto, sendo este o momento de utilidade para se fazer a análise da correspondência do conceito que o fenômeno ideológico ostenta de si mesmo e em relação à sua realidade social e histórica. Sendo assim, a análise de tal fenômeno, ao tomar como estofo somente a subsunção da superestrutura ideológica, requer que a questão econômica não faça real justiça à compreensão da crítica como crítica imanente. Esse tipo de problemática foi a que Marx buscou tratar em sua discussão sobre a economia política. A crítica habermasiana tem outra nuance, que versa sobre o problema da crítica da ideologia no marxismo, a saber, quando faz referência aos feitos teóricos do filósofo alemão, ele chama a atenção de que na ortodoxia desse campo se embaralham as noções de crítica e ciência. Aliás, em alguns textos, Marx abre margem para esse tipo

de leitura francamente, cuja fundamentação de suas análises é erigida pela determinação da consciência do ser social. Habermas nos recorda que ele não se opõe explicitamente à versão naturalista que Engels ofereceu sobre a doutrina da ideologia, e assim a forma do materialismo ortodoxo pôde se afirmar (HABERMAS, 2014a). Logo, o materialismo histórico deixa de ser entendido a partir de uma concepção objetiva que estava em crise, isso porque passou a ser entendido como ciência positiva e, no caso do método dialético, o que ocorre é a sua classificação como norma universalizante. Desse modo, o traço ideológico da consciência acabou assumindo a qualidade de metafísica, sendo que o espírito passa a ser visto como simples manifestação real da ideologia.

A concepção fraca que advém disso nos força a fazermos a distinção entre ideologia verdadeira e falsa. Essa assertiva habermasiana leva em consideração o critério de demarcação de uma teoria realista do conhecimento. Isso se dá pela razão de a ideologia socialista ser considerada a visão de mundo absolutamente correta, pois, nesse caso, o que se reproduz é a correta dialética da norma cósmica da natureza e da própria história. Em Habermas, o que percebemos é o fato de que no projeto marxista se oferecem elementos que ajudam a justificar a leitura naturalista que Engels imprimiu do fenômeno. Isso porque a crítica da economia política não alçou a plena consciência de sua condição de crítica. O que se tem em certa medida é uma filosofia da ciência positiva um tanto quanto híbrida. Assim, o pensamento habermasiano entende que seria necessário “[...] retomar, em relação a Marx, a postura dos pós-kantianos em relação a Kant, que teria deixado de pôr sob o crivo da crítica seus próprios pressupostos” (REPA, 2008, p. 38).

Ademais, no que diz respeito à crítica, o questionamento seria endereçado ao momento legítimo do evento ideológico a ser criticado, isso conforme lhe fosse dada a possibilidade de manter em dia a herança da filosofia como ação crítica. O que se quer é que a filosofia estabeleça um expediente de questionamentos internos sobre o seu próprio referencial normativo de trabalho, e que assim possa justificá-lo por meio da via de um pensamento intensivamente pautado pelo aporte histórico.

O problema de relevância central para Habermas, ao se posicionar a respeito da reorientação da crítica, está voltado, nesse sentido, para o contexto das novas condições forjadas pelo sistema capitalista, o qual leva em conta a ciência que também contribuiu com o seu cabedal como força produtiva que tem um caráter também ideológico. Dessa feita, em seu sentido tradicional, a crítica imanente não se mostra como rigorosamente vinculada a uma filosofia da história, isso porque Habermas entende que esse movimento abre uma gama de possibilidades para o resgate de axiomas da cultura burguesa, desde o diapasão da metodologia dialética, que coloca em tensão as forças produtivas e as relações de produção. Se isso ocorrer de forma inversa, será necessário fazer a transferência sob o imperativo da iminência para critérios puramente contingentes, sob a pena de ter de lidar com as formas cínicas sustentadas pelo modo de pensar burguês. Um aspecto importante é situar a filosofia da história habermasiana em um campo de ensaios dedicados ao marxismo. Porém ela fica sempre atrelada à reflexão sobre as ciências, pois a questão é sempre a de problematizar as condições de possibilidade ligadas à emancipação, de modo que seja lá qual for o excesso de confiança fomentada, pois haverá nisso sempre uma reserva cética. Habermas, em seu projeto filosófico, faz uma crítica à ideologia e, concomitantemente, aborda o aspecto normativo como algo que será fundamental na reconstrução de sua crítica imanente.

