



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANIEL MOTA MENDONÇA

***DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA À ÉTICA DO DISCURSO:
HABERMAS E O CARÁTER EMANCIPADOR DA RAZÃO
DIALÓGICA***

**JOÃO PESSOA – PB
2024**

DANIEL MOTA MENDONÇA

**DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA À ÉTICA DO DISCURSO:
HABERMAS E O CARÁTER EMANCIPADOR DA RAZÃO
DIALÓGICA**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito obrigatório para obtenção de título em Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e filosofia política.

Orientador: Dr. Betto Leite da Silva

**JOÃO PESSOA – PB
2024**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M539t Mendonça, Daniel Mota.

Da teoria da ação comunicativa à ética do discurso :
habermas e o caráter emancipador da razão dialógica /
Daniel Mota Mendonça. - João Pessoa, 2024.
93 f.

Orientação: Betto Leite da Silva.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Ética do discurso. 3. Deliberação
democrática. I. Silva, Betto Leite da. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE EM FILOSOFIA

Aos trinta dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro, às 09:30h, por videoconferência (<https://meet.google.com/mng-qfqf-cro>), reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do aluno DANIEL MOTA MENDONÇA, candidato(a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Betto Leite da Silva (Presidente); Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno/UFPB), Dr. Cristiano Bonneau, (Examinador Interno/UFPB), Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (Examinador Interno/UFPB), Dr^a. Lorena de Melo Freitas (Examinadora Externa/UFPB), Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira (Membro Externo/UFCA). Dando início à sessão, o Professor Dr. Betto Leite da Silva, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) mestrando Daniel Mota Mendonça para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA À ÉTICA DO DISCURSO: HABERMAS E O CARÁTER EMANCIPADOR DA RAZÃO DIALÓGICA. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. Betto Leite da Silva, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou APROVADA a Dissertação, tendo declarado que seu(a) autor(a) Daniel Mota Mendonça faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Betto Leite da Silva, Presidente da Banca, lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 30 de agosto de 2024.

Documento assinado digitalmente
 **BETTO LEITE DA SILVA**
Data: 12/09/2024 19:51:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

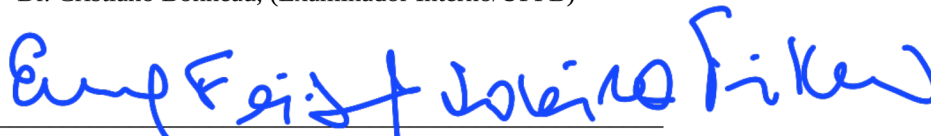
Dr. Betto Leite da Silva (Presidente)

Documento assinado digitalmente
 **ANDERSON DARC FERREIRA**
Data: 13/09/2024 11:35:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

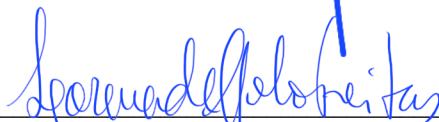
Dr. Anderson D'Arc Ferreira (Examinador Interno/UFPB)

Documento assinado digitalmente
 **CRISTIANO BONNEAU**
Data: 13/09/2024 11:58:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. Cristiano Bonneau, (Examinador Interno/UFPB)



Dr. Enoque Feitosa Sobreira Filho (Examinador Interno/UFPB)



Dr^a. Lorena de Melo Freitas (Examinadora Externa/UFPB)

Documento assinado digitalmente
 **JOAO ADOLFO RIBEIRO BANDEIRA**
Data: 12/09/2024 20:00:00-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. João Adolfo Ribeiro Bandeira (Membro Externo/UFCA).

Dedico este trabalho à minha amada esposa, Narjara Mota, fiel companheira em muitas jornadas e principal motivadora, sempre apoiando meus estudos. À minha linda filha, Olívia Mota, fonte constante de inspiração. E, por fim, aos meus pais (*in memoriam*), cujas vidas foram dedicadas ao trabalho árduo e sacrifício para proporcionar-me acesso à educação. A todos eles, minha profunda gratidão.

“Incluir não é só trazer para perto, mas também respeitar e crescer junto com o outro”.

Jurgen Habermas

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todos que contribuíram significativamente para minha jornada acadêmica. Primeiramente, agradeço a Deus, encarnado na pessoa de Jesus Cristo, meu Salvador, por guiar meus passos e iluminar meu caminho durante todo o percurso.

À CAPES, sou grato pela generosa bolsa de estudos que viabilizou meu mestrado, permitindo-me dedicar integralmente ao aprofundamento do conhecimento.

À coordenação e ao staff do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), meu profundo reconhecimento pelo suporte contínuo e pela presteza na gestão do programa, que foram fundamentais para meu desenvolvimento acadêmico.

Aos estimados colegas de mestrado, compartilho minha gratidão pela troca de experiências enriquecedoras e pela colaboração mútua ao longo dessa jornada.

Quero expressar minha sincera gratidão ao Prof. Dr. Betto Leite. Ele me orientou, dedicando tempo e conhecimento de forma generosa. Além de uma orientação acadêmica, ganhei um amigo. Sou muito grato por tudo.

Que este trabalho não seja apenas um resultado acadêmico, mas também um tributo aos que, de diferentes formas, tornaram possível sua realização.

RESUMO

O presente estudo empreende uma jornada filosófica que parte da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas e culmina na Ética do Discurso, explorando o caráter emancipador da razão dialógica. Inicialmente, a investigação se debruça sobre a Teoria da Ação Comunicativa, com ênfase na crítica de Habermas ao predomínio da racionalidade instrumental nas sociedades contemporâneas. Esse predomínio, segundo o filósofo, conduz à reificação das interações humanas e à colonização do Mundo da Vida pelas lógicas sistêmicas, representadas pelo mercado e pela administração. Na sequência, o trabalho avança para a Ética do Discurso habermasiana, investigando como essa teoria normativa se apresenta como uma resposta ao esvaziamento comunicativo provocado pelas dinâmicas modernas. Assim, o objetivo central é traçar um percurso que, partindo da crítica da racionalidade instrumental, revela o potencial emancipador da razão dialógica defendida por Habermas. Nesse contexto, o estudo busca responder à seguinte questão: Como a Ética do Discurso de Habermas pode oferecer uma solução viável para a crise de racionalidade comunicativa na modernidade, diante do predomínio da racionalidade instrumental e da reificação das relações sociais? De que modo essa teoria pode ser aplicada como um arcabouço normativo para a superação das dinâmicas de dominação e alienação contemporâneas, especialmente no que tange à colonização do Mundo da Vida pelas esferas do mercado e da administração? Metodologicamente, o estudo recorre a uma análise crítica das obras de Habermas e de pensadores que influenciaram sua formação teórica, como Immanuel Kant, além de uma revisão bibliográfica que integra distintas perspectivas teóricas. O intuito é não apenas expor as bases filosóficas e normativas da Ética do Discurso, mas também demonstrar sua aplicabilidade para a crítica social e a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Desse modo, a dissertação visa ressaltar a relevância contemporânea da teoria habermasiana, destacando sua capacidade de contribuir para a descolonização do Mundo da Vida e para a edificação de uma esfera pública pautada pela justiça e pela equidade.

Palavras-chave: Ação comunicativa; *Ética do Discurso*; Retificação; Deliberação Democrática; *Mundo da Vida*.

ABSTRACT

This study undertakes a philosophical journey that begins with Jürgen Habermas' Theory of Communicative Action and culminates in Discourse Ethics, exploring the emancipatory character of dialogical reason. Initially, the investigation focuses on the Theory of Communicative Action, with an emphasis on Habermas' critique of the predominance of instrumental rationality in contemporary societies. This predominance, according to the philosopher, leads to the reification of human interactions and the colonization of the Lifeworld by systemic logics, represented by the market and administration. Next, the work advances to Habermas' Discourse Ethics, investigating how this normative theory presents itself as a response to the communicative void caused by modern dynamics. Thus, the central objective is to trace a path that, starting from the critique of instrumental rationality, reveals the emancipatory potential of dialogical reason defended by Habermas. In this context, the study seeks to answer the following question: How can Habermas' Discourse Ethics offer a viable solution to the crisis of communicative rationality in modernity, given the predominance of instrumental rationality and the reification of social relations? How can this theory be applied as a normative framework for overcoming the dynamics of contemporary domination and alienation, especially with regard to the colonization of the Lifeworld by the spheres of the market and administration? Methodologically, the study uses a critical analysis of the works of Habermas and thinkers who influenced his theoretical formation, such as Immanuel Kant, in addition to a comprehensive bibliographical review that integrates different theoretical perspectives. The aim is not only to expose the philosophical and normative bases of Discourse Ethics, but also to demonstrate its applicability for social criticism and the construction of a more just and equitable society. Thus, the dissertation aims to highlight the contemporary relevance of Habermasian theory, highlighting its capacity to contribute to the decolonization of the Lifeworld and to the construction of a public sphere guided by justice and equity.

Keywords: Communicative action; Discourse ethics; Rectification; Democratic deliberation; World of life.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA (TAC): DO MUNDO DA VIDA ÀS BASES EPISTEMOLÓGICAS PARA UMA CIÊNCIA DA LINGUAGEM.....	21
2.1 A RACIONALIDADE COMUNICATIVA E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO: O PAPEL DA INTERAÇÃO SOCIAL NA OBRA HABERMASIANA	22
2.2 DOS HORIZONTES DESCENTRADOS À DIALÉTICA DA RAZÃO NAS VOZES CULTURAIS: A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO COMPARTILHADO ATRAVÉS DO AGIR COMUNICATIVO	25
2.3 AS QUATRO FORMAS DE AGIR E O COMUNICATIVO NA INTERAÇÃO SOCIAL: DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA À TEORIA HABERMASIANA.....	28
2.4 A CONTRIBUIÇÃO DE HABERMAS À METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: O DESAFIO DA COMPREENSÃO DO MUNDO SOCIOCULTURAL E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA	34
2.5 A CONVERGÊNCIA ENTRE PARSONS E HABERMAS: INTEGRAÇÃO TEÓRICA E CRÍTICA DA AÇÃO COMUNICATIVA	39
2.6 TRANSIÇÕES, CONVERGÊNCIAS E O REDIMENSIONAMENTO DA VIDA SOCIAL NO HORIZONTE TEÓRICO CONTEMPORÂNEO: (SUB)SISTEMAS NA TENSÃO DA MODERNIDADE	41
2.7 DA RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA E A SECULARIZAÇÃO DO INDIVIDUALISMO: HABERMAS E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL CONTEMPORÂNEA	44
2.8 ENTRE O ESPÍRITO DA MODERNIDADE E A ÉTICA CAPITALISTA: AÇÃO RACIONAL WEBERIANA E AÇÃO COMUNICATIVA HABERMASIANA	46
2.9 DO CAPITAL AOS EMPREENDIMENTOS COMUNICATIVOS: POSSÍVEIS (DES)ENCONTROS ENTRE MARX E HABERMAS	49
3. REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE A ÉTICA DO DISCURSO	57
3.1 O PRINCÍPIO DA UNIVERSALIZAÇÃO COMO REGRA DE ARGUMENTAÇÃO: VERDADE E VALIDADE NA COMUNICAÇÃO RACIONAL	63
3.2 FUNDAMENTOS E IMPLICAÇÕES DO AGIR COMUNICATIVO: DO PRINCÍPIO DA UNIVERSALIZAÇÃO AO CONSENSO RACIONAL	68
4. A ÉTICA DO DISCURSO	75
4.1 DA METAFÍSICA À MORALIDADE: A FUNÇÃO DA BOA VONTADE E O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO	75
4.2 A RAZÃO COMUNICATIVA EM HABERMAS: UMA REINTERPRETAÇÃO DA ÉTICA KANTIANA	79
5. DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DO DISCURSO HABERMASIANA	83
5.1 ANÁLISE DAS PRESSUPOSIÇÕES DA ARGUMENTAÇÃO: A BUSCA PELA JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE NA ÉTICA DO DISCURSO.....	84
5.2 A GENEALOGIA MORAL E AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS NA ÉTICA CONTEMPORÂNEA: DO DIVINO À DELIBERAÇÃO HUMANA	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
BIBLIOGRAFIA	93

1. INTRODUÇÃO

A *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) de Habermas se propõe como uma resposta ao crescente domínio da racionalidade instrumental nas sociedades modernas, na qual a comunicação autêntica e a busca pelo entendimento mútuo são frequentemente suprimidas pela lógica sistêmica do mercado e da administração. Habermas desenvolve sua Teoria a partir de uma crítica à reificação – a transformação das relações humanas em coisas – e à colonização do *Mundo da Vida*, cujas esferas da vida cotidiana são invadidas e dominadas pelas lógicas impessoais e instrumentalizadoras dos sistemas econômicos e políticos.

Nesse sentido, o objetivo geral deste trabalho é aprofundar a compreensão sobre a *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas, examinando seus fundamentos filosóficos, metodológicos e normativos, e destacando suas implicações para a *Teoria da Ação Comunicativa*, a deliberação democrática e a crítica social emancipatória, explorando como Habermas articula a relação entre o Estado, o mercado e o indivíduo, enfatizando a importância de uma esfera pública robusta e autônoma que possibilite a formação da vontade política e a participação cidadã efetiva. Ademais, busca-se investigar como a *Ética do Discurso* habermasiana se propõe a desvelar e criticar as estruturas de dominação e alienação inerentes à modernidade, oferecendo um quadro teórico que não apenas identifica essas dinâmicas, mas também propõe caminhos para a sua superação.

A partir de uma abordagem interdisciplinar que integra perspectivas da filosofia, sociologia e ciência política, o presente trabalho pretende contribuir para o entendimento das tensões entre os sistemas sociais e o espaço vital humano, apresentando reflexões pertinentes para o debate contemporâneo sobre democracia, justiça social e transformação social. Dentre os objetivos específicos, o primeiro é analisar os fundamentos teóricos da *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas, investigando suas bases filosóficas, como a influência de Kant¹, Apel² e

¹ Immanuel Kant, filósofo prussiano do século XVIII, é o principal expoente do idealismo transcendental, defendendo que o conhecimento humano é limitado pela maneira como a mente organiza a experiência. Em sua obra fundamental, *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant procura responder como o conhecimento é possível, conciliando racionalismo e empirismo. Sua influência vai além da epistemologia, com a *Crítica da Razão Prática* (1788) estabelecendo uma base para a ética deontológica, e a *Crítica do Juízo* (1790) explorando a estética e a teleologia. Kant influenciou profundamente Jürgen Habermas, filósofo alemão do século XX, especialmente em sua concepção de racionalidade. Habermas, ligado à escola de Frankfurt e à teoria crítica, construiu sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) a partir da ideia kantiana de racionalidade prática, propondo que o entendimento racional pode ser alcançado através do discurso livre e desimpedido. Ao expandir as ideias de Kant, Habermas transformou o imperativo categórico kantiano em uma teoria comunicativa da democracia, onde a legitimidade política surge de processos deliberativos e consensuais.

² Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas compartilharam a preocupação com a racionalidade e a ética no contexto da comunicação. Apel é conhecido por sua ética do discurso, que sustenta que todo ato comunicativo pressupõe uma dimensão ética, já que os participantes do diálogo assumem implicitamente a obrigação de buscar a verdade

Alexy³, e metodológicas, incluindo a relação com a *Teoria da Ação Comunicativa* e o princípio de universalização; pretende-se ainda examinar como Habermas desenvolve um quadro normativo que defende a legitimidade das normas sociais a partir do consenso racional entre os indivíduos afetados, explorando os conceitos de comunidade ideal de comunicação e as pressuposições práticas necessárias para um diálogo racional. A intenção é compreender como essas bases teóricas sustentam uma ética capaz de abordar e resolver problemas morais complexos em contextos plurais e democráticos.

Avalia-se, ademais, criticamente, as propostas de Habermas para a superação da alienação e dominação na modernidade, explorando a relevância da *Ética do Discurso* para a promoção de uma sociedade mais justa e democrática. Este objetivo pretende discutir as estratégias propostas por Habermas para a descolonização do *Mundo da Vida*, examinando como estas podem ser aplicadas na prática social contemporânea para fomentar a justiça social e a transformação das estruturas sociais. A análise busca integrar perspectivas das ciências sociais e políticas para oferecer uma compreensão das potencialidades e limitações da *Ética do Discurso* habermasiana na promoção de uma crítica social que vise a emancipação humana e a mitigação das fragilidades inerentes às condições de vida em sociedade.

Em outros termos, a partir de uma análise da *Teoria da Ação Comunicativa*, de Jürgen Habermas, este estudo investiga a complexa inter-relação entre o Estado, o mercado e o

e o entendimento mútuo. Essa ética parte do princípio de que o uso da linguagem implica em uma responsabilidade moral, uma vez que qualquer comunicação genuína visa à validação universal dos argumentos. Habermas, por sua vez, desenvolveu sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), profundamente influenciada por Apel, propondo que a comunicação livre de coerção é a base para alcançar o entendimento racional e a legitimidade democrática. Habermas adotou a ideia de que os processos discursivos devem ser orientados pela busca de consenso, mas foi além de Apel ao enfatizar a função do discurso na esfera pública e sua importância para a construção de uma sociedade democrática. Ambos acreditavam na centralidade da linguagem e do diálogo para a moralidade e a política, com Habermas expandindo a ética discursiva de Apel para um modelo mais amplo de democracia deliberativa.

³ Robert Alexy e Jürgen Habermas, compartilham uma visão normativa sobre a racionalidade do discurso, mas aplicam seus conceitos em áreas diferentes. Alexy é amplamente conhecido por sua *Teoria dos Direitos Fundamentais*, na qual defende a ideia de que os princípios jurídicos devem ser interpretados como mandamentos de otimização, ou seja, normas que precisam ser concretizadas ao máximo dentro das possibilidades fáticas e jurídicas. Sua teoria do discurso prático geral, profundamente influenciada por Habermas, postula que a validade de normas jurídicas deve ser decidida através de um processo discursivo, onde o diálogo racional entre os participantes é essencial. Habermas, por sua vez, desenvolveu a *Teoria da Ação Comunicativa* e a ideia de democracia deliberativa, onde a legitimidade das normas e ações políticas deve emergir de um processo de debate público livre de coerção, no qual todos os cidadãos têm a oportunidade de participar. Embora ambos compartilhem a ideia de que a argumentação racional é central para a legitimidade das normas, Habermas foca mais amplamente no discurso social e político, enquanto Alexy aplica essa abordagem ao campo jurídico, defendendo que os juízes, ao decidirem casos concretos, devem seguir o modelo de um discurso racional inclusivo para justificar suas decisões. Assim, Alexy complementa e adapta as ideias de Habermas ao contexto do direito, oferecendo um framework para a interpretação e aplicação de princípios constitucionais.

indivíduo, enfatizando a imprescindibilidade de uma esfera pública robusta e autônoma. Tal esfera é vista como vital para a preservação do espaço de deliberação democrática e a formação da vontade política, elementos essenciais para a sustentação de uma sociedade democrática genuína. O estudo examina como a ética discursiva habermasiana propõe um método de crítica social que revela as estruturas de dominação e alienação inerentes à modernidade e oferece um caminho teórico e prático para a emancipação e a descolonização do *Mundo da Vida*, uma dimensão essencial para a formação de uma sociedade mais justa e equitativa.

No capítulo inicial, com o título **Teoria da Ação Comunicativa (TAC): do mundo da vida às bases epistemológicas para uma ciência da linguagem**, Habermas explora as bases conceituais dessa teoria, articulando a noção de racionalização na modernidade e suas implicações patológicas e colonizadoras. Habermas destaca a importância do consenso intermediado pelo debate público para superar os impasses sociais, reforçado por sua experiência acadêmica em Nova Iorque, expandindo seu escopo teórico incluindo psicologia, antropologia social e teorias sistêmicas. A publicação da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), em 1981, consolida suas ideias sobre a racionalidade comunicativa e a dinâmica entre ação estratégica e ação comunicativa. Habermas desenvolve o conceito de *colonização do Mundo da Vida*, ilustrando como a racionalidade patológica subjuga a integração social e subordina valores aos imperativos sistêmicos.

No tocante à distinção entre racionalidade e conhecimento, ele defende que agir racionalmente implica uma compreensão intersubjetiva e comunicativa da ação humana. Na discussão sobre desencantamento, Habermas contrapõe o agir teleológico, baseado em fins, ao agir comunicativo, centrado no entendimento e na cooperação social. Ele aborda a pluralidade de racionalidades nas diversas culturas e a importância do descentramento das visões de mundo para uma comunicação eficaz e livre de coerções. No campo das ações, Habermas identifica quatro formas de agir: teleológico, regulado segundo normas, dramático e comunicativo, cada uma refletindo níveis de interação e evolução. A *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) emerge como uma crítica à racionalidade instrumental, promovendo uma racionalidade comunicativa baseada no entendimento e na construção de consenso, fundamentais para a sociologia contemporânea.

Ainda nesse capítulo, indica-se que Habermas explora o desafio central da compreensão na metodologia das ciências humanas, destacando que os cientistas sociais não podem simplesmente observar a realidade para entendê-la, pois a compreensão do significado das ações sociais ocorre de maneira diferente do controle exercido em experimentos

científicos. Ele enfatiza que, para interpretar o *Mundo da Vida*, o cientista social deve estar imerso no contexto sociocultural, envolvendo-se ativamente na construção e evolução desse mundo. Habermas utiliza a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) para examinar fundamentos da sociologia compreensiva, utilizando o historicismo, o neokantismo e os paradigmas teóricos de Kuhn⁴, Popper⁵, Lakatos⁶ e Feyerabend⁷.

Ele argumenta que a objetividade do conhecimento nas ciências humanas está enraizada na filosofia da linguagem e que a verdadeira compreensão exige um diálogo entre o intérprete e o *Mundo da Vida*. Habermas também critica diferentes formas de agir, como o teleológico, normativo e dramatúrgico, por sua inadequação em fornecer uma compreensão completa do significado das ações humanas, propondo seu método baseado no agir

⁴ Thomas Kuhn e Jürgen Habermas abordam a racionalidade e o progresso do conhecimento de formas distintas. Kuhn, em *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), argumenta que a ciência avança por meio de revoluções paradigmáticas, em que um paradigma dominante é substituído por outro em momentos de crise. Esse processo, segundo ele, não é puramente racional, sendo influenciado por fatores sociais e psicológicos. Já Habermas, na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), acredita que o entendimento racional pode ser alcançado através de processos discursivos, nos quais os participantes buscam consenso sem coerção. Enquanto Kuhn vê a mudança científica como descontínua e não totalmente racional, Habermas defende a racionalidade comunicativa como base para a construção de consensos na esfera social e política.

⁵ Karl Popper e Jürgen Habermas abordam a racionalidade e o conhecimento de perspectivas complementares, mas distintas. Popper, conhecido por sua teoria do *falsificacionismo*, argumenta que o progresso científico ocorre por meio da refutação de hipóteses, e não pela sua verificação. Para ele, a ciência avança quando teorias são constantemente testadas e refutadas, em um processo racional e contínuo de correção de erros. Sua obra *A Lógica da Descoberta Científica* (1934) defende que a ciência é caracterizada pela busca crítica de falhas e pela possibilidade de refutação, o que mantém o progresso aberto e racional. Habermas, em contraste, foca na racionalidade comunicativa e na construção de consensos na sociedade. Na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), ele propõe que o entendimento racional pode ser alcançado através do discurso livre de coerção, onde os participantes buscam validar normas e ações por meio da deliberação. Enquanto Popper enfatiza a crítica e a falsificação no campo científico, Habermas vê o diálogo e o consenso como centrais para a legitimidade política e social, com foco na intersubjetividade e na deliberação racional. Ambos compartilham a ideia de uma racionalidade crítica, mas Popper a aplica ao método científico, enquanto Habermas a expande para a esfera social e política.

⁶ Imre Lakatos e Jürgen Habermas compartilham uma visão de racionalidade crítica, mas a aplicam em áreas distintas. Lakatos, em sua *Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica*, propõe que o progresso científico se dá através de programas de pesquisa que evoluem, não por simples falsificações (como defendia Popper), mas por ajustes progressivos que preservam o núcleo central de uma teoria enquanto modificam hipóteses auxiliares. Ele combina crítica e crescimento teórico. Habermas, por sua vez, na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), foca na racionalidade comunicativa, argumentando que o entendimento racional na sociedade é alcançado por meio do discurso livre e deliberativo, onde a busca por consenso é essencial. Enquanto Lakatos aplica a crítica racional ao desenvolvimento científico, Habermas a direciona para a esfera social e política, enfatizando o diálogo e a legitimidade democrática.

⁷ Paul Feyerabend e Jürgen Habermas têm visões opostas sobre a racionalidade. Feyerabend, em *Contra o Método* (1975), argumenta contra a existência de um único método científico, defendendo o anarquismo epistemológico, onde "vale tudo" na ciência, sugerindo que o progresso ocorre de maneira caótica e que a rigidez metodológica pode limitar a criatividade científica. Ele rejeita a ideia de uma racionalidade única e universal. Em contraste, Habermas, na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), defende a racionalidade comunicativa, onde o entendimento é alcançado por meio de processos discursivos regidos pela busca de consenso. Para Habermas, a racionalidade intersubjetiva é fundamental para a construção de normas sociais e políticas legítimas. Enquanto Feyerabend critica a racionalidade normativa, Habermas a vê como essencial para o diálogo e a democracia.

comunicativo. Além disso, ao analisar a teoria de Talcott Parsons⁸ e a teoria dos sistemas, Habermas incorpora conceitos essenciais da TAC para proporcionar uma visão mais integrada da sociedade, destacando a importância da comunicação e da interação simbólica na compreensão das dinâmicas culturais, sociais e pessoais.

Finalmente, nos últimos subtópicos do primeiro capítulo, explora-se como Habermas trata da racionalização do *Mundo da Vida*, abordando as teorias de Mead⁹ e Durkheim¹⁰. Ele demonstra como a cultura, a sociedade e a personalidade delineiam o *Mundo da Vida*. Ao reinterpretar Durkheim, Habermas discute a transição da fé religiosa para a cooperação e o consenso comunicativo, resultando em maior individuação e autonomia. Em relação a Mead, ele analisa como a dissolução do sagrado na linguagem libera o potencial de racionalidade nas ações orientadas para o entendimento. Essas reflexões permitem a Habermas formular uma teoria da modernidade a partir da qual a racionalização transforma profundamente o *Mundo da Vida*. Ele também examina os conceitos de individualismo institucionalizado e secularização, criticando Parsons por não superar a conexão entre alta complexidade sistêmica e formas universalistas de integração social. Além disso, Habermas avança sua teoria ao abordar as patologias da modernidade, criticando Munch e Parsons por não compreenderem a distinção entre *Mundo da Vida* e Sistemas. Ele destaca a importância da comunicação na

⁸ Talcott Parsons e Jürgen Habermas abordam a sociedade e a racionalidade de formas distintas. Parsons, em sua teoria da *Ação Social*, desenvolve uma abordagem estrutural-funcionalista, onde a sociedade é vista como um sistema complexo de instituições inter-relacionadas que mantém a ordem e a estabilidade através de normas e valores compartilhados. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), critica a visão funcionalista de Parsons por não considerar adequadamente a dinâmica do conflito e do poder. Habermas argumenta que o entendimento racional e a legitimidade social são alcançados por meio de processos discursivos e deliberativos, onde o consenso é construído através de um diálogo livre e não coercitivo. Enquanto Parsons foca na integração e estabilidade social, Habermas enfatiza a importância da comunicação e da participação democrática na construção de normas e legitimidade.

⁹ George Herbert Mead e Jürgen Habermas abordam a socialização e a comunicação de maneiras complementares, mas distintas. Mead, em sua teoria da *Identidade Social*, foca no papel da interação social na formação do self. Ele argumenta que o self é desenvolvido através da comunicação e da internalização das perspectivas dos outros, enfatizando o papel dos gestos e das respostas sociais na construção da identidade. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), expande essa ideia para a esfera pública, defendendo que o entendimento e a legitimidade social são alcançados por meio de processos discursivos racionais e deliberativos. Para Habermas, a comunicação deve ser livre de coerção e permitir a construção de consensos para que normas e decisões sejam legitimadas. Enquanto Mead se concentra na formação do self através da interação, Habermas vê o diálogo racional como fundamental para a legitimidade social e democrática.

¹⁰ Émile Durkheim e Jürgen Habermas oferecem visões diferentes sobre a sociedade e a racionalidade. Durkheim, em suas obras como *O Suicídio* e *As Regras do Método Sociológico*, aborda a sociedade a partir de uma perspectiva *funcionalista*, enfatizando a coesão social e a função das instituições e normas na manutenção da ordem e estabilidade social. Habermas, por sua vez, critica o funcionalismo de Durkheim por não considerar adequadamente o conflito e a dinâmica do poder. Em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), Habermas argumenta que a legitimidade social e política deve ser baseada em processos discursivos racionais, onde o consenso é alcançado através de um diálogo livre e não coercitivo. Enquanto Durkheim foca na integração e na função das normas para a coesão social, Habermas enfatiza a importância da comunicação e da participação deliberativa para a construção de normas e legitimidade.

legitimação das relações sociais e a necessidade de novos mecanismos de integração social para enfrentar as patologias resultantes da colonização sistêmica.

