

ICS

WORKING
PAPERS

5

JÜRGEN HABERMAS E O PROJECTO
DE UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

FILIFE CARREIRA DA SILVA

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Portugal

2013

ICS WORKING PAPERS

COMISSÃO EDITORIAL

Sofia Aboim (coordenação)

Andrés Malamud

Dulce Freire

João Mourato

João Vasconcelos

Rui Costa Lopes

2013

Jürgen Habermas e o projecto de uma teoria crítica da sociedade

Filipe Carreira da Silva

Filipe Carreira da Silva, ICS-UL, investigador auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Licenciado em Sociologia (ISCTE, 1998) e doutorado pela Universidade de Cambridge com uma dissertação em Teoria Sociológica Clássica (2003). Realizou os seus estudos de pós-doutoramento nos Estados Unidos, primeiro na Universidade de Harvard e, posteriormente, na Universidade de Chicago. Publicou diversos livros e artigos sobre teorias sociológicas clássicas e contemporâneas, incluindo *G.H. Mead. A Critical Introduction* (2007, Polity Press) e *Mead and Modernity. Science, Selfhood and Democratic Politics* (2008, Lexington Books). Os seus interesses académicos passam pelas teorias sociológicas, sociologia política urbana e estudos sobre cidadania.

Resumo: O presente texto descreve e analisa a posição singular ocupada por Jürgen Habermas no pensamento crítico contemporâneo. O objectivo principal do texto consiste em dar a conhecer de forma acessível os traços fundamentais da sua estratégia intelectual, bem como os seus contributos em campos tão diversos quanto a sociologia, a teoria política e a ciência política empírica, o direito, a filosofia, os estudos culturais e de género. Concretamente, a teoria crítica de Habermas é discutida por relação às suas duas principais obras, *A Teoria da Acção Comunicativa* (1981) e *Entre Factos e Normas* (1992).

Palavras-chave: Habermas, teoria crítica, racionalização, razão comunicativa, democracia deliberativa

Jürgen Habermas ocupa uma posição singular no pensamento crítico contemporâneo, a meio caminho entre a tradição sociológica e o domínio da filosofia. Tal posição singular exprime um projecto intelectual ambicioso, assente sobre fundações filosóficas construídas ao longo de décadas, que têm sido constantemente alvo de revisão. O propósito, a lógica interna e os contornos deste projecto tornam-se mais claros, creio, se, por um lado, tivermos em conta as suas intervenções no espaço público alemão e europeu das últimas cinco décadas e em inúmeros debates académicos durante esse mesmo período; e, por outro, se atentarmos na influência da sua produção intelectual. Desde os anos sessenta, Habermas tem ocupado uma posição privilegiada, quer como comentador de assuntos de relevância pública, bem na tradição oitocentista da «república das letras» que tanto preza, quer como pensador de primeira grandeza, a par de nomes como John Rawls, Jacques Derrida ou S. N. Eisenstadt. O impacto das suas ideias faz-se sentir em campos tão diversos quanto a sociologia, a teoria política e a ciência política empírica, o direito, a filosofia, os estudos culturais e de género. Ao longo de décadas, Habermas interveio em todos estes domínios, a partir da sua perspectiva crítica, pós-metafísica e pós-fundacionalista. Teremos oportunidade de ver o que cada uma destas características significa, em detalhe, mais tarde. Por ora, importa sublinhar a seguinte ideia – na segunda metade do século XX, Habermas exerceu uma influência difícil de igualar, num sem-número de disciplinas e debates quer científicos, quer políticos. Se Rawls, por exemplo, foi a grande figura da filosofia política liberal do século XX, a verdade é que fora desse campo o impacto das suas ideias foi reduzido. O mesmo não se pode dizer de Habermas, que ocupou – e ocupa – um papel central em debates sobre historiografia e epistemologia, sobre teoria democrática, sobre movimentos sociais, sobre a dicotomia entre o público e privado, sobre a dimensão normativa do processo de construção europeia, sobre o papel da religião em sociedades pós-seculares, entre tantos outros.

Jürgen Habermas nasceu em 1929 em Düsseldorf, tendo crescido em Gummersbach, uma pequena aldeia perto de Colónia. A sua adolescência coincide com os horrores da Segunda Guerra Mundial: no início de 1945, então com 15 anos, Habermas chegou a ser integrado na Juventude Hitleriana e enviado para defender a frente ocidental. O seu despertar para a política acontece pouco depois, durante os julgamentos de Nuremberga e a divulgação dos primeiros documentários sobre os campos de concentração. Esta experiência marcá-lo-á para o resto da vida. A formação académica de Habermas, com particular incidência em filosofia, história e psicologia, tem início nas Universidades de Göttingen e Zurique, tendo prosseguido em Bona, onde obtém o seu doutoramento em 1954 com uma tese sobre Schelling. Entre 1954 e 1956, Habermas inicia a sua vida profissional como jornalista, o que certamente ajuda a explicar o seu estilo certo e corrosivo nas polémicas em que se viu envolvido na imprensa alemã com um sem-número de adversários ao longo das últimas décadas. Um dos momentos definidores da sua carreira tem lugar em 1956, quando Habermas se torna assistente de investigação de Theodor Adorno, uma das figuras cimeiras da chamada Escola de Frankfurt, um grupo de intelectuais marxistas que se haviam refugiado nos EUA durante a guerra tendo na sua maioria optado por regressar à Alemanha após a queda do regime nazi. Entre os projectos em que Habermas participou no Instituto de Investigação Social de Frankfurt, sob a orientação de Adorno e Max Horkheimer, sobressai o estudo dedicado à consciência política dos estudantes em que se concluía pela despolitização dos estudantes alemães ocidentais,¹ facto que viria a ser espectacularmente desmentido poucos anos mais tarde, com as revoltas estudantis de Maio de 1968. Habermas dá o seu apoio desde a primeira hora às reivindicações do movimento estudantil. Do seu agrado era sobretudo a crítica reformista à complacência e conservadorismo do regime democrático da Alemanha Ocidental; já outros aspectos do movimento estudantil mereceram-lhe algumas reservas, como foi o caso da crítica estudantil à academia a pretexto de esta ser «burguesa», uma crítica que aos olhos de Habermas era excessiva e contra-procedente.

