

**O papel da reconstrução na teoria crítico-normativa de Jürgen Habermas<sup>1</sup>**

*André Silva<sup>2</sup>*  
*Raquel Kritschb<sup>3</sup>*

**A reconstrução na teoria crítica de Jürgen Habermas**

Em 1968, Habermas publicou *Conhecimento e interesse* (2014), título sugestivo para um conhecedor da teoria de Max Horkheimer. O livro não se afastava daquela noção essencial de desenvolvimento que marca a teoria crítica, já que constituía uma proposta de conceber uma nova relação entre filosofia e pesquisa empírica. Em oposição ao conhecimento científico técnico e positivista, nesse texto pode-se ler que os três interesses constitutivos do conhecimento – a saber, o interesse empírico-analítico, o hermenêutico-histórico e o crítico-emancipatório – dão lugar à crítica insistente de Habermas pela via do interesse crítico-emancipatório que quer produzir a autorreflexão de sujeitos sociais.

Para Habermas (2014, p. 291-291), é possível estabelecer uma diferenciação entre reconstrução e autorreflexão do conhecimento. Como ele apresenta num posfácio de 1973, a autorreflexão pode referir-se não apenas à reflexão sobre as condições de possibilidade do sujeito – transcendental kantiano – que conhece, mas também aos aspectos inconscientes que limitam esse sujeito em seu processo

de formação. O problema é que, segundo Habermas (Ibid., p. 319), com o positivismo essa autorreflexão que aponta os limites do sujeito acabou por tornar-se reconstrução racional de regras ou sistemas cognitivos. Com o exemplo da teoria de Freud, Habermas acaba por advogar, na apresentação de dois conceitos de reflexão – autorreflexão e reconstrução –, a reflexão transcendental e a não transcendental, para enfatizar que a reconstrução deve ser reflexão, dando assim um novo caminho para a união entre ciência e filosofia.

Essa diferenciação aparece na divisão feita pelo filósofo social entre ciências críticas e reconstrutivas. A psicanálise seria um bom exemplo das primeiras, na medida em que busca apontar o caráter reflexivo do sujeito que é iludido e restringido em sua percepção de si. Uma ciência crítica, portanto, busca um conhecimento “verdadeiro” ao considerar a possibilidade do conhecimento deturpado. Para Habermas (2014, p. 292), Freud elaborou uma moldura interpretativa para processos de formação perturbados e obliterados, os quais podem, através de uma reflexão de orientação terapêutica, ser conduzidos para vias normais. Para ele, Freud não concebeu sua teoria como uma autorreflexão universal em

- 
- 1 Investigação vinculada ao projeto de pesquisa intitulado “Para além da constelação nacional? Disputas em torno da cidadania, do cosmopolitismo e dos direitos humanos na teoria política contemporânea III”, financiado pelo CNPq (308475/2017-8) e apoiado pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).
  - 2 Doutor pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutorando em Ciências Sociais da UEL. E-mail: andre\_slv@hotmail.com
  - 3 Doutora pela Universidade de São Paulo (USP) e professora-pesquisadora do Departamento e Programa de Mestrado em Ciências Sociais da UEL. E-mail: kritsch@pq.cnpq.br

termos sistemáticos, mas como uma ciência experimental em termos estritos. Também não formulou conscientemente aquilo que separa a psicanálise das ciências que procedem de acordo com métodos empírico-analíticos e daquelas que operam exclusivamente segundo critérios hermenêuticos: ele simplesmente vincula a psicanálise aos domínios da técnica analítica.

Já as ciências reconstrutivas, exemplificadas na lógica, na linguística ou na moral, acabam por furtar-se à crítica, na medida em que constituem sistemas de regras que formam normas fundamentais para a atividade prática, os quais são precondições indispensáveis para o exercício da racionalidade. Elas se referem à reconstrução dos processos de aprendizado, das competências cognitivas, linguísticas e morais, baseando-se em modelos da lógica. Assim, para Habermas (2014), as ciências reconstrutivas tratam de práticas implícitas, não de experiências inconscientes; consideram sistemas anônimos de regras como uma base geral de referência para todos os sujeitos, não para indivíduos; e explicitam os sistemas intuitivos de conhecimento de maneira neutra, e não buscando algo como a verdade oposta à falsa consciência. Nesse sentido, Habermas faz uma defesa da reconstrução, porquanto seriam essas ciências que abririam caminho para as ciências críticas.

Pode-se dizer que, para ele, existe uma relação de dependência entre as ciências reconstrutivas e a crítica social, mas essa relação implica a abrangência científica exigida anteriormente por Horkheimer, isto é, implica a não estagnação na reconstrução. É necessário reconstruir para refletir; mas a reflexão é anterior à reconstrução, pois lhe dá valor e sentido. As teorias linguísticas, por exemplo, demonstram as estruturas da linguagem que podem ser corrompidas, de modo que a reconstrução constitui o meio para a reflexão apontar as condições normais de um discurso.

As patologias sociais, por exemplo, examinadas pelas ciências críticas, ficam dependentes de concepções prévias ideais não degeneradas.

As ciências reconstrutivas são, portanto, métodos para escrutinar estruturas que fundamentam práticas sociais. Elas demonstram regras básicas e profundas, enraizadas no terreno social, que são condições essenciais e primárias para as ações de sujeitos sociais racionais. Essas estruturas podem formar um quadro teórico de conhecimento que não é capturado no senso comum, ainda que as atividades cotidianas sejam dependentes dele. Assim, o quadro teórico de conhecimento formado por alguma ciência reconstrutiva pode expor o conhecimento reflexivo necessário para que o sujeito que age sob essas regras torne-se autônomo em sua atividade. A reconstrução pode assim demonstrar o caráter pré-reflexivo de uma ação social; por isso, torna-se meio para indicar uma ação refletida. Mas como forma pura de conhecimento, o quadro de regras implícitas afasta-se dos interesses do conhecimento, de modo que se torna tarefa das ciências reflexivas relacioná-lo com as dimensões da razão e da emancipação.

As ciências da reconstrução acessam dimensões de conhecimento implícitas nas competências linguísticas e cognitivas de sujeitos sociais que não as apreendem de maneira direta. Por isso, a reconstrução utiliza-se de métodos específicos de investigação que são afastados das atividades práticas cotidianas. As regras tácitas da vivência social são expressas na sistematização lógica da abordagem reconstrutiva como um sistema de conhecimento. Diferencia-se, desse modo, do sistema técnico positivista, que propõe a observação externa e o afastamento; o sistema de conhecimento reconstrutivista é formado, antes, na observação interna do participante. A reconstrução deve aplicar-se às práticas dos sujeitos envolvidos em atividades sociais, pois essas atividades são e estão perpassadas por sistemas linguísticos

e cognitivos que sustentam como condição a socialização.

Desse modo, a reconstrução deve ter em conta algo mais do que a apresentação de um sistema de conhecimentos válidos no limite de determinadas circunstâncias, pois se trata de encontrar os sistemas de validade universal no desenvolvimento lógico e histórico dessas competências, como condição ampla para a socialização em suas competências fundamentais. A reconstrução trata do conhecimento implícito nela mesma, como uma exposição da estrutura essencial e universal que a possibilita como sistemas implícitos de regras. Deve, portanto, avançar além do ponto de vista não apenas do observador, mas também do participante, pois tem de apresentar o sistema de regras do próprio sujeito que, enquanto participante, explicita o sistema de regras implícito em sua exposição lógica.

A nova relação que Habermas (2014), como representante da segunda geração da escola crítica – que segue, de certo modo, a forma daquela relação proposta por Horkheimer (2002a) –, propõe entre filosofia e ciência organiza num mesmo quadro teórico métodos descritivos, interpretativos e explicativos, numa combinação plural de métodos que formam a reconstrução das sociedades modernas lidas em um quadro explicativo dividido entre sistema e mundo da vida, implicados na racionalidade comunicativa como base de integração social. A reconstrução está, portanto, firmada numa multidisciplinaridade que integra as perspectivas do participante e do observador em variações de métodos hermenêuticos, críticos e analíticos.

Esse tipo de reflexão é também chamada *pensamento pós-metafísico*, dada sua intenção de ser um substituto da filosofia moral metafísica. A reconstrução como base para uma filosofia pós-metafísica é assim abordada no sentido pragmático e universal de normas pré-reflexivas fundamentais que estruturam as relações

sociais, as quais, num passo seguinte, podem configurar regras de validade universal que compõem uma ética do discurso.

Filosofia e ciência formam o quadro teórico da apreensão crítica de Habermas, enquanto sua filosofia moral abarca de maneira dependente as ciências reconstrutivas. A filosofia moral da ética do discurso não pode abrir mão dos conhecimentos sistemáticos desenvolvidos na reconstrução que explicita as normas fundamentais promotoras do entendimento entre sujeitos racionais. A ética do discurso afirma-se na relação intrincada entre entendimento e regras comunicativas racionais, de modo que a fundamentação do discurso ético seja encontrada e desenvolvida na pragmática universal do entendimento comunicativo, explicitada pelas ciências reconstrutivas.