Também, nos últimos subtópicos da primeira parte do trabalho, discute-se a sensação de perda de sentido e liberdade como formas induzidas estruturalmente e como os subsistemas controlados por meios desenvolvem uma dinâmica incontrolável que coloniza o *Mundo da Vida*. Habermas utiliza a tradição marxista ocidental para explicar a burocratização e a reificação de esferas de ação comunicativa. Ele propõe conectar a teoria da reificação de Lukács¹¹ com a teoria da consciência de classe de Marx¹², destacando falhas na abordagem de Adorno¹³ e Horkheimer¹⁴. Habermas revisita a teoria do valor de Marx, criticando-o por não reconhecer a diferenciação e a integração dos subsistemas nas estruturas sociais, a destruição das formas de vida tradicionais e a reificação dos mundos da vida pós-tradicionais. Ele também examina a colonização do *Mundo da Vida* pelos sistemas sociais, utilizando a metáfora da colonização para descrever essa intrusão.

¹¹György Lukács e Jürgen Habermas abordam a teoria social e a racionalidade de formas distintas. Lukács, em sua obra *História e Consciência de Classe* (1923), explora a *teoria da consciência de classe* e o papel da *dialética* na compreensão da realidade social. Ele argumenta que a consciência de classe é fundamental para a compreensão crítica da sociedade capitalista e para o potencial de mudança revolucionária. Habermas, por outro lado, desenvolve a *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), onde foca na racionalidade comunicativa e na importância do diálogo deliberativo para a construção de consensos e legitimidade social. Habermas critica a visão marxista tradicional, como a de Lukács, por não considerar suficientemente a dinâmica da comunicação e a importância de processos discursivos na construção de normas e na resolução de conflitos. Enquanto Lukács se concentra na consciência de classe e na transformação social através da dialética, Habermas enfatiza a necessidade de uma comunicação racional e inclusiva para a legitimidade democrática e social.

¹²Karl Marx e Jürgen Habermas apresentam abordagens diferentes sobre sociedade e mudança social. Marx, em suas obras como *O Capital* (1867), foca na crítica ao capitalismo e no conceito de *luta de classes*, argumentando que a estrutura econômica determina a organização social e que a mudança ocorre por meio de revoluções, impulsionadas pelo conflito entre classes. Habermas, por sua vez, desenvolve a *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), criticando o determinismo econômico de Marx. Ele enfatiza a *racionalidade comunicativa* e acredita que a transformação social pode ocorrer por meio de processos discursivos e deliberativos, onde o consenso é construído através de um diálogo livre e democrático. Enquanto Marx vê a mudança social como resultado de conflitos materiais e estruturais, Habermas destaca a importância do diálogo e da comunicação na construção de uma sociedade mais justa e legítima.

¹³Theodor Adorno e Jürgen Habermas, ambos da Escola de Frankfurt, têm abordagens distintas sobre racionalidade e sociedade. Adorno, em sua *Dialética do Esclarecimento* (1947), coescrita com Horkheimer, critica a *racionalidade instrumental*, argumentando que o uso da razão no capitalismo e no iluminismo levou à dominação e alienação, ao invés de emancipação, com a cultura de massa reforçando a opressão. Habermas, em contraste, na *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), busca resgatar uma forma de *racionalidade comunicativa*, onde o entendimento e a emancipação podem ser alcançados por meio de diálogos racionais e deliberativos, livres de coerção. Enquanto Adorno foca na crítica ao uso distorcido da razão e no pessimismo quanto à possibilidade de libertação, Habermas é mais otimista, acreditando no potencial da comunicação para promover uma sociedade mais justa e democrática.

¹⁴Max Horkheimer e Jürgen Habermas, ambos associados à Escola de Frankfurt, têm perspectivas distintas sobre a racionalidade e a crítica social. Horkheimer, em sua *Teoria Crítica*, critica a *racionalidade instrumental*, afirmando que a razão no capitalismo moderno se tornou um meio de dominação, servindo aos interesses do poder e da exploração, e não à emancipação humana. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), propõe uma forma de *racionalidade comunicativa*, onde a emancipação pode ser alcançada através do diálogo livre e racional, buscando consenso e compreensão mútua. Enquanto Horkheimer vê a racionalidade moderna como distorcida e instrumentalizada, Habermas acredita no potencial do diálogo democrático para promover a liberdade e a justiça social.

No segundo capítulo, intitulado **Reflexões preliminares sobre a Ética do Discurso**, discute-se as reflexões preliminares sobre fenomenologia moral e as abordagens objetivas e subjetivas, com foco na evolução do pensamento de Jürgen Habermas. A partir da década de 1970, Habermas efetua uma “grande guinada linguística”, substituindo o paradigma da consciência pelo da linguagem e comunicação, como evidenciado em sua crítica à moral secular de Alasdair MacIntyre¹⁵ e às ideias de Max Horkheimer sobre a racionalidade na determinação dos fins. Habermas propõe que a ética deve ser fundamentada em uma comunicação ética e dialogada, superando a racionalidade instrumental e incorporando o princípio universal da moralidade. Ele integra a fenomenologia linguística da consciência ética, influenciado por Peter Strawson, para destacar a relevância das emoções, interações sociais e a complexidade das normas morais na construção de uma ética mais completa e reflexiva.

Ainda nessa segunda parte, compreende-se que Habermas, ao defender a visão cognitivista da ética, rejeita o ceticismo moral e busca justificar mandamentos e normas como regras de argumentação. Ele enfatiza a necessidade de um tipo especial de validade presente nos dilemas morais cotidianos, destacando a importância das interações comunicativas, nas quais o consenso se fundamenta no reconhecimento intersubjetivo das reivindicações de validade. Essa abordagem distingue-se da ação estratégica e enfatiza a importância do compromisso racional nos atos de fala. A validade das normas sociais depende de sua aceitação baseada em justificativas racionais, refletindo um interesse comum a todos os afetados. Assim, o princípio da universalização deve garantir que as normas sejam aceitas universalmente, considerando as consequências de sua adoção. Habermas critica a perspectiva de Rawls e propõe a reformulação do Imperativo Categórico, cujas normas são apresentadas para avaliação cooperativa. A participação efetiva dos envolvidos é crucial para evitar distorções de perspectiva, mantendo a abertura à crítica e reconhecendo a intersubjetividade na interpretação das necessidades e valores culturais.

No fim do segundo capítulo, demonstra-se que a *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas fundamenta-se na interação comunicativa e no princípio da universalização,

¹⁵ Alasdair MacIntyre e Jürgen Habermas oferecem visões contrastantes sobre ética e racionalidade. MacIntyre, em sua obra *Após a Virtude* (1981), critica a fragmentação moral da modernidade, propondo um retorno às *virtudes éticas* baseadas em tradições comunitárias. Ele argumenta que a moralidade só pode ser compreendida dentro de contextos históricos e culturais, rejeitando a ideia de uma racionalidade universal. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), defende uma abordagem de *racionalidade universal* baseada no discurso e na deliberação pública. Ele acredita que, por meio do diálogo racional, é possível alcançar consenso moral e normativo de forma intersubjetiva, independente de tradições específicas. Enquanto MacIntyre valoriza o papel das tradições na moralidade, Habermas aposta na comunicação democrática para construir normas legítimas.

propondo que as normas morais sejam legitimadas por intermédio do consenso emergente do diálogo. Habermas critica a visão individualista e introspectiva da moralidade, típica do paradigma kantiano, defendendo a importância do agir comunicativo, cuja validade das normas depende da racionalidade intersubjetiva e da participação ativa e igualitária dos interlocutores. Assim, a ética discursiva busca superar as limitações das abordagens metafísico-subjetivistas e estratégicas, promovendo uma razão comunicativa que valoriza a cooperação, solidariedade e o entendimento mútuo na construção de uma moralidade universalmente válida.

No terceiro capítulo, chamado **A Ética do Discurso** debruça-se sobre a proposta de Jürgen Habermas de uma *Ética do Discurso* é analisada em contraponto à ética deontológica de Immanuel Kant, indicando uma reconfiguração significativa do pensamento ético. Enquanto a ética kantiana é centrada na autonomia individual e na aplicação universal das máximas morais, Habermas desloca o foco para uma dimensão comunicativa e coletiva. A *Ética do Discurso*, como desenvolvida por Habermas, sugere que as normas morais devem ser estabelecidas a partir de um consenso dialogal entre os indivíduos, conferindo à ética um caráter não apenas universalista, mas também participativo e inclusivo.

Em derradeiro, no capítulo **Desdobramentos da Ética do Discurso habermasiana**, explora-se como Habermas, em 1983, refinou a ética discursiva proposta por Apel¹⁶ ao introduzir o princípio do discurso “D” e o princípio de universalização “U”. Habermas argumenta que as normas só podem ser consideradas válidas se obtiverem o consentimento de todas as pessoas afetadas, por meio de um discurso prático racional e livre de coerção. Influenciado por pensadores como F. Kambartel¹⁷ e R. Alexy, ele enfatiza que a legitimidade

¹⁶ Ao tratar de Jürgen Habermas em relação a Kant e Apel, duas de suas grandes obras são essenciais. No que diz respeito à conexão com Kant, a principal obra é *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), onde Habermas desenvolve sua ideia de *racionalidade comunicativa*, inspirada na concepção kantiana de razão prática, mas ampliada para incluir o diálogo intersubjetivo como base para a construção de normas éticas e sociais. Outra obra relevante nesse contexto é *Fato e Validade* (1992), em que Habermas explora a legitimidade democrática à luz da filosofia kantiana, aplicando o princípio do discurso como uma extensão do imperativo categórico. Quanto à relação com Karl-Otto Apel, a *Teoria da Ação Comunicativa* também é fundamental, pois nela Habermas discute a racionalidade pragmática e a ética discursiva. A troca teórica com Apel também é aprofundada no desenvolvimento da *Ética do Discurso*, onde ambos exploram a ideia de uma ética procedimental baseada no consenso racional entre interlocutores.

¹⁷ Franz Kambartel e Jürgen Habermas compartilham interesses na filosofia da linguagem e na racionalidade, mas apresentam abordagens distintas. Kambartel, em seus estudos sobre *pragmatismo e linguagem*, argumenta que a racionalidade emerge das práticas humanas e que o significado está profundamente enraizado nas formas de vida e nas ações cotidianas, influenciado por Ludwig Wittgenstein.

Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), também foca na linguagem, mas destaca o papel do *discurso racional* na construção de consensos e na legitimidade social. Ele argumenta que a comunicação livre de distorções pode gerar entendimento e consenso, o que é essencial para a democracia. Enquanto Kambartel enfatiza a prática linguística cotidiana, Habermas propõe que o discurso racional e deliberativo é a base da emancipação e da legitimidade social.

das normas deriva de sua capacidade de serem aceitas por todos os afetados após um processo de argumentação racional, estabelecendo um padrão ético que visa a universalidade e a participação democrática.

Essa abordagem é uma tentativa de integrar a justiça e a solidariedade, fundamentais para a proteção da dignidade e dos direitos individuais em sociedades plurais e democráticas, cujas bases metafísicas tradicionais são questionadas. Habermas também investiga, por meio de uma análise genealógica, como elementos de moralidade pré-moderna, fundada na autoridade divina, foram transformados em conceitos éticos modernos, apesar da perda de seu fundamento metafísico. Ele argumenta que, mesmo em uma sociedade secular, princípios como justiça e solidariedade permanecem essenciais e devem ser justificados mediante discursos racionais e participativos. A *Ética do Discurso* de Habermas busca encontrar uma base comum para a justificabilidade dos juízos morais, transcendente às especificidades culturais, e focada na proteção das identidades formadas pela comunicação. Assim, sua proposta ética visa criar uma moralidade que respeite a dignidade de cada indivíduo e promova uma vida comunitária justa e solidária, mesmo em um contexto global diverso e pluralista.

No capítulo seguinte, explora-se a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) de Jürgen Habermas, por meio uma abordagem que retoma a tradição dos estudos clássicos das humanidades e examina os processos de modernização da sociedade mediante à racionalização. Aborda-se, pois, as bases epistemológicas da racionalidade comunicativa e a dicotomia entre ação estratégica e ação comunicativa. A partir disso, analisa-se a colonização do *Mundo da Vida*, uma categoria central para se compreender a prevalência da racionalidade patológica na sociedade contemporânea. Essa exploração conceitual destacará a importância da comunicação e da virada linguística nas obras de Habermas. Nos próximos subtópicos, assim, discute-se como Habermas diferencia racionalidade e conhecimento, examinando o que significa agir de maneira racional e como a comunicação eficaz é fundamental para a construção da racionalidade nas interações sociais, investigando a influência de autores como Durkheim, Mead e Parsons na formação teórica de Habermas, bem como a sua crítica à racionalidade patológica.

Observando, nesse ínterim, como a integração social é afetada pela colonização do *Mundo da Vida* e como a TAC oferece uma perspectiva crítica para superar esses desafios, promovendo uma compreensão da sociedade contemporânea. Abordaremos a influência das ideias de Jürgen Habermas na sociologia contemporânea, focando especialmente na forma como ele articula os conceitos de agir e falar dentro do contexto das ciências humanas. Serão

exploradas as metodologias que Habermas propõe para superar as limitações do subjetivismo e da interpretação ingênua da realidade, enfatizando a importância do entendimento mútuo e da participação ativa no *Mundo da Vida*. Essa abordagem será fundamentada na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), que busca integrar diversos paradigmas e discussões sobre a verdade, conforme discutido por pensadores como Thomas Kuhn, Karl Popper, Imre Lakatos e Paul Feyerabend.

Nos subtópicos seguintes, investiga-se como Habermas aplica a TAC para investigar os conceitos de agir teleológico, normativo, dramatúrgico e comunicativo, destacando as metodologias que ele desenvolve para compreender as ações humanas. Será discutida a importância da hermenêutica na interpretação das expressões simbólicas e como a participação no *Mundo da Vida* é essencial para uma análise. Além disso, serão examinados os debates sobre racionalidade comunicativa e os desafios epistemológicos que Habermas enfrenta ao tentar oferecer uma universalidade a este conceito. Esta seção também abordará as críticas de Habermas a outros teóricos, como Talcott Parsons, e a reformulação de seus conceitos para uma compreensão mais holística da sociedade.

Explora-se a análise de Jürgen Habermas da racionalização do *Mundo da Vida*, inspirada pelas teorias de Mead e Durkheim. Habermas discute como os conceitos de cultura, sociedade e personalidade se transformam na modernidade por meio da interação entre comunicação e racionalidade. Ele revisita e reinterpreta as ideias de Durkheim sobre a universalização do direito e da moral, e as de Mead sobre a dissolução do sagrado na linguagem, para demonstrar como essas mudanças contribuem para a individuação e autonomia dos indivíduos, além de moldar novas formas de coesão social.

Ao aprofundar-se na teoria de modernidade de Habermas, este capítulo também examina como a linguagem assume um papel central na reprodução cultural, integração social e socialização, facilitando a comunicação e o entendimento mútuo. A abordagem de Habermas sobre a secularização e o individualismo institucionalizado será discutida, evidenciando como esses processos redefinem a coesão social e a moralidade na era moderna. Além disso, as críticas às teorias de Parsons e a integração da teoria sistêmica de Münch serão analisadas, proporcionando um panorama das patologias modernas e das dinâmicas entre o *Mundo da Vida* e os sistemas sociais.

A parte final se ocupa da interpretação de Jürgen Habermas concernente à sensação de perda de sentido e liberdade como fenômenos induzidos estruturalmente e a dinâmica incontrolável dos subsistemas controlados por meios. Exploraremos como esses subsistemas, ao crescerem excessivamente, invadem o *Mundo da Vida*, fragmentando-o em ciência, moral

e arte. Habermas utiliza a tradição marxista ocidental para explicar a dinâmica da burocratização e a reificação das esferas de ação comunicativas, oferecendo uma visão da estrutura social que molda a modernização das sociedades capitalistas. Habermas critica Adorno e Horkheimer por não aprofundarem a teoria weberiana e manterem uma visão teleológica da razão, além de ignorarem novas formas de desenvolvimento, especialmente o papel do Estado. Ele propõe uma reformulação da teoria do valor de Marx em uma teoria da reificação, relacionando-a aos conceitos de *Mundo da Vida* e *Sistema*, e desenvolvendo a tese de colonização do *Mundo da Vida*. Veremos, por fim, como essa abordagem oferece uma análise refinada das dinâmicas sociais modernas, destacando a importância da racionalidade comunicativa como resistência à colonização sistêmica.

2. TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA (TAC): DO MUNDO DA VIDA ÀS BASES EPISTEMOLÓGICAS PARA UMA CIÊNCIA DA LINGUAGEM

A essência primordial da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) reside na reabilitação da tradição dos estudos clássicos das humanidades, os quais postulam que os processos de modernização da sociedade podem ser escrutinados à luz da racionalização, conforme delineado na tradição ocidental. Sob tal perspectiva, emerge a possibilidade de contemplarmos várias modalidades de racionalização. Todavia, é imperioso reconhecer a existência de uma racionalização patológica e colonizadora que permeia a existência humana.

Conquanto ter vivenciado as agruras e as tensões da Segunda Guerra Mundial e suas ramificações, Habermas sempre se amparou nas estratégias de construção de consenso em debates públicos como meio de superar os impasses sociais. Seu período em Nova Iorque, especialmente em 1968, na New School for Social Research, proporcionou-lhe uma ampliação das leituras, abrangendo domínios como a psicologia, a antropologia social e as teorias sistêmicas (BETTINE, 2021, p.7).

Em *Técnica e Ciência como Ideologia*, vemos que o ano de 1968 representa um marco crucial (HABERMAS, 2014, p. 11), assinalado pela sua viagem a Nova Iorque e pela publicação de um artigo em homenagem a Marcuse, que completava 70 anos à época. Nos escritos subsequentes a esse período, os diálogos com autores fundamentais para a construção da ideia de comunicação, interação e linguagem tornam-se mais evidentes, especialmente com Durkheim, Mead e Parsons. Esses autores passam a figurar de maneira mais proeminente na construção teórica de Habermas, manifestando-se nas obras que antecedem a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) a partir de 1970. As discussões sobre comunicação e a virada linguística, por exemplo, no mesmo período, com a publicação de *On Systematically Distorted Communication and Communication and the Evolution of Society*.¹⁸

Em 1981, Habermas lançou a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), uma obra que se tornaria um marco significativo em sua trajetória intelectual, consolidando seu papel como

¹⁸ Habermas de antes de 1981, eis que não vai existir este "depois" - objeto referencial teórico do trabalho - sem aquele "antes". Assim, refiro-me ao Habermas dos estudos preparatórios à Teoria da ação comunicativa, como no texto o "Trabalho e interação", de 1967. Numa entrevista das mais elucidativas de seu trajeto intelectual, Habermas¹ explicita: "Desde o início meus interesses teóricos foram determinados consistentemente por aqueles problemas filosóficos e sócio-teóricos que surgiram a partir do movimento do pensamento que conduz de Kant a Marx. Minhas intenções e convicções fundamentais foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty, e, obviamente, com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais de que me apropriei adquire significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição." (Wolfgang Leo Maar da UFSCar: O "primeiro" Habermas: "trabalho e interação" na evolução emancipatória da humanidade).

intérprete e teórico no sentido mais amplo do termo. Nesse trabalho, Habermas delinea seus objetivos e fundamentos para a TAC. Para o filósofo, o primeiro fundamento é estabelecer de forma primordial as bases epistemológicas de uma racionalidade comunicativa; e o segundo fundamento é analisar a dinâmica da sociedade fundamentada numa dicotomia entre ação estratégica e ação comunicativa.

Na construção do segundo fundamento, a teoria habermasiana desenvolve uma categoria crucial para sustentar a primeira fundamentação: a colonização do *Mundo da Vida*. Esta concepção, inicialmente de compreensão acessível, representa, de maneira geral, a prevalência de uma racionalidade patológica na sociedade contemporânea. Não obstante, seu significado real vai além: a racionalidade patológica, para se manifestar, requer a colonização do *Mundo da Vida*. Sem a subjugação dos alicerces que compõem a humanidade, a patologia não teria existência; seria uma entidade por si só, e não em si.

Em outros termos, a colonização do *Mundo da Vida* representa um afastamento progressivo da integração social, percorrendo os meandros do *Mundo da Vida* e da integração sistêmica. Esta última intensifica-se a ponto de resultar na subordinação do *Mundo da Vida* aos imperativos, tais como o mercado e o poder administrativo (burocrático) no sentido weberiano. Nessa perspectiva, observamos uma subjugação dos valores do *Mundo da Vida* aos meios sistêmicos, culminando na sua colonização. Para analisar esse processo, Habermas empreende uma exploração conceitual dos estudos sobre as racionalidades, destacando que a racionalidade comunicativa sempre esteve latente nesses estudos e não tinha sido devidamente desenvolvida até aquele momento (BETTINE, 2021, p. 14).

2.1 A RACIONALIDADE COMUNICATIVA E A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO: O PAPEL DA INTERAÇÃO SOCIAL NA OBRA HABERMASIANA

Na TAC, Habermas introduz sucintamente a distinção entre racionalidade e conhecimento. No senso comum, a noção prevalecente é de que um indivíduo conhece algo devido ao seu raciocínio, à posse de uma racionalidade correta e ágil. Nesse contexto, a racionalidade está menos relacionada à aquisição de conhecimento e mais vinculada à maneira como as pessoas obtêm e aplicam esse conhecimento. Todavia, surge, então, a indagação: o que significa agir de maneira racional? Aqui, agir racionalmente implica compreender o comportamento humano a partir de uma visão da totalidade e de seus elementos determinantes. Esse comportamento molda a maneira como as pessoas ao nosso redor se comportam, os valores sociais que sustentam certas ações e o conhecimento contido

em cada ação. Em outras palavras, busca-se que uma ação específica possa ser explicada, compreendida e entendida, caracterizando-a como racional.

Para que um comportamento seja considerado racional, ele deve, conforme as palavras de Habermas referir-se às coisas que existem no mundo, como exemplificado ao dizer a alguém: “Vou sentar, pois estou cansado”. Esse comportamento deve ser eficaz, ou seja, constituir como uma intervenção no mundo para que as pessoas ao nosso redor compreendam os motivos subjacentes a essa ação. Conforme Habermas destaca, “quanto melhor puder fundamentar uma pretensão de eficiência ou de verdade proposicional associada às pretensões, tanto mais racionais elas serão” (HABERMAS, 2012, p. 34).

Habermas busca estabelecer a presença de uma racionalidade intrínseca nas ações de todos os indivíduos. Nessa perspectiva, a eficácia de uma determinada ação e a intenção de comunicar-se para ser compreendido oferecem bases significativas para reconhecer a racionalidade como um elemento fundamental na sociologia. Para o pensador, “o mundo só alcança objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2012, p. 40). Esse entendimento ressalta a importância da interação comunicativa e da ação eficaz como componentes cruciais na construção da racionalidade nas interações sociais.

A apreensão de um mundo – e neste contexto, Habermas recorre ao conceito fenomenológico de *Mundo da Vida* – é um pressuposto fundamental para a prática comunicativa. Esse cenário proporciona a oportunidade de compartilhar intersubjetivamente todas as formas de compreensão de um contexto social específico. A palavra alemã que incorpora esse conhecimento fundamental é ‘Hintergrundwissen’. Habermas busca esse espaço em que a comunicação pode ocorrer de maneira livre de coerções.

No primeiro capítulo da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), Habermas se empenha, com profundidade, em estabelecer um diálogo com os teóricos da filosofia da linguagem e integrá-los em uma análise macrossocial. Em particular, toda a primeira parte é dedicada a esse diálogo, evidenciando a importância de conectar as reflexões sobre linguagem com as dinâmicas sociais mais amplas.

Na filosofia da linguagem, destaca-se uma discussão significativa centrada nas pretensões de validade no âmbito do argumento da fala. Ao construir a singularidade de sua obra, Habermas confronta os principais autores de referência no tema em questão. Para leitores iniciantes, surge uma considerável dificuldade em compreender o ponto de vista defendido por Habermas, tornando a leitura por vezes desafiadora. Além disso, os motivos subjacentes ao vigor intelectual em apresentar a teoria e a interpretação habermasiana antes de

conduzir a crítica também não se tornam sempre evidentes. Somente após esse processo inicial, Habermas introduz o conceito central que é fundamental em cada parte específica de seu trabalho (BETTINE, 2021, p.16).

Iniciando a abordagem sobre a questão da pretensão de validade, o primeiro debate instigado por Habermas ocorre com Stephen E. Toulmin¹⁹. Nesse diálogo, Habermas destaca que, para que a argumentação e seu aprofundamento ocorram, as pessoas precisam aprender a partir dos fracassos, da refutação de hipóteses e do insucesso de algumas intervenções. O desenvolvimento de uma comunidade comunicativa torna-se fundamental para um aprendizado profundo na sociedade. A argumentação, para cumprir sua função na sociedade, requer esse processo de aprendizado. Em cada situação específica, o sujeito utilizará uma forma de discurso correspondente ao tipo de argumento necessário.

Habermas oferece um resumo abordando os diversos tipos de discursos e as oportunidades de aprendizado associadas a cada um deles. Por exemplo, no contexto do discurso teórico, os problemas discutidos são predominantemente cognitivos e instrumentais. As pessoas necessitam de ferramentas conceituais para lidar com uma afirmação específica e expressar-se de maneira compreensível, como ocorre no ambiente universitário. Durante seu percurso acadêmico, os estudantes precisam construir argumentos e aprimorar seu discurso teórico em salas de aula ou com colegas universitários. Posteriormente, enfrentam plateias em congressos e, eventualmente, seguem carreiras na comunidade acadêmica.

No âmbito do discurso cotidiano, os desafios abordados são de natureza cognitiva e prática. Nesse contexto, as pessoas dependem das normas sociais e dos valores para discernir a validade de uma afirmação, como exemplificado em um supermercado. Por exemplo, ao questionar o preço de um produto a alguém identificado com o uniforme do estabelecimento, espera-se que a pessoa seja capaz de responder, uma vez que a pergunta está alinhada aos contextos normativos.

A intenção de Habermas ao destacar esses exemplos é explicar que existem distintos tipos de discursos em contextos específicos, sendo esses discursos considerados atos de fala, e

¹⁹ Stephen E. Toulmin e Jürgen Habermas oferecem perspectivas diferentes sobre a argumentação e a racionalidade. Toulmin, em sua obra *The Uses of Argument* (1958), desenvolve uma teoria prática da argumentação que se concentra em como os argumentos são usados em contextos reais. Ele introduz o modelo Toulmin de argumentação, que inclui elementos como reivindicações, evidências e justificações, enfatizando a flexibilidade e a contextualidade dos argumentos. Habermas, por outro lado, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), apresenta uma abordagem mais formal e normativa da racionalidade comunicativa. Ele argumenta que a legitimidade e a racionalidade devem ser alcançadas através de processos discursivos ideais, onde o entendimento é construído por meio do diálogo livre e igualitário. Enquanto Toulmin foca na prática e na aplicação contextual da argumentação, Habermas busca estabelecer um padrão universal de racionalidade comunicativa baseado no consenso e na deliberação.

que há um aprendizado social inerente a eles. Utilizando um contraexemplo, se um indivíduo emprega um discurso prático em sala de aula, perguntando a um professor de química sobre o preço de uma maçã, ele não assimilou adequadamente os usos dos contextos discursivos. Da mesma forma, se esse mesmo sujeito questiona a um atendente de supermercado a fórmula estrutural de uma maçã, também não compreendeu os padrões discursivos adequados. Em resumo, Habermas argumenta que as pessoas desenvolvem e amadurecem seus discursos à medida que interagem na sociedade e internalizam as regras que estruturam cada espaço social.

Para concluir sua compreensão do discurso e sua pretensão de validade, após um extenso diálogo com a teoria dos discursos, Habermas incorpora a tese de livre docência de H. Scheit²⁰, de 1987, intitulada *Estudos sobre a teoria consensual da verdade* [*Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*]. Ele resume seu ponto de vista da seguinte maneira: o discurso existe apenas se o sentido da pretensão de validade for suscetível de problematização, e as pessoas puderem – embora não necessariamente devam – buscar um consenso racionalmente motivado.

Habermas advoga em favor de tipos de racionalidades e saberes plurais. À medida que cada fala ou argumento desempenha sua função racional, uma visão de mundo é construída, com toda a estrutura necessária para compreender a argumentação. Essa perspectiva ganha destaque no segundo volume da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), pois evidencia a existência de um processo histórico na formação do conhecimento e da linguagem – e, por extensão, da comunicação – fundamentado em acordos sociais que são livres de coerção e, portanto, comunicativos.

