

**O DIREITO E AS FORMAS DE INTEGRAÇÃO SOCIAL DESDE A  
TEORIA DO DISCURSO DE J. HABERMAS: PEQUENO ESTUDO DO  
CAPÍTULO I DE FACTICIDADE E VALIDADE**

**THE LAW AND THE FORMS OF SOCIAL INTEGRATION FROM J.  
HABERMAS DISCOURSE THEORY: SMALL STUDY OF CHAPTER I  
OF FACTICITY AND VALIDITY**

**EL DERECHO Y LAS FORMAS DE INTEGRACIÓN SOCIAL DESDE  
LA TEORÍA DEL DISCURSO DE J. HABERMAS: PEQUEÑO  
ESTUDIO DEL CAPÍTULO I DE FACULTURA Y VALIDEZ**

Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia<sup>1</sup>

**Resumo:** Procuramos reconstruir o Capítulo I do livro de Jürgen Habermas: Faticidade e Validade, no qual o autor mostra como o Direito, na Modernidade, se torna “a” forma democrática de integração social. Dessa forma os supostos de integração face do face da Filosofia da Linguagem podem, através do Direito, alcançar formas anônimas de formação da opinião e da vontade públicas.

**Palavras-chave:** Habermas, Faticidade e Validade, Direito, Integração Social, Democracia.

**Abstract:** We have tried to reconstruct the Chapter I of Habermas’s book: Between Facts and Norms, in which this author shows as the Law, in Modernity, it becomes “the” democratic form of social integration. Thus, the integration presumptions face to face from Philosophy of Language may, through the Law, to reach anonymous forms on formation of public opinion and will.

**Keywords:** Habermas, Between Facts and Norms, Law, Social Integration, Democracy.

Trataremos do Capítulo 1 do livro “Faticidade e Validade: sobre o Direito e o Estado Democrático de Direito em termos de Teoria do Discurso”<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Direito Constitucional pela UFMG. Bolsista de Produtividade – CNPq. Professor Adjunto na UFOP e IBMEC-BH.

Capítulo no qual Jürgen Habermas procurará mostrar como o Direito se insere na Modernidade como uma das formas de integração social face ao risco sempre presente de desintegração nas sociedades pós-convencionais. Apesar de não ser a única forma de integração o Direito possui a particularidade de servir como correia de transmissão que possibilitará que os desenvolvimentos da Filosofia da Linguagem (retomados rapidamente neste Capítulo) referentes às interações do tipo face to face, possam alcançar os foros de exercício de uma soberania sem sujeito, isto é, as formas anônimas de formação da opinião e da vontade públicas<sup>3</sup>. Apenas assim este Direito, que se apresenta aos cidadãos como imposição, poderá ter também, co-originalmente, a nota de legitimidade (já que não pode mais contar com fundamentos metafísicos e ou religiosos).

Habermas inicia o Capítulo 1 mostrando o atual status teórico da racionalidade moderna no atual estágio. Aponta que, até a Modernidade, a razão estava vinculada às formas de vida tradicionais. Somente a partir de Kant, a razão prática passa a ser referida ao indivíduo moral e eticamente autônomo (paradigma da Filosofia da Consciência). Essa razão prática recebeu a contribuição do “espírito objetivo” da Filosofia da História (Hegel), mas acabou superada pela complexidade das sociedades contemporâneas. Isto se deu, porque, para Habermas, tanto Kant quanto Hegel, seriam devedores de concepções de sociedade que apenas encontrariam sua unidade na vida política (isto é, de sociedades centradas no Estado), ao mesmo tempo em que, tanto um quanto outro parte de indivíduos<sup>4</sup> que pertenceriam àquela sociedade, numa relação de partes – todo.

No entanto, o século XX mostra, da forma mais drástica, a impossibilidade dos conceitos clássicos de razão darem conta da complexidade de sociedades descentradas e tendentes à desintegração; surgindo daí

---

<sup>2</sup> De acordo com a tradução espanhola. Todas as citações e referências indicadas somente com o número da página referem-se a esta versão do livro.