A ciência, apresentada de maneira diferente daquela do mero observador externo, ainda que este também esteja incluído, proporciona os fundamentos para a filosofia crítica reformulada por seu próprio método, que implica uma espécie de reciclagem em vista dos resultados científicos provisórios que devem ser revistos com novas investigações. A análise de Habermas, ainda que seja uma análise transcendental, tem base nas ciências empíricas que vasculham as competências da racionalidade prática fundamentada e condicionada pela linguagem e pela comunicação. As condições do entendimento, para Habermas, não podem ser explicitadas por uma filosofia transcendental pura, mas precisam das ciências empíricas que possibilitam a formação do quadro teórico das condições estruturais da racionalidade prática, social por excelência.

Todos os resultados e afirmações decorrentes dessa ligação entre ciências reconstrutivas e ciências críticas devem permanecer como um programa de pesquisa aberto, no qual as sínteses teóricas e normativas fundamentem novas pesquisas e formulem novos projetos e novas metodologias. A crítica reconstrutiva

separa-se intencionalmente da crítica ideológica, e essa substituição no método é o motivo que fundamenta e explica a virada que a teoria crítica toma, com Habermas, rumo uma ênfase na teoria normativa.

A emancipação advogada na teoria de Horkheimer (2002b) passava pela apreensão de condições históricas e sociais que propiciam o entendimento sobre o funcionamento das sociedades modernas em sua relação com conceitos modernos fundamentais. Às ciências sociais empíricas estaria dada a tarefa de responder aos questionamentos postos pela filosofia especulativa com respeito à realização efetiva da autonomia. As evidências empíricas proporcionadas pela pesquisa social poderiam também explicitar, na relação com a filosofia, os impedimentos à emancipação, elevando a teoria crítica a uma abertura que não se prende à teoria normativa de filosofias diversas. O ancoramento da práxis nos processos das forças produtivas constituiu, na década de 1930, a resposta dada pelas ciências empíricas aos questionamentos normativos da teoria crítica de Horkheimer.

Sob a perspectiva das ciências reconstrutivas, contudo, a pesquisa social toma um caminho mais próximo à fundamentação de uma teoria normativa em si mesma: para além da verificação da aplicação de conceitos, toma o rumo da formulação de uma teoria normativa aplicada a contextos diversos. O conhecimento metodológico de um quadro de regras tácitas, necessárias para o entendimento mútuo, posto pelas ciências reconstrutivas, fundamenta uma teoria pragmática da moral. São as regras das práticas sociais de comunicação, explicitadas na reconstrução, que fundamentam os questionamentos normativos da teoria de Habermas (1990), tomando o lugar que a práxis produtiva ocupava no modelo dialético da teoria crítica de Horkheimer (1995).

A teoria crítica, na geração representada por Habermas, passa a dedicar mais atenção

aos aspectos normativos que têm base nas descrições científicas da reconstrução, nas quais a racionalidade da comunicação também pode ser distorcida pelos sistemas. Para Horkheimer (2007), a distorção da racionalidade primeira estava consolidada, e um programa de pesquisas empíricas apenas serviria para demonstrar a força com que as patologias sociais acometeram as sociedades modernas. Para Habermas (2003a, p. 37-39), entretanto, um programa de pesquisas empíricas – que ele não desenvolveu – parece ser justamente o meio para construir um quadro teórico a respeito das possibilidades de emancipação social por meio da razão comunicativa. As ciências reconstrutivas enfatizadas por Habermas fundamentam apenas sua teoria normativa e sistematizam o quadro dos possíveis impedimentos sociais à emancipação.

A diferença em relação à teoria de Horkheimer consiste na metodologia, que não dá aos programas de pesquisa empírica a responsabilidade de redefinir constantemente a teoria, mas propõe um tratamento direto entre teoria normativa e pesquisa empírica, numa reconstrução que abarca os dois pontos de vista e privilegia sempre a teoria. A ênfase na teoria normativa parece decorrer da metodologia, que na reconstrução sintetiza a descrição e a prescrição. A ciência empírica passa a ter importância por conta da filosofia moral que ela embasa, de modo que fica enfraquecida se comparada à pesquisa social tal como proposta pelo modelo dialético de Horkheimer, para quem o objetivo da investigação era a demonstração das patologias sociais. Ao mesmo tempo, a ciência empírica também é fortalecida em relação àquele modelo por conta da amplitude alcançada pela investigação na verificação dos processos públicos de deliberação e na promoção das condições democráticas de vida que permitem a autorreflexão.

Assim, Habermas (1990) constrói uma arquitetura epistemológica em que a teoria

normativa e as pesquisas sociais juntam-se em uma teorização que reafirma a dimensão prático-moral da vida moderna, evidenciando as estruturas normativas que são construídas na perspectiva de uma evolução social. A estrutura normativa de uma teoria pós-metafísica, que fundamenta o que podemos chamar de uma *política pós-metafísica*, passa a legitimar-se em processos de aprendizagem que são demonstrados pelas ciências reconstrutivas na descrição das mudanças históricas.

### **Evolução social e normatividade crítica**

Valendo-se da sociologia da religião de Max Weber, Habermas (2012a) apresenta sua compreensão teórica sobre a evolução das imagens religiosas do mundo, expondo seu entendimento acerca do desenvolvimento de conceitos formais de mundo, entendido como um processo de aprendizagem. Para tanto, Habermas (2012a, p. 134-135) utiliza a forma do conceito desenvolvido por Piaget para a ontogênese das estruturas de consciência, na qual a medida para classificar o desenvolvimento cognitivo não se encontra na quantidade de conteúdos novos, mas nos níveis de capacidade de aprendizagem que podem ser descritos em termos estruturais. Nesse sentido, o filósofo social trata a emergência de novas estruturas das imagens de mundo como novos níveis de capacidade de aprendizagem: os entremeios entre a mentalidade mítica, a mentalidade religiosa-metafísica e a mentalidade moderna se caracterizariam por mutações nos sistemas de categorias, de modo que as interpretações de uma etapa superada, não importando seu conteúdo, são desvalorizadas na etapa seguinte.

Habermas utiliza a teoria de Piaget para fazer uma diferenciação entre dois tipos de aprendizagem, a de conteúdo e a de estrutura: nessa diferenciação se encontra a possibilidade de formar o conceito de um desenvolvimento acerca das imagens de mundo que abarca as

distintas dimensões da compreensão. O desenvolvimento cognitivo defendido na teoria de Piaget (apud Habermas, 2012a, p. 136) faz referência às estruturas de pensamento e ação que a criança adquire de maneira construtiva no enfrentamento ativo com a realidade externa e com os processos que têm lugar no mundo objetivo. Piaget trata essa evolução cognitiva unindo a formação do universo interno e externo, entendendo que os conceitos de mundo interno (das relações interpessoais normativamente reguladas) e mundo externo (dos objetos perceptíveis e manipuláveis) são elaborados simultaneamente pela criança: enquanto o contato com a natureza dirige a aquisição construtiva do sistema de normas intelectivas, a interação social dirige a construção do sistema de normas morais.

Numa correlação com a teoria piagetiana da evolução cognitiva, Habermas propõe a diferenciação entre três mundos, o objetivo, o subjetivo e o social, para estabelecer uma teoria da evolução social. O conceito reflexivo de mundo forma-se na diferenciação do sistema formal de referência que constitui os três mundos: a noção de mundo subjetivo permite-nos distinguir do mundo externo tanto o nosso mundo interno quanto o mundo subjetivo dos outros. Para Habermas (2012a, p. 137 ss.), todo ato de entendimento (*Akt der Verständigung*) pode ser compreendido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como finalidade obter definições da situação que podem ser reconhecidas intersubjetivamente; e é nesse processo que os conceitos dos três mundos atuam como um sistema de coordenadas que todos supõem em comum. Os conceitos contextualizados podem, dessa maneira, ser ordenados de tal forma que se alcance um acordo sobre o que os participantes podem tratar em cada caso como um fato, uma norma ou uma experiência subjetiva. Ao atuarem comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre no horizonte

do que Habermas chama de *mundo da vida*, um âmbito formado por convicções de fundo mais ou menos difusas, mas sempre não problemáticas. Habermas (2012a, p. 138-139) explica tal movimento nos seguintes termos:

Esse pano de fundo ligado ao mundo da vida serve como fonte de definições situacionais que podem ser pressupostas pelos participantes como se fossem isentas de problemas. Em suas realizações interpretativas, os envolvidos em uma comunidade de comunicação estabelecem limites entre o mundo objetivo único e seu mundo social intersubjetivamente partilhado, de um lado, e os mundos subjetivos de indivíduos e de (outras) coletividades. As concepções de mundo [*Weltkonzepte*] e as pretensões de validade correspondentes constituem o arcabouço formal com que os que estão agindo comunicativamente ordenam os respectivos contextos situacionais problemáticos (isto é, carentes de acordo), dispondo-os em seu mundo da vida pressuposto de maneira não problemática.