2.2 DOS HORIZONTES DESCENTRADOS À DIALÉTICA DA RAZÃO NAS VOZES CULTURAIS: A CONSTRUÇÃO DE UM MUNDO COMPARTILHADO ATRAVÉS DO AGIR COMUNICATIVO

²⁰ Herbert Scheit e Jürgen Habermas tratam de temas relacionados à comunicação e racionalidade, mas de perspectivas diferentes. Scheit, em suas análises sobre *teoria crítica e prática comunicativa*, aborda questões sobre a *pragmatização da teoria crítica* e as implicações das práticas comunicativas na sociedade. Ele explora como as teorias críticas podem ser aplicadas para entender a comunicação e a prática social em contextos reais. Habermas, por sua vez, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), desenvolve a ideia de *racionalidade comunicativa* e a importância do diálogo deliberativo. Habermas argumenta que a comunicação deve ser orientada para o consenso e a compreensão mútua, e que a legitimidade social e política emerge de processos discursivos ideais onde todos os participantes têm voz igual. Enquanto Scheit foca na aplicação da teoria crítica e na análise das práticas comunicativas, Habermas busca estabelecer um modelo normativo para a racionalidade e a legitimidade social baseado na comunicação ideal e na deliberação democrática.

Habermas procura evitar ser caracterizado como eurocêntrico, diferenciando-se de muitos de seus colegas europeus. Para isso, ele engaja-se em um amplo diálogo com a antropologia social, visando demonstrar a presença de diversas racionalidades nas distintas culturas. Nesse contexto, ele faz questão de destacar que a maneira como os europeus construíram sua racionalidade representa apenas uma das subjetividades possíveis, inserida em um espectro diversificado de visões de mundo humanas, moldadas pela relação com a natureza e pela produção material.

Na teoria habermasiana, é delineado um mundo social compartilhado por todas as comunidades humanas e uma subjetividade que reflete como o indivíduo compreende sua sociedade. Habermas almeja ilustrar, por meio de traços da compreensão mítica e moderna do mundo, a estrutura do *Mundo da Vida* e seu formato tripartite – compreendendo os mundos objetivo, social e subjetivo – como elementos constitutivos das comunidades.

Outro aspecto relevante a ser ressaltado é o conflito entre as teorias que conduzem a um pensamento de agir teleológico, ou seja, um agir orientado para um fim voltado à vontade do sujeito ou a uma imposição dele. Um exemplo disso é encontrado na política clássica, com a ideia da existência de um Leviatã e acordos dos quais os homens não participam. A teoria habermasiana, por sua vez, advoga pela participação nas esferas sociais de ação por meio do debate público desprovido de coerções.

O autor busca apresentar seu conceito de agir comunicativo, incorporando elementos de estudos antropológicos nos quais o entendimento – e não a finalidade – é o que constitui a sociedade. Desse modo, o *Mundo da Vida* seria fundamentado em consensos, e, com a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), Habermas visa enfrentar a tarefa de reconstruir uma teoria crítica da sociedade, evitando o obscurantismo²¹ presente na *Dialética do Esclarecimento*.

²¹ Habermas, inicialmente esteve associado à Escola de Frankfurt, mas acabou se distanciando de seus fundadores, como Theodor Adorno e Max Horkheimer, por diversas razões teóricas e metodológicas. Ele discordou da visão profundamente pessimista de Adorno e Horkheimer sobre a racionalidade moderna. Para Adorno e Horkheimer, especialmente em sua obra "*Dialética do Esclarecimento*" (HABERMAS, 2022, p.526). A racionalidade instrumental e a razão iluminista estavam intrinsecamente ligadas à dominação e à opressão, o que levou à crise da civilização ocidental. Habermas, por outro lado, via potencial emancipatório na racionalidade comunicativa, acreditando que o diálogo e a comunicação livre de coerção poderiam levar à construção de uma sociedade mais justa e democrática. Enquanto Adorno e Horkheimer utilizaram a crítica cultural e uma abordagem dialética negativa para examinar as contradições da sociedade moderna, Habermas desenvolveu a teoria da ação comunicativa. Ele propôs que o entendimento mútuo, em vez do confronto entre opostos, deveria ser o foco central da teoria social. Ele acreditava que o processo de argumentação racional e discursiva poderia superar as contradições sociais que Adorno e Horkheimer viam como insolúveis. Habermas criticava o que via como um foco excessivo de Adorno e Horkheimer na cultura de massas e no poder repressivo da indústria cultural. Ele argumentava que a comunicação, quando realizada em condições ideais de discurso, poderia permitir o exercício da razão pública e abrir caminhos para a emancipação. Por fim, Habermas também se distanciou da Escola de Frankfurt por seu foco em questões políticas e sociais mais contemporâneas. Ele estava mais interessado em como as sociedades democráticas modernas poderiam resolver problemas por meio

O teórico também se dedica à construção do conceito de imagens de mundo, entendido como a maneira como cada comunidade interpreta o mundo. Dessa forma, surgem indagações pertinentes: Como os seres humanos interpretam o mundo? Como é possível estabelecer uma racionalidade que abranja todas as sociedades humanas? A resposta para essas questões é encontrada na obra *Observações filosóficas*, de 1953 [*Philosophische Bemerkungen*], de Ludwig Joseph Johann Wittgenstein²². Conforme esse estudo, a linguagem desempenha o papel de moldar a interpretação do mundo pelos sujeitos. A língua torna-se uma referência para a realidade, em que cada unidade apresenta um sistema linguístico que capacita cada pessoa a expressar-se na dinâmica de sua cultura.

No Livro 2 da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), é notável o esforço teórico de Habermas ao demonstrar que Mead, ao explicar a forma de internalização das normas por meio do consenso – e não da opressão –, parte de um sujeito que deve dialogar com o mundo subjetivo. Todo esse empenho parece refletir uma herança de Marcuse²³ e Fromm²⁴ em relação a Freud²⁵, mas Habermas aborda essa influência de maneira distinta ao apropriar-se dos conceitos de self ego e alter ego. Ele busca relacioná-los com o *Mundo da Vida*, formando uma trama conceitual que serve de base para o que constituiria o fundamento da sociedade, ou seja, o *Mundo da Vida*.

de instituições e processos democráticos, enquanto Adorno e Horkheimer mantinham um foco crítico mais filosófico e cultural (HABERMAS, 2022, p. 477).

²² Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco.

²³ Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, ambos associados à Escola de Frankfurt, oferecem abordagens distintas sobre crítica social e racionalidade. Marcuse, em obras como *Razão e Revolução* (1941) e *O Homem Unidimensional* (1964), critica a racionalidade instrumental e a sociedade capitalista, argumentando que o avanço tecnológico e a racionalidade moderna contribuíram para a conformidade e a alienação, limitando o potencial de emancipação e transformação social. Habermas, por sua vez, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), desenvolve a ideia de *racionalidade comunicativa*, defendendo que a legitimidade e a emancipação social são alcançadas através de processos discursivos racionais e deliberativos. Habermas acredita que o diálogo livre e igualitário é essencial para a construção de consenso e normas legítimas, contrastando com a visão mais pessimista de Marcuse sobre a capacidade da razão moderna para promover mudança social. Enquanto Marcuse enfoca as limitações e as falhas da racionalidade instrumental no contexto capitalista, Habermas é mais otimista sobre o potencial da comunicação e do discurso para a emancipação e a justiça social.

²⁴ Erich Fromm e Jürgen Habermas abordam questões de racionalidade e sociedade a partir de perspectivas distintas. Fromm, em obras como *O Medo à Liberdade* (1941) e *A Arte de Amar* (1956), explora como a racionalidade e a personalidade humana são moldadas pela sociedade e pela cultura. Ele critica a racionalidade instrumental, argumentando que a modernidade e o capitalismo levam à alienação e à perda de liberdade individual, propondo uma ética do amor e uma busca por um tipo mais humanizante de racionalidade. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), desenvolve o conceito de *racionalidade comunicativa* e argumenta que a legitimidade e a emancipação social são alcançadas através de processos discursivos racionais e deliberativos. Habermas acredita que a comunicação ideal, onde todos os participantes têm uma voz igual, é fundamental para a construção de consenso e normas legítimas. Enquanto Fromm critica a racionalidade moderna por sua tendência a promover a alienação, Habermas é mais otimista quanto ao potencial da comunicação racional para promover uma sociedade justa e democrática.

²⁵ Rouanet, S. P. (1986). *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

Dessa forma, Habermas argumenta que todo ato de entendimento pode ser concebido como parte de um procedimento cooperativo de interpretação, voltado a alcançar definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas (HABERMAS, 2012, p. 138). Essa perspectiva ressalta a importância da cooperação e da interpretação intersubjetiva na formação das bases sociais.

Podemos observar que a esfera do *Mundo da Vida* carrega consigo uma herança interpretativa transmitida pelas gerações anteriores; essa esfera atua como um elemento conservador que contrabalança o potencial de desacordo inerente ao processo de entendimento atual. A possibilidade de visões de mundo descentradas oferece uma oportunidade para uma compreensão das diretrizes das ações racionais. Habermas explora aqui a importância de transcender um conjunto específico de crenças e valores particulares, ou seja, visões de mundo centradas, em favor de uma perspectiva descentrada. Quanto mais diversificadas essas perspectivas se tornam, mais as pessoas são incentivadas a buscar o entendimento e a utilizar a comunicação como meio de alcançar um consenso.

Para alcançar um entendimento mais profundo, as sociedades devem estar receptivas a novas formas de compreensão do mundo, e Habermas identifica quatro processos interligados essenciais para esse objetivo. Primeiramente, é fundamental reconhecer as reivindicações de validade. Em seguida, deve-se admitir que uma reflexão precisa ser capaz de questionar profundamente as interpretações herdadas da tradição e submetê-las a uma revisão crítica, como sugere Habermas: “uma reflexão precisa deve ser capaz de questionar profundamente as interpretações herdadas da tradição e sujeitá-las a uma revisão crítica” (HABERMAS, 2012, p. 141). Além disso, é necessário que os processos de aprendizado sejam alimentados por argumentos especializados, de modo que possam ser formalmente instituídos na sociedade. Finalmente, é crucial desenvolver espaços comunicativos eficazes, em que o agir instrumental das relações sociais seja descentralizado, marginalizando o agir teleológico, como ocorre na administração estatal ou nas relações entre empregador e empregado. Ao empregar o conceito de descentramento para examinar a questão da tradição cultural e aplicá-lo à análise das sociedades, Habermas está abrindo um caminho teórico para a introdução de uma racionalidade comunicativa.

2.3 AS QUATRO FORMAS DE AGIR E O COMUNICATIVO NA INTERAÇÃO SOCIAL: DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA À TEORIA HABERMASIANA

No âmbito do *Mundo da Vida*, os indivíduos realizam uma variedade de atividades, que podem ser mais ou menos complexas, todas permeadas de significado. A compreensão dessas ações é possível porque são fundamentadas em racionalidade, e a análise dessas ações oferece a base para o desenvolvimento de uma teoria sociológica. Nesse sentido, Habermas estabelece um diálogo com Karl Popper, especialmente em seu livro “Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento”, propondo quatro formas de agir: (a) o Teleológico; (b) o Regulado Segundo Normas; (c) o Dramatúrgico; (d) o Comunicativo.

Essas diferentes formas de agir estão dispostas em uma progressão que reflete a profundidade e os níveis de interação entre os sujeitos, assim como a maneira como evoluíram ao longo do processo histórico nas discussões acadêmicas. O agir teleológico remonta à tradição aristotélica, enquanto o agir regulado por normas tem suas raízes na obra de Weber²⁶. O agir dramatúrgico está associado a Goffmann²⁷, e o agir comunicativo é uma contribuição de Habermas.

Na discussão acerca do conceito de agir e seus quatro formatos, a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) confronta o agir teleológico, originado na tradição aristotélica. De acordo com essa forma de agir, o sujeito busca alcançar um objetivo ou um estado desejado por intermédio de ações racionais. Isso implica no controle das pessoas ao redor e no uso de poder e influência, muitas vezes sem considerar os valores éticos e morais; a ênfase está na escolha de meios eficazes para alcançar um fim desejado, na qual os fins justificam os meios. Essa lógica centrada nos fins baseia-se na ideia de tomar uma decisão entre várias

²⁶ Max Weber e Jürgen Habermas oferecem perspectivas distintas sobre racionalidade e modernidade. Weber, em obras como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905) e *Economia e Sociedade* (1922), analisa a *racionalidade instrumental* e a *burocracia* na modernidade. Ele argumenta que o desenvolvimento do capitalismo e das instituições modernas é impulsionado por uma racionalidade voltada para a eficiência e o cálculo, o que pode levar à desumanização e à alienação. Habermas, por sua vez, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), critica a racionalidade instrumental de Weber e propõe uma *racionalidade comunicativa* como alternativa. Habermas defende que a legitimidade social e política deve ser baseada em processos discursivos racionais e deliberativos, onde o entendimento e o consenso são alcançados através do diálogo livre e igualitário. Enquanto Weber foca na racionalização e suas consequências para a sociedade moderna, Habermas enfatiza a importância da comunicação democrática e da participação para a construção de uma sociedade justa e legítima.

²⁷ Erving Goffman e Jürgen Habermas oferecem abordagens diferentes sobre interação social e comunicação. Goffman, em obras como *A Representação do Eu na Vida Cotidiana* (1956), analisa a interação face a face por meio da metáfora teatral, argumentando que as pessoas constroem suas identidades e gerenciam impressões durante interações sociais, desempenhando diferentes papéis de acordo com o contexto. Ele se concentra no nível micro das interações cotidianas e na performance social. Habermas, em contraste, aborda a comunicação em um nível mais macro e normativo, com sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Ele se preocupa com o potencial emancipatório da *racionalidade comunicativa*, que ocorre em condições ideais de diálogo, onde os interlocutores buscam o entendimento mútuo e o consenso. Enquanto Goffman se foca nas dinâmicas de controle e expressão do self nas interações diárias, Habermas acredita que o discurso racional pode servir como base para a legitimidade social e política. Ambos investigam a comunicação humana, mas Goffman examina o aspecto performativo das interações, enquanto Habermas foca no discurso como um meio para alcançar consensos legítimos e democráticos.

alternativas, visando atingir um propósito específico, e é fundamentada em máximas e uma interpretação da situação (HABERMAS, 2012, p. 163).

O avanço significativo de Habermas reside na ampliação do modelo teleológico do agir para incluir o agir estratégico, dividindo o modelo aristotélico em dois tipos distintos: o primeiro tipo ocorre na relação sujeito-objeto, existindo apenas uma subjetividade que controla a natureza; o segundo tipo ocorre na relação sujeito-sujeito, em que duas subjetividades estão em interação e o conteúdo é necessariamente relacional. Nessa dinâmica, o objetivo desejado por um sujeito (S^1) depende da subjetividade do outro sujeito (S^2), e esse objetivo atravessa a reflexão de outro sujeito racional, que provavelmente tem seus próprios objetivos. Assim, os objetivos devem ser adaptados para se adequar às estratégias de ação. O agir estratégico consiste precisamente no processo de coordenar objetivos entre sujeitos racionais S^1 e S^2 .

A distinção entre os modelos aristotélicos de agir é de extrema importância no pensamento de Habermas, pois levanta questionamentos sobre a natureza da ação teleológica em contraste com a ação estratégica, sendo a primeira direcionada a um fim específico e a segunda baseada em relações entre sujeitos. Essa distinção amplia as possibilidades de ação e os métodos de atuação. Essa abordagem possibilita uma mudança interpretativa significativa, pois destaca a importância da comunicação na ação interpessoal. Daí o uso do termo “estratégico”, já que sempre há a chance de o sujeito não conseguir influenciar o outro de acordo com seus interesses, e, portanto, a finalidade da ação deve ser vista com relatividade.

O conceito de agir regulado por normas será explorado mais a fundo no segundo volume, no qual Habermas associa o conceito durkheimiano de religião à formação das normas sociais. No primeiro volume, Habermas limita-se a definir o agir regulado por normas como uma ação conduzida pelos membros da sociedade, orientada por valores compartilhados. Isso se torna evidente ao observarmos uma variedade de ações que seguimos de acordo com normas consensualmente estabelecidas, como respeitar os sinais de trânsito, embarcar e desembarcar de transportes públicos ou utilizar pronomes de tratamento adequados em diferentes contextos de conversa.

O conceito de agir regulado por normas pressupõe relações entre um ator e exatamente dois mundos. Ao mundo objetivo dos estados de coisas existentes vem somar-se o mundo social, que o sujeito, ao desempenhar seu papel, integra da mesma forma que outros atores capazes de apreender interações normativas regradas entre si (HABERMAS, 2012, p. 170).

Dessa forma, é o mundo social que fornece as justificativas para as normas seguidas por um determinado grupo e define como essas normas devem ser interpretadas. No agir dramático, Habermas explora a ideia de que um indivíduo pode enganar a si mesmo ou representar um papel social em determinadas situações, como ao apresentar um seminário, participar de uma performance teatral ou defender um caso em tribunal. Ou ainda, o sujeito pode estar desinformado sem saber disso. O cerne desse tipo de ação reside na ideia de que existe um espaço social onde homens e mulheres desempenham papéis, que não são necessariamente estratégicos ou normativos, mas sim representações sociais. No ambiente acadêmico, por exemplo, podemos pensar nas defesas de tese; no mundo corporativo, nas apresentações de propostas financeiras; ou no contexto esportivo, nas performances de ginastas. Todos esses são exemplos de atos performativos nos quais os indivíduos desempenham papéis sociais.

O agir comunicativo, que é o componente essencial do *Mundo da Vida*, envolve a interação entre pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir, estabelecendo uma relação interpessoal (HABERMAS 2012, p. 166). Este não se trata de uma estratégia para alcançar um fim, nem de um agir guiado por normas socialmente aceitas, tampouco de uma performance, mas sim de uma interação social voltada para o entendimento mútuo. Essa dinâmica é baseada na construção do entendimento por meio da linguagem e difere do agir teleológico ao buscar o diálogo e a compreensão mútua. As normas são seguidas com a intenção de construir consenso, com os sujeitos as utilizando em benefício mútuo para coordenar seus planos e ações, em vez de simplesmente representarem papéis.²⁸

Dentro da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), há um esforço teórico para argumentar que todas as formas de agir são baseadas em um agir comunicativo, e que o consenso só pode ser alcançado graças ao altruísmo promovido pelo agir comunicativo. No modelo teleológico, a linguagem é considerada apenas um dos vários meios que o sujeito utiliza para alcançar seus objetivos egocêntricos. Habermas se apoia em H.P. Grice²⁹, que trabalha com a semântica intencional, para fundamentar essa proposição.

²⁸ O conceito de ato performativo em Jürgen Habermas está relacionado à sua abordagem sobre o discurso e a comunicação. Habermas critica a retórica tradicional ao propor que, em situações de discurso ideal, os atos de fala são voltados para o entendimento mútuo e a construção de consenso, em vez de mera persuasão ou manipulação. O conceito de atos performativos é fundamental em sua distinção entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade estratégica. Para Habermas, os atos de fala têm uma função performativa quando são usados não apenas para transmitir informações, mas para criar relações de entendimento e consenso entre os interlocutores. (HABERMAS, 2022).

²⁹ Herbert Paul Grice (1913-1988), britânico da Filosofia analítica. Grice e Habermas abordam a comunicação e a linguagem de maneiras distintas. Grice, em sua obra *"Studies in the Way of Words"* (1989), desenvolve a *Teoria dos Atos de Fala* e os *Princípios de Cooperatividade*, que sugerem que a comunicação é guiada por

Apesar de centrado no eu, o sujeito está sempre enraizado em uma interação social, fundamentada na experiência compartilhada da vida cotidiana. Dentro do modelo normativo de ação, a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) assume uma linguagem que transmite valores culturais práticos, cujo consenso é alcançado por meio das relações sociais e dos princípios normativos, morais e éticos que orientam as ações do grupo. Habermas critica esse modelo de ação ao recorrer a P. Henie³⁰, da perspectiva culturalista linguística, especialmente ao livro *Língua, Pensamento, Cultura*, de 1969, que enfatiza o conteúdo significativo da linguagem.

No modelo dramatúrgico de ação, a linguagem é vista como uma forma de representação de si mesma, uma linguagem que é internalizada em seu estilo e estética. Habermas confronta aqui as ideias apresentadas no livro de Charles Taylor³¹, *Linguagem e Natureza Humana*, de 1978. Em contraste, ele desenvolve seu próprio modelo comunicativo de ação, no qual a linguagem é o instrumento principal para alcançar entendimento nas interações sociais. Nesse modelo, as referências aos diferentes “mundos” (objetivo, social e subjetivo) são utilizadas para estabelecer definições compartilhadas. Esses estudos ampliam os avanços da pragmática formal e da análise sociolinguística de Fritz Schütze³², especialmente em sua obra *Visão Sociológica da Linguagem*, de 1975.

Habermas resume essa empreitada teórica da seguinte forma: as três outras concepções de linguagem revelam sua unilateralidade ao considerar que os três tipos de comunicação destacados por cada uma delas são casos extremos do agir comunicativo. Estes incluem,

implicaturas e normas pragmáticas para promover a compreensão mútua. Ele introduz os princípios da *maximização da quantidade, qualidade, relevância e forma* para explicar como os interlocutores implicam e inferem significados nas conversas. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), critica a abordagem de Grice ao focar não apenas na pragmática da comunicação, mas na construção de uma *racionalidade comunicativa* ideal. Habermas argumenta que a comunicação deve ser orientada para o consenso e a deliberação racional, indo além das implicaturas e regras pragmáticas que Grice descreve. Habermas busca estabelecer um modelo normativo onde o diálogo livre e igualitário é crucial para a construção de entendimento e legitimidade social. Enquanto Grice se concentra nas regras práticas e inferências na comunicação cotidiana, Habermas explora como a comunicação pode ser idealmente estruturada para alcançar consenso e justiça em contextos sociais e políticos.

³⁰ E. J. Henie e Jürgen Habermas tratam de aspectos da comunicação e da racionalidade, mas com enfoques diferentes. E. J. Henie, em suas análises, se concentra em temas relacionados à *teoria da comunicação* e à *dinâmica das interações sociais*. Embora não seja um nome amplamente reconhecido em filosofia da comunicação, Henie explora a forma como a comunicação influencia e é influenciada por contextos sociais e culturais. Jürgen Habermas, em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), desenvolve uma abordagem mais normativa e abrangente da comunicação. Habermas introduz o conceito de *racionalidade comunicativa* e argumenta que a legitimidade social e política deve ser baseada em processos discursivos ideais, onde todos os participantes têm voz igual e a busca por consenso é central. Ele critica as abordagens que não consideram a idealidade do discurso e a necessidade de um diálogo deliberativo. Enquanto Henie pode se focar em aspectos mais específicos e contextuais da comunicação, Habermas propõe um modelo ideal de comunicação que visa alcançar o entendimento e a legitimidade social através do diálogo racional e deliberativo.

³¹ Charles Margrave Taylor (1931-) filósofo canadense. Principal obra utilizada por Habermas: *As Fontes do “self”*.

³² Fritz Schütze (1944-) sociólogo alemão. Principal obra utilizada por Habermas: *Pesquisa biográfica e entrevista narrativa*.

primeiro, a compreensão indireta daqueles que visam apenas alcançar seus próprios objetivos; segundo, a ação consensual daqueles que apenas buscam atualizar um acordo normativo já existente; e, terceiro, a autoencenação direcionada a um público (HABERMAS, 2012, p. 184). Para formular sua *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), Habermas combina diversas perspectivas sobre linguagem, incluindo o interacionismo simbólico de Mead, a concepção de jogos de linguagem de Wittgenstein³³, a teoria dos atos de fala de Austin³⁴ e a hermenêutica de Gadamer³⁵.

Neste contexto, o objetivo é desmontar os quatro modelos de ação mencionados e integrá-los ao entendimento do agir comunicativo, que serve como a base para todas as outras formas de ação. A compreensão mútua entre dois sujeitos na busca por consenso é crucial para a construção da linguagem em si. No próximo estágio, Habermas abordará a questão do

³³ Ludwig Wittgenstein e Jürgen Habermas oferecem abordagens distintas sobre linguagem e comunicação. Wittgenstein, em suas obras *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e *Investigações Filosóficas* (1953), desenvolve uma filosofia da linguagem que foca na *natureza dos jogos de linguagem* e na *pragmatização do significado*. Wittgenstein argumenta que o significado das palavras é definido pelo uso que se faz delas em diferentes contextos, enfatizando a ideia de que a linguagem é uma atividade social e prática. Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), critica a visão de Wittgenstein ao buscar uma *racionalidade comunicativa* mais formal e normativa. Habermas propõe que a comunicação deve ser orientada para o consenso e a deliberação racional, baseada na ideia de um discurso ideal onde todos os participantes têm voz igual e as normas são discutidas e acordadas através do diálogo. Enquanto Wittgenstein foca no uso da linguagem e na contextualidade, Habermas busca estabelecer um modelo normativo para a comunicação que visa a justiça e a legitimidade social por meio de processos discursivos. Wittgenstein investiga a linguagem como prática e contexto, enquanto Habermas se concentra na construção ideal de consenso e legitimidade através da comunicação racional.

³⁴ J. L. Austin e Jürgen Habermas abordam a linguagem e a comunicação de formas complementares, mas com enfoques diferentes. J. L. Austin, em suas obras *How to Do Things with Words* (1962) e *Sense and Sensibilia* (1962), desenvolve a *teoria dos atos de fala*. Austin argumenta que a linguagem não é apenas usada para descrever o mundo, mas também para realizar ações. Ele distingue entre atos locucionários (a produção de uma enunciação), atos ilocucionários (a função da enunciação no contexto de comunicação, como prometer ou ordenar) e atos perlocucionários (os efeitos da enunciação sobre o interlocutor). Jürgen Habermas, em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), expande a ideia de atos de fala ao integrar o conceito de *racionalidade comunicativa*. Habermas argumenta que a comunicação deve ser orientada para o entendimento e o consenso através de um diálogo ideal, onde todos os participantes têm voz igual e buscam alcançar um acordo legítimo. Ele critica as abordagens que se concentram apenas nos atos de fala sem considerar o processo ideal de comunicação e a necessidade de uma estrutura normativa para a discussão. Enquanto Austin foca na análise dos tipos de atos realizados através da linguagem, Habermas utiliza essa base para desenvolver um modelo de comunicação ideal que visa a construção de consenso e legitimidade social.

³⁵ Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas têm visões distintas sobre interpretação e comunicação, refletindo suas abordagens filosóficas divergentes. Hans-Georg Gadamer, em sua obra *Verdade e Método* (1960), explora a *hermenêutica filosófica*. Gadamer argumenta que a interpretação é um processo dinâmico e histórico, onde a compreensão é moldada pelas tradições e pela fusão de horizontes entre o intérprete e o texto. Para Gadamer, a interpretação é um diálogo contínuo com o passado e o presente, onde a verdade é alcançada através do entendimento contextual e histórico. Jürgen Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), aborda a racionalidade comunicativa e o papel do diálogo ideal na construção do consenso e da legitimidade social. Habermas critica a abordagem hermenêutica de Gadamer por não fornecer uma base normativa suficiente para avaliar a legitimidade das práticas discursivas. Para Habermas, a comunicação deve ser orientada para o entendimento e o consenso em um contexto ideal onde todos os participantes têm voz igual e podem deliberar racionalmente. Enquanto Gadamer foca na interpretação como um processo histórico e dialógico, Habermas propõe um modelo normativo para a comunicação que visa alcançar consenso e legitimidade através de práticas discursivas racionais e igualitárias.

sentido da ação social, especialmente em debate com Weber. Nesse diálogo, ele irá sistematizar as semelhanças entre o agir teleológico e o agir estratégico, argumentando que a teoria aristotélica da ação negligenciou a diferença fundamental que surge quando um sujeito interage com outro. Na visão de Habermas, o sentido atribuído pelos sujeitos à ação permite distinguir entre o agir teleológico e o agir estratégico.

2.4 A CONTRIBUIÇÃO DE HABERMAS À METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: O DESAFIO DA COMPREENSÃO DO MUNDO SOCIOCULTURAL E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Habermas também dialoga com a sociologia, ao enfatizar que o desafio da compreensão tornou-se central na estrutura metodológica das ciências humanas. Segundo ele, os cientistas sociais não podem simplesmente alcançar a realidade por meio da observação, pois a compreensão do significado das ações sociais ocorre de maneira diferente do controle exercido em outros experimentos científicos. O agir e o falar são conceitos essenciais que são difíceis de explicar devido à nossa pertença a um mundo sociocultural compartilhado. O fato de fazermos parte desse mundo dificulta o acesso à sua compreensão.

Neste contexto, o cientista social não possui uma perspectiva diferente do *Mundo da Vida* em comparação com um leigo em ciências sociais. Então, como é possível oferecer uma análise da sociedade que transcenda o subjetivismo ou a interpretação amadora da realidade?

O pesquisador nas disciplinas humanas precisa ser capaz de compreender profundamente o mundo em que vive. Isso implica em fazer parte desse mundo e participar ativamente de sua construção e evolução. Entender uma expressão simbólica requer, em sua essência, envolvimento em um processo de compreensão: “Os significados, estejam eles manifestos em ações, instituições, produtos do trabalho, palavras, relações cooperativas ou documentos, só podem ser verdadeiramente compreendidos quando se está imerso nesse contexto.” (HABERMAS, 2012, p. 213).