Em 1971, Habermas abandona a sua posição em Frankfurt e torna-se director do Instituto Max Planck em Starnberg, na Baviera. Os anos 70 viriam a revelar-se uma das décadas mais profícuas da sua carreira, começando com *Crises de Legitimação* de 1973, uma análise sagaz das implicações políticas e sociais das crises económicas do sistema de produção capitalista, culminando na sua *magnum opus*, a *Teoria da Acção Comunicativa* (1981), em que Habermas se propõe tão somente a tarefa de reconstruir, em dois volumes, toda a tradição sociológica desde Marx e a teoria crítica de Lukács e Adorno passando por Weber, Mead, Durkheim e Parsons. No ano seguinte à publicação da *Teoria da Acção Comunicativa*, Habermas regressa a Frankfurt onde ficará até à sua jubilação, em 1994. Não se pense, porém, que se tenha verificado uma diminuição na sua produção científica durante esse período. Os anos 80 são marcados pela publicação de várias obras significativas, como é o caso, por exemplo, do *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), e pela aplicação da sua teoria da acção comunicativa ao domínio da política e do direito e pelo reavivar do paradigma democrático deliberativo, que viria a culminar na publicação do imponente *Entre Factos e Normas* (1992), o qual teremos oportunidade de discutir mais à frente. Um traço que certamente descreve bem o trabalho de Habermas nos anos 90 e na primeira década do século XXI é o seu cosmopolitanismo, isto é, a sua tentativa de reorientar a sua teoria crítica para a resolução de problemas à escala global, incluindo as desigualdades provocadas pela globalização económica e a chamada «guerra contra o terrorismo» encetada pelos Estados Unidos na sequência dos atentados suicidas de 11 de Setembro de 2001. Um outro tema que tem ocupado a sua agenda nos últimos anos é a religião. Em obras como *Entre o Naturalismo e a Religião* (2005), Habermas tem chamado a atenção para a tensão que a reemergência da religião (ao ponto de se ter de reequacionar a teoria convencional da secularização) e os simultâneos avanços científicos no domínio das neurociências e da biogenética representa: se estes últimos nos podem fazer esquecer o carácter normativo da consciência humana, reduzindo-a à sua dimensão química e fisiológica, o recrudescimento do fundamentalismo religioso deve ser claramente distinguido das posições religiosas moderadas e «esclarecidas», sem as quais a luta pelos direitos humanos e pela democracia nunca teria sido possível. Dados os propósitos deste texto, iremos centrar a nossa discussão da teoria

crítica de Habermas em torno das suas duas principais obras, *A Teoria da Acção Comunicativa* e *Entre Factos e Normas*.²

A Teoria da Acção Comunicativa

Nesta primeira secção, o objectivo é apresentar sucintamente os principais traços da teoria da acção comunicativa, trave-mestra da teoria crítica da sociedade de Habermas. Este argumenta, logo no início do primeiro volume da *Teoria da Acção Comunicativa* (1981),³ que a filosofia e a teoria social convergem num projecto de reconstrução da racionalidade. A sociologia assume, neste sentido, uma particular importância na medida em que é a única ciência que adopta uma atitude global face aos problemas sociais a três níveis diferentes: a nível empírico, a nível metodológico e a nível metateórico. O seu propósito nesta grande narrativa sintetizadora do processo de desenvolvimento da teoria social do Ocidente moderno consiste, não tanto em definir as fronteiras da sociologia, como Parsons pretendeu em 1937, mas em transcendê-las. Como Donald Levine explica, Habermas, procurando encontrar linhas convergentes em autores tão distintos quanto Marx, Durkheim, Mead, Weber, Parsons, Goffman, Gadamer, Chomsky, Freud, Piaget, Husserl, Schütz, Austin e Wittgenstein, conduz a sua narrativa com o objectivo de demonstrar que a teoria social depois de Hegel foi desenvolvida em três direcções. Se as duas primeiras (a que nos leva até Parsons e à sua teoria geral da acção e a que nos conduz à teoria económica da acção racional) dão origem, no modelo habermasiano, a uma teoria da racionalidade institucionalizada e sistémica, a terceira (que encontramos na teoria da individuação social de Mead e na teoria da consciência colectiva de Durkheim) remete para uma teoria da racionalidade comunicativa.⁴

O conceito de racionalidade é definido por Habermas enquanto «disposição de sujeitos capazes de agir e de falar que se expressa através de formas de comportamento para as quais existem bons motivos ou razões».⁵ Isto significa que

Habermas concede o primado a uma racionalidade inscrita na prática comunicativa da vida quotidiana que implica, ao contrário da racionalidade cognitiva-instrumental da acção teleológica, em que as noções de manipulação ou adaptação ao ambiente predominam, uma orientação *a priori* no sentido de um conceito mais alargado de racionalidade que remete para a noção de discurso argumentativo. Aliás, racionalidade e argumentação são, no entender de Habermas, conceitos interdependentes e inseparáveis. A racionalidade comunicativa aponta para uma prática argumentativa enquanto tribunal da razão que possibilita a resolução de desacordos que não podem ser solucionados pelas rotinas comunicativas do dia-a-dia.

Em *A Teoria da Acção Comunicativa*, um dos objectivos de Habermas consiste em demonstrar que a crítica que Horkheimer e Adorno fizeram em *A Dialéctica do Iluminismo* (1944) é não apenas teoricamente pouco produtiva, como é demasiado parcial no seu tratamento da modernidade. O desafio consiste em conceptualizar esta última de forma a que não se caia numa celebração acrítica nem numa sobrevalorização dos seus custos. O conceito de racionalidade comunicativa refere-se precisamente a esta intenção. É formulado de modo a demonstrar a forma selectiva e desequilibrada como o processo de racionalização societal tem vindo a desenvolver-se nas sociedades modernas e capitalistas. Assim, a teoria da acção comunicativa é, no essencial, uma crítica à hegemonia da *Zweckrationalität*, uma concepção de racionalidade dirigida a fins, estratégica e instrumental. Cremos que Jeffrey Alexander tem razão ao considerar que, ao fundar a racionalidade crítica na linguagem quotidiana, Habermas consegue não apenas «transcender a abordagem reducionista e elitista da escola de Frankfurt ortodoxa, mas também [...] ir para além da teoria da racionalização de Weber [...]».⁶