O mundo da vida acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas, explica o filósofo (Ibid., p. 139). Na ação comunicativa, os agentes só podem se entender por meio de posicionamentos de afirmação ou negação frente às pretensões de validade suscetíveis de crítica. Por isso, quanto mais avançado estiver o processo de descentramento das imagens de mundo, que provê aos participantes seu acervo de saber cultural, menos será necessário que a possibilidade de entendimento seja encoberta de antemão por uma interpretação subtraída de toda crítica; e quanto mais tal processo ocorrer por meio de operações interpretativas dos próprios participantes, com tanto mais frequência cabe esperar orientações racionais de ação.

Assim, Habermas mostra que a racionalização do mundo da vida deve ser caracterizada por meio da dimensão do entendimento alcançado comunicativamente. As tradições culturais não devem decidir de antemão que pretensões de validade, quando, onde, por quem, com que objetivo e diante de quem

têm que ser aceitas: os próprios participantes é que devem tornar explícitas e submeter a exame as razões potenciais em que baseiam suas tomadas de posição de aceitação ou negação. Em seus termos,

Quando julgamos sistemas interpretativos culturais sob esse ponto de vista, evidencia-se o porquê de imagens de mundo míticas representarem um caso-limite elucidativo. Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante individual tanto do ônus da interpretação como da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável. Enquanto a imagem de mundo continuar sendo sociocêntrica no sentido piagetiano, ela não permitirá que ocorra uma diferenciação entre o mundo dos estados de coisas existentes, o mundo das normas vigentes e o mundo das vivências subjetivas passíveis de expressão. A imagem de mundo linguística é reificada como ordenação do mundo e não se deixa entrever enquanto um sistema interpretativo criticável. No interior de tal sistema organizacional, as ações não logram alcançar a zona crítica em que um comum acordo almejado por via comunicativa depende de tomadas autônomas de posição de tipo sim/não, em relação a pretensões de validade criticáveis. (Ibid., p. 139-140)

O conceito habermasiano de racionalidade comunicativa relaciona a compreensão descentrada do mundo à possibilidade de desempenho discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Essa compreensão descentrada caracteriza as propriedades formais que as tradições culturais têm que possuir para que, em um mundo da vida interpretado de acordo com elas, seja possível delas resultar as orientações racionais de ação. Habermas (2012a, p. 140-141) expõe quatro aspectos principais necessários às tradições culturais para que as orientações possam se condensar em um modo de vida racional:

1. a tradição cultural tem de pôr à disposição dos agentes os conceitos formais de mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, permitir pretensões de validade

diferenciadas (verdade proposicional, correteude normativa, veracidade subjetiva) e incitar a correspondente diferenciação de atitudes básicas. Só então é possível gerar manifestações simbólicas em um nível formal no qual podem estar sistematicamente conectadas com razões e ser acessíveis a um julgamento objetivo;

2. a tradição cultural tem de permitir uma relação reflexiva consigo mesma; tem de despojar-se de seu dogmatismo a tal ponto que as interpretações nutridas pela tradição possam ser postas em questão e submetidas a uma revisão crítica. Só então os nexos de sentido podem ser objeto de elaboração sistemática, e se torna possível estudar metodicamente interpretações alternativas. Aparecem aqui atividades cognitivas de segunda ordem – processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente, nos âmbitos do pensamento objetivo, das ideias prático-morais e da percepção estética;
3. a tradição cultural tem de permitir, no que concerne aos seus componentes cognitivos e avaliativos, uma conexão de retroalimentação com formas especializadas de argumentação a ponto de os correspondentes processos de aprendizagem poderem institucionalizar-se socialmente. Por essa via surgem sistemas culturais especializados, respectivamente, em técnica e ciência, moral e direito, arte e literatura, nos quais se formam tradições sustentadas argumentativamente, fluidificadas por uma crítica permanente enquanto são asseguradas pela profissionalização que geram;
4. a tradição cultural tem, finalmente, de interpretar o mundo da vida de modo que a ação orientada ao êxito (i) esteja isenta dos imperativos que a submeteriam ao entendimento de que é necessário se renovar comunicativamente de forma incessante; e (ii) seja concebida como desconectada,

ao menos parcialmente, da ação orientada ao entendimento. Com isso, é possível a institucionalização social da ação racional referente a fins para objetivos generalizados, como a formação de subsistemas especializados na ação econômica racional e na administração racional, regidos respectivamente pelos meios dinheiro e poder.

No âmbito da aprendizagem, deve-se considerar a adaptação e a acomodação que seus mecanismos promovem no domínio das ações instrumentais e comunicativas. Habermas encontra na teoria de Piaget a forma para descrever a possibilidade de alteração de determinadas estruturas mentais, posto que tanto na relação entre sujeito e objeto quanto na relação entre sujeitos a própria possibilidade de modificação das partes permite a criação e a transformação de perspectivas diferentes. Assim, Habermas relaciona a aprendizagem às concepções formais de mundo e aponta para o potencial crítico da aprendizagem que carrega condições de transformar as estruturas sociais e pessoais colocadas em questão em processos discursivos de argumentação, que são viabilizados na delimitação dos três mundos e no tratamento formal de seus conteúdos, que passam a ser criticados e corrigidos.

No processo argumentativo, a própria possibilidade de crítica aponta para as condições de aprendizagem diante das pretensões de validade levantadas e postas em suspenso. A aprendizagem justifica o desenvolvimento evolutivo das imagens de mundo, de modo que a modernidade se torna, nesse ponto de vista, o resultado da racionalização das imagens de mundo orientada por processos de aprendizagem, a qual gera a possibilidade de novos níveis de aprendizagem. Com isso, Habermas nega a arbitrariedade da modernização, afirmando a aprendizagem como sua causa.

Assim, a teoria crítica de Habermas é formulada nos termos de uma teoria normativa

que bebe de uma fonte pragmática-formal, da qual tira os instrumentos conceituais necessários para o reconhecimento dos fundamentos racionais da comunicação linguística posta na complexidade do cotidiano das sociedades modernas. Para Habermas (2012a, p. 571 ss.), apenas por meio de investigações enraizadas na pragmática formal pode ser assegurada uma ideia de entendimento capaz de aproximar a análise empírica de problemas complexos como são os da representação linguística de planos distintos de realidade, dos fenômenos de comunicação patológica ou da emergência de uma compreensão descentrada do mundo.

Nos textos de Horkheimer e Adorno, Habermas (2000, p. 153-186) encontra a noção de *crise da razão*, apontada com o conceito enfático da verdade metafísica, e propõe que as esferas de valor normativa e expressiva estejam desprovidas de toda pretensão imanente de validade, de modo que não se possa falar de racionalidade moral ou de racionalidade estética. Contudo, Horkheimer (2007, p. 67) seguia atribuindo ao pensamento especulativo, transformado em pensamento crítico, certa força restituidora, sem abandonar a tese de que a fonte de sentido que embasa a unidade das imagens religiosas e metafísicas de mundo se perdeu, e de que está posta em questão a unidade dos mundos da vida modernizados que colocam em disputa a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social. Para Horkheimer, a modernidade é caracterizada pelo desencantamento, não apenas das imagens míticas e mágicas de mundo, mas também pelo abalo da credibilidade dos princípios teológicos e ontológicos da filosofia escolástica e da metafísica, nuclear às imagens de mundo racionalizadas.

Segundo Habermas (2012a, p. 598), Horkheimer aponta que o saber religioso-metafísico se transformou em dogma ao ser fossilizado na doutrina e que a revelação e a sabedoria se transformam em mera

tradição – não explicada, portanto. Na modernidade, a própria forma de pensamento que encarna as imagens de mundo se torna obsoleta e possibilita o surgimento de fenômenos como o fanatismo da fé e o tradicionalismo da cultura, ligados ao protestantismo e ao humanismo. Os aspectos maiores do conhecimento teológico são deixados de lado bem como o pensamento sobre a indivisão do verdadeiro, do bom, do perfeito e do justo diante de novos sistemas de saber especializados em critérios de verdade proposicional, de retidão normativa, de autenticidade e de beleza.