<sup>3</sup> Sobre o conceito de *soberania sem sujeito* ver Habermas (1990b).

<sup>4</sup> Vale lembrar que é a Modernidade que cria o conceito de indivíduo, ao mesmo tempo em que lhe atribui uma razão inata *capaz de conhecer todas as coisas*. Daí afirmar Manfredo de Oliveira (1989:29) que na tradição racionalista da filosofia da consciência “a subjetividade emerge como a fonte de todo sentido”, logo, a partir do “eu” se constrói um “outro”, que se *objetualiza* – “o processo de subjetivação coincide com o processo de objetivação universal” (*idem*). Daí a perfeita formulação de uma ciência assentada no tripé: “sujeito, objeto e método”. São justamente essas verdades *cartesianas*, baluartes da Modernidade que sofrerão duros golpes no século XX, conforme veremos.

propostas de negação total da razão (Nietzsche, Derrida, etc.) e/ou de um funcionalismo sociológico (que nega o papel constituidor do participante como sujeito racional frente a um objeto).

Habermas, no entanto, mostra que desde “Teoria da Ação Comunicativa” pretendeu se guiar por um caminho distinto, não de negar a razão, seja filosófica, seja funcionalmente, mas perceber que: “o lugar da razão prática passa a ser ocupado pela razão comunicativa” (p. 65, grifos nossos).

Como afirmou Habermas no Prefácio de Facticidade e Validade:

Após o último século, no qual, como em nenhum outro, nos mostrou o terror da sem-razão existente, foram destruídos os últimos resíduos de confiança essencialista na razão. Mas isso significa que a modernidade, que se tornou consciente de suas próprias contingências, resta muito mais remetida a uma razão procedimental, isto é: a uma razão capaz de litigar também contra si mesma. A crítica da razão é também obra da razão: esse duplo sentido kantiano se deve a uma idéia radicalmente antiplatônica, a saber, que não existe nada mais alto nem mais profundo a que nós mesmos, que nos encontramos em nossas formas de vida linguisticamente estruturadas, possamos apelar (p. 59)<sup>5</sup>.

A opção pela centralidade da Razão Comunicativa é mais do que mera alteração semântica. A “Razão Comunicativa é o meio linguístico pelo qual se concatenam as interações e se estruturam as formas de vida” (*idem*)<sup>6</sup>. A razão prática não foi capaz de lidar com o aumento da complexidade da sociedade moderna; logo, não pode mais ser a “chave interpretativa” dos processos de integração social. Se antes de acreditava no agir moral de um indivíduo isolado, através de sua razão (isto é, a uma “pretensão de racionalidade” corresponderia uma “pretensão de correção da ação”), hoje isso não é mais plausível.

Uma das teses principais defendidas nesse primeiro capítulo será justamente a de que o entendimento sobre algo no mundo se dá

---

<sup>5</sup> Essa nota característica de uma racionalidade que (em Habermas) pode debater sobre si mesma é ressaltada por Manfredo Oliveira (1989:30): o *sentido de racionalidade* aqui é “fundamentalmente diferente da racionalidade instrumental de um sujeito que tudo reduz a objeto de si, pois a racionalidade à medida que ela possibilita uma avaliação crítica das pretensões nela levantadas”. Ver também SILVA FILHO (s/d).

<sup>6</sup> “Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação; o acordo alcançado em cada caso, é medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade” (HABERMAS, 1989:79).

intersubjetivamente, a partir de um conjunto de condições (contrafáticas) possibilitantes. O falante, ao se colocar na posição de querer se entender com o ouvinte há de assumir uma atitude performativa e assumir alguns supostos, como lembra María Fernanda S. Repolês (2003:49-50):

Em primeiro lugar, (...) devem pressupor que estão atribuindo idêntico significado aos proferimentos que utilizam, isto é, devem pressupor a generalidade dos conceitos (...). Em segundo lugar, eles devem pressupor que os destinatários estão sendo responsáveis, autônomos e sinceros uns com outros (...). E em terceiro lugar, pressupor que falante e ouvinte vinculam os seus proferimentos a pretensões de validade que ultrapassam o contexto. Essas pretensões de validade são 1) à verdade proposicional (...); 2) à veracidade subjetiva (...); 3) à correção normativa.