Somente aqueles capazes de se envolver no *Mundo da Vida* podem interpretá-lo. Esse envolvimento se estabelece intermediado pela participação, mesmo que virtual, do sujeito com os outros, de modo que ele mesmo se integre ao ambiente. Estamos lidando com a questão de como o pesquisador pode acessar e compreender o mundo. Segundo Habermas, essa resposta deve ser buscada com o apoio das epistemologias que serviram como base para o conhecimento contemporâneo. Nesse sentido, a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) (TAC), examinará o historicismo e o neokantismo em busca dos fundamentos da sociologia

compreensiva. Em seguida, ela se apropriará da categoria de paradigma e da discussão sobre verdade, conforme defendido por Thomas Kuhn³⁶, Karl Popper³⁷, Imre Lakatos³⁸ e Paul Feyerabend³⁹. Todo esse arcabouço teórico será utilizado para mostrar que as ciências humanas encontram no paradigma da filosofia da linguagem uma base sólida, e que a objetividade do conhecimento, o método de compreensão do sentido da ação e a própria ideia de conhecimento estão enraizados nesse paradigma.

Ao interpretar de maneira racional, o intérprete se depara com estruturas que buscam afirmar pretensões de validade. Habermas argumenta que se o pesquisador suprimir essa forma de agir, ele se tornaria meramente um observador que prioriza a objetivação, um processo que leva à alienação da verdadeira natureza subjetiva do ser humano. Portanto, é fundamental que o pesquisador estabeleça conexões entre a compreensão das ações e a interpretação das mesmas, promovendo um diálogo entre o intérprete e o *Mundo da Vida*.

Após apresentar sua compreensão e a viabilidade de o pesquisador acessar o *Mundo da Vida*⁴⁰, Habermas analisará cada um dos conceitos de agir (teleológico, normativo, dramatúrgico e comunicativo) e como cada uma dessas formas de agir pode dificultar a obtenção de um conhecimento que busque compreender o significado subjacente às ações humanas: “Os conceitos essenciais do agir teleológico, do agir regulado por normas e do agir dramatúrgico estabelecem uma diferença metodológica significativa entre o plano em que a ação é interpretada e o plano da própria ação interpretada” (HABERMAS, 2012, p. 223).

No agir teleológico, o pesquisador usa os dados com o objetivo de demonstrar algo específico de maneira objetiva. O conhecimento é empregado estrategicamente para alcançar determinados fins, como por exemplo, na pesquisa para validar a eficácia de um medicamento ou para determinar a melhor abordagem em um contexto profissional. O pesquisador não está interessado em investigar, mas sim em encontrar uma resposta que corresponda aos seus interesses pessoais.

³⁶ Thomas Kuhn (1922-1996) físico e filósofo estadunidense. Principais obras utilizadas por Habermas: “A estrutura das revoluções científicas”; “A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental”.

³⁷ Karl Raimund Popper (1902-1994) filósofo austro-britânico. Principais obras utilizadas por Habermas: “A lógica da pesquisa científica”; “Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento”.

³⁸ Imre Lakatos (1922-1974) filósofo húngaro. Principal obra utilizada por Habermas: “The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers”

³⁹ Paul Feyerabend (1924-1994) filósofo austríaco. Principais obras utilizadas por Habermas: “Contra o Método”; “Adeus à razão”.

⁴⁰ Para um maior aprofundamento sobre o conceito de “Mundo da Vida” proposto por Habermas, recomenda-se consultar a obra *Teoria da Ação Comunicativa*, de Jürgen Habermas (2022), Volume 2, especificamente na seção IV, “Segunda Consideração Intermediária: Sistema e Mundo da Vida”, a partir da página 191.

No agir regulado por normas, o pesquisador pode inicialmente seguir as normas, como faria um jurista, porém, ele não consegue acessar os valores subjacentes ao *Mundo da Vida* para compreender verdadeiramente o aspecto social. Ele pode fazer uma descrição do mundo social baseada em normas, mas não tem a capacidade de questionar a validade dessas normas com base em sua descrição. Nesse sentido, o agir regulado por normas não proporciona uma possibilidade de compreensão.

No agir dramaturgico, o pesquisador se limita ao seu mundo subjetivo, incapaz de compreender a realidade objetiva devido à sua obsessão por sua própria perspectiva. São indivíduos egocêntricos na pesquisa, que acreditam que sua interpretação é a única válida.

Por fim, Habermas apresenta seu próprio método de pesquisa. Ele começa discutindo a importância da hermenêutica na compreensão da realidade simbolicamente estruturada, conforme proposto por Alfred Schütz em seu livro *A Construção Significativa do Mundo Social*, de 1932.⁴¹

Habermas identifica três decisões metodológicas essenciais para desenvolver um método de pesquisa baseado no agir comunicativo. Primeiramente, é necessário descrever a realidade social de tal maneira que ela seja reconhecida como uma construção do mundo cotidiano, resultante das interpretações realizadas pelos participantes, o que Habermas denomina de “mundo social”. Ele afirma que “a compreensão de sentido é o modo privilegiado de experiência dos participantes de um *Mundo da Vida*, e o cientista social certamente também precisa recorrer a esse modo de experiência. É por meio dele que ele obtém seus dados” (HABERMAS, 2012, p. 228).

Em seguida, é importante investigar quem são os indivíduos estudados e quais significados devem ser atribuídos a eles para que os eventos observados possam ser explicados em um contexto compreensível, referido como o “mundo subjetivo”. Habermas observa que “o cumprimento desse princípio garante a capacidade de relacionar qualquer tipo

⁴¹ Alfred Schütz, em seu livro *“A Construção Significativa do Mundo Social”* (1932), apresentou uma abordagem fenomenológica da sociedade, destacando a maneira como os indivíduos constroem e atribuem significados ao mundo social através de suas experiências e práticas cotidianas. Schütz enfatiza a importância da *interação social* e da *subjetividade* na formação do entendimento coletivo e da realidade social. Ele analisa como as pessoas interpretam e dão sentido ao seu ambiente social a partir de suas próprias perspectivas e práticas. Jürgen Habermas utilizou as ideias de Schütz em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) para desenvolver sua própria teoria da comunicação. Habermas se apropria da *fenomenologia social* de Schütz para fundamentar a ideia de *Mundo da Vida*, que é o contexto compartilhado de significados e práticas que permite a comunicação e a construção de entendimento mútuo. No entanto, Habermas amplia a visão de Schütz ao introduzir o conceito de *racionalidade comunicativa* e enfatizar a importância de processos discursivos ideais para a legitimidade social e política. Assim, enquanto Schütz fornece uma base fenomenológica para entender como os indivíduos constroem significado, Habermas utiliza e expande essas ideias para explorar como o entendimento e o consenso podem ser alcançados por meio de uma comunicação racional e deliberativa.

de ação humana ou seu resultado ao significado subjetivo que essa ação ou seu resultado tiveram para o ator” (HABERMAS, 2012, p. 229). Por fim, é essencial formular hipóteses associadas a modelos pré-teóricos nos quais os participantes interpretam tanto sua própria situação quanto o contexto da ação na qual estão envolvidos, constituindo o “mundo objetivo”.

Cada conceito dentro de um modelo científico do comportamento humano deve ser formulado de modo que uma ação realizada conforme a construção típica por um indivíduo dentro do *Mundo da Vida* seja compreensível tanto para o próprio ator quanto para outros, tudo dentro do contexto do pensamento cotidiano. (Schütz, 1971, p. 49).

Segundo Habermas, Schütz argumenta que o observador das ciências sociais adota uma postura teórica que o capacita a transcender a perspectiva limitada ao *Mundo da Vida*, tanto em sua própria prática quanto naquela que ele investiga. A etnometodologia crítica, de acordo com Habermas, pode ser uma ferramenta unificadora na interpretação das ciências sociais, pois parte do pressuposto de que os intérpretes compartilham dos mundos objetivo, social e subjetivo, buscando compreender os estados de coisas existentes, os valores e as experiências dos indivíduos: “O intérprete só será capaz de compreender o que o autor possa ter pensado na medida em que compreender as razões que tornam plausíveis as manifestações do sujeito da ação social.” (HABERMAS, 2012, p. 245).

Baseado em todos esses referenciais, Habermas adapta seu pensamento à hermenêutica filosófica, que postula que o intérprete só pode realmente esclarecer o significado de uma expressão simbólica ao participar do processo de compreensão entre os envolvidos. Ele procura empregar a estrutura interna do agir orientado pelo entendimento para conectar seu próprio *Mundo da Vida* ao da sociedade em análise, com o objetivo de reconstruir o significado do que está sendo interpretado como uma substância objetiva do conhecimento sujeita a crítica.

Em sua busca pelo avanço das ciências sociais e por uma metodologia capaz de lidar com as diversas culturas e formas de conceber o mundo, Habermas propõe uma transição da relação kantiana entre sujeito e objeto para uma compreensão de sujeito-mundo. Ele apresenta três abordagens para tentar estabelecer uma universalidade no conceito de *racionalidade comunicativa*. Primeiramente, propõe a elaboração formal pragmática do conceito de agir comunicativo, que envolve a reconstrução das ações de fala orientadas para o entendimento, aproximando a semântica formal da teoria dos atos de fala e da pragmática linguística. Em segundo lugar, sugere a avaliação empírica da utilidade de discernimentos formal-pragmáticos, exigindo a exploração de modelos de comunicação patológicos, a análise da

evolução dos fundamentos das formas de vida socioculturais e o estudo da história de certas ações. Por fim, propõe o processamento das abordagens sociológicas para a construção de uma teoria da racionalização social.

Entre os três caminhos que poderiam conferir maior legitimidade às ciências humanas, Habermas opta pelo terceiro, explicando que sua escolha não implica necessariamente em realizar investigações históricas. Ele pretende, em vez disso, revisitar as estratégias conceituais, pressuposições e argumentações de pensadores como Weber e Parsons, com o propósito sistemático de abordar problemas que possam ser solucionados com o auxílio de uma teoria da racionalização baseada nos conceitos fundamentais do agir comunicativo.

Para essa abordagem metodológica, a história das teorias é mais relevante do que a história das ideias, pois permite lidar com a competição de paradigmas nas ciências sociais, reconhecendo a originalidade de grandes teóricos sociais como Marx, Weber, Durkheim e Mead, assim como dos teóricos da cognição como Freud⁴² e Piaget⁴³. Habermas, baseando-se nos escritos de A. Ryan⁴⁴, em *Ciência Normal ou Ideologia Política?*, de 1972, alerta para o fato de que os paradigmas nas ciências sociais estão intrinsicamente ligados ao contexto em que surgem e se tornam eficazes.

Para elaborar a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), Habermas seguirá uma estrutura metodológica específica. Primeiramente, ele se dedicará a examinar a teoria da racionalização de Max Weber, analisando as mudanças estruturais nas concepções religiosas do mundo e o impacto do desenvolvimento capitalista sobre a racionalização. Ele também investigará a recepção marxista da noção de racionalização de Weber, desde György Lukács até Max Horkheimer e Theodor Adorno, buscando ampliar o conceito de ação fundamentado na comunicação. A partir das teorias da comunicação de George Mead e da sociologia da religião de Émile Durkheim, ele explorará a ideia de que a linguagem verbal foi formada a partir do sagrado. Habermas também examinará a teoria dos sistemas de Talcott Parsons para integrar a *Teoria da Ação Comunicativa* à análise da racionalização capitalista e à abordagem

⁴² Enquanto Freud investiga a influência dos processos psíquicos internos na comunicação e comportamento, Habermas enfatiza a importância de uma comunicação racional e ideal para a construção de entendimento mútuo e legitimidade social. Freud se concentra no nível individual e inconsciente, enquanto Habermas aborda a comunicação em um contexto social e normativo mais amplo.

⁴³ Piaget foca no desenvolvimento cognitivo individual e na forma como as crianças constroem conhecimento, Habermas se concentra na comunicação ideal e na construção de consenso em contextos sociais. Piaget explora como o conhecimento é adquirido e organizado ao longo da vida, enquanto Habermas investiga como a comunicação pode ser estruturada para promover a compreensão e a legitimidade social.

⁴⁴ Ryan se concentra na justiça e na moralidade dentro de um contexto teórico mais amplo, Habermas foca na comunicação ideal e no papel do diálogo na construção da legitimidade social e na resolução de conflitos. Ryan analisa a teoria da justiça em termos de distribuição e equidade, enquanto Habermas explora como a comunicação racional pode promover a justiça e a legitimidade social em uma sociedade democrática.

marxista. Ele pretende radicalizar a distinção entre o Sistema e o *Mundo da Vida* para reformular a tese de Weber e aplicá-la ao contexto contemporâneo. Concluindo este extenso capítulo metodológico, Habermas destaca a importância de unir as investigações sistemáticas com a análise histórica da teoria, a fim de testar interpretações sobre a modernidade e esclarecer as tarefas que uma teoria crítica da sociedade enfrenta atualmente. (HABERMAS, 2012, p. 262).

2.5 A CONVERGÊNCIA ENTRE PARSONS E HABERMAS: INTEGRAÇÃO TEÓRICA E CRÍTICA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Habermas considera Talcott Parsons um teórico clássico por sua habilidade em integrar a teoria da ação na estrutura da Teoria dos Sistemas. Habermas, por sua vez, conseguiu unir essa teoria dos sistemas com o conceito de *Mundo da Vida* por meio do agir comunicativo. Três teses da obra de Parsons que serão incorporadas ao conceito de agir comunicativo. Primeiro, será feito um estudo da teoria da ação que permita uma melhor compreensão do conceito de sociedade. Segundo, será apresentada uma interpretação menos funcionalista da cultura, em contraste com a abordagem de Parsons, que utiliza as teorias de Weber, Durkheim e Freud. Terceiro, será ampliada a leitura da sociedade feita por Parsons, introduzindo a ideia de patologias do *Mundo da Vida* induzidas pelo sistema.

Para ampliar o conceito parsoniano, a teoria habermasiana incorpora alguns conceitos-chave trabalhados extensivamente na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC): representações coletivas, interações simbolicamente mediadas e agir comunicativo. Habermas argumenta que a principal falha da teoria de Parsons é a falta de um conceito consistente de sociedade. Parsons concebe a sociedade como um sistema autocontrolado, mas, segundo Habermas, ao introduzir o *Mundo da Vida* e o agir comunicativo, essa visão se torna vaga, imprecisa e frequentemente funcionalista.

Habermas critica os motivos que levaram Parsons a não desenvolver uma teoria da ação mais. Ele revisita os argumentos do primeiro volume da TAC, focando especialmente na introdução do item três: “Referências de mundo e aspectos da racionalidade do agir em quatro conceitos sociológicos de ação”, todo o capítulo dois: “A teoria da racionalização de Max Weber” e partes importantes do capítulo três: “Primeira consideração intermediária: agir social, atividade teológica e comunicação”.

Com essa abordagem, Habermas busca superar as limitações da teoria parsoniana, fornecendo uma visão mais complexa e completa da sociedade que integra a comunicação e a interação simbólica como elementos centrais.

De acordo com Habermas, Parsons vê a cultura como algo fixo que existe em situações específicas de ação. Essa visão limita nossa capacidade de questionar e mudar a cultura, um fenômeno chamado reificação. Habermas, por outro lado, argumenta que a cultura deve ser entendida como um pano de fundo compartilhado que as pessoas usam para se comunicar e entender umas às outras. Ele chama isso de “armazém cultural ontogênico”, um reservatório de significados que todos acessamos.

Para Habermas, a cultura não é apenas uma série de ações, mas um contexto que pode ser criticado e alterado. Ele a vê como algo flexível e cheio de significados. Quando as pessoas se comunicam na sociedade, elas buscam criar acordos sobre diferentes aspectos do mundo. Esses acordos podem ser sobre:

(...) de coisas e eventos num mundo de estados de coisas existentes (portanto, de objetos físicos); de componentes de um mundo social constituído de relações interpessoais legitimamente reguladas; ou de algo num mundo subjetivo que comporta vivências acessíveis por um caminho privilegiado (portanto, de objetos sociais em sentido amplo). (HABERMAS, 2012, p. 400).

Segundo Habermas, não é apenas a tradição cultural que compõe o pano de fundo compartilhado da comunicação humana. Também são essenciais o indivíduo socializado e a solidariedade dos grupos que compartilham valores e normas. Este pano de fundo é formado por habilidades individuais e um conhecimento intuitivo que nos orienta em situações específicas, assim como por práticas sociais comuns.

Habermas critica Parsons por ver a cultura como algo autossuficiente e fechado em si mesmo (autopoiese), o que, segundo Habermas, impede uma interpretação da sociedade que leve em conta a comunicação entre os indivíduos. Na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), o agir comunicativo é essencial para analisar como a cultura, a sociedade e a personalidade contribuem para o *Mundo da Vida*, que é estruturado simbolicamente.

Em outras palavras, Habermas argumenta que a cultura não é apenas um conjunto de práticas e valores fixos. Ela é constantemente reinterpretada e modificada por meio da comunicação entre as pessoas. Este processo de comunicação é o que realmente dá vida à sociedade, permitindo que indivíduos e grupos se entendam e colaborem de maneira significativa.

Um sistema é definido como um conjunto ordenado de elementos que busca manter sua estrutura interna, mesmo diante de um ambiente complexo e em constante mudança. A teoria dos sistemas enfrenta dificuldades quando tenta incorporar valores culturais, pois esses estão profundamente conectados ao *Mundo da Vida*. O conceito de sistema de Parsons é duplo, pois combina a ideia weberiana de realização de valores com a noção de um sistema que preserva seus limites (HABERMAS, 2012, p. 413).

Parsons vê a sociedade como uma série de ações que se desdobram em elementos criados pelos seres humanos. Habermas critica essa visão por ser restrita, uma vez que Parsons adota uma abordagem teleológica, focada em objetivos específicos, ao aplicar a teoria dos sistemas. Para Habermas, é crucial expandir essa visão para incluir o agir comunicativo, pois isso proporciona uma base para analisar a cultura, a sociedade e a personalidade de maneira integrada. O agir comunicativo, segundo Habermas, esclarece como esses três elementos interagem como partes do *Mundo da Vida*.

Em essência, Habermas sugere que a teoria dos sistemas deve ir além do foco em objetivos e estruturas internas, incorporando a comunicação como uma forma de entender a dinâmica entre cultura, sociedade e personalidade. Isso oferece uma compreensão mais completa de como esses componentes se inter-relacionam e se influenciam mutuamente no contexto da vida cotidiana.

2.6 TRANSIÇÕES, CONVERGÊNCIAS E O REDIMENSIONAMENTO DA VIDA SOCIAL NO HORIZONTE TEÓRICO CONTEMPORÂNEO: (SUB)SISTEMAS NA TENSÃO DA MODERNIDADE

Na década de 1970, Parsons revisou sua teoria dos Sistemas, reduzindo o foco na teoria da ação e ampliando o papel da cultura, além de criar novos subsistemas. Anteriormente, o Sistema era visto como um todo integrado pela teoria da ação, que se sustentava e autorregulava, semelhante a sistemas computacionais em rede. A nova abordagem de Parsons permitiu que a cultura, a personalidade e a sociedade fossem entendidas como subsistemas independentes, em vez de serem absorvidas pela teoria da ação teleológica de valores.

Parsons se distanciou da comparação com sistemas computacionais ao reconhecer que o sistema social é um organismo vivo, que interage com seu ambiente. Ele destacou três principais áreas de interação: a personalidade, que é a forma como os indivíduos percebem e interpretam o mundo; a cultura, que funciona como um reservatório de conhecimento e

contexto para a compreensão; e a sociedade, que é a base para a criação de valores comuns, permitindo que os grupos sociais formem consensos e discordâncias a partir de uma matriz de significados culturalmente estabelecida.⁴⁵

Essa reformulação trouxe uma compreensão mais dinâmica e complexa do sistema social, reconhecendo a importância da cultura, da personalidade e da sociedade como elementos interdependentes que contribuem para a formação de uma estrutura social mais rica e multifacetada.

Na visão de Habermas, segundo Parsons, que é incorporado na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), supera Luhmann porque permite entender a cultura de duas maneiras: tanto na produção de objetos simbólicos quanto como um sistema de ação independente.

Nesse sentido, a cultura não depende mais da sociedade, pois ela se torna um subsistema com seus próprios imperativos para manter sua integridade. Outro ponto crucial é a inclusão da discussão sobre a linguagem e as relações entre sujeitos, que substitui a teoria teleológica dos valores de Weber. Assim, cada sistema de ação possui uma área de interação e interseção mútua, formando quatro subsistemas: a cultura, a personalidade, a sociedade e o organismo. Habermas entende os subsistemas parsonianos dessa forma, reconhecendo a importância das interações e dos cruzamentos entre eles para a construção de uma teoria social. Assim compreende Habermas:

Seus subsistemas (Parsons) podem ser ilustrados por meio de instituições significativas, tais como a empresa (economia), a administração do Estado (política), o direito (subsistema integrador), a Igreja e a família (manutenção de modelos culturais); porém, não podem ser identificados com essas ordens institucionais prototípicas. Toda a instituição em particular precisa adaptar-se a condições marginais cambiantes lançando mão de reservas próprias; toda a instituição tem de selecionar fins e persegui-los, para que possa mediar entre as orientações axiológicas dos membros e os limites externos; toda instituição precisa ordenar normativamente interações por meio das relações entre membros, e toda instituição é obrigada a buscar legitimação lançando mão de valores reconhecidos. E, uma vez que toda instituição pertence, sob diferentes aspectos, a todos os subsistemas sociais, nenhuma delas pode ser tomada como característica definidora para nenhum dos subsistemas sociais em particular. Por isso, eles têm de ser diferenciados de acordo com funções. (HABERMAS, 2012, p. 441).

⁴⁵ "O conceito de sistema em minha teoria refere-se a um conjunto interdependente de partes que se relacionam e se ajustam umas às outras para manter a ordem social e a estabilidade. Diferentemente da cibernética, que foca na regulação e no controle de sistemas, minha abordagem enfatiza a integração das ações sociais e a manutenção da ordem através de normas e valores culturais." (Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe: Free Press, 1951, p. 4).

Nesta nova interpretação da teoria dos sistemas, a linguagem é vista como um meio que facilita a intersubjetividade e que promove um consenso valorativo importante para as ordens normativas. A participação comunicativa, compartilhando significados idênticos e o consenso de uma comunidade linguística, era usada como modelo para explicar a posse comum de valores culturais e a obrigação que liga uma coletividade a uma ordem normativa.

Na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), a linguagem é o meio integrador que permeia e conecta todos os outros sistemas. Este esquema pode ser interpretado da seguinte maneira: os meios de controle não podem ser vistos apenas como uma especificação funcional da linguagem, nem a linguagem apenas como uma forma de manter os valores culturais. De forma mais ampla, a linguagem serve como um modelo para o Sistema de Ação, conectando-se a cada elemento do Paradigma AGIL⁴⁶ (Adaptação; Metas; Integração; Latência).

Na cultura, a linguagem permite a manutenção de valores; na sociedade, as normas têm a função de integração e são verbalizadas; a personalidade do indivíduo que busca objetivos é compreendida por meio do entendimento linguístico; e, finalmente, os meios e recursos que compõem os sistemas de comportamento são reproduzidos pela linguagem, permitindo uma adaptação ao sistema. A diferença essencial entre Parsons e Habermas reside na visão sobre o papel da linguagem, centrada no *Mundo da Vida* como o contexto primário das relações sociais humanas, antes da formação de sistemas e subsistemas. Para Habermas, a linguagem não é meramente um componente de adaptação ou parte de um subsistema, mas fundamental na construção dos agrupamentos sociais.

A *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) de Habermas propõe que houve uma separação significativa entre o *Mundo da Vida* (esfera cotidiana de interações sociais) e o “Sistema” (estruturas institucionais e econômicas da sociedade moderna). Essa separação foi fundamental para o desenvolvimento da sociedade moderna, mas o padrão capitalista de modernização distorceu as estruturas simbólicas do *Mundo da Vida* ao submetê-las aos imperativos dos meios de dinheiro e poder. Habermas propõe fortalecer a teoria de Parsons como uma teoria da modernidade, visando racionalizar o *Mundo da Vida* sem reduzi-lo a um mero subsistema dominado pelos meios econômicos e políticos na era moderna.

⁴⁶ O "Paradigma AGIL" é um modelo teórico desenvolvido por Parsons para explicar como os sistemas sociais se mantêm em equilíbrio e sobrevivem ao longo do tempo. O modelo é uma ferramenta analítica usada para descrever as funções necessárias que qualquer sistema social deve desempenhar para continuar existindo. AGIL é um acrônimo para os quatro imperativos funcionais identificados por Parsons: A - Adaptação (Adaptation); G - Alcance de Metas (Goal Attainment); I - Integração (Integration); L - Latência (Latency).

2.7 DA RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA E A SECULARIZAÇÃO DO INDIVIDUALISMO: HABERMAS E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL CONTEMPORÂNEA

Habermas desenvolveu o conceito de racionalização do *Mundo da Vida* ao analisar aspectos fundamentais das teorias de Mead e Durkheim, explorando como o *Mundo da Vida* se distingue pelos conceitos de cultura, sociedade e personalidade. Em relação a Durkheim, Habermas interpretou a universalização do direito e da moral como processos que transcendem a fé religiosa. Ele observou que a transição de uma integração social baseada na fé para uma baseada na cooperação e no consenso comunicativo resulta em uma crescente individuação e na autonomia do indivíduo, indicando uma busca por novas formas de coesão social. No que tange a Mead, Habermas analisou como o conceito do sagrado se dissolve na linguagem, permitindo que o potencial de racionalidade nas ações voltadas ao entendimento seja liberado. Essa perspectiva sugere que a comunicação e o consenso são fundamentais na formação de normas sociais e na construção de identidades individuais.

Essas interpretações de Durkheim e Mead permitem a Habermas formular uma teoria da modernidade na qual o *Mundo da Vida* não apenas é afetado, mas também transformado pela racionalização. A mudança de valores tradicionais para normas racionais comunicativamente estabelecidas reflete uma evolução fundamental na estrutura social e na autonomia dos indivíduos na sociedade contemporânea.

Tal potencial é transladado para uma racionalização do *Mundo da Vida* de grupos sociais, à proporção que a linguagem assume as funções do entendimento, da coordenação da ação e da socialização dos indivíduos, transformando-se, assim, no meio pelo qual se realizam a reprodução cultural, a integração social e a socialização (HABERMAS, 2012, p. 521-522).

Habermas atribui novos significados a dois conceitos-chave: o individualismo institucionalizado⁴⁷ e a secularização. O individualismo institucionalizado resulta da interação entre dois padrões complementares de socialização e integração social. A linguagem desempenha um papel crucial tanto na socialização quanto na integração, unindo ética e moral. Nessa combinação, emerge o conceito de agir comunicativo, cujas normas e valores são estabelecidos mediante ao entendimento mútuo.

⁴⁷ Para Habermas, o "individualismo institucionalizado" refere-se ao modo como o individualismo é integrado e legitimado dentro das instituições sociais e políticas, moldando a autonomia individual dentro de um sistema normativo e regulador. Ele vê isso como um aspecto da modernidade, interligado com o processo de secularização, onde a influência das instituições religiosas diminui e a racionalidade secular prevalece.

A secularização é entendida como a generalização dos valores dentro do sistema de ação, suprimindo uma moral canônica sem necessariamente valorizar o *Mundo da Vida*. Em contraste com a perspectiva parsoniana de secularização, Habermas argumenta que não podemos simplesmente interpretar os padrões morais avançados ou o desencantamento do mundo de maneira weberiana como uma única via de afastamento do sagrado. Em vez disso, ele propõe uma visão de secularização como um processo bidirecional: por um lado, afastando-se do sagrado, e por outro, deixando o indivíduo sem raízes culturais, potencialmente gerando patologias da modernidade.

Habermas critica Parsons por não superar completamente a conexão analítica entre a alta complexidade sistêmica das sociedades modernas, as formas universalistas de integração social e o individualismo institucionalizado. Ele argumenta que Parsons não reconheceu dois aspectos importantes: primeiro, que as redes de comunicação falham em enfrentar a privatização do estilo de vida, uma das principais causas das patologias modernas.

Em suma, para Habermas, a falta de sincronização entre a racionalidade do *Mundo da Vida* e a intensificação da complexidade do sistema social impede uma compreensão adequada das patologias que surgem na modernidade.

A teoria de Parsons enfrenta críticas de Habermas por reduzir fenômenos patológicos a distúrbios sistêmicos, sem considerar os sujeitos afetados e suas formas de resistência. Ao definir crises sociais como obstáculos nas relações de troca entre sistemas, Parsons não reconhece os problemas intrínsecos à sociedade moderna.

Richard Münch desempenha um papel crucial ao conectar as teorias de Parsons, Weber e o conceito de entendimento. Em seu livro “Max Weber Anatomias do racionalismo ocidental”, de 1978, Münch propõe uma integração da teoria sistêmica parsoniana com a teoria da racionalização de Weber. Ele sugere que a direção dominante para o Ocidente é caracterizada pela “universalista-individualista” e “ativista-racionalista”, conceitos apoiados por Parsons (MÜNCH, 1978, p. 265).