Para pensar esses problemas, o filósofo social aborda a estrutura cognitiva moderna, que se apresenta na capacidade de aprendizagem inerente ao sujeito. Essa estrutura é captada no sistema social de interpretação e pode ser entendida como estrutura de consciência e de saber compartilhados como conhecimento moral ou empírico. Da teoria de Weber, Habermas (2012b, p. 567) assume que:

- a. as capacidades de aprendizagem adquiridas inicialmente por determinados membros da sociedade ou por certos grupos marginais penetram o sistema de interpretação da sociedade através de processos de aprendizagem e se convertem em lugares comuns, representando as estruturas de consciência e os acervos de saber compartilhados coletivamente um potencial cognitivo do qual socialmente se pode fazer uso;
- b. as sociedades aprendem resolvendo problemas sistêmicos que representam desafios evolutivos, isto é, que ultrapassam a capacidade de controle disponível nos limites da formação social dada, de modo que podem aprender fazendo uso de ideias jurídicas e morais contidas em imagens de mundo por meio das quais se pode reorganizar os sistemas de ação e configurar uma nova forma de integração social,

- chamada por Habermas de *materialização de estruturas de racionalidade*, que já estariam cunhadas no plano da cultura;
- c. o estabelecimento de uma nova forma de integração social permite pôr em prática um saber técnico-organizativo que amplia a complexidade do sistema, incrementando as forças produtivas, de maneira que na evolução social os processos de aprendizagem no âmbito da consciência prático-moral fiquem encarregados de marcar o passo.

Assim, a evolução social é marcada, no modelo weberiano, por instituições que possibilitam a solução de problemas sistêmicos, materializando estruturas de racionalidade. Com a materialização institucional das estruturas de racionalidade já formadas na cultura de fundo, surgem novos níveis de aprendizagem, pois abrem-se novas possibilidades estruturais para a racionalização da ação. Por *processo de aprendizagem evolutivo* Habermas (2012b, p. 568) entende a operação de formação de algum potencial de aprendizagem adquirido pelo modo de resolver problemas sociais sistêmicos que implicam aprendizado, no sentido de superar formas de organização social anteriores. Novas formas de integração social, que não apenas institucionalizam novos modos de organização, surgem no aprendizado de ideias jurídicas e morais que representam novas imagens de mundo, permitindo também a emergência de novos saberes.

Habermas (2012b, p. 573 ss.) liga sua teoria da evolução social com as possibilidades de aprendizagem encontradas na cultura, pois nela se manifesta a pragmática formal da teoria da ação comunicativa, como possibilidade de entendimento: é na cultura que se apresentam os processos de aprendizagem que alimentam a evolução social, os quais também são alimentados por ela em sua institucionalização. O modo de pensar de uma sociedade, que só

pode ser o mesmo para sujeitos que se entendem em suas relações, constitui a matéria da evolução social, concebida como um desenvolvimento sistêmico da cultura, que ocorre em estágios. Esses estágios do desenvolvimento permitem um maior grau de interação linguística, capaz de gerar entendimento. A aprendizagem como possibilidade assume um aspecto normativo, pois constitui também o referencial para a sociedade que pode ser julgada diante de um maior ou menor grau de aprendizagem (HABERMAS, 2012a, p. 335 e seg.).

As sociedades modernas, posteriores ao Iluminismo, teoricamente, tomam a análise dos processos de aprendizagem ocorridos na própria dinâmica social como produção e reprodução material e simbólica. O conceito de aprendizagem guia o julgamento acerca da evolução social entendida como o processo de construção e reconstrução da sociedade; nesse movimento de construção e reconstrução, Habermas encontra o desenvolvimento filogenético das sociedades, na medida em que a teoria da evolução social encontrada em seus textos permanece inteiramente presa à relação entre indivíduo e sociedade, isto é, à relação entre sujeitos que agem, em inter-relações, sob determinadas estruturas sociais simbólicas.

Para a defesa de uma teoria da evolução social capaz de explicar o processo evolutivo sem restringi-lo à contingência empírica ou à contingência não empírica, Habermas (2012a, p. 182 ss.) precisa encontrar conceitos formais e universais de sustentação. A teoria da evolução social depende de conceitos de validade universal que possam ser encontrados na estrutura simbólica do mundo social, de modo a permitir a localização de conceitos estruturais capazes de apontar para uma teoria da emancipação. Assim, a redefinição do mundo da vida como locus da ação comunicativa redefine também a concepção de evolução social moderna, na medida em que encontra a universalidade capaz de produzir

um consenso normativo aberto aos sujeitos que compartilham um mundo social e indicam em suas práticas a finalidade da integração social, imanente à ação comunicativa. Essa sociologia se torna uma ética do discurso, pois Habermas (2003a, p. 98 ss.) reconhece nela um meio para descrever a moralidade universalizável presente na ação comunicativa encontrada no mundo da vida – ou a possibilidade de exigir uma normatividade lógica diante dos fins inerentes à ação comunicativa. É, portanto, numa ética do discurso que Habermas poderá pautar o sentido em que deve caminhar a emancipação em sua teoria da evolução social.

A emancipação nessa reformulação da teoria crítica não é, portanto, abandonada, mas constitui o cerne e o alvo de toda a reconstrução. Trata-se de traçar as formas de violências sociais que devem ser superadas: para Habermas (2012b, p. 597), as sociedades ocidentais são marcadas por formas específicas de violência, reificação e alienação, ainda que essas formas de violência não derivem diretamente, nesta interpretação, de alguma estrutura de classe. Os conflitos de classe aparecem, no diagnóstico habermasiano (2012a, p. 629 ss.), acompanhados por outros fenômenos e patologias sociais para além da violência dos espaços de produção material. Novas formas de violência são encontradas na produção não material; enquanto as sociedades capitalistas alcançam certo êxito no abafamento dos conflitos gerados pela produção material, elas intensificam e geram conflitos sociais no mundo subjetivo. De certo modo, a acomodação dos conflitos do mundo do trabalho potencializa as patologias sociais, a falta de sentido das produções culturais, a anomia social e as psicopatologias. É esse tipo de conflito que a reconstrução proposta por Habermas parece ter como alvo.

A causa das patologias é identificada por Habermas na expansão do sistema econômico e do sistema burocrático, que passam a

alcançar novos espaços da vida social. Esses sistemas alcançam o mundo da vida, o qual, no entender de Habermas (1990, p. 88-94), não deveria admitir a mesma lógica apresentada pelos sistemas, pois a estrutura mesma do mundo da vida, como ele apresenta com as ciências da reconstrução, é diferente do arcabouço sistêmico que transforma a estrutura do mundo da vida por sua imposição. O sistema econômico, em virtude de seu tipo de reprodução, acaba por enviesar o mundo da vida para um sentido monetário, de modo que as relações subjetivas passam a ocorrer sob a lógica do dinheiro. De maneira similar, o sistema burocrático, por seu turno, acaba por objetivar as relações subjetivas por meio da expansão de alguns aspectos do controle social administrativo.

Ao cumprirem seus objetivos na administração e reprodução material das sociedades capitalistas contemporâneas, os sistemas avançam para além de suas fronteiras, ultrapassando o âmbito material da vida humana e alcançando os territórios do mundo da vida, que deveriam ser essencialmente subjetivos. Assim, o mundo da vida passa a depender materialmente daqueles sistemas, que o transformam conforme suas lógicas. É isso o que Habermas (2012b, p. 333 ss.) tem em mente quando expõe a colonização do mundo da vida pelos sistemas. Neste diagnóstico, tanto a vida privada como a vida pública passam a transcorrer segundo as lógicas sistêmicas do dinheiro e da burocracia, de modo a padronizar a linguagem num sentido utilitário. Dessa colonização surgem as patologias sociais e as reificações, em conformidade com as usurpações causadas na lógica de reprodução do mundo da vida ao ser solapada pela lógica da reprodução sistêmica.

Com essa colonização, a lógica do entendimento entre os sujeitos da interação social é transformada; mas é também essa mesma lógica que serve de padrão para a identificação

das patologias sociais e dos diversos desvios que a colonização causa até nos conceitos mais básicos da vida social. Além disso, essa lógica do entendimento se torna, com a exposição das ciências reconstrutivas, o critério para identificar possibilidades de emancipação. São, portanto, as ciências reconstrutivas que estabelecem os critérios normativos para o julgamento crítico da sociedade (HABERMAS, 2012b, p. 671 ss.).

O conceito de *ação comunicativa* carrega o conteúdo normativo que pode ser tomado da práxis do mundo da vida. É por meio da ação comunicativa que o mundo da vida reproduz e transforma a si mesmo. A ação comunicativa, que é uma interação, coordena os objetivos envolvidos nela na forma de um acordo racional a partir do qual, através da linguagem, firma-se determinada sociabilidade. Mas as possibilidades de emancipação encontradas no mundo da vida, que se reproduz nas ações comunicativas, são entendidas como ações nas quais os falantes restringem seus planos individuais a certas condições que permitem o entendimento recíproco. A ação comunicativa traz em si a possibilidade de emancipação por meio da desnaturalização de algum objeto posto em discussão. Segundo esse raciocínio é o discurso, aqui entendido como certo procedimento da argumentação, que carrega a racionalidade comunicativa ao assegurar, de maneira ideal, a ausência de coerção, a não ser a do melhor argumento.