Um outro pressuposto que também está implícito naquela relação é que, quando um sujeito se coloca na posição de *se entender com outrem sobre algo* já pressupõe o reconhecimento *do outro* como igual portador dos mesmos direitos (cf. OLIVEIRA, 1989:30).

Assim, ao contrário da razão prática, que possui uma coerção forte, pois prescreve aos sujeitos o que devem fazer (imperativo categórico), a razão comunicativa possui uma coerção transcendentalmente débil: que os participantes de uma interação comunicativa precisam, necessariamente, assumir aqueles citados requisitos, pois, à facticidade da comunicação emerge a idealidade de seus pressupostos.

A assunção dos pressupostos de fala não é imposta aos falantes como um dado inquestionável, ao invés (por serem condições contrafáticas), caso haja dissenso sobre quaisquer deles abrem-se aos participantes algumas possibilidades: desistir da interação, partir para a ação estratégica ou deliberar discursivamente sobre aquele ponto até alcançarem o consenso.

Colocada nesses termos Habermas mostrará que sua Teoria do Discurso não está *presa*

a um único ponto de vista disciplinar, mas, pelo contrário, permanece aberta a diferentes pontos de vista metodológicos (participante X observador), a diferentes objetivos teóricos (explicação interpretativa e análise conceitual X descrição e explicação empírica), a diferentes papéis sociais (do juiz, dos políticos, dos legisladores, dos clientes e dos cidadãos) e a diferentes atitudes pragmáticas de pesquisa (hermenêuticas, críticas, analíticas, etc.), a fim de que uma abordagem

normativa não perca o seu contato com a realidade, nem uma abordagem objetiva exclua qualquer aspecto normativo, mas permaneçam em tensão (CATTONI DE OLIVEIRA, 2002:36-37)<sup>7</sup>.

Após essa introdução, Habermas aponta que, na Teoria do Direito, sociólogos, juristas e filósofos disputam sobre a adequada relação entre Facticidade e Validade. Por isso ele vai começar explicando a Teoria da Sociedade que está na base de sua Teoria do Direito. A Teoria da Ação Comunicativa assume, de início, aquela tensão<sup>8</sup>. Por essa *arriscada* decisão, assume o problema de explicar como se pode gerar integração (e reprodução) social a partir de um “terreno tão frágil” como aquele da coerção débil de pretensões de validade transcendedoras. A hipótese levantada por Habermas é que a *resposta* a esta questão está no meio que representa o Direito Positivo Moderno, que possibilita comunidades altamente artificiais<sup>9</sup>; isto é, que consegue gerar solidariedade social a despeito de se mover em comunidades descentradas, que compartilham diferentes e até conflitantes concepções do bem ou de vida boa; sem ter que apelar para pretensos laços étnicos, históricos ou a uma “virtude cidadã”, ao mesmo tempo em que não reduz a Sociedade ao Mercado.

---

<sup>7</sup> Diferentemente disso aponta, de um lado, filósofos do Direito e da Moral que continuam trabalhando (apenas) desde a limitada perspectiva interna do Mundo da Vida (teorias normativistas), desconsiderando que este, já há algum tempo, resta desencantado e dessacralizado (Weber). Estas teorias correm o risco de perderem o contato com a realidade social. De outro lado estão teorias objetivistas, que, eliminando os aspectos normativos, perdem a perspectiva do participante e se postam desde o ponto de vista do observador (externo). A proposta de Habermas é delinear uma perspectiva reconstrutiva, isto é, que leve em consideração ambas perspectivas: “de uma teoria sociológica do Direito e de uma teoria filosófica da justiça” (p. 69).

<sup>8</sup> Com isso conserva a concepção clássica da relação interna (ainda que mediatizada) entre sociedade e razão, isto é, “entre as restrições e coerções sob as quais se efetua a reprodução da vida social, por um lado, e a idéia de uma vida autoconsciente, por outro” (p. 70).