Münch se preocupa principalmente com a transformação da racionalização cultural em social, reconhecendo os avanços de Parsons na interpenetração dos sistemas de ação. Utilizando o modelo AGIL, Münch demonstra como a teoria weberiana da ética protestante se entrelaça com o capitalismo, destacando sua coerência e interdependência. Segundo ele, a interpenetração refere-se ao entrelaçamento recíproco de subsistemas tanto empírica quanto normativamente, possibilitando soluções conjuntas para os problemas enfrentados pelos sistemas (HABERMAS, 2012, p. 539). Pela interpenetração, o mundo moderno se torna mais

complexo mantendo, ao mesmo tempo, uma ordem estruturada que permite a adaptação e a resolução de desafios. Habermas expressa assim sua ideia:

Münch interpreta inicialmente a modernidade europeia e americana de modo harmonizador; a seguir analisa os estados de um equilíbrio diferenciado na perspectiva de realização dos valores, que Parsons entenderá – à luz da teoria dos sistemas – como interpenetração bem-sucedida. Isso significa que Münch tematiza os processos de racionalização social à luz do conceito de interpenetração, lançando mão da interpretação parsoniana da modernidade. (HABERMAS, 2012, p. 541).

Habermas avança em sua teoria da modernidade ao incorporar a análise das patologias que a afetam. Ele critica Münch e Parsons por não entenderem esses mecanismos patológicos da modernidade, principalmente por não abordarem a sociedade a partir da distinção entre *Mundo da Vida* e Sistemas. Habermas argumenta que, ao contrário de Weber, eles não perceberam como a própria modernidade se desintegra.

2.8 ENTRE O ESPÍRITO DA MODERNIDADE E A ÉTICA CAPITALISTA: AÇÃO RACIONAL WEBERIANA E AÇÃO COMUNICATIVA HABERMASIANA

Habermas revisita o capítulo 2 do primeiro volume para abordar as limitações da teoria de Weber e como ela foi incorporada na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC). Ele identifica duas principais limitações. A primeira é que Weber entendia a racionalização das ações humanas apenas por intermédio da racionalidade orientada por objetivos, o que dificultou a compreensão das dimensões prático-morais e estético-expressivas das ações. A TAC responde a isso ao introduzir a ideia de ação orientada pelo entendimento mútuo, o conceito de *Mundo da Vida* estruturado simbolicamente, e a razão comunicativa.

A segunda limitação é que Weber associou a teoria da ação ao modelo de racionalidade capitalista, tratando-o como se fosse o padrão universal de racionalização social. Para Habermas, é necessário desenvolver um modelo que abranja tanto os aspectos culturais, sociais e de personalidade quanto os subsistemas administrativos e econômicos.

Habermas argumenta que, com a crescente complexidade das sociedades, o *Mundo da Vida* se separa da administração estatal e das trocas financeiras simbólicas, criando novos subsistemas. Esses novos sistemas integram os usos da linguagem do *Mundo da Vida*, mas acabam por colonizá-los.

À medida que os meios do dinheiro e do poder permitem aos subsistemas da economia e do Estado se diferenciar de um sistema de instituições inserido no horizonte do *Mundo da Vida*, despontam-se esferas de ação organizadas formalmente, não mais integradas pelo mecanismo do entendimento, as quais irão se destacar dos contextos do *Mundo da Vida*, cristalizando-se numa espécie de sociabilidade sem normas (HABERMAS, 2012, p. 556).

Luhmann descreve esse fenômeno como a “desumanização da sociedade”. Segundo Habermas, isso significa que os mecanismos de controle social se distanciam dos valores tradicionais e significados compartilhados do *Mundo da Vida* cotidiana. Como resultado, surge uma cultura que se torna rígida e orientada apenas por objetivos práticos, visando preservar a integridade e funcionamento do sistema social.

No meu entender, todas as relações sociais que surgem em subsistemas direcionados por meios são organizados formalmente, uma vez que tais relações são produzidas por meio do direito positivo. Além disso, elas abrangem as relações de troca e de poder que ultrapassam os limites da organização, constituídos no nível de um direito privado ou público (...) os limites entre sistema e o *Mundo da Vida* se configuram mediante a separação entre os subsistemas da economia e da administração burocratizada do Estado, de um lado, e os domínios da vida privada (família, vizinhança, e associações livres) e da esfera pública (as pessoas privadas e os cidadãos), de outro lado (HABERMAS, 2012, p. 559-560).

A principal discussão gira em torno da possibilidade de existir ou não mecanismos que integrem o *Mundo da Vida*, pois a radicalização do processo de burocratização pode levar a um estado totalitário, cujos mecanismos sistêmicos dominam completamente. Habermas argumenta contra essa visão absoluta, pois acredita que considerar que a burocratização desumanizou a sociedade, transformando-a em um sistema separado de um *Mundo da Vida* estruturado comunicativamente, é uma concepção frágil. Nesse cenário, o *Mundo da Vida* seria apenas mais um subsistema.

Habermas não concorda com essa ideia por várias razões: i) a capacidade das pessoas de aprender, juntamente com o potencial cognitivo que pode ser aplicado na sociedade; ii) o potencial da sociedade para resolver problemas, utilizando o direito e a moral para criar novas formas de integração; iii) o estabelecimento de novas formas de integração social por meio de novos processos de aprendizado no campo da consciência moral tem um papel importante no enfrentamento das patologias da colonização sistêmica. Na esfera privada, temos a família, que se encarrega das atividades de socialização. A esfera pública é formada por redes de comunicação, como atividades culturais, imprensa e meios de comunicação de massa, que permitem a participação de um público de pessoas privadas na reprodução da cultura e na

apreciação da arte, além de permitir a participação dos cidadãos na integração social por meio da opinião pública (HABERMAS, 2012, p. 577).

Para os subsistemas da Economia e do Estado, as interações com o respectivo *Mundo da Vida* acontecem por meio de relações de troca. No sistema econômico, por um lado, os trabalhadores recebem salários em troca de seu trabalho, e por outro lado, os consumidores têm a oportunidade de comprar produtos. Já a administração pública realiza duas formas de relação: a primeira é a troca de serviços obrigatórios para a população, como saúde e segurança, por impostos pagos pelos cidadãos; a segunda forma de relação é a troca de ações políticas por votos, em que os políticos oferecem propostas e programas em troca do apoio eleitoral dos cidadãos.

À proporção que certos componentes de conduta da vida privada e de uma forma de vida político-cultural são arrancados das estruturas simbólicas do *Mundo da Vida* – mediante redefinições monetárias de fins, de relações, de serviços, de espaços e tempos de vida, bem como mediante a burocratização das decisões, deveres, direitos, responsabilidade e dependências –, percebe-se que os meios “dinheiro” e “poder” estão ligadas a certas funções. Com o auxílio da teoria dos meios, de Parsons, descobrimos que somente as esferas de ação preenchem funções econômicas e políticas podem ser transportadas para os meios de controle. Tais meios fracassam nas esferas de reprodução cultural, da integração social e da socialização; pois nessas funções eles não conseguem substituir o mecanismo do entendimento, coordenador da ação. Sua reprodução simbólica, diferentemente da reprodução material do *Mundo da Vida*, não pode ser deslocada para os fundamentos da integração sistêmica sem que haja efeitos secundários patológicos (HABERMAS, 2016, p. 582-583).

Habermas acredita que as patologias da sociedade moderna são distintas da “perda de sentido” descrita por Weber. Ele argumenta que as coações sistêmicas, que resultam de uma racionalização unilateral ou da reificação da prática cotidiana, não devem ser confundidas com o empobrecimento cultural, que ameaça a substância tradicional do *Mundo da Vida*. Estes são processos diferentes. Para Habermas, a colonização do *Mundo da Vida* ocorre de duas maneiras. Primeiramente, graças à racionalização unilateral da comunicação cotidiana, cujas ações estratégicas precisam de um espaço específico para se reproduzir. Isso leva à reificação da linguagem e à anomia das relações sociais. Em segundo lugar, a colonização ocorre com a extinção de tradições vitais e a diferenciação teleológica da ciência, arte e moral.

Apesar do triunfo do capitalismo e a ideia de que essa forma de vida dissolveu as formas tradicionais de vida, Habermas não concorda que isso seja inteiramente negativo. Ele

argumenta que o desenvolvimento da sociedade moderna oferece novas possibilidades de transformação, especialmente com o surgimento da sociedade civil organizada. Novas formas de complexificação sistêmica surgem e o *Mundo da Vida* se protege graças à cultura, sociedade e personalidade que se formam nesses novos moldes.

2.9 DO CAPITAL AOS EMPREENDIMENTOS COMUNICATIVOS: POSSÍVEIS (DES)ENCONTROS ENTRE MARX E HABERMAS

Nesta parte, procuramos responder às seguintes perguntas: como podemos interpretar a sensação de perda de sentido e de liberdade como formas induzidas estruturalmente? E como os subsistemas controlados por meios desenvolvem uma dinâmica incontável que provoca, ao mesmo tempo, a colonização do *Mundo da Vida* e sua segmentação em ciência, moral e arte?

Para responder a essas questões, Habermas utiliza a tradição marxista ocidental por dois principais motivos, a saber: a luta de classes poderia explicar a dinâmica própria inerente à burocratização. Ou seja, o crescimento excessivo dos subsistemas controlados por meios, que provoca uma intromissão dos mecanismos de controle – administrativos e monetários – no *Mundo da Vida*; e a reificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente que não produz, em primeira instância, efeitos atribuíveis a uma classe específica.

Habermas propõe conectar a teoria da reificação de Lukács à teoria da consciência de classe de Marx, para tratar da ideia de uma estrutura social cujas condições determinam os processos de modernização das sociedades capitalistas. Quando se pensa em uma racionalização total, caímos no determinismo.

Os autores da teoria crítica não enxergaram a racionalidade comunicativa presente no *Mundo da Vida*, que oferece uma lógica de resistência contra a colonização do *Mundo da Vida* pelos sistemas. Habermas destaca algumas falhas em Adorno e Horkheimer: primeiro, não aprofundaram a teoria weberiana na racionalização das imagens de mundo sentido da modernidade cultural; segundo, mantiveram uma atitude bucólica em relação à teoria do valor de Marx, não incorporando as novas formas de desenvolvimento, especialmente o papel do Estado; e, por último, tiveram uma visão de mundo pautada em uma razão teleológica.

Para superar esse pensamento, Habermas aborda três temas principais: 1) traduzir a teoria do valor de Marx para uma teoria da reificação, aproximando-a dos conceitos de *Mundo da Vida* e Sistema; 2) relacionar a categoria ideologia com as considerações

weberianas sobre a modernidade cultural; e 3) desenvolver a tese de colonização do *Mundo da Vida*.

Marx, ao analisar a mercadoria por seu caráter duplo, conseguiu formular os princípios da teoria do valor. É possível explicar a teoria do valor como um mecanismo de controle e uma relação reflexiva. Como mecanismo de controle, a monetarização da força de trabalho torna-se a base de conflito entre classes, criando um aparato jurídico-institucional para que isso funcione. Como reflexo, o valor das mercadorias e a maneira de se relacionar refletem-se em todos os aspectos da vida cotidiana.

Habermas interpreta a teoria do caráter duplo da mercadoria sob dois aspectos:

De um lado, a força de trabalho se esgota em ações concretas e contextos de cooperação; de outro, é reivindicada como realização abstrata para um processo de trabalho organizado formalmente sob pontos de vista de aproveitamento”. A força do trabalho, vendida pelo produtor, forma uma categoria em que os imperativos da integração sistêmica se encontram com os da integração social; ou seja, enquanto ação, ela faz parte do *Mundo da Vida* do produtor; e enquanto realização pertence ao contexto das funções da empresa capitalista e do sistema econômico como um todo (HABERMAS, 2012, p. 603).

Habermas, ao optar por interpretar a teoria do valor de Marx através de Weber até Parsons, traz uma inovação ao compreender as relações de troca entre o sistema econômico e o *Mundo da Vida*. O caráter duplo da mercadoria permite entender o sistema econômico dirigido pelos sistemas, operando sob dois mecanismos: mercado e Estado, por um lado, e interações entre pessoas, por outro, constituindo uma integração sistêmica. Segundo Habermas, metodologicamente, a teoria marxiana do valor se assemelha à teoria dos meios de controle elaborada por Parsons. No entanto, em termos de conteúdo, a teoria marxiana oferece uma crítica que Parsons não adota: “Marx denuncia o processo de manutenção da integridade do sistema econômico como uma dinâmica de exploração, que se torna irreconhecível devido à reificação.” (HABERMAS, 2012, p. 608). As três críticas de Habermas a Marx e sua incorporação na *Teoria da Ação Comunicativa* podem ser resumidas da seguinte maneira:

Primeiro, Habermas argumenta que Marx não percebeu a diferenciação dos sistemas e sua institucionalização dentro dos grupos sociais. Isso implica que Marx não reconheceu plenamente como os subsistemas, como o econômico e o político, se desenvolvem e se integram nas estruturas sociais.

Segundo, Habermas critica Marx por não fazer uma distinção clara entre a destruição da vida tradicional e a reificação dos mundos da vida pós-tradicionais. Aqui, ele sugere que

Marx não considerou suficientemente como a modernidade afeta não apenas as estruturas tradicionais, mas também cria novas formas de alienação e reificação.

Terceiro, Habermas aponta que Marx coloca o *Mundo da Vida* subsumido pelo sistema. Isso significa que, para Marx, o sistema econômico e político tende a dominar e subjugar as esferas da vida cotidiana e cultural, ao invés de ver uma interação mais complexa entre sistemas e *Mundo da Vida*. Essas críticas de Habermas visam ajustar a análise marxiana dentro da *Teoria da Ação Comunicativa*, permitindo uma compreensão mais refinada das dinâmicas sociais e culturais modernas (HABERMAS, 2012, p. 617).

Do ponto de vista metodológico, Habermas nota semelhanças entre a teoria marxiana do valor e a teoria dos meios de controle de Parsons. Ambas buscam entender como as estruturas sociais são mantidas e reproduzidas. No entanto, do ponto de vista do conteúdo, a teoria de Marx se destaca por seu caráter crítico, algo que não é tão proeminente na abordagem de Parsons. Marx enfatiza que o processo de manutenção da integridade do sistema econômico frequentemente envolve dinâmicas de exploração que se tornam obscurecidas pela reificação, ou seja, pela transformação das relações sociais em relações entre coisas. Essa perspectiva crítica de Marx, conforme destacado por Habermas, permite uma análise das dinâmicas de poder e alienação presentes na estruturação e funcionamento dos sistemas econômicos modernos.

Habermas interpreta as metáforas marxistas do “reino da liberdade e do reino da necessidade” como analogias para o *Mundo da Vida* e o Sistema. Ele critica Marx em três pontos principais: primeiro, por não ter percebido a diferenciação dos sistemas sociais e sua institucionalização dentro dos grupos sociais; segundo, por não distinguir claramente entre a destruição das formas de vida tradicionais e a reificação dos mundos da vida pós-tradicionais; e terceiro, por colocar o *Mundo da Vida* em uma posição subordinada ao sistema.

Essas críticas refletem a preocupação de Habermas com a preservação da esfera do *Mundo da Vida* frente à crescente influência e dominação dos sistemas sociais, especialmente do sistema econômico e administrativo. Ele argumenta que Marx não captou completamente as complexidades e as interações entre essas esferas distintas, resultando em uma visão que subsume o *Mundo da Vida* sob o sistema, negando sua autonomia e importância como espaço de cultura, valores e práticas cotidianas.

Habermas, após ter traduzido a teoria do valor de Marx para uma teoria da reificação e alinhando-a aos conceitos de *Mundo da Vida* /Sistema, agora explora a teoria marxiana de ideologia à luz das considerações weberianas sobre a modernidade cultural.

Ele destaca também a importância do Estado social na construção de um consenso político positivo, gerenciando de forma não conflitiva as relações entre o sistema (representado pelo poder e dinheiro) e o *Mundo da Vida* (que engloba as esferas pública e privada). Quando o Estado intervém nas relações entre empregador e empregado, promovendo a “humanização” do ambiente de trabalho com compensações justas e garantias jurídicas, os conflitos de distribuição social perdem intensidade, tornando o trabalho mais suportável para os indivíduos.

Esse equilíbrio entre o papel do trabalhador e do consumidor é resultado da estruturação do Estado social, viabilizado sob as condições da democracia de massa. No entanto, Habermas observa que, embora a implantação dos direitos políticos fundamentais amplie o papel de cidadania, ela também segmenta esse papel em relação aos processos de decisão, potencialmente esvaziando a participação política efetiva (HABERMAS, 2012, p. 629-630).

A principal preocupação de Habermas é com o que ele chama de colonização do *Mundo da Vida*. Isso ocorre quando os sistemas sociais conseguem impor sua lógica de funcionamento sobre o *Mundo da Vida*, que é o domínio das interações cotidianas e das experiências culturais compartilhadas pelas pessoas. Habermas utiliza a metáfora da colonização para descrever como os sistemas sociais, como o econômico e o político, conseguem penetrar e influenciar o *Mundo da Vida* por intermédio da sociedade civil organizada e da esfera pública. Esse processo, segundo ele, é comparável à intrusão dos senhores coloniais em sociedades tribais, impondo suas normas e valores sem considerar a cultura local e sem oferecer a possibilidade de uma ressignificação significativa.

Para Habermas, a colonização do *Mundo da Vida* pode ser observada em diversas situações específicas (HABERMAS, 2012, p. 640). A perspectiva de Habermas parte do princípio de que quando o sistema incorpora a reprodução simbólica, ocorre uma colonização do *Mundo da Vida*. Isso acontece porque as formas de comunicação genuínas são substituídas por estratégias de ação que servem aos interesses sistêmicos. Esse processo patológico se intensifica quando o sistema invade as relações interpessoais do *Mundo da Vida*, promovendo a reificação entre Sistema e *Mundo da Vida*.

No próximo capítulo, abordaremos a *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas, uma reconfiguração contemporânea da ética deontológica de Immanuel Kant. Inicialmente, exploraremos como Habermas, partindo da filosofia kantiana, desenvolve uma abordagem que enfatiza a comunicação e o consenso coletivo. Enquanto Kant fundamentava sua ética na autonomia individual e na universalidade das máximas morais, Habermas propõe uma ética

centrada no "nós", na qual a moralidade é construída mediante o diálogo e do entendimento mútuo.

Em suma, ao longo deste capítulo, a *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) de Jürgen Habermas é posicionada como uma retomada da tradição clássica das humanidades, focando na análise dos processos de modernização social através da racionalização. Habermas identifica uma racionalização patológica e colonizadora que afeta a existência humana, influenciada pela experiência da Segunda Guerra Mundial e pelo ambiente acadêmico de Nova Iorque em 1968. Durante esse período, Habermas ampliou suas leituras para incluir psicologia, antropologia social e teorias sistêmicas, que foram integradas em sua obra seminal, *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) (1981). Nessa obra, Habermas estabelece as bases epistemológicas de uma racionalidade comunicativa e analisa a dicotomia entre ação estratégica e ação comunicativa, destacando o conceito de colonização do *Mundo da Vida*. A colonização refere-se ao processo pelo qual valores do *Mundo da Vida* são subordinados aos imperativos sistêmicos, como mercado e burocracia, resultando em uma racionalidade patológica que compromete a integração social. Além disso, Habermas introduz uma distinção fundamental entre racionalidade e conhecimento, enfatizando que agir racionalmente concerne à maneira como o conhecimento é aplicado e compreendido do que sobre a simples posse de uma racionalidade correta. Em sua TAC, ele destaca a importância da comunicação efetiva e da interpretação intersubjetiva na construção da racionalidade social. Habermas critica o eurocentrismo ao engajar-se com a antropologia social, buscando mostrar a diversidade de racionalidades culturais e a relevância do entendimento compartilhado no *Mundo da Vida*. Ele propõe que a racionalidade comunicativa deve ser entendida como um processo cooperativo de interpretação, em que as sociedades devem estar abertas a novas formas de compreensão e ao diálogo intercultural para alcançar um consenso efetivo.

No âmbito da metodologia, Habermas confronta e expande as contribuições de teorias anteriores, como a de Parsons, ao integrar conceitos da TAC com a análise crítica da teoria dos sistemas e a sociologia da religião. Ele propõe uma reinterpretação das teorias sociológicas clássicas à luz do agir comunicativo, argumentando que a compreensão da sociedade e das ações humanas deve transcender uma visão puramente funcionalista e considerar a complexidade das interações sociais mediadas simbolicamente. O autor advoga por uma abordagem metodológica que alie a análise sistemática e a interpretação histórica, ressaltando que a verdadeira compreensão das ações e da racionalidade social emerge da integração do contexto interpretativo com a prática social cotidiana. Assim, Habermas

estabelece um novo paradigma para a pesquisa social que enfatiza a comunicação e a subjetividade como fundamentos para a construção do conhecimento.

Ao longo deste capítulo, foi discutido como a teoria dos sistemas de Parsons evoluiu na década de 1970, incorporando uma perspectiva dinâmica, ao reconhecer a cultura, a personalidade e a sociedade como subsistemas interdependentes. Esta reformulação permitiu que esses elementos fossem vistos como fundamentais na estruturação social, superando a visão anterior que os subordinava a uma teoria da ação teleológica. Observou-se também que Habermas, ao incorporar e expandir as ideias de Parsons na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), introduziu a linguagem como o meio central que conecta e integra os subsistemas, destacando a importância da comunicação na manutenção de valores culturais e na formação de identidades. Como se verificou, a TAC de Habermas avança ao criticar as limitações da teoria de Weber e ao propor uma visão mais complexa da racionalização na sociedade moderna. Habermas destacou a separação entre o *Mundo da Vida* e os sistemas sociais, argumentando que essa divisão tem implicações na modernidade, especialmente no que diz respeito às patologias sociais decorrentes da colonização do *Mundo da Vida* por subsistemas econômicos e políticos. Conclui-se que, ao enfatizar a linguagem e o entendimento mútuo como bases para a coesão social, Habermas oferece uma análise crítica e detalhada das tensões entre racionalidade sistêmica e as exigências de uma vida social mais humana e comunicativa, propondo novas formas de integração social para enfrentar as patologias da modernidade.

No próximo capítulo, aprofundar-se-á nas contribuições distintivas de Jürgen Habermas à *Ética do Discurso*, uma abordagem que se distingue por sua ênfase na fundamentação comunicativa das normas morais. Habermas postulará que a ética não deve ser confinada a uma análise racionalista e instrumental, mas deve incorporar uma dimensão comunicativa que considere a interação social e o consenso ético. O filósofo empreenderá uma crítica à visão cognitivista que considera as declarações morais como verdadeiras ou falsas e investigará como os mandamentos e normas podem ser justificadamente fundamentados por meio de um processo argumentativo que almeja o entendimento mútuo. A discussão se adentrará na distinção entre ações comunicativas e estratégicas, sublinhando como a validade normativa está indissoluvelmente ligada à aceitação social e às expectativas de justificação.

Habermas se valerá da abordagem fenomenológica da linguagem⁴⁸ para elucidar como as práticas comunicativas configuram a moralidade e como o imperativo categórico de Kant pode ser reinterpretado à luz de um processo cooperativo e intersubjetivo. O capítulo também empreenderá um contraste entre a abordagem habermasiana e a perspectiva de imparcialidade proposta por John Rawls, examinando a lógica dos discursos práticos e a *Ética do Discurso*. A análise enfocará a relevância das reivindicações de verdade, correção e sinceridade nos processos de entendimento mútuo e a forma como a validade proposicional e normativa influencia a coordenação das ações. A crítica ao ceticismo em relação aos valores será um aspecto central da discussão, utilizando a linguagem cotidiana como ponto de partida para desafiar os céticos e evidenciar a necessidade de um processo argumentativo cooperativo para a fundamentação das normas morais.

Outrossim, também no próximo capítulo, será investigada a robustez da ética discursiva de Jürgen Habermas, focalizando os fundamentos da *Teoria da Ação Comunicativa* e sua aplicação na construção de normas universais. Habermas, em sua empreitada teórica, avançará a partir da premissa de que a validade das normas morais não se limita à subjetividade individual, mas emerge do consenso alcançado por meio do discurso racional e coletivo. A discussão abordará, em primeira instância, como Habermas defenderá a ideia de que as normas morais se fundamentam na capacidade dos interlocutores de alcançarem um entendimento mútuo em um contexto ideal de comunicação, no qual todas as partes envolvidas possuem iguais oportunidades de apresentar e avaliar argumentos. Essa abordagem será examinada em comparação com a visão de normas universais proposta por outros teóricos contemporâneos, evidenciando a singularidade da proposta habermasiana. Ademais, será explorada a crítica de Habermas à ética monológica e metafísica, revelando a transição para uma ética que valoriza a dimensão intersubjetiva da moralidade.

A análise destacará a importância do diálogo livre de coerção, enfatizando que a validade das normas morais só se concretiza quando todas as partes afetadas pela norma têm a oportunidade de participar ativamente da argumentação. O capítulo também abordará a distinção entre agir comunicativo e agir estratégico, esclarecendo como a razão comunicativa

⁴⁸ A abordagem fenomenológica da linguagem para Habermas enfatiza a intersubjetividade e como o significado é construído e compartilhado entre os indivíduos através da comunicação. Ele usa o conceito de *Mundo da Vida* para descrever o contexto compartilhado que possibilita a comunicação eficaz e a *racionalidade comunicativa* para alcançar entendimento mútuo, fundamentando-se nas experiências e práticas sociais compartilhadas (HABERMAS, 2022).

é fundamental para a adesão racional e voluntária às normas dentro de uma comunidade. Por fim, será discutida a resposta da ética discursiva ao pluralismo contemporâneo e a necessidade de estabelecer normas universalmente válidas em meio a diversas perspectivas, enfatizando a reconstrução da validade universal por meio de um discurso cooperativo e inclusivo.

3. REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE A ÉTICA DO DISCURSO

No desenvolvimento da teoria de Habermas, podemos observar que ele frequentemente reformula e reconstrói suas ideias e programas anteriores, utilizando diversas fontes teóricas. Esse processo é particularmente evidente a partir da década de 1970, quando ocorre uma significativa mudança em seu pensamento. Essa mudança, conhecida como a “grande guinada linguística”, marca a transição do uso do paradigma da consciência, característico da filosofia tradicional, para um foco sistemático no paradigma da linguagem e da comunicação (SIEBENEICHLER, 2003, p. 32).

No livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas critica as ideias mais recentes de MacIntyre⁴⁹. MacIntyre tinha um projeto que tentava criar uma moralidade (ou conjunto de regras sobre o que é certo e errado) que fosse independente da religião e de crenças sobre a existência ou não de algo além do mundo físico. Em outras palavras, MacIntyre queria estabelecer uma moral secular, que não precisasse de fundamentos religiosos ou metafísicos (HABERMAS, 1989, p. 64).

Na sua obra magna, Habermas argumenta que a concepção de uma moral secular não é propriamente inovadora. Max Horkheimer já havia tecido críticas semelhantes. Ao sustentar que a racionalidade não deveria ser utilizada apenas para determinar os meios (métodos ou processos) destinados à consecução de nossos objetivos, mas sim para refletir sobre os próprios fins (objetivos) que almejamos alcançar.

Horkheimer asseverava que a razão, ou racionalidade, possui a capacidade de nos auxiliar na avaliação dos fatos e na tomada de decisões calculadas sobre como alcançar determinados objetivos. Todavia, ele advogava que, no tocante à decisão sobre quais objetivos ou fins deveríamos perseguir, deveríamos ser mais prudentes e não confiar unicamente na racionalidade. Para ele, a razão poderia nos guiar quanto aos meios, mas deveria permanecer em silêncio (ou não ser utilizada de maneira dominante) ao se tratar da escolha dos fins ou objetivos últimos.

Ao tratar dessas ideias, Habermas sublinha que a racionalidade não deve ser empregada exclusivamente para planejar e executar ações (os meios), mas que devemos refletir sobre os objetivos que queremos alcançar, e que essa reflexão não deve ser dominada somente pela razão instrumental, mas sim por uma razão discursiva ou dialógica.

⁴⁹ Alasdair MacIntyre filósofo, nasceu em Glasgow, na Escócia, em 1929, foi criado na Inglaterra e vive nos Estados Unidos desde a década de 1970.

Desse modo, Habermas sugere a necessidade de uma abordagem mais comunicativa e ética na determinação de nossos objetivos finais, em vez de confiar apenas na racionalidade instrumental. As éticas cognitivistas, por sua vez, são aquelas que sustentam que questões práticas, como decidir o que é certo ou errado, podem ser verdadeiras ou falsas, contestando a ideia de que essas questões não podem possuir verdade. Este debate remonta à época de Kant. Dentro da tradição kantiana, temos filósofos como John Rawls⁵⁰ e Karl-Otto Apel⁵¹, que acreditam na importância de analisar questões éticas de forma imparcial, baseando-se exclusivamente na razão, e não em emoções ou interesses pessoais.