Max Weber analisou o processo de racionalização societal enquanto tendência crescente para o predomínio da técnica, do cálculo, da organização e da administração burocrática. A escolha de Weber, enquanto principal influência para discutir o processo de racionalização societal, é justificada por Habermas por se tratar da única

figura do cânone da sociologia que rompeu com as premissas da filosofia da história e com os pressupostos do evolucionismo e que, ainda assim, pretendeu estudar a modernização da Europa ocidental como o resultado de um processo histórico-universal de racionalização.⁷ Contudo, e malgrado Habermas considerar que a análise weberiana permite reconstruir, de forma mais adequada do que a crítica marxista ao capitalismo, o processo de racionalização societal sofrido pelo Ocidente, não deixa de argumentar que é necessário reformular alguns dos aspectos principais da teorização de Weber. Por um lado, e à semelhança da crítica que dirigiu a Adorno e Horkheimer, Habermas considera que a teoria da acção weberiana deve ser expandida de forma a incluir ambas as dimensões do processo de racionalização: a que se refere à racionalização instrumental e a que remete para a racionalidade comunicativa. Por outro lado, Habermas defende que, sobretudo no segundo volume de *A Teoria da Acção Comunicativa*, uma análise ao processo de racionalização do direito requer a conjugação de duas perspectivas teóricas: por um lado, uma teoria da acção e, por outro, uma teoria dos sistemas, o que vai ter, como veremos, consequências decisivas para a formulação actual do conceito de esfera pública.

Em suma, Habermas pretende desenvolver um paradigma teórico assente numa noção de racionalidade que compreenda não apenas a dimensão racional-instrumental, tal como Weber ou Adorno e Horkheimer a conceptualizaram, mas também, e sobretudo, a dimensão racional-comunicativa. Na medida em que Weber conceptualizou o processo de racionalização como a difusão da racionalidade instrumental, foi incapaz de, na óptica de Habermas, captar o carácter peculiar da modernização capitalista. Mas, ao contrário dos frankfurtianos da primeira geração, Habermas sugere que os problemas da modernidade decorrem, não da racionalização enquanto tal, mas do desequilíbrio entre as três diferentes dimensões da razão. Estas três dimensões da razão reenviam para a tese habermasiana de que a nossa capacidade para comunicar remete para três diferentes dimensões, com as quais nos relacionamos enquanto falamos. Ao fazermos uso do núcleo de estruturas e regras fundamentais para produzir um discurso inteligível, relacionamo-nos com o *mundo físico* que nos rodeia, com os outros *indivíduos* e com as nossas próprias *intenções e*

desejos. Em cada uma destas dimensões partimos de pressupostos relacionados, respectivamente, com a *verdade* daquilo que afirmamos relativamente ao mundo objectivo, com a *legitimidade e adequação* do nosso discurso em relação às normas e valores compartilhados na vida social e com a *autenticidade* do discurso que proferimos relativamente às nossas intenções e sentimentos.

Ora, é óbvia a possibilidade de estes pressupostos originarem conflitos, cuja resolução pode passar pelo recurso a uma autoridade, à tradição ou à apresentação de argumentos contra e a favor que se encontra na base da ideia de racionalidade. É justamente na possibilidade de se argumentar de forma a atingir-se um reconhecimento intersubjectivo com pretensões de validade susceptíveis de serem criticadas que Habermas vê a solução para se chegar a um entendimento mútuo (*Verständigung*),⁸ para se obter um consenso. Na sua opinião, é possível atingir-se um tal acordo em cada uma das três dimensões atrás referidas por via da argumentação. Estas formas de argumentação não só se desenvolvem num contexto de uma tradição cultural, como se cristalizam em instituições sociais específicas. É através desta relação entre tradições e instituições que o conceito de acção comunicativa ganha aplicabilidade na teoria social.

Por outras palavras, o conceito de racionalidade comunicativa pressupõe três complexos de racionalidade: cognitivo-instrumental (ciência e tecnologia), prático-moral (direito e moralidade) e estético-prático (arte e erotismo). Estes três complexos de racionalidade são utilizados por Habermas para explorar a possibilidade de existência de condições para um processo de racionalização societal não selectivo. De acordo com este modelo, as três esferas de valores culturais devem relacionar-se com os correspondentes sistemas de acção de forma que (1) seja assegurada a produção e transmissão de conhecimento especializado de acordo com as pretensões de validade; (2) por seu turno, e recuperando uma discussão dos anos 60,⁹ o potencial cognitivo desenvolvido pelos especialistas deve ser transmitido para a prática comunicativa quotidiana; (3) finalmente, as esferas de valores culturais devem ser institucionalizadas

de forma equilibrada de modo a evitar a selectividade do processo de racionalização. Este último aspecto é fundamental. Em nosso entender, é o reflexo inequívoco de um dos principais pressupostos em que se baseia o pensamento de Habermas: a *ideia* iluminista de equilíbrio e de harmonia, aqui erigida em *ideal* regulador da organização societal.

Habermas desenvolve duas ideias fundamentais quanto aos problemas da linguagem e da comunicação. Por um lado, considera que existem quatro «pretensões de validade» que são implicitamente pressupostas em todos os actos de comunicação linguística. Por outro lado, Habermas afirma que no uso da linguagem está igualmente pressuposta uma situação ideal de discurso (*ideale Sprechsituation*). Em relação ao primeiro ponto, Habermas argumenta que, quando um indivíduo fala com outro, está implicitamente (e, por vezes, explicitamente) a pressupor as seguintes pretensões: (1) que aquilo que é dito é compreensível, inteligível, ou seja, que existe um «sentido» que é compreendido pelo outro (esta pretensão de validade é considerada uma condição *a priori* de toda a interacção linguística orientada para a compreensão na medida em que remete para as condições gerais de inteligibilidade, como o respeito pelas regras gramaticais); (2) que o conteúdo proposicional do que é afirmado é verdadeiro (este conteúdo proposicional refere-se às asserções factuais produzidas pelo orador); (3) que aquilo que é dito pelo orador pode ser justificado, isto é, que existe uma base normativa por detrás desse conteúdo proposicional; (4) que o orador é sincero naquilo que está a afirmar, não tendo intenção de enganar o interlocutor.¹⁰ No entanto, e como veremos de seguida, Habermas apenas utiliza as últimas três pretensões de validade quando pretende relacioná-las com os diferentes «mundos» ou realidades, de forma a definir os quatro conceitos básicos de acção humana.