<sup>9</sup> Vale lembrar o que Habermas colocou já no seu Prefácio. Ele constata que mesmo as democracias ocidentais mais “estáveis” estão em *crise*; contudo, as reivindicações são por mais democracia e não por menos. Sua hipótese é a de que, “sob o signo de uma política completamente secularizada, o Estado de Direito não pode dar-se nem se manter sem democracia radical” (p. 61). Esse *pressentimento* Habermas diz ter transformado na *idéia que o moveu a escrever este livro*, qual seja, que, “[e]m última instância os sujeitos jurídicos privados não poderão gozar de iguais liberdades subjetivas se eles *mesmos*, em comum exercício de sua autonomia política, não se esclarecerem sobre interesses justificados e sobre critérios e não se puserem de acordo sobre quais hão de ser os aspectos relevantes sob os quais o igual há de ser tratado de forma igual e o desigual de forma desigual” (*idem*).

Transpondo os conceitos mencionados para uma Teoria da Sociedade, que age reconstrutivamente, Habermas irá mostrar que, nas formas de comunicação articuladas em termos de Estado de Direito (que envolvem a formação da vontade política), a produção legislativa e a prática das sentenças aparecem desde a perspectiva da razão comunicativa como parte de um processo mais amplo de racionalização dos mundos da vida das sociedades modernas, submetidas à pressão de imperativos sistêmicos.

Habermas traça, então, sua proposta para este Capítulo:

Tópico I: ver como muda a concepção clássica da relação entre Facticidade e Validade ligada à filosofia idealista, quando se entende a linguagem como meio de plasmação da razão.

Tópico II: mostrar como a tensão entre Facticidade e Validade coloca altas exigências para manter as ordens sociais.

Tópico III: mostrar como ligar normativamente as interações estratégicas desligadas da eticidade tradicional.

### **1. Significado e Verdade: a tensão entre Facticidade e Validade imanente à Linguagem**

O passo para uma razão “comunicativa” possui para a Teoria da Sociedade a vantagem de não abandonar tudo o que a filosofia produziu desde Aristóteles até Hegel. Ainda que a renúncia à centralidade da razão prática signifique uma renúncia ao “normativismo” que lhe é próprio, herdamos “aderências idealistas” daquela. A razão, ainda que tenha se distanciado do idealismo platônico (ou até do conceito de *idéia* em Kant), após todas as mudanças paradigmáticas, ainda faz referência a uma “conceituação idealizadora”, que sempre faz remissão a limites. A diferença (que faz toda diferença), no entanto, é que, com o conceito de razão comunicativa as idealizações emergem da própria realidade.

No entanto, essa proposta contraintuitiva faz aparecer a desconfiança das ciências experimentais que vêm ali uma confusão entre “realidade” e “idealidade” (cf. *infra*). “Em que sentido poderia plasmar-se algo assim como razão comunicativa em fatos sociais? E o que é que nos obriga a introduzir tal suposição?” (pp. 71-72). Para responder a estas questões Habermas irá

retomar alguns dos conceitos trabalhados em “Teoria da Ação Comunicativa”, mostrando como, após o giro linguístico, se dá a relação entre Facticidade e Validade.

Habermas mostra como Pierce, Frege, Husserl, Moore e Russel buscaram se colocar contra os supostos metafísicos de Kant (sobre a oposição entre o “inteligível” e o “fenomênico”) e o entrelaçamento especulativo de Hegel (entre as esferas da “essência” e do “fenômeno”), que, no começo do século XX já não eram mais *plausíveis*. O primeiro passo foi dado por Frege: pensamentos e estados de coisas já não podem ficar alojados no mundo dos objetos representáveis; apenas são acessíveis se expostos, isto é, expressos em orações (cf. *infra*).

“Os pensamentos são articulados proposicionalmente” (p. 73)<sup>10</sup>. É nas orações que podemos apreender a estrutura dos pensamentos. Como as orações estão sujeitas às condições de verdade, de uma linguagem gramatical, falante e ouvinte têm de pressupor que atribuem significados idênticos às expressões e mais, que as mesmas expressões mantêm o mesmo significado na pluralidade de situações e atos de fala em que são empregadas (pressuposto da universalidade do significado)<sup>11</sup>.