### **Sociedade e normatividade: a aplicação da concepção de autonomia democrática**

Habermas (1990) caracteriza o que chama de mundo moderno com o pensamento pós-metafísico, a virada linguística, a razão situada e o primado da prática em relação à teoria. Certamente essas são características de rompimento que marcam essa nova filosofia, que é

uma filosofia da crise da razão. Com a virada linguística, o mundo da vida adquire primazia em relação ao pensamento científico e objetivo. Com essa filosofia, a verdade da epistemologia moderna é posta em xeque, e a validade de uma proposição não é mais um problema de relação objetiva entre coisa e linguagem, mas passa a ser um problema de comunicação.

Em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas (2012a, p. 182 ss.) propõe uma reinterpretação da noção de eticidade de Hegel nos termos da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein. Em *Princípios da filosofia do direito*, Hegel (2003) tratou da existência de um conjunto de valores e significações compartilhados por uma comunidade, que é muito semelhante à concepção da existência de regras e jogos de linguagem inconscientes que fazem parte de qualquer troca linguística, como propunha Wittgenstein (1994). Nesse sentido, pode-se dizer que a tese central de *Teoria do agir comunicativo* consiste na ideia de que a sociedade moderna deve ser compreendida como uma estrutura de duas partes: o mundo da vida e os sistemas. O mundo da vida, que é informado pelas convicções formadas comunicativamente e compartilhadas intersubjetivamente, obedece a uma dinâmica consciente e normativa; cada vez que se discute um tema os interlocutores apoiam-se em diversas convicções sobre as quais não se discute, que não são temas propriamente ditos. Assim, Habermas (1990, p. 37 ss.) também advoga que a atividade de se comunicar coloca em relação indivíduos concretos, não abstratos ou atômicos, como queriam os filósofos modernos. São membros de uma mesma cultura que jogam em suas posições, em cada jogo de linguagem, em cada situação de comunicação.

Numa comunicação, o consenso implícito entre os falantes não é, ele mesmo, suspenso, pois ainda que o falante fale para criticar algum pressuposto sobre algo no mundo, colocando em suspensão a validade de algo, ainda assim

o faz de maneira que seu ouvinte o compreenda. Mesmo o desacordo em um intercâmbio linguístico só será possível mediante o acordo tácito de valores e crenças, isto é, de linguagem compartilhada. De acordo com Habermas (1990, p. 65-70), nosso saber tem uma estrutura proposicional: as opiniões podem ser expostas explicitamente em forma de enunciados. Por isso, a racionalidade se relaciona com a forma por meio da qual sujeitos capazes de linguagem e de ação organizam o conhecimento. Nas emissões ou manifestações linguísticas se expressa explicitamente um saber. Assim, podem ser racionais tanto as pessoas que dispõem de saber quanto as manifestações simbólicas, as ações linguísticas ou não linguísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber. Esse saber pode ser criticado por não ser confiável; por isso, a racionalidade de uma emissão ou manifestação depende da confiança do saber que encarnam.

Habermas (2012a, p. 185) concorda com a tese de Wittgenstein de que as experiências no mundo implicam jogos de linguagem – os quais supõem algum interlocutor e o respeito às suas regras. Decorre daí que juízos não podem ser mudados com a transformação de todos os pressupostos de algum discurso: é necessário deixar o discurso sobre algo permeado pelos pressupostos compartilhados e, a partir deles, mudar ou não os juízos. A totalidade das coisas, por definição, não pode ser objeto de discurso, pois para que haja discurso é preciso partir de pressupostos que não são, eles mesmos, objeto de discurso, ainda que sejam sua possibilidade. O mundo, como totalidade das coisas, jamais pode ser tema de um discurso, argumenta o filósofo (1990, p. 77): é impossível que exista, como queria Kant, um saber sem pressupostos, ou algum conhecimento da totalidade, do universo – que, no Iluminismo, tomava a forma de uma *ortodoxia* política com a construção do Estado conforme os ditames da razão.

Para Habermas, um problema desse tipo aparece também na teoria de Marx e consiste precisamente na falta de explicação quanto ao sentido determinado de uma ciência do homem, que se realizaria como crítica da ideologia, como oposição à objetivação da ciência da natureza. Na visão de Habermas (2012b, p. 609 ss.), ainda que Marx estabeleça uma ciência do homem como crítica, e não como objetividade, ele parece chegar muito próximo de algo como uma ciência da natureza. A crítica da ideologia deveria ser feita de outro modo; trata-se de problematizar os pressupostos dos enunciados políticos: uma política crítica deve ser estabelecida na modificação do consenso tácito, das regras que ditam a comunicação e os laços sociais, dado que os membros de uma cultura pensam e agem, raciocinam e falam de acordo com essas regras.

Habermas quer fugir da confusão que se fez entre pressupostos históricos e dados objetivos, como as leis da economia, da confusão entre mundo da vida e mundo natural, da possibilidade de alguma engenharia social que poderia ser buscada com o pretensão conhecimento das leis que regem o mundo social, tal qual o cientista que conhece as leis do mundo físico. Habermas parece indicar que qualquer tentativa científica de estabelecer regras totalizantes para a compreensão da sociedade poderia desembocar em alguma concepção técnica e instrumental da política, como é o caso do conceito marxiano de “modo de produção”, base da concepção instrumental do materialismo histórico que resultou no totalitarismo técnico-administrativo dos sistemas marxistas.

Habermas (2012a, p. 652-653) posiciona-se contra o positivismo lógico das ciências humanas e sociais; ele está bem armado contra a diminuição dos seres humanos a objetos observáveis. Com a experiência do nacional-socialismo e sua visão cientificista do homem, chegou-se ao ápice da conversão do homem

em objeto que responderia, como máquina, a estímulos capazes de modificar sua natureza – estímulos esses que, indizíveis, foram levados a cabo pelos detentores tanto da teoria científica mais exata quanto do poder e dos dispositivos técnicos para sua aplicação. Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (2006) denunciavam a racionalidade instrumental das ciências humanas e sociais e sua aplicação: para eles, o fascismo implica tratar o homem como coisa; uma ordem totalitária instala a racionalidade objetiva pela força, de modo que haja um paralelo entre o cientificismo e a administração burguesa.

Segundo Habermas (2000, p. 335), Foucault também apontaria para algo equívoco nas ciências que concebem o homem como objeto passível de sujeição a determinações econômicas, sociais e psíquicas – ciências que também abordariam seu objeto de maneira paradoxal, ao exaltá-lo como sujeito de uma consciência capaz de pensar sobre si mesma, como objeto. Mas em sua concordância com Foucault, Habermas (2000, p. 333-372) diferencia-se dele noutro aspecto, que tentou levar adiante para além daquele paradoxo. Sua ética do discurso reafirma o sujeito como consciência capaz de pensar sobre si mesma e toma a forma de um imperativo, tal como o imperativo categórico da razão prática proposto por Kant: o outro sempre deve ser considerado sujeito, e não apenas objeto, o que significa tomar o outro como interlocutor e participante de um jogo de linguagem.

Com base em tais ideias, Habermas (1990, p. 70-76) formula sua teoria a respeito da distinção entre ação estratégica e ação comunicativa. No primeiro caso, tem-se a conotação de uma autoafirmação com êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular de maneira informada e adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente. No segundo caso, tem-se conotações que remontam à experiência central da

capacidade de acordo sem coações e de gerar um entendimento composto de uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e favorecem uma comunidade de convicções racionalmente motivada.

Nos dois casos a análise da racionalidade pode partir dos conceitos de saber proposicional e de mundo objetivo, distinguindo-se, no entanto, pelo tipo de utilização do saber proposicional: pela manipulação instrumental no primeiro caso, e pelo entendimento comunicativo que, segundo Habermas (2012a, p. 484), aparece como *telos* imanente à racionalidade. À utilização do saber proposicional pela manipulação instrumental Habermas (2012a, p. 38) chama de *posição realista*, e à utilização do saber proposicional pelo entendimento comunicativo, de *posição fenomenológica*. A análise realista limita-se às condições a serem cumpridas pelo sujeito agente para poder propor-se fins e realizá-los: nesse modelo, as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e de serem controladas por sua eficácia, em um mundo de estados de coisas existentes. Já a análise fenomenológica não parte simplesmente do pressuposto ontológico de um mundo objetivo: antes, converte esse pressuposto em problema e pergunta pelas condições sob as quais se constitui, para os membros de uma comunidade de comunicação, a unidade de um mundo objetivo (Ibid., p. 39-40).

Nesse tipo de análise as manifestações racionais têm, portanto, o caráter de ações plenas de sentido em seu contexto, com as quais o ator social se refere a algo no mundo objetivo. As condições de validade e as expressões simbólicas remetem a um saber de fundo, compartilhado intersubjetivamente pela comunidade de comunicação. A unanimidade da experiência pressupõe uma comunidade com outros que se supõem estarem observando o mesmo mundo,

que dispõem de uma constituição física que os capacita a ter uma verdadeira experiência, que contam com uma motivação que os leva a falar sinceramente de sua experiência, e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecidos.