Nesse momento de seu projeto, Habermas enfatiza o lado negativo da crítica tecida à ideologia. A questão se dá na dinâmica dos axiomas burgueses que estão relacionados com a concepção de esfera pública. Nessa perspectiva, o pensamento habermasiano consiste no trato da formação da opinião pública como ideologia e não faz parte da compreensão redutora que encara a esfera pública como espaço de articulação ideológica da burguesia, com o avanço de sua influência política. Assim, o que “[...] comprova sua continuidade histórica espiritual ao longo dos séculos não é a formação social que lhe é subjacente, mas o próprio padrão ideológico” (HABERMAS, 2014b, p. 97). Dessa forma, a consciência social surge nessa esfera pelo fato de a ideologia não ser necessariamente uma projeção utópica que tende apenas a se voltar para a legitimação da ordem vigente. Isso possibilita que a crítica da

manipulação da esfera pública, implícita a esta esfera e conectada com seu conteúdo normativo, ganhe robustez teórica.

Habermas enceta, com isso, a percepção de que com a ideia burguesa de opinião pública se erga a condição possível de crítica imanente do seu uso amplamente ideológico. Para tanto, tem de se pensar nas filosofias de Hegel e Marx como pontos de articulação dialética na esfera pública. Todavia, “[...] a própria ideia burguesa de esfera pública contém os elementos para a sua crítica assim como para sua superação social e política” (REPA, 2008, p. 40). Na leitura de Habermas, as ideologias não indicam a consciência social necessária em termos de falsidade, pois se elas contêm um momento que se quer utópico e para além de si mesmo, logo o que só se quer justificar é o existente. Com isso, só existe ideologia em termos gerais desde o século dezoito.

A origem dessa categoria estaria posta nas identidades dos homens proprietários, seja no papel que cabe às pessoas privadas, assim como nas ativas que compõem o público da esfera pública democrática do Estado de Direito burguês. De modo que esta opera politicamente no reconhecimento da identificação da esfera pública política com a literária. Assim, a própria opinião pública mostra o interesse de classe que é intermediado pelo esforço do debate público, que pode ser assimilado em termos universais na identificação do domínio com a sua erosão em razão pura. Contudo, o interesse de Habermas está centrado em um momento verdadeiro da ideologia que consta não de um elemento de natureza teórica. Isso podemos notar na análise do fetichismo que Marx empreende, pois assim a validade objetiva das categorias da economia burguesa no que tange à sua naturalização acaba sendo de ordem social e necessária. O pensar habermasiano está ligado à razão prática, pois o transcender da imanência instaurada é o momento de verdade que coloca a ideologia burguesa em um estado de coisas que estão para além da própria ideologia. O que se faz decisivo na ideologia burguesa são as suas ideias universalistas. Esses critérios universais presentes no pensamento burguês transcendem às fronteiras ideológicas jungidas aos interesses de classe. Aqui temos a transposição daquilo que meramente existe

e assim nutre a crítica de uma imanência que passa a ser reforçada adiante pela própria burguesia que se intitula a classe dominante.

Na argumentação marxiana, em sua perspectiva revolucionária, apenas com o universalismo de suas ideias dominantes é que a burguesia terá as condições de representar o gênero humano. Porém, simultaneamente, a visibilidade contraditória entre suas ideias e o seu uso ideológico de dominação diante da superação do domínio burguês são um encaço. Habermas, em seu projeto filosófico, faz a distinção entre um sentido positivo de ideologia referente ao seu conteúdo universalista e racional, e um sentido negativo de legitimação da ordem corrente mediante a sua suposta racionalidade (HABERMAS, 2014b). Todavia, se a ideologia estabelece um procedimento de uso da razão para a dominação, assim somente pode existir ideologia desde o momento em que se desencadeou uma série de estruturas normativas universalistas, que são operadas em direção à hegemonia de uma classe social sobre as demais. A reflexão habermasiana se direciona a uma análise das formas de discurso e também dos espaços públicos de debate em seu pano de fundo histórico e institucional. Nessa direção de formação das práticas da sociedade civil como espaço das necessidades privadas, o nosso filósofo examina uma concepção de esfera pública inicialmente como não política. Essa faceta da esfera pública foi útil como base para a prática de uma política dirigida para o estabelecimento do Estado democrático de direito.