A Idealidade da universalidade dos conceitos e significados está relacionada com a estrutura da linguagem em geral e determina os contextos da ação comunicativa na medida em que falante e ouvinte têm de pressupor que atribuem significados idênticos às expressões que utilizam (para isso, inclusive, é essencial a perspectiva de participante, e não a de mero “observador”). Só assim os participantes poderão detectar (simples) “mal-entendidos” como “mal-entendidos” — pressupondo-se aqui, contrafactualmente, a “competência linguística normal” dos mesmos<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Noutro texto Habermas (1990a:80ss) lembra que a linguagem possui três funções para compreensão do significado. Concentrando-se em cada uma delas (para explicar o todo) há três Teorias do Significado: a semântica intencionalista (que enfatiza “o que se quis dizer”); a semântica formal (o significado se apreende “pelo que se disse”) e a teoria do significado do uso (o significado depende do uso da linguagem). Cf. também Manfredo de Oliveira (1993:75ss) sobre as “reviravoltas linguísticas”.

<sup>11</sup> Essa relação entre *type* e *token* [entre *parole* e *langue*], reflete aquela relação entre “universal” e “particular” que o idealismo filosófico denominara relação entre “essência” e “fenômeno”.

<sup>12</sup> Essa questão é trabalhada noutro texto onde Habermas (1994:308ss) mostra a diferença entre a descrição de objetos ou eventos de um lado e a compreensão, que se dirige ao sentido de emissões ou manifestações (nesta, o intérprete há de assumir a

Retomando Frege, o que distingue um pensamento como universal (isto é, como algo idêntico a si mesmo e publicamente acessível, transcendente da consciência individual) de uma representação (que é particular, episódica, só acessível particularmente) é aquele tipo de idealidade fundada em signos linguísticos e regras gramaticais.

Todo pensamento completo possui como conteúdo um estado de coisas (que pode expressar-se numa oração enunciativa), e, além disso, exige uma posterior determinação se é verdadeiro ou falso. Frente a qualquer oração, falante e ouvinte podem tomar uma postura com um sim ou com um não; logo, até a mais simples enunciação, se agrega um ato de juízo; e “[a]penas o pensamento ratificado ou a oração verdadeira expressam um fato” (p. 74).

O problema dessa semântica formal, no entanto, reside, segundo Habermas, no seu *platonismo do significado*: “toma a linguagem como uma construção própria e independente das intenções e da consciência” (SALCEDO REPOLÊS, 2003:56). A função da linguagem aqui se reduz a “expressar estados de coisas”.

A teoria pragmática do significado de Habermas, ao contrário, colocará as coisas noutra dimensão, pois, em sua teoria,

a comunicação (...) não se reduz a uma questão denexo objetivo entre linguagem e mundo. Entre falante e ouvinte, há um jogo de argumentação que está envolvido no processo de compreensão. A compreensão do ato de fala se dá quando se conhecem as razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer o ouvinte de que ele, em certas circunstâncias, tem direito a pretender a validade de sua expressão (SALCEDO REPOLÊS, 2003:57).

O falante não pode querer se entender com o outro de forma causal (teleológica) porque o *êxito ilocucionário* vai mais além de se entender, sintática ou semanticamente o que se diz, isto é, refere-se ao assentimento racionalmente motivado do ouvinte (cf. HABERMAS, 1990a:71), ou, noutras palavras, o entendimento é um conceito de conteúdo normativo (pode ser normativamente justificado), que não se contenta com a compreensão de uma expressão gramatical. Por isso aquela *validade vinculada à verdade* (diferentemente da generalidade ou “caráter público” que o significado

---

condição de participante). No primeiro caso há um acesso direto à realidade via observação; no segundo o acesso é *comunicativamente mediado pela compreensão de uma emissão ou manifestação sobre a realidade*.



comporta, cf. *infra*), não pode ser explicada pelo recurso à invariabilidade semântica, como queria a semântica formal.