Quando há dissonância, há também razão suficiente para supor que não se cumpre uma ou outra condição que se supunha cumprida quando se antecipava a unanimidade. Para Habermas (2012a, p. 41), a alucinação, a paranoia, a parcialidade, a cegueira, a surdez, a falsa consciência, na medida em que são entendidas como indicadores de um método defeituoso ou inadequado de observação do mundo, se convertem então em candidatos para a explicação das dissonâncias. Ao contrário, na consonância de um ato comunicativo está implicada a aceitação tácita das regras do jogo de linguagem por parte dos jogadores. Aqui reside o kantismo de Habermas, pois, para além da diversidade cultural e da multiplicidade de vozes, existe uma norma fundamental que está baseada na livre aceitação das regras de qualquer entendimento comunicativo.

A razão instrumental que aparece na forma do direito – isto é, a concepção instrumental que entende o direito como uma forma de coação exercida pelo Estado para obrigar os indivíduos a determinados comportamentos – é alvo da crítica de Habermas (2012a, p. 461 ss.) quando denuncia que a normatividade da comunicação é aí substituída pela ameaça da coação, deixando então a ação comunicativa para estabelecer uma ação estratégica, que é a legalidade característica dos Estados totalitários. Com a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, Habermas propõe uma normatividade que fundamenta a democracia do Estado de direito. Em *Direito e democracia* (2003b, p. 60), pretende apresentar o direito como mediação para algo mais do que alguma ação estratégica, posto que durante a modernidade o direito

acabou se convertendo na possibilidade de mediação institucional da racionalidade comunicativa, isto é, na possibilidade de constituir a garantia da consideração dos participantes de discursos públicos sempre como interlocutores, e não apenas como objetos.

O filósofo social procura explicar o papel de uma racionalidade procedimental para justificar publicamente princípios e normas para uma democracia legítima, sendo sua teoria do discurso a responsável por apontar essas soluções. A teoria do discurso é a proposta de Habermas (2003b, p. 154-155) para legitimar a justificação pública de princípios e normas que possam ser aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais. A legitimação está no modo de deliberação pública, que aplica as regras do discurso. Para Habermas (2003b, p. 168), o processo democrático de criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade. A condição da democracia é hoje a retificação permanente das normas que regem a sociedade por meio de práticas sociais comunicativas. Esse é o sentido que a autonomia política toma: a construção dos juízos políticos é dependente dos processos políticos de livre discussão das normas por todos os afetados.

Em *Direito e democracia*, Habermas (2003b, p. 121) advoga a necessidade de uma fundamentação discursiva dos direitos fundamentais, em substituição ao ideal kantiano da subordinação do direito à moral, alegando que este não pôde captar a correta relação entre os ideais normativos de autonomia pública e autonomia privada. No entanto, essa proposta de substituição carrega ainda um ideal de autonomia, que precisa, contudo, diante das características que marcam o pensamento pós-metafísico, contrapor-se à concepção forte de liberdade que manteve de pé a formulação kantiana, que, além de garantir filosoficamente o ideal de autonomia, pretendia também fundamentar não apenas

deveres éticos, mas também deveres jurídicos. Segundo essa doutrina, explica Habermas (2003b, p. 121), “o sentido garantidor da liberdade deveria outorgar aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da legalização democrática”.

Essa autoridade moral independente à qual o autor se refere consistia, na modernidade, na própria noção de *autonomia* – uma ideia que perdeu sua força diante das diversas contribuições filosóficas que compuseram o pensamento pós-metafísico. O problema passa, portanto, pela necessidade de abandono do uso de concepções de racionalidade tradicionalmente mobilizadas pela filosofia, que, segundo Habermas (2012a, p. 19), vem se esforçando desde suas origens para explicar o mundo em seu conjunto e a unidade na diversidade dos fenômenos com princípios que têm de ser buscados na razão como uma entidade situada além do mundo.

Segundo o filósofo social, o ponto comum às distintas doutrinas filosóficas é sua intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo pela via de uma explicitação das experiências feitas por meio da razão no trato consigo mesma, movimento que pode ser percebido com clareza na filosofia moderna. Em nossos dias, no entanto, prossegue Habermas (2012a, p. 20), a filosofia já não pode mais se referir ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante. Os substitutos teóricos das imagens de mundo têm sido desvalorizados não somente pelo progresso fático das ciências empíricas, mas também, e ainda mais, pela consciência reflexiva que tem acompanhado esse progresso.

Por isso, Habermas propõe uma teoria pós-metafísica que não deixe de ser uma teoria da racionalidade, mas que abandone sua referência à totalidade: o objetivo a que esse pensamento se propõe, o de uma análise formal das condições de racionalidade, não permite abrigar nem esperanças ontológicas

de conseguir teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade etc., nem esperanças de uma reconstrução *a priori* da dotação transcendental de um sujeito genérico, não empírico, ou de uma consciência em geral, tal qual o modo da filosofia transcendental. Segundo Habermas (2012a, p. 21), todos os intentos de fundamentação última em que sobrevivem as intenções da filosofia das origens (*Ursprungsphilosophie*) fracassaram. Desse modo, foi posta em marcha uma nova constelação nas relações entre filosofia e ciência.

Com tais reflexões, Habermas aponta para uma das características mais distintivas do escopo político das últimas décadas, qual seja, a força dos questionamentos acerca dos fundamentos conceituais do Ocidente moderno, que gerou dúvidas sobre o entendimento acerca da razão e da subjetividade e suas implicações. Segundo Stephen White (1997, p. 3), em sua forma mais poderosa esses questionamentos surgem no século XX, em duas vertentes da reflexão filosófica alemã: em Martin Heidegger, que já em 1946, com seu *Über den Humanismus*, inaugurava uma dura crítica dos conceitos mais caros ao Ocidente moderno; e em Theodor Adorno e Max Horkheimer, que em 1947, com *Dialektik der Aufklärung*, reivindicavam carregar a busca sistemática da razão e da liberdade iluministas o irônico efeito de engendrar novas formas de irracionalidade e repressão.

Certamente essas ideias têm profunda ressonância na obra de Habermas; mas ele avança quando inclui, em seu *Discurso filosófico da modernidade* (2000), além de Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida, também seus antigos mestres, Horkheimer e Adorno, no paradigma subjetivista moderno, propondo um novo arcabouço, que vislumbra caminhos novos para a convivência política sob um ideal de racionalidade e emancipação. Com sua teoria da ação comunicativa, Habermas (2012a/b) chega aos pressupostos ideais para

um uso público da razão que se pretende capaz de reconciliar as diversas concepções de mundo e desvelar patologias sociais.

Por isso, inclusive, o filósofo social (2003b, p. 127) mantém em sua obra a clássica divisão entre autonomia política e autonomia moral, acrescentando que a primeira se divide em autonomia pública e privada, uma formulação que se diferencia da filosofia pura, tal como a de Kant, que retorna sempre à subjetividade configuradora do mundo e a toma como ideal normativo da autointerpretação. De certa forma, Habermas desempenha esse papel da filosofia, caracterizado pela exposição do potencial de autonomia encontrado nas sociedades contemporâneas, ao considerar a colonização do mundo da vida pelos sistemas, algo que no Direito reverbera a tensão entre facticidade e validade, cuja unidade não se encontra mais assegurada nas sociedades pós-tradicionais. Por isso, para Habermas (2003b, p. 42), a tensão entre facticidade e validade só se tornará visível e produzirá efeitos racionalizantes na medida em que a secularização e o pluralismo neutralizarem o poder aglutinante das tradições, liberando os riscos de dissensos radicais e tornando o discurso o último recurso para a legitimação política e para a integração social.

O problema compartilhado pelo autor com outros teóricos políticos contemporâneos é o de que as sociedades pós-tradicionais precisam de um modo de legitimação das instituições políticas que não mais se pautem em alguma tradição abrangente. Nessas sociedades está latente a distinção entre as dimensões da facticidade e da validade, que acabam por entrar numa relação de tensão. A facticidade é indispensável para manter as funções do Estado, mas se depender de alguma legitimação de tipo tradicional consistirá tão somente em violência arbitrária contra os cidadãos aos quais se dirige (HABERMAS, 2003b, p. 44). No mundo contemporâneo, marcado pelo fato

do pluralismo, é impossível encontrar razões comuns suficientemente fortes capazes de garantir a legitimidade da coerção sem que se percam alguns interesses e valores, que, muitas vezes, constituem o próprio eu dos cidadãos.

A validade perdida, necessária para a personalização da conduta no sentido de uma efetivação da autonomia, deve ser encontrada ao levar-se em conta a existência de orientações valorativas não apenas distintas, mas também opostas entre si. Por isso, Habermas (2003b, p. 45 ss.) entende ser necessário estabelecer um tipo de legitimação política que se pautem na racionalidade mundana, a qual, em sua obra, toma a forma do ideal de autonomia política, pública e privada, em substituição à concepção forte de autonomia que na modernidade tomou o lugar da tradição ao fundamentar tanto a lei moral quanto a lei jurídica.