A relação entre estas pretensões de validade e a situação ideal de discurso passa pela noção de verdade. De facto, de acordo com Habermas, por detrás de todos os actos de comunicação linguística encontra-se o pressuposto de que a asserção de verdade (a pretensão de validade paradigmática) se encontra implícita no que o orador

diz. Isto significa que quando afirmamos que algo é verdadeiro, queremos dizer que podemos, caso necessário, comprovar aquilo que estamos a dizer através quer da apresentação de provas factuais, quer através de argumentos lógicos. Ou seja, a verdade remete para o consenso futuro resultante deste processo de discussão racional. Por outras palavras, se, por um lado, Habermas pressupõe que em cada acto discursivo é possível atingir-se um consenso racional quanto à validade de cada uma das quatro pretensões, por outro lado, a distinção entre um consenso genuinamente racional e um consenso fundado no costume ou no poder reenvia-nos para um outro pressuposto por detrás de cada acto de comunicação linguística – a possibilidade de um diálogo sem constrangimentos, universalmente acessível e em que vigora unicamente a força do melhor argumento, ou seja, a possibilidade de uma situação ideal de discurso. Em suma, o potencial para uma discussão crítico-racional, antes institucionalizado numa realidade historicamente contingente, a esfera pública clássica burguesa, encontra-se agora inscrito num conceito teórico muito mais abstracto, a acção comunicativa,¹¹ com a sua promessa de um entendimento mútuo enquanto forma de coordenação da acção social.

De acordo com Habermas, as pretensões de validade associadas à acção comunicativa, a saber, verdade proposicional, justiça normativa e sinceridade subjectiva, remetem para três níveis de realidade ou «mundos»: (1) o mundo objectivo, que remete para o conjunto de entidades a propósito das quais é possível referir-nos com veracidade; (2) o mundo social, que diz respeito a todas as relações interpessoais legitimamente reguladas; (3) o mundo subjectivo, que compreende as experiências interiores do orador, a que só ele ou ela têm acesso privilegiado.¹² Isto significa que as três pretensões de validade que emergem da acção comunicativa, relacionando-se com três diferentes ordens de realidade, dão origem também a três «relações com o mundo» (*Weltbezüge*) que permitem identificar quatro tipos de acção.

Partindo da distinção fundamental entre trabalho e interacção, entre acção racional instrumental e acção comunicativa, Habermas sugere a seguinte tipologia. Em primeiro lugar, o conceito de acção teleológica ou orientada para fins, que remonta a Aristóteles, e cujo principal elemento é a *decisão* tomada pelos actores ao escolherem entre diferentes cursos de acção alternativos com o objectivo de atingirem determinados fins, configurado por certas máximas e baseado na interpretação da situação. Em segundo lugar, este modelo de acção teleológica compreende igualmente uma acção estratégica desde que no cálculo efectuado pelo actor para atingir os seus objectivos este antecipe as decisões de pelo menos um outro actor igualmente motivado racionalmente para atingir um determinado fim. Esta acção estratégica, ao remeter para uma perspectiva de maximização da utilidade, constitui o modelo de acção por detrás de abordagens teóricas como a teoria dos jogos ou o decisionismo. Estes dois primeiros conceitos básicos de acção dizem respeito à dimensão racional-instrumental da acção humana.

Em terceiro lugar, Habermas refere-se ao conceito de acção normativamente regulada, que se refere ao comportamento dos membros de um grupo social que orientam a sua acção de acordo com um conjunto de valores partilhados. Neste tipo de acção, o principal elemento teórico é a noção de «agir segundo normas», que significa cumprir uma expectativa generalizada de comportamento: as normas, por seu turno, remetem para a noção de um acordo alcançado no seio do grupo social. Este tipo de acção pode ser encontrado nas obras de Durkheim e de Parsons. Em quarto e último lugar, surge o conceito de acção dramaturgica, que remete, não para a acção de um actor solitário ou de um membro de um determinado grupo social, mas para os participantes em interacção, constituindo um público uns para os outros. Cada actor utiliza nestas interacções uma certa imagem de si próprio que resulta de uma exposição consciente da sua subjectividade. O acesso dos restantes actores a este mundo interior é controlado por cada um dos participantes: assim, a interacção social desenrola-se precisamente através deste processo de regulação mútua do acesso às subjectividades de cada um. Neste conceito básico de acção o principal elemento teórico diz respeito à «apresentação do *self*», isto é, a estilização da expressão das

experiências de cada um orientada para uma audiência. Erving Goffman foi o responsável pela introdução deste modelo de acção na análise sociológica no seu livro *A Apresentação do Eu na Vida Quotidiana* (1959), se bem que esta noção remonte à Grécia antiga, tal como podemos constatar através da origem etimológica da palavra «pessoa» (do latim, *persona*), que remete para a ideia de «máscara», de «representação».

Em suma, enquanto a acção teleológica e a acção estratégica podem ser caracterizadas enquanto conceitos básicos de acção que remetem para relações entre o actor e *um* mundo, nomeadamente o seu mundo objectivo, a acção regulada por normas pressupõe relações entre o actor e *dois* mundos: este mundo objectivo e o mundo social das normas. Por fim, a acção dramática pressupõe igualmente dois mundos: por um lado, envolve uma referência ao mundo *subjectivo* das necessidades e desejos e, por outro, remete para o mundo *exterior* (mundo social e mundo objectivo). De certa forma, este modelo de acção remete para um tipo de acção estratégica entre o mundo interior e o mundo exterior. Já no caso da acção comunicativa, e ao contrário dos restantes tipos de acção em que a linguagem é concebida selectivamente e do ponto de vista do cientista social, não apenas nos transporta para a perspectiva do participante, como também, ao pretender conjugar «[...] as tradições da teoria social relacionada com o interaccionismo simbólico de Mead, a concepção de jogos de linguagem de Wittgenstein, a teoria dos actos de fala de Austin e a hermenêutica de Gadamer tomam em consideração todas as funções da linguagem».¹³