No âmbito da esfera pública, as camadas sociais burguesas eram definidas desde o começo como público que sabe ler e pensar criticamente. Nesse período, o artifício da autoridade aristocrática e eclesial não dita mais as tendências, pois “[...] o público não só lê e discute aquilo que é escrito pelos jornalistas, como se lê e discute a si próprio” (SILVA, 2002, p. 21). O espectro vigente então era o do argumento crítico dos debates que tomam como base a cultura baseada nos limites da razão. Os debates são institucionalizados e compostos por três critérios de demarcação: (i) igualdade daqueles que participam do debate como seres humanos, tendo em vista que o valor da argumentação não deveria, em um primeiro momento, estar atrelado a qualquer espécie de hierarquia social e privilégios; (ii) o tratamento problematizador

das esferas da vida sociocultural, que outrora estavam imunes a qualquer tipo de crítica, mas que agora passam a ser vistas como mercadorias. Assim, na medida em que se tornam acessíveis, erguem-se como alvo de críticas profanas da parte dos ataques desferidos pela racionalidade desencantadora; (iii) no vulto desse processo de mutação da cultura, o público pensante acaba se abrindo para a participação cidadã, em que todos devem atuar. Com tais critérios de discussão que podem ser utilizados de modo geral, o que se tem agora é a promoção da autocompreensão do público que lê e debate como uma intelectualidade iluminada. Ele se torna portador da racionalidade que promove o progresso contínuo e emancipatório de seres humanos livres e iguais.

O papel da filosofia como salvaguarda da racionalidade

Enquanto para Habermas a filosofia hodierna é uma espécie de pensamento de largo alcance na inter-relação comunicativa com as ciências, o que se produz com isso é a supressão do papel que ela tem de se responsabilizar pela indicação de ser o espaço apropriado e exclusivo de pensamento genuíno. Para nosso filósofo, o pensar de Kant sustenta uma pretensão nesse sentido equívoca ao refletir sobre as condições de possibilidade das ciências particulares e assim lhe conferir um possível papel formal e universal. Logo, o que se tem de abandonar é a noção de que a filosofia tenha a missão de identificar algo sobre a epistemologia que qualquer outra área do conhecimento não possa ou não tenha condições de identificar, justamente com as mesmas condições investigativas. Assim, para o pensamento habermasiano, não existe nenhum privilégio pré-científico que confira à filosofia o acesso à verdade de forma isoladamente heurística. No projeto filosófico de Habermas, essa crítica interage e tem como interlocutor o pensamento do filósofo estadunidense Richard Rorty. Apesar de se opor à pretensão final de Rorty, que nega a racionalidade do filosofar, ele insiste que as exigências fundamentalistas da epistemologia não são mais sustentáveis. Dessa forma, a crença de que exista uma racionalidade substantiva leva à posição e ao en-

tendimento de que exista um resquício de pensamento religioso e metafísico na tradição filosófica. Outro aspecto que surge dessa aporia é a confiança de que permaneça ainda em voga a certeza de que a funcionalidade da racionalidade e a cultura moderna procedimental sejam insuficientes e estejam esgotadas em seus pressupostos na visão das lentes conservadoras:

Num interessante livro, Bell desenvolve a tese de que os fenômenos de crise nas sociedades desenvolvidas do Ocidente podem remeter para uma ruptura entre cultura e sociedade, entre a Modernidade cultural e as exigências do sistema econômico e do administrativo. A arte vanguardista invade as orientações valorativas da vida quotidiana, contaminando o mundo da vida com a disposição de ânimo do modernismo. Este é o grande sedutor, que instala a soberania do princípio da auto-realização ilimitada, a reivindicação de uma auto-experiência autêntica, o subjetivismo de uma sensibilidade exacerbada, libertando deste modo motivações hedonísticas incompatíveis com a disciplina da vida profissional e, aliás, com os próprios fundamentos morais de uma conduta de vida racional orientada para fins [*sic*]. (HABERMAS, 2013b, p. 45).