Diante dessas discussões, uma abordagem denominada *Ética do Discurso* vem ganhando destaque. Esta ética se desenvolve como uma maneira promissora de lidar com questões práticas e éticas. Habermas, no capítulo 3 de sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, explica brevemente a diferença entre as teorias cognitivistas, que acreditam que questões éticas podem ser verdadeiras ou falsas, e as não-cognitivistas, que defendem que tais questões não podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas.

Habermas analisa a diferença entre essas duas formas de pensar a ética, destacando a importância de uma abordagem baseada no diálogo e na razão para resolver questões práticas e morais (HABERMAS, 1989, p. 64). Ele inicia explicando que as normas (regras ou princípios) possuem uma validade deontológica, ou seja, estão relacionadas a deveres e obrigações. Ele também discorre sobre a validade associada aos atos de fala (as proposições dos indivíduos) relacionadas a essas normas. Para Habermas, esses dois aspectos são fundamentais para a compreensão de uma ética filosófica.

O célebre filósofo alemão acredita que as teorias não-cognitivistas, como o emotivismo (que vê as declarações éticas apenas como expressões de emoções) e o decisionismo (que sustenta que as decisões éticas se baseiam em escolhas pessoais), falham em explicar adequadamente esses fenômenos. Ele argumenta que essas teorias tratam de maneira inadequada as proposições normativas (afirmações sobre o que devemos fazer). Ele

⁵⁰ Rawls propôs a ideia de uma "posição original" e o "véu da ignorância" como métodos para garantir que princípios de justiça sejam escolhidos de forma imparcial. A ideia é que, se as pessoas não soubessem suas próprias posições sociais, capacidades ou interesses pessoais, elas escolheriam princípios de justiça que seriam justos para todos, precisamente porque não poderiam favorecer a si mesmas. Isso reflete a influência kantiana de buscar a justiça por meio da razão, sem ser influenciado por emoções ou interesses pessoais. Essa ideia encontra-se na sua teoria da justiça como equidade, apresentada em sua obra *"A Theory of Justice"*.

⁵¹ Apel, é conhecido por seu trabalho na ética discursiva, uma abordagem que ele desenvolveu em diálogo com Jürgen Habermas. A ética discursiva de Apel é fortemente influenciada pelo pensamento kantiano, especialmente na ideia de que os princípios éticos devem ser estabelecidos por meio de um processo racional de argumentação, onde todos os participantes têm a chance de expressar suas razões. Assim como em Kant, a ênfase está na imparcialidade e na universalidade dos princípios, que devem ser aceitos por todos, independentemente de interesses individuais.

esclarece que fenômenos morais se revelam em uma investigação formal pragmática do agir comunicativo. Isso significa que, ao estudarmos como as pessoas se comunicam e agem em sociedade, conseguimos uma melhor compreensão dos fenômenos morais. Segundo Habermas, os atores (indivíduos) orientam-se por pretensões de validade, buscando que suas ações e falas sejam vistas como válidas ou corretas.

Dessa forma, Habermas propõe que a ética filosófica pode ser vista como uma teoria especial da argumentação, cujo foco está em como argumentamos sobre o que é certo ou errado, ao invés de uma teoria do conhecimento, que se preocupa mais com como conhecemos as coisas. Ou seja, Habermas defende que uma explicação ética robusta deve considerar como as pessoas se comunicam e justificam suas ações, e que teorias que ignoram isso não conseguem abarcar todos os aspectos importantes da moralidade. Ele discute um ponto crucial na teoria moral: o princípio da universalização. Para ele, este é o único princípio que pode ajudar as pessoas a chegar a um consenso e resolver questões práticas. Esse princípio sugere que uma ação só é moralmente correta se puder ser universalmente aplicada a todos.

Outro filósofo, Apel, também acredita que uma ética deve ser baseada em pressuposições universais de argumentação, ou seja, regras que todos possam aceitar durante um debate ético. No entanto, Habermas considera que o argumento de Apel não é suficientemente vigoroso para convencer os céticos que não acreditam em uma moral fundamentada apenas na razão. Portanto, Habermas revisita a crítica de Hegel à moral kantiana. Ele faz isso para entender melhor como uma ética pode ser aplicada de forma imparcial, sem inclinações ou tendências. Hegel criticava Kant por acreditar que a moralidade não podia ser baseada apenas na razão pura.

Habermas está em busca de uma maneira de construir uma ética que seja amplamente aceita, superando as limitações das abordagens anteriores e respondendo às críticas hegelianas sobre a moralidade racional kantiana. Reduzir questões morais e práticas a uma abordagem meramente cognitiva e instrumental, como critica MacIntyre, é ignorar a complexidade da compreensão do mundo. Ele argumenta que essa visão unilateral não é suficiente. A modernidade, ou o mundo contemporâneo, exige respostas mais completas, e a ética filosófica, que enfrenta dificuldades em fornecê-las, deve operar de maneira terapêutica. Isso significa que a ética deve ajudar a clarificar e elucidar a reflexão moral, combatendo as ilusões e equívocos sobre os fenômenos morais mais significativos.

Para preencher essa lacuna, Habermas propõe uma abordagem denominada fenomenologia linguística da consciência ética, que envolve examinar a maneira como

utilizamos a linguagem para entender nossa consciência moral. Ele menciona o trabalho de Strawson, especialmente seu célebre ensaio "Liberdade e Ressentimento", como exemplo de como essa abordagem pode ser aplicada (HABERMAS, 1989, p. 64). Habermas argumenta que precisamos de uma maneira mais rica e completa de compreender e resolver questões morais, que vá além das abordagens puramente racionais e instrumentais, e que a fenomenologia linguística⁵² pode contribuir para alcançar esse objetivo.

O filósofo britânico Strawson examina como reagimos emocionalmente às injustiças, especialmente o ressentimento que sentimos quando somos prejudicados. Ele acredita que o ressentimento não surge imediatamente após a ofensa, mas persiste como uma forma de indicar que algo moralmente errado ocorreu. A partir desse exemplo, Strawson faz quatro observações importantes. Primeiro, ele discute como um pedido de desculpas pode transformar nossa reação à ofensa. Se a desculpa é sincera e reconhece o erro, o ressentimento inicial pode ser alterado ou desaparecer. Strawson identifica dois tipos de desculpas: aquelas que explicam as circunstâncias em que a ofensa ocorreu e aquelas que mudam nossa percepção do ato ofensivo, considerando, por exemplo, a idade ou o estado emocional da pessoa que ofendeu.

Em segundo lugar, ele destaca que nossa reação ao ressentimento e à ofensa só surtirá efeito se estivermos envolvidos na interação. Se adotarmos uma atitude objetiva e não participarmos, esses sentimentos morais desaparecem. Strawson nos faz refletir sobre a complexidade das relações morais e das emoções, mostrando como essas interações moldam nossa compreensão da responsabilidade moral e do perdão. Para ele, nossos sentimentos morais estão diretamente ligados às nossas interações com os outros, e essas reações têm implicações morais que vão além das relações pessoais.

Em terceiro lugar, Strawson destaca que as experiências do cotidiano são fundamentais para entender a filosofia moral. As práticas comunicativas diárias são essenciais para as teorias morais, reconhecendo a complexidade e a riqueza dos sentimentos e suas interações. Ele sugere que uma abordagem filosófica da moral deve ser sensível às nuances

⁵² A "fenomenologia linguística" em Habermas está relacionada ao seu interesse em como a linguagem e a comunicação são fundamentais para a constituição da sociedade e da racionalidade. Embora o termo "fenomenologia linguística" não seja comumente usado para descrever diretamente o trabalho de Habermas, podemos entender essa ideia em seu pensamento por meio de sua teoria da ação comunicativa e sua crítica a abordagens anteriores na filosofia e teoria social. Importante salientar que Habermas foi influenciado pela fenomenologia, especialmente pelas ideias de Edmund Husserl (HABERMAS, pg.191,2022) e Alfred Schutz, que exploraram a forma como a experiência subjetiva e a intersubjetividade constituem o mundo social. A fenomenologia se preocupa com a maneira como os fenômenos são vivenciados e entendidos na consciência, e para Habermas, a linguagem é o meio através do qual a intersubjetividade é realizada. Assim, a fenomenologia linguística em Habermas pode ser vista como a análise da forma como a linguagem permite a construção compartilhada da realidade social.

das emoções humanas. Nossas reações morais não se limitam apenas às interações, mas envolvem também uma perspectiva sensível que amplia nossos julgamentos éticos e morais.

Por fim, em quarto lugar, Strawson discute a autoridade das normas morais e nossa obrigação de segui-las. Ele argumenta que a indignação e a censura contra violações dessas normas dependem de um entendimento das razões por trás delas. Isso significa que questionar “o que devo fazer?” não se resume apenas a considerações práticas ou utilitárias, mas também envolve uma compreensão mais profunda das razões morais que sustentam essas normas (HABERMAS, 1989, p. 67).

Strawson demonstra que nossas reações emocionais às injustiças e nossas interações sociais são cruciais para entender a moralidade. Ele nos convida a considerar a complexidade dos sentimentos e a importância das desculpas, das experiências cotidianas e da compreensão das normas morais. Strawson reconhece que as emoções humanas variam consideravelmente, influenciando uma vasta gama de críticas e justificações. No entanto, ele ressalta que as justificações estão intrinsecamente ligadas à estrutura interna das nossas atitudes e emoções. Essa realidade é fundamental na sociedade humana e impede uma justificação puramente racional.

Na abordagem moral de Strawson, três conclusões importantes emergem: em primeiro lugar, a compreensão do mundo moral está intimamente ligada às interações sociais; em segundo lugar, os critérios utilizados para avaliar normas e mandamentos transcendem o nível individual e são suprapessoais; e, por fim, existe uma distinção na avaliação entre questões prático-morais e aspectos emocionalmente neutros relacionados a meios e fins.

Strawson defende que as questões morais podem ser tratadas em termos de verdade, o que significa que algumas afirmações morais podem ser verdadeiras. Porém, ele destaca que precisamos esclarecer o que exatamente significa “verdade moral”. Strawson entende que algumas abordagens tentam equiparar afirmações éticas a afirmações descritivas, o que pode ser um equívoco. Precisamos começar com a ideia mais modesta de que há uma espécie de verdade similar à verdade nas questões morais e retornar à pergunta central na ética: “Que tipo de argumento ou raciocínio devemos aceitar para fundamentar nossas decisões morais?”. Habermas traz essa discussão, examinando não apenas o significado de palavras e frases, mas concentrando-se em como justificamos afirmações sobre o que devemos ou não fazer. Ele pretende entender que tipo de argumento torna uma conclusão digna de ser aceita como verdadeira.

Habermas considera que a filosofia moral deve ser ancorada em uma pragmática formal que permita a investigação dos atos de fala, a partir dos quais os sujeitos buscam

validar suas proposições normativas. Este enfoque possibilita uma análise das pretensões de validade inerentes às interações comunicativas. Em consonância com essa perspectiva, a *Ética do Discurso* se apresenta como uma teoria robusta que não se limita à lógica formal, mas incorpora as complexidades e nuances do diálogo intersubjetivo.

Habermas enfatiza que uma explicação ética satisfatória deve levar em consideração o contexto comunicativo em que as normas são debatidas e justificadas. As teorias éticas que negligenciam esse aspecto comunicativo falham em capturar a totalidade dos fenômenos morais. Ele propõe que a validade normativa deve ser alcançada com intervenção de um processo de argumentação racional, no qual os participantes buscam um consenso livre de coerção.

Além disso, Habermas revisita as críticas hegelianas à moral kantiana para elucidar as limitações de uma ética puramente racionalista. Hegel argumentava que a moralidade não podia ser reduzida a meros imperativos categóricos desprovidos de conteúdo histórico e social. Habermas, ao abordar essas críticas, busca uma ética que possa ser aceita universalmente, mas que também leve em conta as críticas legítimas das abordagens anteriores.

Habermas propõe que a ética deve operar de forma terapêutica, clarificando as pretensões de validade e combatendo as ilusões sobre os fenômenos morais. Ele defende uma fenomenologia linguística da consciência ética, cuja linguagem desempenha um papel crucial na construção e compreensão da moralidade. A fenomenologia linguística ajuda a desvelar as estruturas subjacentes das interações morais, oferecendo uma visão mais rica e completa da ética.

Em sua análise, Habermas cita o trabalho de Strawson como um exemplo de como uma abordagem linguística pode esclarecer nossa compreensão das reações morais. Strawson, como já indicamos, examina a natureza das desculpas e do ressentimento, mostrando como nossas respostas emocionais às injustiças estão profundamente enraizadas nas interações sociais. Habermas argumenta que essas interações comunicativas são fundamentais para a justificativa das normas morais.

Habermas conclui que uma ética comunicativa deve incorporar essas dimensões emocionais e interacionais, reconhecendo que a validade das normas morais não pode ser reduzida a critérios puramente racionais ou instrumentais. A ética deve ser vista como uma teoria especial da argumentação, cujo foco está na justificação dialogada das normas, levando em conta tanto as pretensões de validade quanto as complexidades das interações sociais. Em suma, Habermas propõe uma ética que transcende as limitações das abordagens anteriores,

incorporando a importância do diálogo, da comunicação e das interações sociais na formação e justificativa das normas morais. Ele argumenta que uma compreensão completa da ética deve levar em consideração não apenas os aspectos racionais, mas também as dimensões emocionais e práticas das nossas interações cotidianas (HABERMAS, 1989, p. 77).

Nesse sentido, o próximo tópico explora a defesa de Jürgen Habermas de uma visão cognitivista da ética, que sustenta que as declarações morais podem ser verdadeiras ou falsas. Habermas desafia as posições céticas que negam a existência de valores e investiga como os mandamentos e normas morais podem ser justificadamente fundamentados como regras de argumentação. O autor enfatiza a necessidade de identificar um tipo especial de validade inerente aos mandamentos e normas desde os primeiros dilemas morais que surgem no cotidiano, refletindo a abordagem de Strawson que utiliza a linguagem cotidiana para contestar os céticos. Habermas distingue entre ações comunicativas e estratégicas, argumentando que, nas primeiras, os indivíduos concordam em alinhar seus planos de ação com base no reconhecimento intersubjetivo das reivindicações de validade.

Aborda-se como as reivindicações de verdade, correção e sinceridade operam nos processos de entendimento mútuo e como a validade proposicional e normativa influenciam a coordenação das ações. A análise inclui uma discussão sobre a relação entre normas e fatos, explorando como a validade normativa depende da aceitação social e das expectativas de justificação. Além disso, no tópico, examina-se a lógica dos discursos práticos e a *Ética do Discurso*, contrastando a abordagem cooperativa de Habermas com a perspectiva de imparcialidade proposta por John Rawls. Finalmente, o capítulo reformula o imperativo categórico de Kant, destacando a importância de um processo argumentativo cooperativo e intersubjetivo na fundamentação das normas morais.

3.1 O PRINCÍPIO DA UNIVERSALIZAÇÃO COMO REGRA DE ARGUMENTAÇÃO: VERDADE E VALIDADE NA COMUNICAÇÃO RACIONAL

Habermas inicia suas considerações com o objetivo de defender a visão cognitivista da ética, que sustenta que as declarações morais podem ser verdadeiras ou falsas. Ele se posiciona contra as tentativas dos céticos de negar a existência de valores. Além disso, Habermas busca responder à pergunta de como os mandamentos e normas morais podem ser justificadamente fundamentados como regra de argumentação.

Para que a tentativa de fundamentar a ética como uma lógica da argumentação moral seja bem-sucedida, é necessário identificar um tipo especial de validade que está presente nos mandamentos e normas desde os primeiros dilemas morais que surgem no nosso dia a dia. É nesse *Mundo da Vida* que Strawson também procurou entender os fenômenos morais, usando a linguagem cotidiana para contestar os céticos. Se não for verdade que, nesses contextos de comunicação cotidiana, diferentes tipos de validade surgem naturalmente antes mesmo de qualquer reflexão, então não podemos esperar distinguir claramente entre o que é verdade e o que é normativamente correto na argumentação moral.

Habermas não pretende revisitar sua análise minuciosa sobre as ações voltadas para o entendimento mútuo, já discutido em outro contexto, mas enfatiza um ponto central. Ele denomina “comunicativas” as interações as quais os indivíduos concordam em alinhar seus planos de ação, e esse consenso é fundamentado no reconhecimento intersubjetivo das reivindicações de validade. Durante os processos de entendimento mútuo intermediados pela linguagem, os participantes fazem essas reivindicações com seus atos de fala, especificamente reivindicações de verdade, correção e sinceridade, dependendo se estão se referindo ao mundo objetivo, social ou subjetivo. Diferente da ação estratégica, em que alguém manipula o outro para atingir um resultado específico na interação, na ação comunicativa, a motivação para cooperar é racionalmente inspirada pelo outro – isso graças ao efeito de compromisso que um ato de fala pode induzir (HABERMAS, 1989, p. 80).

Quando um falante consegue motivar racionalmente um ouvinte a aceitar seu ato de fala, isso não se deve apenas à validade do que é dito, mas à garantia que o falante oferece, comprometendo-se a sustentar a pretensão levantada se necessário. Esse compromisso tem um efeito de coordenação, pois o falante se dispõe a defender sua pretensão discursivamente, fornecendo razões para reivindicações de verdade e correção, e demonstrando consistência em seu comportamento para reivindicações de sinceridade. Uma vez que o ouvinte confia na garantia fornecida pelo falante, as obrigações pertinentes à continuação da interação, conforme o significado do que foi dito, entram em vigor.

A verdade proposicional e a correção normativa têm papéis distintos na coordenação das ações. Embora ambos estejam presentes na prática comunicativa diária, elas se manifestam de maneiras diferentes. As proposições assertivas, que afirmam fatos, se relacionam de forma diferente das proposições normativas, que tratam de relações interpessoais legitimamente ordenadas. A verdade das proposições reflete a existência de fatos, enquanto a correção das ações reflete a conformidade com normas. Por exemplo: 1. Não se deve matar ninguém. 1'. É um mandamento não matar ninguém.

Referimo-nos às normas de ação por intermédio de atos de fala regulativos, como dar ordens, fazer contratos, abrir sessões, dar advertências, permitir exceções e dar conselhos. No entanto, uma norma moral mantém seu sentido e validade independentemente de ser proclamada ou reivindicada. Uma norma pode ser expressa em uma proposição como (1) sem que essa expressão precise ser entendida como um ato de fala, ou seja, como algo mais que uma expressão impessoal da norma em si. Proposições como (1) representam mandamentos aos quais podemos nos referir de diferentes maneiras por meio de atos de fala. Não há equivalente disso do lado dos fatos. Não existem proposições assertivas que, deixando de lado os atos de fala, possam, como as normas, adquirir autonomia. Se essas proposições devem ter algum sentido prático, precisam ser usadas em um ato de fala. Não é possível proferir ou usar proposições descritivas como: 2. O ferro é magnético. 2'. É verdade que o ferro é magnético. De tal modo que elas mantenham sua força assertiva como (1) e (1'), ou seja, independentemente do papel ilocucionário de uma classe determinada de atos de fala.

Essa diferença se explica porque as afirmações de verdade só existem quando fazemos declarações por meio de palavras, enquanto as afirmações de validade normativa (ou seja, o que é considerado correto ou apropriado) existem primeiro nas regras e normas, e só depois, de forma secundária, nas declarações verbais. Em termos de existência real, essa diferença pode ser entendida pelo fato de que as regras sociais, que podemos seguir ou violar, não existem sem alguma forma de validade (ou seja, são criadas por convenções humanas), ao contrário das regras da natureza, que existem por si mesmas e que tratamos de forma objetiva. A realidade social, que mencionamos quando usamos palavras para regular comportamentos, está sempre ligada a essas normas. Por outro lado, a verdade não faz parte das próprias coisas, mas apenas das declarações que fazemos sobre essas coisas quando falamos sobre fatos e representamos situações.

O mundo das normas, devido às pretensões de validade normativa que carrega, tem uma espécie de objetividade em relação aos atos de fala que regulam comportamentos. Essa objetividade não é a mesma do mundo dos fatos em relação às declarações que constatarem esses fatos. Porém, essa “objetividade” deve ser entendida como uma independência do “espírito objetivo”, ou seja, como algo que se mantém válido por si mesmo dentro do contexto social. Por outro lado, as coisas e fatos são independentes de uma forma completamente diferente do que atribuímos ao mundo social quando seguimos normas. Por exemplo, as normas dependem de que as relações interpessoais legitimamente ordenadas sejam continuamente mantidas. Elas perderiam seu sentido se não considerássemos, pelo menos em pensamento, que existem pessoas e ações que podem seguir ou cumprir essas

normas. Em contraste, devemos assumir que os estados de coisas existem por si mesmos, independentemente de serem afirmados como verdadeiros por nossas declarações.

As pretensões de validade normativas criam uma relação de dependência mútua entre a linguagem e o mundo social, algo que não acontece na relação entre a linguagem e o mundo objetivo. Esse vínculo entre as pretensões de validade, que vêm das normas e dos atos de fala regulativos, está também ligado ao caráter ambíguo da validade deontológica (relacionada aos deveres e obrigações). Enquanto existe uma ligação clara e direta entre os fatos que existem e as declarações verdadeiras sobre esses fatos, a “existência” ou aceitação social das normas não garante que essas normas sejam realmente válidas. Precisamos distinguir entre o fato de que uma norma é socialmente reconhecida e o fato de que uma norma merece ser reconhecida. Pode haver boas razões para considerar que a pretensão de validade de uma norma socialmente aceita é ilegítima. Além disso, uma norma não precisa ser realmente reconhecida apenas porque sua pretensão de validade poderia ser defendida em um debate.

A imposição de normas é complexa porque os motivos para reconhecer a delas podem vir tanto de crenças pessoais quanto de ameaças de punição, ou de uma combinação de entendimento e coerção. Geralmente, quando aceitamos uma norma por razões racionais, isso também envolve uma aceitação prática, seja por meio de força ou de recompensas materiais, dentro de uma crença na legitimidade que é difícil de separar claramente. Esses elementos são interessantes porque mostram que simplesmente colocar uma norma em prática não é suficiente para garantir que ela será considerada válida por muito tempo. Para que uma norma seja mantida ao longo do tempo, é necessário que, em um contexto cultural específico, sejam apresentadas razões suficientes para que a norma pareça legítima para as pessoas a quem ela se aplica. Nas sociedades modernas, isso significa que, sem que as normas sejam vistas como legítimas, não há como garantir a lealdade da população.

A validade social de uma norma depende de sua aceitação pelas pessoas a quem se destina. Esse reconhecimento baseia-se na expectativa de que a norma possa ser justificada por boas razões. Existe, portanto, uma conexão entre a existência das normas de ação e a possibilidade de fundamentar as proposições deônticas (relacionadas ao dever) que não encontra equivalente no mundo dos fatos objetivos. Embora haja uma relação interna entre a existência dos estados de coisas e a verdade das proposições que os descrevem, essa relação não depende das expectativas de justificação de um grupo de pessoas.

Por isso, a justificativa de normas morais exige um tipo de discurso prático, diferente do discurso teórico necessário para justificar proposições sobre fatos. No discurso prático, os participantes não apenas tentam convencer os outros da verdade de suas proposições, mas

buscam alcançar um entendimento mútuo sobre normas que todos podem aceitar como válidas. Isso envolve considerar as perspectivas dos outros e buscar razões que possam ser aceitas por todos os afetados pelas normas em questão.

Habermas destaca que esse processo de argumentação prática requer um contexto ideal de fala, em que todos os participantes têm iguais oportunidades de apresentar e criticar argumentos, não existindo coerção que impeça a participação livre e igualitária. Apenas em tais condições podemos esperar que as normas estabelecidas sejam verdadeiramente justas e racionais. Portanto, a ética discursiva proposta por Habermas busca fundamentar a moralidade na prática da argumentação racional em um contexto de comunicação ideal. Isso implica que a validade das normas morais deve ser alcançada graças a um processo de deliberação coletiva, no qual todos os afetados pelas normas têm a oportunidade de participar e apresentar suas razões. É nesse processo de deliberação democrática que se revela a dimensão cognitiva da ética que os enunciados morais podem ser justificados e considerados verdadeiros ou falsos com base na qualidade das razões apresentadas e aceitas por todos os participantes do discurso.

Em resumo, Habermas propõe que a fundamentação da ética deve ser baseada em uma lógica dos discursos práticos, na qual a validade das normas morais é determinada por meio de um processo de argumentação racional e coletiva. Isso requer um contexto ideal de fala em que todos os participantes têm iguais oportunidades de contribuir e cujas normas resultantes são aceitas como legítimas por todos os afetados. Assim, a ética discursiva de Habermas oferece uma resposta ao ceticismo moral ao demonstrar como as normas morais podem ser justificadas de maneira racional e intersubjetiva, reforçando a ideia de que os enunciados morais possuem valor de verdade.

No próximo tópico, aprofundaremos a análise da *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas, focando em vários aspectos essenciais para a compreensão completa de sua teoria. Inicialmente, exploraremos a definição de "discurso" segundo Habermas, que é central para sua proposta ética, enfatizando a interação social em que as pessoas buscam entendimento mútuo através da comunicação – entendimento mútuo é a base para a validade universal das normas morais. Em seguida, discutiremos os princípios fundamentais que norteiam as teorias éticas, como igualdade de tratamento, solidariedade e bem-estar geral, conforme propostos por Habermas. Veremos como esses conceitos se relacionam com a ideia de interações humanas baseadas em relações simétricas e expectativas de reciprocidade na comunicação.

A análise avançará para a crítica de Habermas à ética individualista, monológica e metafísica, enfatizando a transição para uma ética que considera a dimensão intersubjetiva da

moralidade. Será abordada a importância do diálogo como meio de alcançar consenso e legitimidade das normas, evitando o solipsismo ético e promovendo a cooperação e solidariedade na formação de normas éticas. Exploraremos também a distinção entre agir comunicativo e agir estratégico, destacando como a razão comunicativa é essencial para a adesão racional e voluntária às normas dentro de uma comunidade. A validade das normas será discutida no contexto da argumentação livre de dominação em que todos os participantes têm a oportunidade de contribuir ativamente.

Além disso, compararemos a fundamentação ética de Habermas com outras abordagens contemporâneas, como o equilíbrio reflexivo de Rawls e o construtivismo moral, destacando as diferenças e as contribuições únicas da *Ética do Discurso*. Finalmente, examinaremos como a *Ética do Discurso* de Habermas responde ao pluralismo contemporâneo e à necessidade de estabelecer normas universalmente válidas em meio a diferentes perspectivas. A ênfase será na reconstrução da validade universal do discurso e na importância da linguagem como força essencial para o entendimento mútuo e a formação de normas consensuais.

3.2 FUNDAMENTOS E IMPLICAÇÕES DO AGIR COMUNICATIVO: DO PRINCÍPIO DA UNIVERSALIZAÇÃO AO CONSENSO RACIONAL

A introdução do princípio da universalização representou o marco inicial na constituição de uma ética fundamentada no discurso. Na ética habermasiana, o discurso e o agir comunicativo são desenvolvidos a partir de sua obra seminal *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Nesse texto, Habermas formula sua teoria ancorada na comunicação e no consenso dela emergente. O agir comunicativo advém da tentativa de alicerçar a ética no discurso, contemplando a comunicação interpessoal. Assim, a ética baseada no agir comunicativo busca a legitimidade das normas morais na interação dialógica entre os indivíduos. Conforme Lima (2015, p. 213), “a *Ética do Discurso* emerge na filosofia alemã a partir dos anos 70 do século XX – com Apel e Habermas – como uma tentativa de oferecer uma base para o agir moral, base esta que busca superar os limites das alternativas éticas de natureza metafísico-subjetivista”.

Para compreender a concepção habermasiana de "discurso", é imperativo considerar sua definição. Segundo Peres Filho (2012, p. 13), Habermas define “discurso” como uma interação social na qual os indivíduos se comunicam mediante a linguagem, com o objetivo

de alcançar o entendimento mútuo. Isso implica que, quando duas pessoas se comunicam em qualquer contexto e expressam suas ideias por meio de conversações ou qualquer forma de fala, estão implicitamente pressupondo que suas opiniões possuem validade universal. De acordo com Lubenow (2011, p. 63), todas as teorias éticas orbitam em torno de princípios como igualdade de tratamento, solidariedade e bem-estar geral. Esses conceitos fundamentais estão intrinsicamente vinculados à ideia de que as interações humanas devem ser baseadas em relações simétricas e expectativas de reciprocidade na comunicação.

Habermas, em sua *Ética do Discurso*, procura transcender a abordagem restrita à consciência individual. Conforme indica Lubenow (2011, p. 65), essa ética busca superar a visão monológica do paradigma da consciência, que considera apenas a capacidade do indivíduo singular de examinar internamente suas próprias ações.