Como se constata, Habermas enceta uma série de «discussões crítico-rationais» com alguns dos autores ditos clássicos da filosofia e da sociologia numa tentativa de apreender aquilo que julga útil para as suas próprias reflexões, rejeitando aquilo que considera inadequado ou insuficientemente desenvolvido e articulado. É neste sentido que, em Habermas, as linhas mestras de uma teoria que pretenda conciliar integração social e integração sistémica devem ter em consideração o pensamento de Émile Durkheim e que George Herbert Mead fornece os elementos essenciais para uma

reformulação da teoria da acção em termos de uma teoria da comunicação. Através do diálogo com este último, Habermas demonstra que os processos de individuação e de socialização são faces da mesma moeda e que os interesses e desejos individuais estão indissociavelmente relacionados com a cultura e com a linguagem, ou seja, através da reformulação da lógica meadeana do «eu» (*self*) e da sociedade, Habermas torna a teoria da comunicação utilizável para a análise sociológica. A ideia de discurso universal, também originariamente desenvolvida por Mead, vai ser reconstruída por Habermas de forma a integrar o *universalismo* das noções éticas de autodeterminação racional com o *particularismo* das noções psicológicas de auto-realização. No entanto, e de modo a completar Mead, que, em seu entender, não concedeu aos aspectos externos e materiais o papel que merecem no desenvolvimento humano, subestimando a importância das condições sociais sobre a acção individual, Habermas recorre a Durkheim e à noção de uma consciência colectiva constitutiva e estruturante da identidade do grupo.

É no desenvolvimento deste raciocínio que Habermas introduz a noção de mundo da vida, de forma a complementar a ideia de acção comunicativa, relacionando-a com o conceito de sociedade, que é definido a dois níveis: mundo da vida e sistema. A distinção entre «sistema» e «integração social» utilizada por Habermas em *Crises de Legitimação* pode ser considerada a antecedente teórica desta distinção entre «sistema» e «mundo da vida» em *A Teoria da Acção Comunicativa*. Nesta última obra, ao optar por um conceito multidimensional de mundo da vida, Habermas pretende captar a própria multidimensionalidade da acção comunicativa, responsável pela reprodução simbólica daquele. É desta forma que se demonstra que os conceitos de acção comunicativa e de mundo da vida constituem categorias básicas de uma teoria da sociedade que requer uma combinação de uma estratégia conceptual que analisa a sociedade enquanto mundo da vida sócio-cultural de cada grupo social e de uma outra que concebe a sociedade como um sistema auto-regulado. Isto é, uma teoria da sociedade deve, segundo Habermas, conciliar a perspectiva do participante com a perspectiva do observador, o estudo da integração social com o estudo da integração sistémica: enquanto a perspectiva do mundo da vida

pretende captar o carácter essencialmente simbólico da acção social, a perspectiva sistémica propõe-se dar conta das funções cumpridas por essa acção.

A distinção entre sistema e mundo da vida permite a Habermas distinguir duas dimensões no processo de racionalização societal. Em primeiro lugar, e tal como Weber, Durkheim e Parsons já haviam assinalado, a racionalização é concebida enquanto, por um lado, diferenciação de subsistemas em relação ao mundo da vida, bem como entre eles próprios, e, por outro, aumento da complexidade sistémica. Em segundo lugar, Habermas salienta também o potencial para uma crescente racionalização comunicativa no contexto do mundo da vida, agora com cada vez mais funções a desempenhar. O essencial desta segunda dimensão do processo de racionalização societal é a abertura dos processos de reprodução simbólica a um acordo consensual entre indivíduos autónomos à luz de pretensões de validade criticáveis. É neste contexto que Habermas introduz a ideia de racionalização do mundo da vida, que envolve uma hipotética situação ideal, resultante de processos de diferenciação estrutural, em que as tradições culturais são constantemente criticadas e renovadas, em que os regimes políticos necessitam de procedimentos formais de legitimação racional e em que as personalidades individuais são crescentemente autónomas. Numa frase, os três domínios do mundo da vida são cada vez mais alvo de uma reflexão crítica.

Habermas descreve este segundo aspecto da racionalização societal como compreendendo três processos interligados. Em primeiro lugar, Habermas refere-se ao processo de diferenciação estrutural das componentes básicas do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade. A diferenciação entre cultura e sociedade consiste numa separação gradual das instituições relativamente às mundivisões; a diferenciação entre sociedade e personalidade refere-se às crescentes contingências que afectam o estabelecimento de relações interpessoais; a diferenciação entre cultura e personalidade diz respeito ao facto de as tradições culturais dependerem cada vez mais da competência individual para as criticar e inovar.

Em segundo lugar, a separação entre forma e conteúdo acompanha este processo de diferenciação das componentes estruturais do mundo da vida sociocultural. A reprodução simbólica da sociedade, que, tal como no caso do mundo da vida, é garantida através da actividade interpretativa dos actores sociais, baseia-se cada vez mais em (1) normas, valores e tradições culturais crescentemente abstractas e passíveis de serem revistas, (2) em princípios formais e procedimentos institucionalizados da ordem social (3) e em formas descentralizadas de cognição intelectual, social e moral.¹⁴

Em terceiro lugar, a racionalização do mundo da vida está ainda relacionada com uma terceira e última situação. Os processos de reprodução simbólica, a saber, reprodução cultural, integração social e socialização, tornam-se cada vez mais reflexivos e tratados por profissionais especializados: Weber já havia, neste sentido, salientado o tratamento crescentemente profissional de que os sistemas de acção cultural (ciência, direito e arte) usufruem nas sociedades modernas; Mead e Durkheim haviam igualmente identificado as formas discursivas de formação da vontade no contexto dos regimes democráticos; Durkheim analisou também processos semelhantes ao nível da socialização, nomeadamente no que diz respeito à crescente influência da pedagogia no sistema de ensino.¹⁵ Em suma, e como Habermas salienta em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, este processo de racionalização do mundo da vida «significa, simultaneamente, diferenciação e adensamento – adensamento da textura móvel de uma teia de fios intersubjectivos que simultaneamente mantém unidas as partes, diferenciadas cada vez com maior nitidez da cultura, da sociedade e da pessoa».¹⁶

Estes são, em traços gerais, os principais pontos discutidos por Habermas na sua *magnum opus*. Trata-se, de certa forma, de uma obra que marca um momento importante no seu processo de desenvolvimento intelectual, que consolida a sua

posição no campo da sociologia e, em particular, da teoria crítica, e que estabelece as bases conceptuais para o seu trabalho nas três décadas subsequentes. Cerca de 10 anos após a publicação de *A Teoria da Acção Comunicativa*, Habermas publica a sua segunda grande obra, *Entre Factos e Normas*, um tratado de filosofia política e legal construído sobre as bases erigidas anos antes. É justamente sobre este último que a próxima secção se debruça.