A estrutura de regras linguísticas que justifica a ideal generalidade de conceitos e pensamentos<sup>13</sup>, não pode, isoladamente, explicar a idealização conectada com o significado incondicional de pretensões de verdade. A idealidade dos conceitos de validade relaciona-se com os pressupostos do emprego da linguagem orientada ao entendimento. Os participantes têm que atribuir, reciprocamente, a capacidade de orientar suas ações por pretensões de validade (se isso resultar falso, eles deixam a *arena* da ação comunicativa e passam a uma atitude *objetivante*). Neste segundo nível de idealização, está a constituição da realidade social, pois, o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, mede qualquer acordo alcançado comunicativamente.

Como a semântica formal (de Frege, no caso) não lida com o emprego da linguagem (dimensão pragmática), não consegue explicar o sentido de verdade no interior do horizonte da comunicação linguística. “Em lugar disso, recorre à relação ontológica entre linguagem e mundo, entre oração e estado de coisas” (p. 75). Na direção da pragmática da linguagem se dirige Pierce ao incluir na análise formal o emprego da linguagem. Já em Pierce, ao contrário do antigo modelo diádico (da oração como *representação de algo*), aparece um modelo triádico: oração como representação de algo *para alguém*. Disso resulta que “real” é o que se pode expor em enunciados verdadeiros; e “verdadeiro” é a pretensão que o falante entabula frente ao ouvinte ao afirmar um enunciado. O falante — com o sentido assertórico de sua afirmação — entabula uma pretensão susceptível de crítica quanto à validade de seu enunciado (atente-se que esta apenas pode ser entendida como “validade para nós”, já que ninguém possui um acesso direto a condições não interpretadas de validade). O falante deve poder fundamentar sua pretensão com razões<sup>14</sup>, caso a resposta do ouvinte à emissão seja negativa, a fim de que se possa chegar a um acordo racionalmente motivado. O acordo pode ser *medido* pelo

---

<sup>13</sup> A idealidade da generalidade do conceito coloca a questão acerca de explicar como podem manter-se significados idênticos na diversidade de realizações linguísticas, a partir da estrutura de regras da linguagem.

<sup>14</sup> Como em qualquer ato de fala se entabulam pretensões de validade (susceptíveis de crítica) visando o entendimento, a oferta de um ato de fala é *efetiva* porque o seu emissor assume, de forma confiável, a garantia de que poderá justificar sua pretensão com razões (argumentos) (cf. HABERMAS, 1994:301).

reconhecimento intersubjetivo da validade de uma pretensão susceptível de crítica.

Há aqui uma dimensão transcendente, pois que, ao levantar pretensões de validade sobre a realidade (que é independente de nós mesmos), falante e ouvinte transcendem os contextos locais nos quais se encontram (uma transcendência *intramundana*)<sup>15</sup>. Dessa forma Pierce explica a *verdade como aceitabilidade racional*, isto é, “como a justificação de uma pretensão de validade criticável sob as condições de comunicação de uma audiência de intérpretes confiáveis que se espalha em um sentido ideal através do espaço social e do tempo histórico” (p. 76).

Com isso Habermas adentra um ponto importante sobre a questão acerca da tensão entre Facticidade e Validade, relacionada ao entendimento intersubjetivo. Para lidar com aquele momento de *eternidade* (ou de caráter supratemporal) que a incondicionalidade comporta (cf. *supra*), Pierce trabalha com o conceito de “comunidade indefinida de comunicação”, trazendo as condições comunicativas para dentro da *linha temporal* (num processo aberto de interpretação, dirigido teleologicamente), ainda que transcendendo as fronteiras espaço-temporais. Esses processos de aprendizagem deveriam *cortar* em períodos a experiência dessa comunidade ilimitada de comunicação, tendo em mira as condições que, a cada vez, devem ser cumpridas para que a transcendência das pretensões de validade possa se realizar no mundo (o grau para esse cumprimento *suficiente* está, repita-se, justamente no indispensável para fazer com que uma prática argumentativa local seja o ingrediente do sempre pressuposto “discurso universal” de uma comunidade ilimitada de interpretação).