Habermas enfatiza a importância de não colocar a razão como o único critério de julgamento, mas sim promover o diálogo como um meio fundamental para alcançar o entendimento durante os debates. Tenta-se, com isso, evitar uma abordagem filosófica que poderia conduzir ao solipsismo em que apenas uma consciência individual determinaria as normas morais. Para Habermas, é crucial que o significado das tradições e das normas seja discutido e compartilhado mediante um diálogo que busca alcançar um consenso, de modo a estabelecer leis reconhecidas como universalmente válidas.

A *Ética do Discurso* propõe resolver o desafio central de fundamentar o dever moral não apenas com base na razão, mas também nos princípios gerais da comunicação humana. Kant, segundo Lubenow (2011, p. 65), teria evitado abordar esse problema diretamente ao mencionar o fato da razão - a experiência de sentir-se compelido pelo dever moral - enquanto a *Ética do Discurso* aborda essa questão por meio da abstração de “U”, fundamentada nos princípios gerais da argumentação.

Por meio da argumentação, ocorre a troca de ideias e o consenso emerge de diferentes pontos de vista. Nesse contexto, é crucial a intersubjetividade que se desenvolve nas interações comunicativas. Na *Ética do Discurso*, o diálogo deve ser livre de qualquer forma de dominação, garantindo que o consenso seja alcançado de maneira racional, cujas partes envolvidas possam contribuir ativamente. É importante destacar que os participantes devem se engajar ativamente nas discussões sobre o dever moral, e não apenas serem espectadores passivos que aceitam argumentos sem considerar a validade das normas éticas da comunidade. A argumentação deve ser desprovida de qualquer forma de coerção ou incentivos negativos relacionados a benefícios pessoais. Assim, a argumentação na *Ética do Discurso* não está ligada à consciência subjetiva individual, mas sim à construção de um

entendimento coletivo em que todos os participantes contribuem para a formação de consenso.

A *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas aborda questões filosóficas morais e políticas dentro do contexto do discurso comunitário no qual o agir comunicativo é visto como a oportunidade para todos os participantes expressarem suas visões sobre normas e condutas morais. Para Habermas (1989, p. 79), a interação comunicativa refere-se às interações em que as pessoas envolvidas concordam em organizar seus planos de ação, sendo que o acordo alcançado é medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade em cada caso.

Assim, a ideia central do agir comunicativo é guiada pela interação entre os interlocutores, proporcionando oportunidades para que a ação moral seja exercida por todos sem censura. A validade das normas morais só faz sentido quando há consenso entre os participantes envolvidos, baseado no reconhecimento mútuo das pretensões de validade. Essa abordagem enfatiza a importância do diálogo e da interação mútua para o desenvolvimento de uma ética genuinamente orientada pelo discurso, cujas normas são legitimadas pelo acordo intersubjetivo, refletindo a participação igualitária e livre de todos os envolvidos.

No que se refere a Kant, ele fundamenta o imperativo categórico não apenas com base em um “fato da razão”, mas nos conceitos de autonomia e vontade livre, os quais possuem um conteúdo normativo. No entanto, essa fundamentação expõe sua teoria à crítica de uma *petitio principii*, ou seja, pressupõe aquilo que pretende provar. O imperativo categórico está tão intrinsecamente ligado ao sistema kantiano que seria difícil defendê-lo a partir de outras premissas sem comprometer sua integridade (HABERMAS, 1989, p. 101).

Os teóricos contemporâneos da moral, como a concepção de equilíbrio reflexivo de Rawls, não conseguem oferecer uma fundamentação robusta para o princípio moral. Em vez disso, eles se limitam a reconstruir o conhecimento pré-teórico existente. Isso também se aplica ao construtivismo moral, que propõe criar uma linguagem para argumentações éticas; no entanto, a persuasão de um princípio moral introduzido linguisticamente deriva apenas da explicação conceitual das intuições já existentes.

Segundo Habermas (1989), o objetivo desta discussão é justificar os argumentos debatidos dentro da comunidade, conferindo-lhes validade. O agir comunicativo, por sua vez, possibilita a existência de normas válidas dentro da comunidade e fundamenta uma ética centrada na linguagem. Dessa forma, a ética discursiva de Habermas depende da linguagem utilizada pelos participantes, pois é graças à prática linguística que se alcança o entendimento mútuo. Habermas (1990, p. 72) argumenta que “uma vez que o agir comunicativo depende do

uso da linguagem voltada para o entendimento, ele deve satisfazer condições mais rigorosas”. A partir dessas condições, os participantes podem discutir suas ideias e deliberar sobre planos de ação e normas.

Embora a linguagem desempenhe um papel crucial na ética discursiva de Habermas, nem todo discurso se torna válido, e nem toda participação dos falantes é aceita. A ação deve ser coordenada e exercida de maneira racional. É importante destacar que a razão comunicativa aqui mencionada difere da razão subjacente à moralidade segundo Kant, que enfatiza a ação moral a partir de uma perspectiva subjetiva. Habermas (1989, p. 79) esclarece a distinção entre agir comunicativo e agir estratégico:

No agir estratégico, um indivíduo age sobre outro para alcançar um objetivo desejado; no agir comunicativo, um é racionalmente motivado pelo outro a aderir a uma ação, através do efeito compromissório de um ato de fala. A capacidade de um falante de motivar racionalmente um ouvinte à aceitação não se baseia apenas na validade do que é dito, mas também na garantia assumida pelo falante, que coordena esforços para cumprir com o que foi afirmado, se necessário.

Essa ideia explica que, segundo Habermas, a validade dos argumentos morais surge do debate e da coordenação linguística na comunidade, enfatizando a importância do entendimento mútuo e da racionalidade na formação de normas éticas aceitáveis.

Habermas desenvolve sua teoria da *Ética do Discurso* enfatizando o agir comunicativo em detrimento do agir estratégico. Ele argumenta que apenas pelas ações racionais é possível obter adesão dentro da comunidade, pois é na intersubjetividade que as ações dos falantes encontram respaldo e validade. A validade mencionada por Habermas refere-se à aceitabilidade de um discurso que seja fundamentado racionalmente, não sendo meramente arbitrário ou influenciado por forças externas. As normas que são sustentadas com validade dentro da comunidade não dependem de um plano teleológico, mas sim da ação comunicativa que envolve uma “força racional motivadora de entendimento” (HABERMAS, 1990, p. 72). Assim, é na razão comunicativa que emerge um consenso fundamentado no acordo mútuo.

Portanto, a *Ética do Discurso*, de Habermas, emerge como uma resposta ao pluralismo e à necessidade de estabelecer validades universais em meio a diversas controvérsias e diferentes formas de pensar. Segundo Habermas (1996, p. 15), é essencial “reconstruir a validade universal do discurso”, uma validade que se aplica a qualquer contexto, debate e sociedade.

A ética proposta por Habermas está fundamentada na ideia de que a razão comunicativa deve ser a principal base orientadora para os seres humanos dentro de uma comunidade. Essa razão comunicativa direciona-os a manter um diálogo que seja universalmente válido, visando o bem comum e normas que estejam em acordo com um entendimento mútuo. Ao destacar a linguagem como uma força essencial para a existência de uma *Ética do Discurso*, Habermas delinea como os participantes devem agir e como o entendimento mútuo pode ser alcançado por meio da linguagem. Os participantes ativos buscam cooperativamente definir seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, dentro do contexto de um *Mundo da Vida* compartilhado e com base em interpretações comuns da situação. O entendimento por intermédio da linguagem ocorre de tal forma que os participantes da interação se unem pela validade que pretendem atribuir às suas ações de fala, ou levando em consideração as discordâncias identificadas (HABERMAS, 1990, p. 72).

A razão comunicativa, segundo Habermas, implica uma responsabilidade comunicativa por parte de cada indivíduo em relação ao outro. A validade das normas e o reconhecimento intersubjetivo emergem das falas dos participantes, não apenas de uma razão subjetiva isolada. É na cooperação, e não na subjetividade solitária, que encontramos critérios válidos e verdadeiros para as normas. A busca pela validade moral, para Habermas, não reside em um indivíduo isolado, mas na interação entre sujeitos, caracterizando assim a intersubjetividade. Sua *Ética do Discurso* não se baseia no indivíduo singular, mas na colaboração e na cooperação entre indivíduos. Dessa forma, Habermas propõe uma ética coletiva, cujas normas são escolhidas de maneira consensual pela comunidade, sem imposições externas, permitindo que cada participante tenha voz igualitária. Portanto, a teoria ética de Habermas promove a cooperação, solidariedade e uma vida comum voltada para o bem comum.

Ao longo deste subtópico, demonstrou-se que a introdução do princípio da universalização, na tessitura ética habermasiana, assinala o primórdio de uma ética alicerçada no discurso e na interação comunicativa. Habermas, em sua *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, edifica uma teoria na qual a legitimidade das normas morais é conquistada por intermédio do diálogo e do consenso intersubjetivo. Em síntese, a ética que se pauta no agir comunicativo ultrapassa as abordagens subjetivistas, buscando a chancela das normas na dialógica interação entre os sujeitos. Em conclusão, tal perspectiva sublinha a imprescindibilidade de uma comunicação livre de qualquer dominação, na qual todos os partícipes colaboram ativamente para a formação de um consenso racional e moralmente sancionado.

Evidenciou-se que a linguagem ocupa um lastro central na ética discursiva de Habermas, sendo pedra de toque para o entendimento mútuo e a coordenação das ações. Em oposição ao agir estratégico, o agir comunicativo fundamenta-se na racionalidade e no compromisso compartilhado entre os interlocutores. Em síntese, Habermas distingue essa forma de agir da visão kantiana, que privilegia a razão subjetiva, argumentando que a validade das normas emerge da cooperação entre os sujeitos e não de uma reflexão isolada. Em conclusão, Habermas propõe uma ética de feição coletiva, ancorada na intersubjetividade e na construção consensual das normas, promovendo a solidariedade e o bem comum dentro de uma comunidade orientada pela razão comunicativa.

No próximo capítulo, a análise será dedicada à *Ética do Discurso*, uma proposta filosófica contemporânea que se apresenta como uma reconfiguração da ética deontológica kantiana, examinando como a perspectiva habermasiana avança para além das fronteiras traçadas por Kant, propondo uma reelaboração teórico-filosófica inserida no contexto da filosofia prática e da teoria do direito moderno. Serão discutidas, adiante, as controvérsias em torno da abordagem de Habermas, sendo vista por alguns como um desenvolvimento coerente do pensamento kantiano, enquanto outros a consideram como uma ruptura que inaugura novas direções na reflexão sobre a moralidade e a justiça. Destaca-se, de antemão, que a *Ética do Discurso* não se limita a uma mera adaptação das ideias kantianas, mas implica uma transformação na compreensão do papel da coletividade, da esfera pública e das condições para a realização democrática, questões essas que serão examinadas ao longo do capítulo subsequente.

Adiante, ao expor a concepção habermasiana, evidencia-se que a ética extrapola a individualidade e passa a implicar uma dimensão coletiva, remodelando, assim, a própria noção de esfera pública, que, nessa perspectiva, deve ser essencialmente pluralista e inclusiva. Essa reconfiguração tem implicações nas relações sociais, promovendo uma redefinição do papel do direito, que deixa de ser visto como um simples regulador coercitivo das ações individuais, sendo concebido, em vez disso, como uma garantia das regras democráticas de participação popular, assegurando, assim, o equilíbrio entre a soberania popular e os direitos humanos. Essas transformações, exploradas detalhadamente, revelam-se de fundamental importância no contexto das sociedades contemporâneas, nas quais questões como multiculturalismo, jurisdição constitucional e epistemologia jurídica adquirem relevância central.

A partir dessas premissas, o capítulo subsequente se propõe a investigar como a *Ética do Discurso* de Habermas oferece uma resposta teórica aos desafios morais e jurídicos do

século XXI, contribuindo para a construção de um modelo de democracia deliberativa que privilegia o consenso e o entendimento mútuo como fundamentos da legitimidade das normas. Prosseguindo com a análise, discute-se como a *Ética do Discurso* se fundamenta no princípio da universalização, que, em Habermas, é entendido não como uma exigência monológica, mas como um critério dialógico que emerge das interações comunicativas entre sujeitos. Essa abordagem reinterpreta o imperativo categórico kantiano, substituindo a ênfase na autonomia individual pela busca de um consenso racional entre os participantes de um discurso prático.

A proposta habermasiana destaca, assim, a importância do diálogo e da comunicação na formação das normas éticas, deslocando o foco da razão prática individual para a razão comunicativa. Essa transição se revela essencial para a compreensão de como a moralidade, segundo Habermas, deve ser construída e legitimada no contexto de uma sociedade pluralista e democrática. Em outros termos, no capítulo que se seguirá, serão exploradas as implicações dessa ética discursiva para a *Teoria da Ação Comunicativa* e para a compreensão contemporânea da moralidade, propondo uma reflexão crítica sobre os alcances e limites da proposta habermasiana no horizonte da filosofia prática e da teoria política.

4. A ÉTICA DO DISCURSO

Contemporaneamente, uma das discussões proporcionadas pela filosofia envolve uma reconfiguração da ética deontológica moderna de Immanuel Kant. Essa reconfiguração, como vimos, é apresentada pelo filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, que denomina essa abordagem de *Ética do Discurso*. A partir de Habermas, a ética passa a implicar coletividade, remodelando também a esfera pública, que deve ser pluralista. Isso tem fortes consequências para as relações sociais, consolidando uma reconsideração do direito moderno com uma nova função: garantir as regras democráticas de participação popular. Não se insiste mais que o direito seja o “superego” da sociedade, como afirma Ingeborg Maus. Tais modificações são de suma importância para a equalização entre direitos humanos e soberania dos povos, multiculturalismo, epistemologia e jurisdição constitucional, entre outras questões importantes discutidas no século XXI.

4.1 DA METAFÍSICA À MORALIDADE: A FUNÇÃO DA BOA VONTADE E O IMPERATIVO CATEGÓRICO NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

Assim como a antiga filosofia grega dividia o conhecimento em três áreas: física, ética e lógica, Immanuel Kant também adota essa divisão. Para ele, a filosofia formal é chamada de lógica. A filosofia material, que estuda objetos específicos e as leis que os governam, divide-se em duas partes: leis da natureza e leis da liberdade. A ciência que estuda as leis da natureza é chamada de física, e a que estuda as leis da liberdade é chamada de ética. A física também é conhecida como teoria da natureza, enquanto a ética é conhecida como teoria dos costumes.

A lógica, segundo Kant, não pode ter qualquer base empírica, ou seja, não se fundamenta na experiência. Já a física e a ética têm uma parte empírica, pois dependem da experiência para o seu saber. A filosofia empírica é aquela que se fundamenta na experiência, enquanto a filosofia pura se baseia em princípios que são estabelecidos a priori, ou seja, independentemente da experiência. A filosofia pura formal é chamada de lógica, enquanto a filosofia pura aplicada a objetos do entendimento é chamada de metafísica. Existem, portanto, uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes. Tanto a física quanto a ética têm uma parte empírica e uma parte puramente racional; esta última é chamada de moral.

Kant defende a importância de aprofundar o conhecimento filosófico, especialmente a filosofia pura. Para ele, o estudo das partes empíricas da física ou da ética deve ser precedido

pela análise da metafísica da natureza e dos costumes. Ele acredita que essa análise é essencial para a construção de uma filosofia moral pura, que revele os fundamentos da obrigação presentes na lei moral. Esse conhecimento puro não deve ser confundido com o conhecimento empírico, pois eles operam de maneiras diferentes.

Para Kant, as capacidades humanas não têm valor sem a boa vontade. Ele tinha o objetivo claro de fundamentar uma filosofia moral, o que o diferencia de outros filósofos. As capacidades humanas, sem a orientação da boa vontade, podem ser usadas para o mal. Kant vê o ser humano como um ser racional e sensível, e reconhece que a vontade humana não é sempre perfeita, podendo levar a escolhas que nem sempre são boas. Como o próprio Kant afirma: “Neste mundo, e até também fora dele nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.” (KANT, 2009, p. 21).

De acordo com Victor Delbos (DELBOS, 1969, p. 259) e Guido de Almeida (ALMEIDA, 2009, p. 52), a origem do termo “boa vontade” na filosofia moral kantiana é geralmente associada a uma influência do estoicismo (como encontrado em Sêneca, *De Vita*, III) ou à adoção do termo a partir dos Evangelhos (Lucas 2: 14). Ambas as interpretações são plausíveis: a primeira, por evidenciar uma conexão conhecida entre Kant e o estoicismo, especialmente Cícero; a segunda, por fortalecer sua relação com a moral cristã, mediante à herança religiosa transmitida por intermédio de sua mãe, seguindo a tradição do pietismo.

Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant trata da boa vontade, enfatizando que seu fundamento deve ser *a priori* e não baseado na experiência, pois os motivos devem ser puramente racionais. Para Kant, a vontade deve ser guiada pela razão, porque:

[...] se a verdadeira finalidade da natureza em um ser dotado de razão e vontade fosse a sua conservação e bem-estar, em outras palavras, sua felicidade, a natureza teria escolhido mal ao selecionar a razão como guia dessas intenções. As ações necessárias para alcançar esse fim e todas as regras de comportamento seriam indicadas com muito mais precisão pelo instinto, e esse objetivo seria alcançado com muito mais segurança do que se fosse pela razão. (KANT, 2004, p. 19)

Para Kant, o ser humano não é puramente racional e necessita da lei moral para conectar vontade e razão. Por isso, o dever se aplica à vontade que não é perfeitamente boa, uma vez que:

[...] se a razão não é suficientemente apta para guiar a vontade com segurança em relação aos seus objetivos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma, a razão, em parte multiplica), visto que um

instinto natural inato levaria com muito maior certeza a esse fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como uma faculdade prática, isto é, como uma faculdade que deve influenciar a vontade, isso significa que seu verdadeiro destino é produzir uma vontade boa, não apenas como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma. Para isso, a razão é absolutamente necessária, já que a natureza foi precisa na distribuição de suas disposições e talentos. Essa vontade não será todo o bem, nem o único bem, mas será o bem supremo e a condição para todo o resto, mesmo para toda a aspiração à felicidade. [...] Mas para desenvolver o conceito de uma vontade digna de ser estimada em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, [...] consideremos o conceito de dever, que contém em si o de boa vontade, sob certas restrições e obstáculos subjetivos, que, longe de ocultá-lo e torná-lo desconhecido, antes o destacam e fazem aparecer com mais clareza. (KANT, 2004, p. 24).

Segundo Kant, a moral é uma doutrina que visa tornar o homem digno de felicidade, necessitando que as ações humanas sejam realizadas por dever (ação moral por excelência), excluindo aquelas realizadas de acordo com o dever (que envolvem cálculo de consequências) e aquelas contrárias ao dever (imorais). Para estabelecer se as ações humanas são morais, Kant propõe a universalização do princípio, pois o princípio que determina a vontade deve ser universal. Ou seja, o dever deve ser imposto por uma máxima universal.

A origem da lei moral deve ser estabelecida *a priori*, não empiricamente. A moral, portanto, não pode ser derivada de experiências, pois o valor moral das ações é buscado em seus princípios internos. Se a lei moral não pode ser fundamentada empiricamente, será fundamentada metafisicamente. Assim: “a representação de um princípio objetivo, enquanto seja constitutivo para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se ‘imperativo’” (KANT, 2004, p. 43-44).

Kant (2004, p. 51) chamou esse imperativo de “categórico”, porque não é limitado por nenhuma condição e pode ser chamado de “mandamento absoluto” da razão. O imperativo categórico é único e pode ser descrito da seguinte forma: “age só segundo a máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2004, p. 60). Esse é o princípio supremo da moralidade em Kant, que deve ser independente da experiência e baseado na razão pura, ou seja, deve ser estabelecido *a priori*.

Kant desenvolve três formulações derivadas do imperativo categórico: na primeira, as máximas devem ser escolhidas de maneira que possam ser convertidas em leis universais da natureza; na segunda, considera-se a humanidade do ser racional como um fim, nunca como um meio; na terceira, considera-se as máximas em sua determinação completa, ao declarar que emanam da própria legislação do homem, criando um reino de fins, que seria um reino da liberdade. Na teoria moral kantiana, o imperativo categórico não deriva da experiência e se

impõe por si mesmo, não pela finalidade que permite agir. O imperativo categórico sempre terá o caráter de lei prática, sendo uma formulação que Kant construiu para impor ao sujeito um imperativo (uma máxima) que deve ser cumprido por representar uma lei universal. Ainda no campo da moral, Kant explora a autonomia da vontade, que significa escolher de modo que as máximas da escolha sejam aceitas pelo próprio querer como uma lei universal. Segundo Kant (2004, p. 81):

É impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito de seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria não à sua razão, mas a um impulso, a determinação da faculdade de julgar. Ela deve considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, deve considerar-se a si mesma como livre; isto significa que a vontade desse ser não pode ser a vontade própria senão sob a ideia da liberdade, e, portanto, tal vontade é preciso atribuir, em sentido prático, a todos os seres racionais.

A vontade não tem um fundamento externo (heterônomo), pois, na medida em que pode determinar a escolha, ela é a própria razão prática, sendo considerada em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. A razão não apenas determina a faculdade do desejo, mas também a simples aspiração, sendo chamada de:

[...] ‘livre arbítrio’ a escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é uma escolha que, embora possa ser afetada por impulsos, não pode ser determinada por eles, sendo, portanto, em si mesma (à parte de uma competência da razão) não pura, mas podendo ser determinada às ações pela vontade pura. (KANT, 2003, p. 63).

Assim, a moralidade decorre de uma ação realizada por dever, sendo o motivo da ação o respeito à lei da razão. Acerca da noção de autonomia em Kant, Farias (2004) entende que esse conceito está intimamente ligado à prioridade do justo sobre o bem, assim como à prioridade do eu sobre os fins. Nesse sentido, a liberdade pressupõe que os indivíduos devem ter interesses empiricamente incondicionados.

4.2 A RAZÃO COMUNICATIVA EM HABERMAS: UMA REINTERPRETAÇÃO DA ÉTICA KANTIANA

Jürgen Habermas, em sua obra *Direito e democracia* (2003a), concebe a razão prática como uma faculdade subjetiva que pertence a um sujeito singular. Ora, vimos que a filosofia prática de Kant baseia-se na premissa de um sujeito que percebe o mundo e a história de seu próprio ponto de vista. Assim, a razão prática, sendo uma faculdade subjetiva, se tornou uma razão de natureza normativista. Em sua obra *Consciência moral e agir comunicativo* (2003b), Habermas delinea claramente o campo de sua teoria moral, defendendo que as proposições descritivas podem ser racionais. Isso sugere que a “validade deôntica das normas e as pretensões de validade que levantamos com atos de fala ligados a normas (ou regulativos) são fenômenos que uma ética filosófica deve explicar.” (HABERMAS, 2003b, p. 62)

Habermas define as interações comunicativas como aquelas em que as pessoas envolvidas chegam a um acordo para coordenar seus planos de ação. Este acordo é medido pelo reconhecimento mútuo das pretensões de validade (2003b, p. 78). Segundo Moreira (2004), o caráter normativista da razão prática oferece ao indivíduo uma solução para os problemas que afetam sua vida e sua comunidade, tornando o sujeito o centro de toda moralidade e vida política. A aceitação prévia da intersubjetividade das leis morais, intermediada pela razão prática, permite que a ação ética se reduza a uma ação monológica, eliminando o imperativo do diálogo e da interação entre as vontades. No entanto, o imperativo confere a universalidade necessária às leis abstratas.

Habermas, então, propõe uma nova interpretação do imperativo categórico de Kant, enfatizando um processo dialógico e comunicativo. Ele sugere que a moralidade não deve ser vista apenas como uma questão individual, mas como um processo de comunicação e de acordo entre indivíduos, conferindo às leis morais uma validade universalmente necessária, mas alcançada somente por meio do diálogo.

A ética discursiva, conforme proposta por Habermas, começa com uma análise das intuições morais comuns, buscando fundamentar o princípio subjetivo que orienta essas intuições. Esse processo de análise moral direciona-se ao princípio da universalização (U). Dutra (2005, p. 154) explica que, assim como o imperativo categórico de Kant é o critério para estabelecer a lei moral, em Habermas, o princípio supremo da ética discursiva é o princípio da universalização (U). Este princípio pode ser enunciado da seguinte maneira: “uma norma de ação só é válida se todos os que podem ser afetados por ela concordarem, como participantes de um discurso prático, de forma racionalmente motivada, que a norma deve entrar em vigor.”

Para Dutra (2005), a importância maior da ética discursiva está em fundamentar o princípio da universalização nos pressupostos pragmáticos do entendimento e do consenso. Habermas foca na ideia central do imperativo de Kant, que é a natureza impessoal e universal da ética. As normas válidas são aquelas que expressam uma vontade universal. Habermas (2003b, p. 84) esclarece que “o princípio moral é entendido de tal forma que invalida normas que não consigam obter o assentimento qualificado de todos os possíveis afetados. O princípio que possibilita o consenso deve, portanto, garantir que somente sejam aceitas normas que expressem uma ‘vontade universal’.

Habermas, ao se inspirar na chamada reviravolta linguístico-pragmática, substitui a razão prática de inspiração kantiana pela razão comunicativa. A razão comunicativa se torna possível intermediado por um *medium* linguístico, que conecta as interações e estrutura as formas de vida. Essa razão comunicativa se distingue da razão prática de Kant, que se baseia na singularidade, pois não oferece modelos específicos para a ação. Em vez disso, a linguagem é o *medium* para a transmissão de informações e a coordenação da ação se dá pela influência recíproca dos atores, que interagem funcionalmente.

Habermas (2003a, p. 36) enfatiza que as forças ilocucionárias das ações de fala coordenam a ação:

a própria linguagem é explorada como a principal fonte de integração social. Isso constitui o ‘agir comunicativo’. Nesse processo, os atores, como falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns das situações e harmonizar seus respectivos planos por meio de processos de entendimento, buscando fins ilocucionários de maneira incondicional.

Com esta explicação, a ética discursiva de Habermas apresenta-se como um modelo em que a moralidade é construída por meio do consenso e da comunicação, ressaltando a importância do diálogo e da interação social na formação das normas éticas. A razão comunicativa, segundo Habermas, é essencial para possibilitar a ação, pois: “ela possui um conteúdo normativo, porém, somente na medida em que se age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual” (HABERMAS, 2003a, p. 20). Isso significa que, para agir comunicativamente, o sujeito deve fazer idealizações, como atribuir significados a enunciados, levantar pretensões de validade em relação a proferimentos discursivos e considerar destinatários autônomos. Habermas (2003a, p. 20-21) destaca que a razão comunicativa: “possibilita uma orientação na base de pretensões de validade; no entanto, ela mesma não oferece nenhum tipo de ação concreta para o desempenho de tarefas práticas, pois não é informativa, nem imediatamente prática.”

Comparando a razão prática de Kant com a razão comunicativa de Habermas, observa-se que a razão prática se orienta para o agir (imperativo categórico, princípio supremo da moralidade), enquanto a razão comunicativa orienta-se pelo entendimento, sem oferecer modelos de ação, utilizando a linguagem como condição possibilitadora. Farias (2004, p. 77) explica que a “*Ética do Discurso*” é formal e não fornece orientação de conteúdo, apenas um procedimento para avaliar a validade de normas, visto que o discurso prático é “um procedimento para testar a validade de normas hipotéticas, e não para produzir normas justificadas.”

Habermas (2003a, p. 21) enfatiza a importância de considerar as diferenças ao aplicar o conceito de razão comunicativa, inserido em uma teoria reconstrutiva da sociedade, cujo conceito tradicional de razão prática ganha novo valor heurístico. A razão prática oferece uma orientação para o agir, enquanto a razão comunicativa orienta-se pelo entendimento. Assim, a razão comunicativa é um componente de uma teoria reconstrutiva da sociedade (Moreira, 2004).

A *Ética do Discurso* segue a tradição da ética do dever kantiana. No entanto, Galuppo (2002, p. 107) observa que essa ética do dever não é simplesmente adotada na forma pura de Kant. Habermas a reelabora, “reconstruindo-a pela crítica a alguns de seus pressupostos, visando fundamentar a esfera prática da ação dentro da ética kantiana, mas renunciando ao seu aspecto monológico.” Dutra (2005, p. 157) afirma que Habermas faz uma interpretação processual, dialógica e comunicativa do imperativo categórico, deslocando o foco da consciência moral solitária e reflexiva para a comunidade de sujeitos em diálogo.

Esta abordagem destaca como a razão comunicativa de Habermas e sua ética discursiva transformam e expandem os princípios kantianos, enfatizando a importância do entendimento e do consenso no contexto de uma comunidade dialogante.

Jürgen Habermas reinterpreta a razão prática de Kant transformando-a em razão comunicativa. Essa transformação envolve uma reconfiguração do imperativo categórico, que, em Kant, é baseado na autonomia individual e na aplicação universal das máximas morais. Habermas não rompe completamente com Kant, mas substitui a ênfase no “eu” solipsista, ou seja, no sujeito individual e isolado, por um foco no “nós” consensual. Isso significa que, em vez de basear a moralidade em decisões individuais isoladas, Habermas propõe que as normas morais sejam estabelecidas graças ao consenso entre todos os envolvidos, destacando a importância do diálogo e do entendimento coletivo.