Entre Factos e Normas

Esta secção tem como principal objectivo apresentar e discutir a última grande obra de Habermas, *Entre Factos e Normas*. Neste ambicioso tratado são desenvolvidas as implicações de ordem legal, política e institucional do paradigma teórico apresentado em *Teoria da Acção Comunicativa*. O seu próprio título – *Entre Factos e Normas* – pretende traduzir a tensão definidora do direito moderno. Mais precisamente, o seu propósito consiste em traduzir a tensão entre a facticidade do direito, que expressa a sua criação, administração e aplicação através de instituições sociais concretas, como é o caso do parlamento e dos tribunais, e a sua validade, entendida enquanto pretensão da lei a ser universalmente reconhecida. Neste sentido, para Habermas, o direito moderno deve ser entendido enquanto sistema de regras coercivas e procedimentos impessoais que envolvem igualmente as razões pelas quais os cidadãos as deveriam considerar aceitáveis.

É entre os factos e as normas que Habermas procura desenvolver uma concepção filosófica pós-metafísica, embora não relativista. Uma concepção ancorada em instituições concretas, como o parlamento e os tribunais, mas sem abandonar as intenções universalistas expressas em *Teoria da Acção Comunicativa*. Nesta última obra, Habermas atribuiu à linguagem um papel essencial na coordenação da vida social, que, como vimos há pouco, estaria a ser questionado por uma crescente importância por parte de outros recursos não linguísticos de regulação societal, como

o dinheiro e o poder administrativo. Habermas desenvolveu depois uma concepção analítica da linguagem – a pragmática formal –, com a qual pretende superar as análises sintácticas e semânticas do sentido e da gramática, analisando as estruturas gerais que possibilitam a qualquer orador competente entrar em interacção linguística e que implicam mais do que simplesmente saber construir uma frase de forma gramaticalmente correcta. Isto implica uma tensão entre a facticidade e a validade na medida em que uma qualquer pretensão de validade, definida num qualquer contexto sociolinguístico, remete, em última análise, para algo transcendente a esse mesmo contexto, pelo menos no que diz respeito às questões práticas de natureza moral.

É neste contexto que Habermas discute a função do direito moderno. Em seu entender, quando se discute a forma e função do direito moderno pretende-se saber «se o direito moderno é apenas um meio para o exercício do poder administrativo ou político, ou se o direito funciona também como um meio de integração social».¹⁷ A posição de Habermas aproxima-se mais desta última hipótese, na medida em que o direito moderno parece constituir, em sua opinião, «um substituto dos outros mecanismos de integração – os mercados e as administrações».¹⁸ Este tem, assim, a capacidade de coordenar problemas sociais resultantes quer da fragmentação de identidades colectivas provocada pelo pluralismo social, quer das necessidades funcionais de reprodução material que resultam do crescente número de áreas dominadas por uma racionalidade do tipo teleológico ou estratégico. Deste modo, a função do direito moderno consiste em, segundo Habermas, limitar a necessidade de se alcançar um acordo universal apenas e só no que diz respeito às regras gerais que demarcam e regulam os domínios de livre escolha, o que, desde logo, permite antever o carácter dual da natureza daquele. De facto, por um lado, o direito moderno deve promover a existência de uma estrutura social estável, de forma a permitir a construção das identidades sociais de cada indivíduo (e, neste sentido, Habermas aproxima-se das posições contextualistas dos comunitários), e, por outro, deve, ele próprio, resultar de um processo discursivo que o torne racionalmente aceitável para indivíduos que pretendam alcançar um entendimento mútuo.

Na discussão sobre a origem da legitimidade da lei, que reenvia para a relação entre os direitos humanos e a soberania popular, Habermas começa por afirmar que, ao contrário do que se passa no domínio da moralidade, no caso do direito, a autonomia individual assume uma forma dual de uma autonomia privada e de uma autonomia pública, o mesmo é dizer, a autonomia de cada indivíduo compreende as liberdades do sujeito do direito privado (autonomia privada) e a autonomia política dos cidadãos (autonomia pública). O equilíbrio entre estes dois elementos constitui um problema, até hoje, não resolvido. Neste sentido, são apresentados e criticados aqueles que são considerados os dois paradigmas teóricos dominantes e concorrentes do direito moderno. Por um lado, o paradigma liberal, sempre receoso de maiorias tirânicas e defensor do império da lei como garantia das liberdades negativas, tende a definir o governo legítimo como estando relacionado com a protecção da *autonomia privada*, da liberdade individual, normalmente associada aos direitos humanos. John Locke, Adam Smith, Edmund Burke e John Stuart Mill são alguns dos nomes comumente associados a esta corrente de pensamento. Por outro lado, o paradigma republicano cívico, uma tradição política fundada por figuras como Aristóteles e Cícero e desenvolvida por Maquiavel no quadro do humanismo cívico do Renascimento e, mais tarde, por Rousseau, confere a prioridade à *autonomia pública* dos cidadãos, em detrimento das liberdades pré-políticas das pessoas privadas, ou seja, baseia a legitimidade da lei na noção de soberania popular.

Para Habermas existe uma interdependência entre os direitos humanos e a soberania popular, entre a autonomia privada e a autonomia pública. Isto é, estas duas dimensões da autonomia individual «pressupõem-se mutuamente, de modo que nem os direitos humanos nem a soberania popular podem reclamar a primazia face ao outro».¹⁹ O carácter dual da forma de legitimidade do direito moderno é evidente. Uma lei, para ser legítima, deve garantir duas coisas. Tentando integrar as duas perspectivas de forma a definir uma terceira via intermédia, Habermas diz-nos que, por um lado, tal como é enfatizado pela perspectiva liberal, a lei deve assegurar a

autonomia privada dos indivíduos, de forma a que estas possam atingir os seus objectivos pessoais de acordo com os seus princípios e valores individuais, e, por outro, como é sublinhado pelo republicanismo cívico, a lei deve garantir a autonomia pública dos cidadãos não só porque assim se assegura a sua conformidade com critérios de racionalidade discursiva, mas também para que a ordem legal possa ser interpretada enquanto resultado de um processo racional de autolegislação por parte dos cidadãos.