---

<sup>15</sup> A idealidade da “validade vinculada à verdade” (ou validade veritativa) coloca a necessidade adicional de mostrar como, recorrendo às condições comunicativas da pragmática argumentativa, pretensões de validade entabuladas aqui e agora e endereçadas ao reconhecimento intersubjetivo podem apontar para além dos contextos provincianos (*standards*) nos quais uma comunidade particular toma postura (“sim” ou “não”) (cf. p. 77). Isso porque falante e ouvinte terão que se mover sob pressupostos de fala que independem do tema da discussão, logo, podem *transcender* (sem, no entanto, se colocarem num *reino ideal*). “A universalidade da aceitabilidade racional afirmada salta por cima de todo contexto, mas só sua aceitação vinculante aqui e agora converte as pretensões de validade em trilhos pelos quais pode deslizar-se uma prática cotidiana sempre ligada ao contexto” (p. 82). Cf. ainda Habermas (1990a:71).

A tensão entre Facticidade e Validade se manifesta aqui nos pressupostos da comunicação que, a despeito de seu conteúdo ideal (de realização aproximada), *têm de ser realizados* por todos os afetados no processo de entendimento intersubjetivo, sempre que estes “afirmam ou discutem a verdade de um enunciado e a fim de justificar essa pretensão de validade, buscam entrar numa argumentação” (p. 77), sob pena da comunicação não se dar: a questão é, pois, qualitativa – de ocorrência ou não – e não de grau de cumprimento das condições ideais<sup>16</sup>.

Habermas observa, entretanto, que a proposta de Pierce se destinava à prática argumentativa de uma “república de sábios” discutindo em torno da “teoria do conhecimento e da ciência”. Mas, “o que vale para o entendimento dentro da comunidade de comunicação dos investigadores, vale também *mutatis mutandis* para as comunicações cotidianas” (p. 78), apenas que nesse caso, além da função expositiva (representada em pretensões de verdade proposicional), são igualmente usadas todas as demais funções da linguagem (logo, outros tipos de pretensões de validade: de veracidade subjetiva, de retitude normativa<sup>17</sup>) de forma implícita (Mundo da Vida). “Uma interação pode entender-se como solução do problema de como os planos de ação de vários atores podem coordenar-se entre si de sorte que as ações de *alter* possam entrelaçar-se com as de *ego*” (HABERMAS, 1990a:72).

O entendimento pode tanto significar que os participantes se põem de acordo sobre a validade de seus atos de fala quanto até que *simplesmente* têm presentes os desacordos que constatarem (cf. HABERMAS, 1990a:74 e 80).

---

<sup>16</sup> No Capítulo 7, discutindo com Apel, Habermas ressaltará que não se trata de hipostaziar o conteúdo ideal dos pressupostos da comunicação e convertê-los numa “socialização comunicativa pura”. A prática cotidiana do entendimento *já* se mede por pretensões de validade que representam um convite/desafio a posicionar-se (com um *sim* ou um *não*). A transcendência de contexto não coloca os participantes num “reino ideal”. Diferentemente da projeção de “ideais”, no caso de supostos idealizadores que temos que fazer sempre que queremos nos entender uns com os outros não entra em jogo uma relação de correspondência entre real e ideal. Em nenhuma sociedade complexa poderá funcionar um modelo de “socialização comunicativamente pura”; ele pode ser tomado apenas como recurso metodológico que serve para expor os inevitáveis momentos de inércia que andam junto à complexidade social, isto é, o outro lado da socialização comunicativa (pp. 400ss). Ver também Habermas (1994:300ss).

<sup>17</sup> Os envolvidos na Ação Comunicativa devem pressupor que vinculam seus proferimentos a pretensões de validade: verdade proposicional (de algo no mundo objetivo); de veracidade subjetiva (a *intenção* do falante) e de correção normativa (quanto a expectativas socialmente reconhecidas).