Ao longo deste capítulo, como se observou, a *Ética do Discurso* de Jürgen Habermas emerge como uma evolução crítica da ética deontológica kantiana, redirecionando o foco da

moralidade individual para um processo comunicativo e coletivo. Habermas, ao reinterpretar o imperativo categórico, desloca a razão prática kantiana de um contexto monológico para um cenário dialógico, onde a moralidade é construída por meio do entendimento e do consenso entre os sujeitos envolvidos. Essa abordagem evidencia a importância da pluralidade e da intersubjetividade, pilares fundamentais para a constituição de uma ética que transcenda o individualismo.

Em síntese, Habermas oferece uma proposta de ética que, ao se afastar do solipsismo kantiano, reconfigura o princípio da universalidade moral em um contexto de interação social, no qual a razão comunicativa desempenha um papel central na legitimação das normas. A transformação da razão prática em razão comunicativa, portanto, não apenas amplia as bases da moral kantiana, mas também reflete as exigências de uma sociedade contemporânea, na qual o diálogo e o consenso são indispensáveis para a realização de uma moralidade verdadeiramente universal e inclusiva.

No próximo capítulo, será discutido o desenvolvimento e os desdobramentos da *Ética do Discurso* na perspectiva de Jürgen Habermas. Será explorada a evolução do princípio do discurso "D" e a introdução do princípio de universalização "U", ambos fundamentais para a teoria discursiva da moral de Habermas. A análise se concentrará em como esses princípios buscam legitimar normas e práticas sociais por meio do consentimento racional e deliberativo de todos os afetados. Além disso, serão investigadas as influências e críticas recebidas por Habermas, bem como as tentativas contínuas de justificar e fortalecer o princípio de universalização dentro de um quadro de argumentação racional.

O capítulo também abordará a abordagem genealógica de Habermas, que examina a transição de fundamentos morais baseados em tradições religiosas para uma moralidade deliberativa e secular. Serão discutidas as implicações dessa transição para a validade e universalidade das normas morais, destacando os desafios de manter a justiça e a solidariedade como princípios centrais em uma sociedade pós-metafísica. A reflexão genealógica de Habermas buscará demonstrar como esses princípios ainda podem ser justificados e aplicados em contextos contemporâneos, mesmo diante da ausência de fundamentos transcendentais tradicionais.

5. DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DO DISCURSO HABERMASIANA

Nos *Apontamentos para um programa de fundamentação de uma Ética do Discurso*, escritos em 1983, Habermas refinou o “princípio da argumentação em geral” proposto por Apel. Ele introduziu um princípio do discurso “D”, que deve ser interpretado de forma mais simples e “econômica”. Conforme Habermas: “somente podem ser consideradas válidas as normas que, em princípio, poderiam obter o consentimento de todas as pessoas afetadas por elas, desde que participem de um discurso prático” (HABERMAS, 1983, p.103).

Habermas chegou a essa formulação não só inspirado por Apel, mas também influenciado por um trabalho de F. Kambartel, que em 1974 propôs uma ideia semelhante. Kambartel afirmou que: “podemos considerar justificadas, em um diálogo racional, as normas com as quais todos os possíveis afetados possam concordar” (HABERMAS, 1983, p.103).

Além disso, Habermas reconhece que seu princípio do discurso foi fortemente apoiado por R. Alexy. Alexy, em sua teoria sobre o discurso prático, definiu um conjunto de pressupostos inevitáveis no processo de argumentação (HABERMAS, 1983). Essas contribuições ajudaram a fortalecer a formulação de Habermas sobre a validade das normas dentro de uma ética discursiva.

Essencialmente, Habermas está dizendo que as normas só podem ser consideradas legítimas se todas as pessoas afetadas por elas puderem concordar com teor após um diálogo racional. Ele foi influenciado por outros pensadores que tinham ideias semelhantes, e esses pensamentos ajudaram a formar a base de sua teoria sobre a validade das normas.

Habermas também sugeriu um novo princípio de universalização (U), que é formulado da seguinte maneira: “uma norma só pode pretender validade se os efeitos e as consequências secundárias previsíveis que decorrem de sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada pessoa puderem ser aceitos por todos os afetados” (HABERMAS, 1983, p. 103).

Habermas propôs um novo princípio chamado “princípio de universalização” (U). Este princípio afirma que uma norma só pode ser considerada válida se os efeitos e as consequências previsíveis de seguir essa norma, de forma geral, puderem ser aceitos por todas as pessoas afetadas por ela. Em outras palavras, para uma norma ser válida, todos que serão impactados por ela devem poder concordar com os resultados esperados de sua aplicação:

Uma norma controvertida entre participantes de um discurso prático somente pode obter assentimento caso U seja válido, isto é, se as consequências e efeitos colaterais – que provavelmente afetarão a satisfação dos interesses de cada um caso a norma controvertida venha a ser obedecida por todos –

puderem ser aceitos por todos sem nenhum tipo de coação. (HABERMAS, 1983, p. 103)

Habermas introduziu o princípio de universalização (U) porque, em um mundo onde as bases metafísicas da ética são questionadas, não podemos simplesmente derivar normas morais fundamentais das regras básicas da argumentação. Nesse ponto, ele discorda de Apel. Portanto, a *Ética do Discurso*, ou teoria discursiva da moral, é uma tarefa contínua que nunca pode ser considerada completa, pois seu objetivo, representado pelo princípio U, é universal.

No entanto, os argumentos que sustentam esse objetivo universalista não são muito fortes teoricamente. Por isso, a principal e mais difícil tarefa da teoria discursiva da moral é fundamentar seu ponto de vista moral.

Os trabalhos posteriores sobre este tema são tentativas contínuas de defender o princípio U contra novas objeções. Esse esforço segue duas estratégias principais. A primeira estratégia tenta mostrar que o princípio U é razoável analisando as suposições básicas da argumentação. A segunda estratégia investiga as origens e desenvolvimento das ideias relacionadas ao princípio U.

5.1 ANÁLISE DAS PRESSUPOSIÇÕES DA ARGUMENTAÇÃO: A BUSCA PELA JUSTIÇA E SOLIDARIEDADE NA *ÉTICA DO DISCURSO*

Habermas segue um esquema lógico para introduzir o princípio de universalização (U) nas discussões práticas. Ele sugere o princípio U como uma regra para esses discursos de forma abduktiva, ou seja, apresentando-o como a melhor explicação. De acordo com Habermas, o princípio U pode ser fundamentado a partir das pressuposições práticas que sustentam uma argumentação razoável, bem como esclarecendo o significado das pretensões de validade que naturalmente acompanham ações orientadas para o entendimento (HABERMAS, 1983). Ele se inspira no conceito de “equilíbrio reflexivo” de J. Rawls ao desenvolver o princípio de universalização. O “equilíbrio reflexivo” é um método que reconstrói as intuições comuns que usamos para avaliar de forma justa os conflitos sobre ações morais (SIEBENEICHLER, 2018).

Habermas tenta provar que o princípio de universalização (U) é válido em todas as culturas. Ele faz isso usando pressuposições básicas da argumentação, conforme discutido por Apel. No entanto, ele admite que essas pressuposições não têm mais o status de verdades fundamentais e inquestionáveis, como era o caso nas ideias de Kant. Em vez disso, Habermas

aceita que não temos melhores maneiras de argumentar atualmente. Isso significa que uma moral baseada nesses princípios é, na verdade, uma tentativa racional que deve ser testada e comparada com outras teorias semelhantes para ser validada (SIEBENEICHLER, 2018).

Habermas tentou justificar seu princípio de universalização (U) baseando-se em pressupostos básicos da argumentação. No entanto, essa abordagem foi criticada por diversos autores, como Albrecht Wellmer e Charles Taylor. Em resposta a essas críticas, Habermas escreveu um texto em 1991 chamado “Esclarecimentos sobre a *Ética do Discurso*”, no qual afirma que continuará desenvolvendo suas ideias, levando em conta as críticas recebidas desde 1983 (Habermas, 1991).

O professor Flávio Beno Siebeneichler (2018) aponta dois pontos importantes nos “Esclarecimentos sobre a *Ética do Discurso*” de Habermas. Primeiro, depois de receber críticas, Habermas percebeu que o princípio do discurso D precisava ser mais bem explicado e justificado. Ele tentou resolver esse problema comparando a correção das normas morais com a verdade das declarações afirmativas (HABERMAS, 1991). A partir desse momento, a principal questão da *Ética do Discurso* se torna: até que ponto e como podemos justificar as normas? Não pretendemos explorar esse aspecto, mas sim destacar um segundo tema, que domina os “Esclarecimentos”.

Habermas discute o papel das intuições morais na *Ética do Discurso*, questionando até que ponto o princípio de universalização U pode expressar de forma adequada nossas intuições morais fundamentais, que são profundas e não podem ser criadas por qualquer tipo de discussão (HABERMAS, 1991).

Para Habermas, as intuições morais nos ajudam a entender as regras e normas que garantem a melhor forma de nos comportarmos para proteger a vulnerabilidade das pessoas, que surge das formas de vida em sociedade. Precisamos dessa proteção porque as pessoas se tornam indivíduos mediante à socialização, ou seja, são capazes de falar e agir e se tornam, ao mesmo tempo, indivíduos e membros de uma comunidade enquanto crescem em um mundo compartilhado com outros.

Na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) de Habermas, as identidades das pessoas e das comunidades são formadas e mantidas pela comunicação. Quando as culturas de uma comunidade se tornam mais complexas e racionais, fica evidente que a capacidade de uma pessoa se autodeterminar depende de muitos fatores sociais.

Segundo uma perspectiva influenciada por Hegel, uma pessoa só pode criar um senso de intimidade pessoal ao mesmo tempo em que se envolve em relações com outras pessoas, e essas relações se formam a partir da comunicação. Isso significa que a identidade de uma

pessoa e da comunidade é vulnerável, e essa vulnerabilidade é ainda mais fundamental do que a vulnerabilidade física de uma pessoa (HABERMAS, 1991)⁵³.

A *Ética do Discurso* de Habermas é uma moral pensada para lidar com a vulnerabilidade das pessoas que se formam e se desenvolvem por meio da socialização e comunicação. Esta ética tem duas tarefas principais. Primeiro, ela deve garantir o respeito pela dignidade de cada pessoa, assegurando que todos tenham direitos iguais e liberdade. Isso é o que chamamos de princípio da justiça.

A segunda tarefa é proteger as relações entre as pessoas, que as mantêm unidas como uma comunidade. Isso é feito mediante o princípio da solidariedade, que exige empatia e cuidado com o bem-estar dos outros e das pessoas que compartilham uma vida comum. Habermas acredita que é possível ligar esses dois princípios, que historicamente vêm de tradições diferentes: uma que foca no bem comum (ética do bem) e outra que foca na justiça (ética do dever). Ele se apoia no conceito de eticidade de Hegel, que é contra a separação entre justiça e bem comum.

Portanto, conclui-se que a *Ética do Discurso* busca identificar na própria atividade comunicativa, princípios essenciais para mitigar essa fragilidade (HABERMAS, 1991). Esse projeto discursivo é fundamentado em ideias básicas derivadas das condições de simetria e das expectativas de reciprocidade presentes na prática diária de comunicação.

Habermas distingue dois tipos fundamentais de atividade comunicativa ou prática cotidiana: o agir comum orientado pelo entendimento mútuo e o discurso, que é uma forma mais elaborada de comunicação na qual as pressuposições do agir orientado pelo entendimento podem ser generalizadas sob a ideia de uma comunidade ideal de comunicação, incluindo todos os indivíduos com capacidade de fala e ação.

Essa distinção permite afirmar que a *Ética do Discurso*, embora seja baseada no princípio D, que é essencialmente procedimental, é capaz de alcançar aspectos substanciais e éticos da comunidade: “O discurso prático pode assegurar - graças às suas características pragmáticas - um tipo de formação da vontade que respeita os interesses de cada indivíduo sem romper com o vínculo social que une cada um aos outros” (HABERMAS, 1991, p. 18). Isso sugere a possibilidade de desenvolver um conceito de justiça deontológica mais amplo do

⁵³ O professor Flávio Bento Siebeneicheler, destaca que Lutz Wingert compartilha tal concepção intersubjetivista da moral. Ele desenvolve a ideia de uma teoria moral do duplo respeito universal, isto, é, o respeito pelo indivíduo moral vulnerável e insubstituível em seu juízo moral e o respeito pelos membros da comunidade que possuem iguais direitos de crítica. Cf. WINGERT, L. *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, 268.

que o formulado por Kant, incorporando aspectos estruturais de uma vida boa com base em pontos de vista gerais da socialização comunicativa (HABERMAS, 1991).

No entanto, Habermas não se satisfaz com os resultados obtidos por meio dessa abordagem dedutiva, que visa fortalecer o princípio de universalização U a partir das pressuposições inevitáveis de uma prática argumentativa geral. Por isso, ele arrisca um novo caminho genealógico, cujo objetivo é a reconstrução crítica e hermenêutica dos conteúdos deontológicos presentes em valores, normas, mandamentos e intuições éticas vigentes na sociedade.

5.2 A GENEALOGIA MORAL E AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS NA ÉTICA CONTEMPORÂNEA: DO DIVINO À DELIBERAÇÃO HUMANA

A análise genealógica de Habermas resulta em três conclusões principais: 1ª) Na pré-modernidade, existe uma moralidade comum, expressa no Decálogo e na lei do amor cristão. Essa moralidade tem como fundamento uma pretensão de validade absoluta, uma vez que é baseada em um Deus transcendente, criador, salvador, onisciente e onipotente. Essa moralidade se resume ao igual respeito por todos e à solidariedade que abrange a todos sem exceção. Segundo Habermas, devido ao seu apoio na autoridade de um Deus justo e onisciente, essa moralidade incorpora elementos epistêmicos ou cognitivos. 2ª) Esse fundamento universal ou visão 'católica' começa a se desmoronar durante a modernidade, cedendo lugar a sociedades pós-tradicionais ou pós-metafísicas. 3ª) Apesar disso, as teorias morais formuladas após esse desmoronamento, especialmente aquelas derivadas do utilitarismo, contratualismo e kantismo, podem ainda ser interpretadas como tentativas malsucedidas de reconstruir o conteúdo central da visão moral tradicional.

Neste ponto, surge a pergunta: até que ponto a genealogia habermasiana, desenvolvida na perspectiva da *Ética do Discurso*, consegue realmente resgatar elementos das intuições religiosas originais da ética ocidental? É importante notar, em primeiro lugar, que a genealogia não consegue preservar integralmente o conteúdo das intuições reconstruídas, uma vez que não pode sustentar o sentido de validade realista das normas morais. Isso se deve ao fato de que as práticas morais contemporâneas não mais se fundamentam na figura de um Deus salvador absolutamente justo, nem em condutas de vida exemplares. Além disso, não dispomos de um substituto secular para a expectativa de uma salvação eterna pessoal.

No entanto, a reflexão genealógica de Habermas pretende, ainda assim, demonstrar a existência de um 'resíduo de substância moral normativa' que teria sobrevivido nas próprias

sociedades pós-tradicionais. Esse resíduo se cristaliza em dois elementos fundamentais que devem ser mantidos em qualquer teoria moral: a justiça e a solidariedade, princípios já mencionados anteriormente (SIEBENEICHLER, 2018).

Além disso, é importante observar que a genealogia desenvolvida sob a *Ética do Discurso* não consegue preservar integralmente o conteúdo moral das intuições morais reconstruídas. Ela altera o sentido de obrigatoriedade contido nas normas morais. Por um lado, a transição da perspectiva de um Deus onisciente para uma perspectiva secular humana implica que a validade das normas passa a depender do consentimento daqueles afetados por elas, à medida que participam cooperativamente em discursos práticos para deliberar se uma prática específica é do interesse simétrico de todos.

Além disso, essa transição revela a falibilidade e a capacidade inventiva do espírito humano, que não apenas descobre coisas, mas também elabora projetos e cria novas normas. Por outro lado, a distinção entre dever (relacionado ao que é moralmente correto) e valor (relacionado ao que é eticamente desejável) abre espaço para a ideia de uma normatividade que só pode ser justificada por um julgamento imparcial. Nesse caso, a validade de normas morais controversas depende do consentimento racional de todos os potenciais afetados por elas, que podem engajar-se em um processo argumentativo conjunto para examinar se tal prática é compatível com o interesse simétrico de todos os envolvidos.

É necessário questionar se a moral fragmentária que surge de uma reconstrução genealógica dos conteúdos ético-axiológicos de uma tradição moral religiosa centrada na justiça e na solidariedade não permanece vinculada ao seu conteúdo original, o que poderia implicar em um eurocentrismo. Esta questão é relevante porque, se a *Ética do Discurso* se limitar a essa tradição eurocêntrica, a genealogia não seria capaz de esclarecer o conteúdo epistêmico, ou seja, a justificabilidade racional, dos juízos morais em geral.

No entanto, Habermas acredita que esse risco pode ser mitigado, pois é possível fundamentar o próprio ponto de vista moral a partir de elementos comuns inerentes a uma “faixa ou espaço formal” que está na base da prática argumentativa. Segundo ele, essa faixa é estreita e neutra em termos de conteúdo moral ou ético, configurando-se a partir de elementos compartilhados por uma comunidade, como a ideia de justiça integrada à fundamentação e aplicação imparcial de normas. Portanto, essa abordagem representa uma oportunidade, não mais do que isso, para lidar com as diversas visões de mundo e ideias de bem comum, abrindo a perspectiva de um elemento capaz de fundamentar o ponto de vista moral (HABERMAS, 1996).

Ao longo deste capítulo, discutiu-se a evolução da *Ética do Discurso* de Habermas, focando-se na formulação do princípio do discurso (D) e do princípio de universalização (U). Como se observou, esses princípios foram refinados a partir de influências de outros pensadores, como Apel, Kambartel e Alexy, e têm como objetivo estabelecer uma base normativa que seja universalmente válida, conforme o consentimento obtido em um discurso racional. Em suma, Habermas propôs que a legitimidade das normas deve ser avaliada pela capacidade de obter a concordância de todos os afetados por elas, sem coação, por meio de um processo deliberativo inclusivo. Em resumo, conforme apresentado, a tentativa de Habermas de fundamentar o princípio de universalização (U) revela um esforço contínuo para justificar a validade das normas em sociedades complexas e pós-metafísicas.

A análise das pressuposições da argumentação mostrou que, embora as bases metafísicas tradicionais tenham sido questionadas, ainda é possível buscar uma moralidade que se apoie na razão comunicativa. No entanto, reconheceu-se que essa tarefa não é simples, pois exige uma constante adaptação e revisão das teorias morais para enfrentar as novas objeções que surgem. Em última análise, a genealogia moral e a análise das instituições religiosas, como explorado, indicam que a *Ética do Discurso* de Habermas busca resgatar e recontextualizar elementos normativos centrais, como justiça e solidariedade, em um contexto secular. Embora a transição de uma perspectiva religiosa para uma perspectiva deliberativa humana modifique o sentido de obrigatoriedade moral, ela também oferece uma oportunidade para fundamentar a normatividade com base em um consenso racional, envolvendo todos os afetados. Assim, a *Ética do Discurso* se apresenta como uma tentativa de equilibrar a herança moral tradicional com as exigências de uma sociedade pluralista e pós-metafísica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, evidenciou-se como Habermas, ao criticar a racionalidade instrumental e a colonização do Mundo da Vida, oferece uma alternativa teórica que enfatiza a centralidade da comunicação autêntica e do entendimento mútuo, elementos essenciais para a deliberação democrática e a crítica social emancipatória. Este trabalho, ao integrar perspectivas da filosofia, sociologia e ciência política, proporcionou uma análise interdisciplinar da Teoria da Ação Comunicativa (TAC) de Habermas, oferecendo contribuições tanto teóricas quanto metodológicas para a compreensão das tensões entre os sistemas sociais e a vida cotidiana. A investigação crítica das propostas de Habermas para a superação da alienação e da dominação na modernidade, assim como as estratégias para a descolonização do Mundo da Vida, destacam as potencialidades e limitações da Ética do Discurso habermasiana, permitindo novas articulações entre a crítica social e a emancipação humana.

A Ética do Discurso, ao promover a comunicação autêntica e a deliberação democrática, se consolida como ferramenta indispensável para a construção de uma sociedade mais equitativa e justa, capaz de responder aos desafios contemporâneos de justiça e transformação social. Assim, reafirma-se a importância de uma esfera pública robusta e autônoma, onde a formação da vontade política e a participação cidadã efetiva sejam pilares de sustentação de uma democracia genuína. Habermas, ao desenvolver sua teoria a partir de uma crítica à reificação das relações humanas e à invasão das esferas da vida cotidiana pelos sistemas econômicos e políticos, propõe que as normas sociais sejam legitimadas por meio de um consenso racional entre os indivíduos afetados, fundamentando sua Ética do Discurso no princípio da universalização e na interação comunicativa. Essa abordagem normativa defende a formação de uma comunidade ideal de comunicação, onde o diálogo racional se estabelece como meio para a resolução de problemas morais complexos em contextos plurais e democráticos.

A pesquisa, ao examinar as bases filosóficas e metodológicas da teoria habermasiana, destacou a influência de pensadores como Kant, Apel e Alexy, além de explorar como Habermas articula a relação entre o Estado, o mercado e o indivíduo, enfatizando a relevância de uma esfera pública que preserve sua autonomia frente às pressões sistêmicas. Estudos futuros poderiam desenvolver metodologias mais robustas e adaptáveis a diferentes contextos sociais e culturais, assegurando maior relevância e eficácia das propostas habermasianas na prática social. Outrossim, as críticas dirigidas à teoria habermasiana, que questionam suas

suposições sobre a universalidade da razão comunicativa e sua aplicabilidade em sociedades profundamente pluralistas, oferecem um campo fecundo para novas investigações. O aprofundamento dessas críticas permitirá enriquecer a compreensão das limitações da Ética do Discurso e contribuirá para a adaptação de seus princípios aos desafios contemporâneos. Em termos de contribuições para a pesquisa, este trabalho ampliou a compreensão da Ética do Discurso de Habermas, examinando seus fundamentos filosóficos, metodológicos e normativos.

Ao realçar as implicações dessa ética para a Teoria da Ação Comunicativa, a deliberação democrática e a crítica social emancipatória, a pesquisa expande o conhecimento sobre a articulação entre Estado, sociedade e indivíduo em Habermas. Além disso, a análise das influências de Kant, Apel e Alexy, assim como a integração da fenomenologia linguística da consciência ética, oferece novas perspectivas para a construção de uma ética mais completa e reflexiva. Para a linha de estudos, a investigação contribui significativamente ao examinar as dinâmicas entre os sistemas sociais e o espaço vital humano, apresentando reflexões pertinentes sobre democracia, justiça social e transformação social. Uma área promissora seria explorar mais a fundo as interseções entre Ética do Discurso e teorias de justiça social. Como os princípios da argumentação racional podem informar e fortalecer os movimentos por justiça econômica, racial e ambiental?

Empreendimentos investigativos que se concentrem em como a Ética do Discurso pode ser mobilizada para promover mudanças estruturais e políticas mais igualitárias são essenciais para avaliar sua eficácia e potencial transformador. Além disso, uma investigação aprofundada sobre as implicações da digitalização e da inteligência artificial na esfera pública e na democracia revela novos desafios e oportunidades para a Teoria da Ação Comunicativa (TAC). Como as plataformas digitais e os algoritmos estão moldando a opinião pública e reconfigurando a esfera pública? Como os princípios da razão comunicativa podem ser adaptados para enfrentar os desafios emergentes da era digital? Ademais, uma linha de pesquisa crucial é o estudo das formas contemporâneas de alienação e dominação sistêmica que escapam às categorias tradicionais de análise.

Embora Habermas aponte para a colonização do Mundo da Vida pelos sistemas econômicos e políticos, novas formas de alienação digital exigem uma revisão crítica dos conceitos habermasianos à luz das transformações tecnológicas e da era da informação. Investigar como plataformas digitais e algoritmos afetam a esfera pública e a formação da opinião pública é fundamental para adaptar e atualizar a Teoria da Ação Comunicativa (TAC) às realidades contemporâneas. Há, portanto, um vasto campo de pesquisa na aplicação prática

da Ética do Discurso em diversos domínios sociais, como a justiça ambiental, os direitos humanos, a saúde pública e a política educacional. Estudos empíricos podem explorar como os princípios da argumentação racional e do consenso podem ser implementados em políticas públicas e práticas institucionais, promovendo uma maior participação cidadã e decisões mais justas e inclusivas.

Ao investigar como as estruturas de poder reproduzem desigualdades e alienações, propõe-se um projeto emancipatório que visa à reforma institucional e à transformação cultural. Nesse sentido, a Ética do Discurso, ao desafiar a dominação sistêmica e promover uma esfera pública mais inclusiva, aponta para uma visão de sociedade em que a liberdade e a igualdade não são apenas ideais, mas práticas concretas de justiça social. Em síntese, a Teoria da Ação Comunicativa (TAC) de Habermas oferece um arcabouço teórico vigoroso para repensar as bases normativas da democracia e da justiça social. Esta pesquisa buscou não apenas compreender suas nuances filosóficas e políticas, mas também explorar suas implicações práticas e os desafios emergentes. A análise crítica das condições contemporâneas revela a urgência de resgatar a promessa emancipatória da modernidade por meio de práticas comunicativas que valorizem a participação igualitária e o entendimento mútuo.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, G. A.; Bittar, E. C. B. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2005.

Almeida, G. A. **Introdução**. In: **Immanuel Kant. Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p. 11-57.

Bettine, Marcos. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas: bases conceituais**. São Paulo. Edições EACH, 2021.

Bobbio, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Editora Mandarim, 2000.

Bolzan, José. **Habermas – Razão e racionalização**. Ed. Unijuí, Rs, 2005.

Cenci, Â. V. **A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na Ética do Discurso**. 2006. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

Comte-Sponville, André. **Dicionário filosófico**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Delbos, V. **La philosophie pratique de Kant**. Paris: PUF, 1969.

Deleuze, Gilles. **Para ler Kant**; tradução de Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.

Dutra, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. Florianópolis: Edufsc, 2005.

Durant, Will. **A História da Filosofia**. Tradução de Luiz Carlos Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

Dudley, Will. **Idealismo alemão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Farias, J. F. de C. **Ética, política e direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

Galuppo, M. C. **Igualdade e diferença: Estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

Habermas, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Habermas, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Habermas, J. **Direito e democracia**. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Habermas, J. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Habermas, J. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Habermas, J. **A lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

Habermas, J. **Direito e Democracia**. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

Habermas, J. **Teoria da Ação Comunicativa**. v. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

Habermas, J. **Teoria da Ação Comunicativa**. v. 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

Habermas, J. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Editora da Unesp, 2012c.

Habermas, J. **Teoria e práxis**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.

Habermas, J. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014a.

Habermas, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014b.

Habermas, J. **Na esteira da tecnocracia**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014c.

Habermas, J. **Técnica e Ciência como Ideologia**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

Habermas, J. **A nova obscuridade**. São Paulo: Editora da Unesp, 2015a.

Habermas, J. **Textos e contextos**. São Paulo: Editora da Unesp, 2015b.

Habermas, J. **O Ocidente dividido**. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

Habermas, J. **A inclusão do outro: Estudos de teoria política**. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

Lebrun, G. **Kant e o fim da Metafísica**. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

Lubenow, Jorge Adriano. **Sobre o método do discurso prático na fundamentação da Ética do Discurso de Jürgen Habermas**. Cadernos de Filosofia, Teresina, v. 2, n. 3, p.57-70, jan. 2011.

Moreira, L. **Fundamentação do direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

Münch, R. **Max Weber – anatomias do racionalismo ocidental**. In: Soziale Welt, Verlag der Universität Bonn, Bonn, v. 29, p. 217-238, 1978.

Nodari, Paulo Cezar. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant**. Caxiasdo Sul: Educs, 2009.

Paton, H. J. **The Categorical Imperative**. A Study in Kant's Moral Philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Pascal, G. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

Schönecker, Dieter; Wood, Allen W. **A “fundamentação da metafísica dos costumes” de Kant**. Trad. Robson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo, Ed. Loyola, 2014.

Siebeneichler, Flávio Bento. **Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Kant, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, LDA, 2009. (Textos filosóficos; 70).

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Rohden, V. Notas complementares. In: Immanuel Kant. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Russel, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**, Livro 3, Ed. Nova Fronteira, RJ. 2015.

Russel, Bertrand. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes.

Silveira, Gefferson Silva. **A Boa Vontade e o Dever Na Gênese Da Fundamentação Moral De Kant**, Polémos, Brasília, vol. 1, n.2, dezembro, 2012.

Tesser, Gelson João. **A teoria crítica de Jürgen Habermas, uma introdução**. Quatro Barras, PR: Pretexto, 2004.

Wood, A. **Kant. Introdução**. Trad. Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Wolff, R. P. **The Autonomy of Reason**. A Commentary on Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals". London: Harper Publishers, 1986.

Vaz, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

Zingano, M. **Razão e história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1988.