Habermas (2003b, p. 48) chega a esse ponto considerando aspectos de sua teoria da ação e da tese do nascimento da legitimidade a partir da legalidade. Em relação ao primeiro meio de explicação, a teoria da ação, o autor (Ibid., p. 47) argumenta terem as normas jurídicas um forte potencial de integração, o qual se intensifica quando as normas alcançam tanto a legitimidade, situada no nível do saber cultural, resgatando razões, quanto a validade, situada no nível institucional, como eficácia que se garante por meio da facticidade da coerção e que pode gerar certa funcionalidade ligada às estruturas de personalidade dos cidadãos: as normas possuem um potencial de integração e permitem que os agentes adotem em relação a elas uma atitude estratégica de obediência, bem como uma atitude performativa de obediência, pelo respeito à lei.

Em relação ao segundo meio de explicação, a legalidade filosófica, Habermas resgata a antiga tese de Kant (2005, *Ak.* 231) do princípio universal do direito, que reza: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade de cada um coexistir

com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal”. A formulação, como se nota, dá-se de modo unicamente formal e negativo, como uma máxima restritiva que determina de forma precisa o dever jurídico. Ao resgatar essa ideia, Habermas (2003b, p. 52) propõe que a tarefa de coordenação dos arbítrios exija que a coerção seja usada apenas na medida em que seja ela mesma garantia da liberdade, que é a possibilidade de legitimidade das normas. Não obstante, o critério da lei geral da liberdade é satisfeito, no plano político, pelo legislador e pela institucionalização do correto processo de legislação, que se torna espaço de integração social.

Por essas duas vias, Habermas pretende garantir aos cidadãos tanto a possibilidade de uma atitude performativa do respeito pela lei quanto uma coordenação dos arbítrios que ocorra de fato segundo uma lei geral de liberdade. Para Habermas (2003c, p. 203), se as qualidades formais do direito são encontráveis na dimensão dos processos institucionalizados juridicamente, e se esses processos regulam discursos jurídicos que, por seu turno, são permeáveis a argumentações morais, a legitimidade, por sua vez, pode ser obtida através da legalidade, na medida em que os processos para a produção de normas jurídicas são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento de processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental. O procedimento de fundamentação de conteúdos legítimos é dado pelo *princípio de democracia*, que é a aplicação do princípio do discurso sob a forma jurídica: uma forma com um conteúdo que se restringe à forma do procedimento, para além do qual nenhum outro princípio substantivo é indicado (HABERMAS, 2003b, p. 163-164).

Assim, o ideal de autonomia política formulado por Habermas (2003b, p. 133)

para substituir o ideal moderno pretende garantir legitimação tanto às normas como às autoridades políticas porque, ao contrário da autonomia moral, que é monológica, a autonomia política é dupla: divide-se e complementa-se na autonomia privada e na autonomia pública, garantindo, assim, por meio desta última a racionalidade do processo de correção, e por meio da autonomia privada, as liberdades postas como barreiras a qualquer tipo de imposição.

A autonomia pública consiste então em assegurar aos cidadãos um espaço institucional de deliberação livre de distorções e interferências indevidas, de modo a permitir a efetiva participação dos cidadãos nos processos de formação da opinião e da vontade política, os quais resultarão em normas vinculantes. Já a autonomia privada consiste em assegurar ao indivíduo um espaço de escolha e ação protegido contra interferências externas, a fim de que esteja garantido o exercício efetivo de seu poder de decisão na condução de seu plano de vida e na persecução de sua concepção de felicidade. Essa é a maneira pela qual Habermas (2003b, p. 137) aponta para a possibilidade de um conceito de emancipação: a racionalidade nos processos decisórios garante a autonomia pública, e a racionalidade na condução de cada modo de vida garante a autonomia privada.

A antiga distinção, mantida pelo direito moderno, entre direito natural e direito positivo não é plausível do ponto de vista sociológico e é precária do ponto de vista normativo, sustenta Habermas (2003b, p. 139): no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem lado a lado, complementando-se. Nesse sentido, o conceito de *autonomia* precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia.

É por meio dos componentes de legitimidade da validade jurídica que o direito adquire uma relação com a moral, que não é uma relação de subordinação, posto que, agora, a moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca.

Com tais reflexões, o eixo da discussão é deslocado para o conceito de filosofia, e a justificação passa a depender integralmente do que Habermas convencionou chamar *pensamento pós-metafísico*. De acordo com o filósofo social (2012a, p. 20-21), nossa época exige que, no lugar dos modos metafísicos de pensar, a razão seja vista como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos. Sociedades modernas providas de garantias meta-sociais últimas, funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas só podem contar com procedimentos de validação cujas regras são fundadas, em última instância, nas condições que tornam possível todo o debate argumentativo. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral: este funciona como regra de argumentação para a decisão racional de questões morais, enquanto aquele pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, isto é, a possibilidade de todas as fundamentações que se realizam em discursos – regulados pelo procedimento, dada a possibilidade de uma formação política racional da opinião e da vontade – e tornam legítimas as leis (HABERMAS, 2003b, p. 145).

### **Considerações finais**

O percurso aqui explorado permite apreender que, com Habermas, a teoria crítica é reformulada a partir de um vínculo mais estreito com a teoria normativa do que os estudos críticos precedentes, sem contudo deixar de ter como alvo a emancipação, cujo caminho é

apontado na autonomia política: ao sustentar uma ética do discurso como modelo ideal para a comunicação não distorcida, a teoria da reconstrução acaba por conformar o fundamento de uma teoria normativa, que se torna crítica na medida em que pode ser meio de emancipação quando leva a cabo a autonomia democrática expressa no direito que satisfaz as condições do princípio do discurso para, assim, poder regular de forma legítima a constituição de uma comunidade por meio da racionalidade.

Segundo esse raciocínio, por meio da reconstrução das estruturas que perpassam o mundo da vida e da exposição da evolução social, é possível encontrar a possibilidade da emancipação na estrutura do discurso que garante a todos os envolvidos a igualdade e a liberdade para intervir e mobilizar livremente todos os conteúdos que julgarem pertinentes por meio da publicidade de suas razões. A ação comunicativa, permeada pela racionalidade comunicativa, rege o mundo da vida, de modo a produzir a integração social. Por isso, Habermas (1990, p. 72) insiste que o agir comunicativo se distingue do estratégico, uma vez que a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora dos atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifeste nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

Para Barbara Freitag (1990, p. 63), é na esfera social e da cultura, no mundo da vida, que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade, por meio do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes do mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido podem ocorrer a “descolonização” do mundo da vida pelo sistema e a capacidade de agir comunicativamente para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria dessa forma recolocando em seu devido lugar a razão instrumental.

O reconstrutivismo de Habermas parte da razão prática na forma de uma ação comunicativa. Para o autor (2003b, p. 18), na prática dialógica do entendimento está implícita a ideia de autonomia: a razão prática deixa seus vestígios filosófico-históricos no conceito de uma sociedade que administra democraticamente a si mesma. Tal sociedade estaria pautada na razão prática, que não é própria a um ator singular, nem a um macrossujeito sociopolítico, mas que se torna possível pelo *medium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Para Habermas (2003b, p. 20), qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos.

Essa argumentação de Habermas nos conduz ao conceito de filosofia que perpassa seus escritos, conduz-nos às ideias da teoria crítica, próxima daquela proposta por seu primeiro expoente. Esse conceito de filosofia crítica nos faz entender por que Habermas rejeita a teoria política estrita, fechada em conceitos fixos, para propor algum tipo de razão pública. Habermas está inserido na tradição que, desde Horkheimer, entende a tarefa da filosofia como a exposição da possibilidade de conciliação entre ego e natureza, pensamento e realidade, e que, na época em que a formalização da razão ganhou força como nunca, negou a existência de uma separação entre ego e natureza na realidade. Uma filosofia da conciliação entre pensamento e realidade, que não abra mão da possibilidade de emancipação, tem que rejeitar e acusar as teorias que não percebem o antagonismo, pois estas contribuem para aumentar os riscos da formalização. Para um teórico crítico, apenas a consciência filosófica de que a separação entre ego e natureza seja fruto de um processo pode alcançar valor real.

Da perspectiva da teoria crítica que remonta a Horkheimer, a filosofia não pode,

contudo, ser instrumento nem plano de ação, além de não poder ser definida. As definições com que lida a filosofia, por sua vez, adquirem significado pleno no decorrer de um determinado processo histórico complexo, e não podem ser apreendidas apenas por representações linguísticas: tentar suprimir os processos históricos e buscar definições atemporais é negar a herança intelectual transmitida à filosofia desde seu começo. A filosofia, portanto, como insiste Horkheimer (2007, p. 171), não deve se privar da historicidade que a linguagem carrega, não pode negar o conteúdo mudo da linguagem: as formas de pensamento envolvidas na linguagem fazem parte de seu significado, que está enraizado nos padrões de crença daqueles que a compartilham.