Portanto, o que Habermas rejeita é a legitimação da lei apenas e só através quer do respeito moral da mesma, como é defendido pela tradição moderna da lei natural (jusnaturalismo), Kant incluído, quer da reflexão ética acerca da lei, como argumenta o republicanismo cívico, de que Rousseau é um exemplo. A sua proposta pretende superar esta cisão, integrando ambos os elementos legitimadores. Uma proposta que passa pela definição de um princípio de discurso (D) que se situa a um nível diferente da distinção entre discussões morais ou éticas e que é formulado de forma mais geral do que em *Consciência Moral e Acção Comunicativa*:

D: Só são válidas aquelas normas de acção que todas as pessoas afectadas pudessem aceitar numa discussão racional.²⁰

Através desta reformulação do princípio D, conceptualmente anterior à distinção entre direito e moral, Habermas pretende evitar os erros do paradigma liberal, nomeadamente uma posição moralista do direito e um consequente favorecimento da autonomia privada na forma dos direitos humanos. Mas Habermas pretende igualmente superar a própria distinção entre liberalismo e republicanismo cívico, na medida em que a legitimidade da lei passa a residir na resolução de um teste discursivo que compreende não só discussões éticas ou discussões morais, mas também discussões pragmáticas, nas quais as estratégias alternativas para atingir um determinado objectivo são avaliadas. Em suma, a questão da legitimidade da lei

reenvia, em última análise, para a asserção de que a relação interna entre a autonomia privada e a autonomia pública pressupõe um conjunto ou sistema de direitos, cuja configuração concreta depende do regime democrático em questão e que tem como função definir as condições gerais necessárias à institucionalização de processos discursivos democráticos no âmbito do direito e da política. Este «sistema de direitos» compreende cinco grandes áreas. Conforme nos explica Habermas, a autonomia privada dos indivíduos seria assegurada através (1) das liberdades básicas negativas, (2) dos direitos de associação e (3) dos direitos básicos de protecção legal, enquanto a autonomia pública dos cidadãos seria garantida (4) pelos direitos de participação política, e, na medida em que o exercício efectivo dos direitos civis e políticos depende das condições materiais de existência, existem ainda (5) os direitos sociais, que constituem a principal diferença relativamente à formulação original – século XVIII – dos direitos garantidos constitucionalmente.²¹ Este sistema de direitos, por outro lado, não se reduz nem a uma «interpretação moral dos direitos humanos, nem a uma interpretação ética da soberania popular, na medida em que a autonomia privada dos cidadãos não pode ser colocada acima da, nem ser subordinada à, sua autonomia política».²²

O Estado é outro elemento fundamental da argumentação habermasiana. Ao introduzir a autoridade estatal, cujo poder é necessário para que se respeite o «sistema de direitos», Habermas acrescenta uma nova dimensão na tensão entre facticidade e validade, a relação entre poder público e legitimidade da lei. A teoria da discussão habermasiana pretende explicar a força geradora de legitimidade através de um procedimento democrático que garante a presunção da aceitabilidade racional dos resultados. Ou seja, as normas jurídicas devem a sua legitimidade a um tipo de reconhecimento fundado num acordo racional.

Esta é a ideia expressa pelo princípio D, que pressupõe uma estrutura de comunicação ideal, em que os debates de ideias são concebidos enquanto discussões públicas e inclusivas, que pressupõem direitos de comunicação iguais para todos os

participantes, que requerem sinceridade e que não aceitam qualquer tipo de poder que não a força do melhor argumento. Só esta estrutura de comunicação ideal (ou situação ideal de discurso), segundo Habermas, é capaz de criar um *espaço deliberativo* para a mobilização das melhores contribuições disponíveis sobre os tópicos mais pertinentes. A noção de deliberação, ou seja, de decisão precedida de discussão, assume aqui uma importância crucial, sendo definida de forma multiforme, isto é, de modo que «compreenda um largo leque de razões. De acordo com razões empíricas, técnicas, prudenciais, éticas, morais ou jurídicas, distinguiremos diferentes tipos de discussões racionais e de formas correspondentes de comunicação».²³ Assim, a aceitação racional das normas jurídicas depende essencialmente de deliberações enquanto processos de negociação equitativos. Desta forma, a noção habermasiana de deliberação remete para uma concepção procedural de legitimação, segundo a qual esta última depende de uma apropriada institucionalização jurídica das formas de discussão racional e de negociação equitativa que fundamenta o pressuposto de aceitabilidade racional dos resultados.

A relação entre as fontes discursivas informais da democracia, como as associações voluntárias que constituem a esfera pública, e as instituições de tomada de decisão formal, como os tribunais e o parlamento, ambas necessárias para o estabelecimento e manutenção do império da lei em sociedades pluralistas, é um ponto importante na argumentação habermasiana. De facto, por um lado, o Estado de direito representa um conjunto de instituições legais e mecanismos políticos responsáveis pela conversão do poder comunicativo em actividade administrativa, eficaz e legítima. Neste sentido, o direito moderno, no contexto da administração pública, constitui «o meio de transformar o poder comunicativo em poder administrativo».²⁴ Por outro lado, Habermas situa a noção de soberania popular, não num conceito de «povo», uma noção demasiado concreta para as circunstâncias actuais, mas na ideia de «liberdade de comunicação dos cidadãos, que se supõe que conduza ao uso público da razão».²⁵ Isto remete-nos para as fontes discursivas informais da democracia, na medida em que esta noção de soberania procedural se traduz, em termos sociais, na capacidade de percepção dos problemas pertinentes à

escala de toda a sociedade, quer por parte dos actores colectivos da sociedade civil que sejam suficientemente autónomos, quer de uma esfera pública suficientemente sensível e inclusiva. A esta capacidade de percepção estas instâncias informais democráticas deveriam acrescentar uma capacidade de mutação destes problemas em questões públicas e, assim, estimular e propagar a influência da opinião pública.

Habermas, no sétimo e oitavo capítulos de *Entre Factos e Normas*, analisa a tensão *externa* entre factos e normas recorrendo, uma vez mais, a uma perspectiva teórica dualista. Para responder às insuficiências das duas grandes correntes de explicação sociológica do direito e da política, o liberalismo e o republicanismo cívico, é desenvolvido um conceito proceduralista de democracia que pensa poder permitir-lhe não só analisar a influência das forças sociais sobre o Estado de direito, como também enfatizar a relevância empírica dos ideais democráticos deliberativos. De acordo com esta perspectiva proceduralista, o Estado é o único actor político com capacidade de acção efectiva, dotado de poder de tomada de decisão. No entanto, esta capacidade de actuar politicamente tem a sua legitimidade dependente do carácter discursivo que os procedimentos de tomada de decisão formal assumam. Noutros termos, para que a acção política do Estado seja investida de uma legitimidade democrática e discursiva é necessário que não só o sistema político não constitua um subsistema social independente, fora do controlo democrático dos cidadãos, como também não deva, pelo contrário, estar numa situação de dependência de interesses particulares que escapam ao processo democrático de legitimação discursiva.