Habermas segue sua análise e realiza uma leitura do pensamento de Kant no sentido em que visa à substituição da racionalidade substantiva por uma de corte formal, sendo esta encetada como teoria da modernidade aberta. Apesar de ser possível que a teoria epistemológica de Kant caísse em desuso, logo uma teoria da ciência entraria em curso na modernidade com métodos e resultados de pesquisas das ciências particulares que deveriam ser avaliadas por sua eficácia. Conforme o pensamento habermasiano, a filosofia seria uma colaboradora para o erguimento de uma teoria da racionalidade desse porte. Ademais, a filosofia não tem mais a funcionalidade de apontar lugares, ela é apenas a salvaguarda do lugar, desencantada da razão. Isso quer dizer que a filosofia precisa manter aberta as esferas epistêmicas para que questões referentes às aporias diversas, que não têm soluções empíricas, sejam tratáveis por essa frente de saber. Habermas postula em seu

projeto filosófico que a filosofia tem de conservar o lugar aberto para que teoremas empíricos com fortes pretensões universalistas e que venham das mais diversas áreas dos saberes humanos possam fazer as proposições necessárias de soluções inovadoras. Nessa linha, não cabe mais à filosofia deter pretensões de fundamentação do conhecimento em termos universalistas e muito menos ser a sintetizadora de todo o acaso da verdade.

O olhar filosófico, com isso, ganharia em potencialidade justamente ao se abrir para as contribuições das mais diversas áreas do conhecimento. Um bom exemplo disso se encontra na própria tradição da história do pensamento, que são os casos de Marx e Freud. Eles fizeram uma correlação de teoria materialista e ideal de revolução, pesquisa e terapia, sendo essas posturas epistemológicas fundadoras de novas tradições de pesquisa científica. Essa posição viabiliza o espaço para as inovações na tarefa da pesquisa, pois, dessa forma, a possibilidade de articulação filosófica pode ser desenvolvida juntamente com os questionamentos de ordem empírica e com pretensões de universalidade na resolução de problemas particulares. Dessa monta, podemos perceber que muitas teorias de outras áreas estabelecem diálogo com a tradição filosófica. Isso demonstra a sua importância de significado como salvaguarda da racionalidade investigativa (REESE-SCHÄFER, 2012). Para o projeto filosófico de Habermas, o papel da filosofia é o de ser por excelência a intérprete do mundo da vida. Seja no âmbito da epistemologia, da moral ou da estética, com o avanço da cultura moderna, essas racionalidades foram sendo desenvolvidas como questões ligadas às teorias da verdade, da justiça e sobre o gosto. A filosofia, que na antiguidade se perguntava pela realização da vida feliz, passa agora a se perguntar pela questão do justo.

Para Habermas, o deslocamento desses estudos se deu de modo natural, pois foram se tornando marcas da modernidade que precisaram ser bem melhor fundamentadas e justificadas como problemas que necessitam de sólidas mediações. Nessa direção, o pensamento habermasiano se mostra abertamente e crítico para o fomento de discussões que são amplamente indispensáveis em relação a essas mediações que carecem de justificação constante. Essa situação se dá pelo fato de as teorias serem apenas mediações conectivas que oferecem a passagem da razão em si para a práxis

intersubjetiva e comunicativa operada no cotidiano vivido. Quando se fala da práxis comunicativa hodierna, o que se tem em mente é o fator de que os diferentes momentos da racionalidade, de um modo geral, têm que se interpenetrar continuamente. Cabe à filosofia o papel de mesmo em seu afã abarcar com objetividade a totalidade da realidade com uma visão de conjunto, assumir a tarefa de ser a mediadora em uma ação hermenêutica de operadora heurística diante dos diversos fenômenos e debates referentes à vida mundana. Os interesses comuns de Habermas em seu diálogo com Rorty (SOUZA, 2005) recebem do filósofo estadunidense a percepção de que os filósofos frequentemente sustentariam pontos de vista interessantes sobre uma gama de questões. Logo, a base epistemológica para tanto é a da riqueza de posições implícitas em seu processo de formação, que os capacitaria para exposição de seus pontos de vista.

Caberia, assim, à filosofia participar dos debates como as demais áreas de saber, sem a pretensão de ter qualquer tipo de privilégio da primeira ou da última palavra. O que Habermas propõe é que toda e qualquer pretensão de validade seja pautada pelo critério do melhor argumento. Sendo essa posição colocada para que se evite o emprego de coerção por parte dos participantes do debate. O papel da filosofia é aquele de demonstrar que cada teoria tem o seu momento do imponderável. A questão é a que o engano está em jogo e por isso ela precisa fazer as devidas distinções, pois qualquer tipo de pretensão de verdade e universalização de conceitos só faz sentido se conseguir alçar e demonstrar necessariamente a condição obrigatória em sua totalidade de normalização de tais princípios. Habermas, em sua articulação, traz a noção de práticas de justificação rortyana com o aprofundamento para dentro da noção de pretensões de validade gerais. Dessa maneira, a filosofia permanece como a guardiã da racionalidade, mesmo que ainda assim o seu papel não tenha mais nada a ver com qualquer espécie de privilégio epistemológico teleológico.