Nesse sentido, a filosofia se constitui pelas perspectivas diversas dos que a utilizam; mas o significado de uma palavra não pode ser entendido pela simples indagação de seu significado àqueles que fazem uso dela. Conceitos e ideias são deteriorados na época da razão formalizada, e a tarefa da filosofia é justamente apontar a mentalidade envolvida nos significados dos conceitos. Fixar conceitos, no entanto, é reduzi-los: não há como falar de um conceito fluido, convertendo-o numa identidade, sem prejudicar sua realidade, pois ele carrega aspectos de sua existência material que passa por mudanças (Ibid., p. 172). Os dois erros comuns na filosofia, o idealismo das doutrinas metafísicas e o naturalismo do positivismo lógico-científico, devem ser evitados. Pois enquanto o idealismo exalta o existente e o representa como espiritual em essência, ocultando os conflitos sociais com a harmonia de suas construções conceituais, o naturalismo, por sua vez, exalta o poder sobre a natureza que é modelado no jogo das forças naturais mesmas, desprezando a razão especulativa com o ceticismo que se apresenta no pensamento científico formal.

Para Habermas (2012a, p. 102), não é possível admitir nem a separação nem a

unidade entre espírito e natureza. Como para Horkheimer, também para ele a própria abstração desses conceitos distorce a existência concreta, que afeta novamente a abstração. O espírito, portanto, deve estar ligado a seu objeto: quanto mais o espírito se separar da natureza, mais incorre em tornar-se um absoluto mitológico que pode regredir ao modelo da simples natureza que ele deveria absorver. O idealismo extremo pode conduzir a filosofias da natureza e da mitologia. Para Kant, por exemplo, tanto as formas da natureza quanto sua substância eram produtos do espírito, que as formava em sua liberdade irrestrita, de tal modo que as categorias do entendimento e a substância desse espírito puderam se tornar leis da natureza, em repetição das seqüências naturais.

Nesse sentido, o pensador social precisa de uma filosofia que rechace a definição do dualismo entre espírito e natureza, o que o leva a recorrer a uma pragmática transcendental, a fim de deixar de lado a abstração que separa radicalmente os conceitos e a determinação factual da unidade que não pode ser verificada. Habermas tem de rejeitar a alienação da consciência que se acomoda ao processo social de reificação e, ao mesmo tempo, evitar as teorias românticas puras. Mas seu diagnóstico do tempo é o de que a razão formalizada avança sem cessar no Ocidente contemporâneo, acabando com a noção de que os dois conceitos de razão – prática e formalizada – não sejam partes distintas e independentes da mente humana.

A filosofia que Habermas busca promover é aquela que requer a crítica dos dois conceitos, de modo a preparar na teoria sua conciliação na realidade. As consequências da razão formalizada, as patologias sociais e a colonização do mundo da vida compelem Habermas a dar mais ênfase à razão objetiva e à especulação do que aos remanescentes do positivismo e das teorias que tendem a fixar

conceitos isolados. Nesse sentido, sua defesa da abertura para todos os tipos de argumento na esfera pública tem a intenção de combater o positivismo científico de certa teoria política.

É na razão comunicativa que o filósofo social encontra a possibilidade de que a crítica da razão aponte para os problemas da civilização, para as origens da razão formal como instrumento de dominação da natureza e do próprio homem, a fim de que se entenda a frustração desse propósito. Se a razão transformou a natureza em objeto, impedindo o caminho para o entendimento dessa objetivação nos conceitos por meio da mentalidade estabelecida, cabe agora à crítica apontá-la. A colonização do mundo da vida precisa ser entendida, para além das formações óbvias de sua época, como produção e reprodução da mentalidade formalizada, o que permitiria à razão ser verdadeira consigo mesma, aplicando e perseverando na veracidade que a razão comunicativa pode exigir de si mesma.

A filosofia tem o papel de apontar as contradições de seu tempo; e deve fazê-lo, para ser crítica, avaliando a aplicação dos conceitos mais caros de uma sociedade e salientando os vícios que a distorção desses conceitos acarreta. Com a razão comunicativa, abre-se uma porta que torna possível encontrar maior grau de veracidade entre os conceitos e sua realidade: a transformação torna-se possível por meio da linguagem que busca a conciliação entre conceito e realidade. A linguagem precisa deixar de ser instrumento, de ser meio de armazenar informações, e a filosofia tem o papel de ajudá-la a refletir sua função essencial não corrompida, conferindo sentido cognitivo à linguagem, o que exige dela desvencilhar-se de conceitos isolados. É esse o modelo filosófico que Habermas aplica ao conceito de autonomia, contrapondo as ideias à realidade. Como para Horkheimer (2007, p. 187), também para ele a filosofia deve confrontar o existente, em seu contexto histórico, com as exigências dos

conceitos que são os princípios norteadores dessa sociedade. Desse modo, pode haver não apenas a crítica da relação entre conceitos e realidade, mas, talvez, sua transcendência, o

que na obra de Habermas (2003a, p. 37 ss.) resta creditado, não apenas à prática democrática deliberativa, mas ao papel fundamentador das ciências reconstrutivas.

## Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vols. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a. Tomo I.
- \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. Tomo II.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HORKHEIMER, M. The present situation of social philosophy and the task of an Institute for Social Research. In: HORKHEIMER, M. *Between philosophy and social science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995. p. 1-14.
- \_\_\_\_\_. The social function of philosophy. In: HORKHEIMER, M. *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum, 2002a. p. 253-272.
- \_\_\_\_\_. Notes on science and the crisis. In: HORKHEIMER, M. *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum, 2002b. p. 3-9.
- \_\_\_\_\_. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Leite. São Paulo: Centauro, 2007.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- WHITE, S. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, UK: Cambridge Press, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

## Resumo

### *O papel da reconstrução na teoria crítico-normativa de Jürgen Habermas*

A teoria crítica tem passado por reformulações importantes. Neste artigo, pretende-se apontar como Jürgen Habermas conferiu a esse corpo teórico uma nova formulação e por que sua teorização pode ser incluída na perspectiva dessa escola, ainda que o filósofo tenha se debruçado menos sobre a investigação empírica do que seus predecessores. Tal filiação tem consequências importantes para sua concepção de autonomia democrática: pretendemos sustentar que os escritos do autor constituem uma teoria crítico-normativa, concebida como instrumento de emancipação que opera por meio da efetivação da autonomia democrática, que tem seu fundamento na noção de reconstrução. Argumentamos que a relação entre reconstrução e teoria normativa pode ser demonstrada por meio de uma análise que leve em conta não apenas seus textos explicitamente políticos, mas também aqueles, menos explorados, dedicados à reconstrução.

**Palavras-chave:** Habermas; Teoria crítica; Ética do discurso; Democracia deliberativa; Autonomia democrática.

## Abstract

### *The role of reconstruction in critical-normative theory by Jürgen Habermas*

Critical theory has undergone major reformulations. In this article, we intend to point out how Jürgen Habermas gave this theoretical corpus a new formulation and why his theorization can be included in the perspective of this school, although the philosopher had been less focused on the empirical research than his predecessors. Such affiliation has important consequences for his conception of democratic autonomy: we maintain that the author's writings constitute a critical-normative theory, conceived as an instrument of emancipation that operates through the realization of democratic autonomy, founded on the notion of reconstruction. We argue that the relationship between reconstruction and normative theory can be demonstrated by means of an analysis that considers not only his explicitly political texts but also the less exploited ones devoted to reconstruction.

**Keywords:** Habermas; Critical Theory; Discourse Ethics; Deliberative Democracy; Democratic Autonomy.

## Résumé

### *Le rôle de la reconstruction dans la théorie critique-normative par Jürgen Habermas*

La théorie critique a subi des reformulations majeures. Dans cet article, nous entendons montrer comment Jürgen Habermas a donné une nouvelle formulation à ce corps théorique et pourquoi sa théorisation peut être incluse dans la perspective de cette école, bien que le philosophe ait été moins concentré sur l'investigation empirique que ses prédécesseurs. Une telle affiliation a des conséquences importantes pour sa conception de l'autonomie démocratique: nous entendons soutenir que les écrits de l'auteur constituent une théorie critique-normative – conçue comme un instrument d'émancipation qui opère au moyen de la réalisation de l'autonomie démocratique – fondée sur la notion de reconstruction. Nous soutenons que la relation entre la reconstruction et la théorie normative peut être démontrée au moyen d'une analyse qui considère non seulement ses textes explicitement politiques mais aussi les moins exploités consacrés à la reconstruction.

**Mots-clés:** Habermas; Théorie Critique; Éthique du Discours; Démocratie Délibérative; Autonomie Démocratique.