Conclusões

A perspectiva proceduralista do direito e da política desenvolvida por Habermas em *Entre Factos e Normas* e em obras subsequentes é, sem margem para dúvidas, uma das mais importantes propostas no campo da teoria política democrática da

nossa geração. Mas seria injusto para com Habermas reduzir à sua teoria política os seus contributos para o pensamento crítico contemporâneo. Com efeito, eu gostaria de chamar a atenção para pelo menos dois outros contributos que considero de grande importância para uma perspectiva que valorize a dimensão *crítica* das ciências sociais e das humanidades.

O primeiro destes contributos prende-se com a defesa de uma concepção não-relativista da racionalidade humana. Este é um dos traços mais duradouros e constitutivos do pensamento de Habermas. É também uma das características que mais importantes num tempo em que imperam concepções reducionistas da razão (como é o caso, por exemplo, da teoria da escolha racional) em várias disciplinas científicas, da economia à ciência política passando por alguns ramos especializados da sociologia. Só uma concepção não-relativista da racionalidade pode almejar constituir-se como alternativa credível a estas concepções reducionistas porquanto a crítica carece de fundamentação – se a fundamentação da crítica à realidade social for epistemologicamente frágil o risco de perpetuação das desigualdades, da exploração dos mais fracos pelos mais poderosos, e de construção de conhecimento social que seja complacente com este estado de coisas, é, convenhamos, enorme. Se podemos ter dúvidas quanto a algumas das propostas de Habermas nesta matéria, não creio que devamos duvidar da orientação original do seu projecto filosófico, tão válido e urgente hoje em dia quanto nos anos 50, aquando do início da sua carreira.

O outro contributo de Habermas que gostava aqui de destacar refere-se à sua abertura ao diálogo intelectual e à controvérsia política. De certa forma, o interesse de Habermas pela comunicação tem reflexo na sua prática de dialogar com os seus críticos, adversários e comentadores. É claro que estes diálogos foram sempre constrangidos pela estratégia teórica adoptada por Habermas de criação de pólos conceptuais com vista à sua superação através de sínteses que incorporam alguns elementos de cada um desses pólos. Por outras palavras, Habermas não aprendeu tanto quanto poderia com os seus interlocutores devido às regras de engajamento

intelectual que ele próprio impõe. Ainda assim, poucos são os autores que mais consistentemente tenham feito do diálogo com os seus críticos uma componente integral da sua forma de trabalho. É com este carácter simultaneamente não-relativista e dialógico da teoria crítica de Habermas que gostaria de terminar este ensaio.

¹ *Student und Politik*, publicado pela primeira vez em 1961.

² As secções que se seguem recuperam material originalmente publicado em *Espaço Público em Habermas* (2002).

³ Esta obra foi publicada pela primeira vez em alemão, o 1.º volume sob o título *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung* (1981), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, e o 2.º sob o título *Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, Zur Kritik der functionalistischen Vernunft* (1981), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. A tradução por nós utilizada é a versão em língua inglesa em que os dois volumes são apresentados da seguinte forma: *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society* (1986a) (trad. de Thomas McCarthy), vol. 1, Cambridge, Polity Press, e *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason* (1986b), (trad. de Thomas McCarthy), vol. 2, Cambridge, Polity Press.

⁴ Para uma elucidativa análise ao carácter sintético do reconstrutivismo de Habermas, v. D. Levine (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, Chicago University Press, pp. 56 e segs.

⁵ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Cambridge, Polity Press, 1986 (1981), p. 22.

⁶ J. Alexander, «Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?», em *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, orgs. Axel Honneth e Hans Joas, Cambridge, Polity Press, 1991 (1986), p. 69.

⁷ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 1986 (1981).

⁸ Como observa Maeve Cooke, «Uma palavra claramente difícil de traduzir, *Verständigung* refere-se tanto ao entendimento linguístico como ao processo de se alcançar um entendimento, estendendo-se, por conseguinte, num espectro de significados que vai da compreensão ao consenso» (1994, p. 9).

⁹ V. o artigo «Política científica e opinião pública» (1963), em que Habermas discute «os três modelos da relação entre saber especializado e político» (Habermas, 1968, p. 113), nomeadamente o modelo decisionista (ou nietzscheanamente irracionalista, que remete para Weber e Schmitt), o modelo tecnocrático e o seu próprio modelo pragmatista, no qual «nem o especialista se converteu em soberano perante os políticos que na realidade, como supõe o modelo tecnocrático, se sujeitam ao perito e apenas tomam decisões fictícias, nem os políticos, como supõe o modelo decisionista, conservam fora dos âmbitos da práxis coactivamente racionalizados uma reserva em que as questões práticas se devem continuar a decidir por meio de actos de vontade» (Habermas, 1968, p. 113).

¹⁰ Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1995 (1976).

¹¹ Não devemos confundir este conceito de «acção comunicativa» com a noção de «comunicação». De facto, e como salienta Habermas, apesar de a acção comunicativa se desenrolar através da comunicação, «designa um tipo de interacção que é coordenado através de actos de fala, mas que não coincide com eles» (Habermas, 1981a, p. 101).

¹² Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 1986 (1981), p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 95.

¹⁴ *Ibid.* e *id.*, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990 (1985).

¹⁵ Habermas, *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Cambridge, Polity Press, 1986 (1981).

¹⁶ Habermas, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, 1990 (1985), p. 317.

¹⁷ Habermas, «Popular Sovereignty as Procedure», em *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, orgs. James Bohman e William Rehg, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁰ Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press, 1990 (1983), p. 107.

²¹ Ver Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1996 (1992), pp. 122-123.

²² *Ibid.*, p. 104.

²³ Habermas, «Popular Sovereignty as Procedure», em *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, orgs. James Bohman e William Rehg, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1997, p. 45.

²⁴ Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 169.

²⁵ Habermas, «Popular Sovereignty as Procedure», p. 47.



www.ics.ul.pt

Edição . ICS Working Papers

Coordenação . Sofia Aboim

Design . João Pedro Silva

Apoio técnico . Ricardo Pereira