O projeto filosófico habermasiano opta pela dupla via da hermenêutica e do pragmatismo filosófico. Com isso, pode se ater ao direito de avaliação das pretensões de validade em que a autoridade epistemológica se apresenta como que em uma comunidade das posições que cooperam

e se comunicam umas com as outras interativamente. Todavia, ergue-se a problemática da desconstrução dos complexos específicos do saber, desde uma pretensão abstrata de validade. De modo que temos as esferas do saber blindadas como culturas segmentadas do campo da ciência, da moral e da arte, que precisam se conjugar novamente com o agir comunicativo do cotidiano. Então, o papel da filosofia é o de viabilizar a ação dos esforços dessas três esferas da realidade racional como um vetor que conduza a própria filosofia na operação de sua funcionalidade como a intérprete que se volve aberta para o mundo da vida.

Considerações finais

Jürgen Habermas está inserido na tradição da segunda geração de teoria crítica da cultura da sociedade inserida na Escola da Frankfurt. O projeto filosófico o qual se centra no aspecto da crítica que esse filósofo propõe nos mostra que o estado de coisas que regem os fenômenos presentes sofre de uma profunda mediocridade cultural. Habermas é um intelectual que filosofa com uma série de intervenções e propostas provocativas de manifestações críticas e racionais para dentro dos grupos sociais. A crítica se dirige a uma postura passiva e ingênua no que concerne às relações intersubjetivas do mundo da vida nas suas esferas sociais. A crítica social de Habermas visa demonstrar que a sociedade em suas formas de vidas não age de modo ativo. A meta habermasiana permanece sendo a da dinâmica interativa da comunicação, pois, por meio dessa situação, a noção de emancipação da teoria crítica se mantém como a intencionalidade fundamental de seu projeto filosófico. Arelada a isso, a racionalização da vida se torna um dos fundamentos da construção social da vida humana na modernidade. Habermas contesta criticamente toda a inércia da esfera pública democrática, sendo a construção de seu projeto de filosofia uma crítica que tem outros desdobramentos pertinentes para o diagnóstico crítico da sociedade capitalista. Por fim e com não menos importância, cabe-nos frisar o dado de que a filosofia crítica habermasiana se espalha para outras esferas da filosofia contemporânea.

Referências

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução de Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

COTTINGHAM, John. O papel de Deus na filosofia de Descartes. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John (Orgs.). *Descartes* [recurso eletrônico]. Tradução de Ethel Rocha e Lia Levi. Porto Alegre: Penso, 2011.

DERRIDA, Jacques. Escolher sua herança. Entrevista dada a Elisabeth Roudinesco. In: DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

FAUSTO, Ruy. *Marx*: Lógica e Política: investigação para uma reconstituição do sentido da dialética (tomo III). São Paulo: Ed. 34, 2002.

FELIPPI, Maria Cristina Poli. *O Espírito como herança*: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *A modernidade*: um projecto inacabado. Tradução de Sara Seruya. Lisboa: Nova Veja Limitada, 2013b.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*: estudos de filosofia social. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LUCHI, José Pedro. *A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999.

NOBRE, Marcos Severino. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NUNES, César Aparecido. *Aprendendo filosofia*. 2. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1987.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução de Vilmar Schneider. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 [Série Compreender].

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis da reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2008.

ROVIGHI, Vanni S. *Introduzione a Anselmo d'Aosta*. I filosofi, 46. Roma: Laterza, 2011.

SCHWARTZ, Stephen. *Uma breve história da filosofia analítica: de Russell a Rawls*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2017.

SILVA, Filipe Carreira da. *Espaço público em Habermas*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

SOUZA, José Crisóstomo de. Introdução aos debates Rorty & Habermas: filosofia, pragmatismo e democracia. In: SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

VAZ, Henrique Claudio de Lima; TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz. *Ética e direito*. São Paulo, SP: Loyola/Landy Editora, 2002.