Em suma, quando se trata das “forças ilocucionárias de vínculo” que os atos de fala desenvolvem na coordenação da ação, as idealizações da linguagem cobram um novo significado. Com o conceito de Ação Comunicativa (cf. pp. 79 e 80), os pressupostos contrafáticos dos atores recebem uma imediata relevância para a estrutura e manutenção das ordens sociais, já que estas apenas podem querer perdurar, com consistência, através do reconhecimento de pretensões de validade normativas.

Logo, a tensão entre Facticidade e Validade reaparece aqui no modo de integração dos indivíduos socializados. O risco de dissenso (e, logo, de desintegração social) ínsito à prática da ação orientada ao entendimento é mitigado pelo recurso de que a Modernidade (contingencialmente) se valeu: o meio que representa o Direito Positivo (além das formas sistêmicas Mercado e Poder Administrativo, cf. *infra*). A partir daqui Habermas mostrará a *ponte* que seu pensamento estabelece entre a Filosofia da Linguagem e a Teoria da Sociedade.

## **2. Transcendência Desde Dentro: neutralização do risco de dissenso (mundo da vida e sociedades arcaicas)**

Ampliada a perspectiva pierceana para além da busca cooperativa da verdade (tal qual buscam os cientistas), alarga-se a perspectiva para abranger os outros tipos de argumentação, inclusive os referentes aos supostos pragmáticos dos atos de fala particulares e dos contextos e formas de interação travados por esses atos de fala.

A concatenação entre os “planos de ação” dos atores sociais pode se dar por qualquer tipo de interação social onde não haja violência ou coação. A regularidade desse processo gera a formação de uma “ordem social”.

Retomando os postulados de Pierce e a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem, Habermas lembra que a idealidade de pretensões de validade incondicionadas, penetra na facticidade do Mundo da Vida. A idealidade da efetivação das pretensões de validade (através de razões) não leva os participantes para um “céu transcendental” mas para o “solo do Mundo da Vida”, pois, essa tarefa não se encontra num pressuposto metafísico, mas, ao contrário, deve poder ser realizada pelos participantes (cf.

*supra*). Se há aí uma *destranscendentalização* da razão prática, esta é realojada nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala.

Mas, pergunta Habermas, num terreno tão *frágil* como este da tensão imanente entre Facticidade e Validade, onde o risco do dissenso é sempre presente, como pode surgir algo como “ordem social”?

Com isso o autor já introduz um conceito central à estabilização da integração social: Mundo da Vida<sup>18</sup>. “O primeiro passo até a reconstrução das condições da integração social conduz ao conceito de *mundo da vida*” (p. 83). Caso não houvesse um consenso de fundo (Mundo da Vida), o risco de dissenso seria tão alto que impossibilitaria a integração social.

O Mundo da Vida apenas pode exercer a função que possui se se mantiver *neutro* frente à tensão entre facticidade e validade. Habermas lembra que uma “fusão” similar ocorria nas comunidades arcaicas, onde expectativas cognitivas e normativas se colocavam indivisas formando um complexo de convicções associadas com motivos e com orientações valorativas. Nessas comunidades as cerimônias funcionam como restrição à comunicação e à problematização da validade dos conteúdos passados.

Se em comunidades pequenas e arcaicas é possível falar-se numa interação através de processos de entendimento, quando a complexidade social aumenta, quando diminuem as “zonas de convergência” de convicções aproblemáticas; quando crescem os âmbitos em que os sujeitos podem se posicionar com um “sim” ou com um “não”; quando, em razão da libertação das “amarras” tradicionais, os agentes passam a contar, também, com a possibilidade de agir conforme os próprios interesses; quando, em razão da diferenciação (e fim da subordinação) do Direito à Religião<sup>19</sup> — enfim, quando se produz uma pluralização das formas de vida e uma individualização das biografias — aumenta-se o risco do dissenso (cf. OLIVEIRA, 1989:32).

---

<sup>18</sup> “Durante a ação comunicativa o mundo da vida nos envolve como uma certeza imediata, desde essa imediata proximidade, vivemos e falamos. Essa presença penetrante, ao mesmo tempo latente e desapercibida, do pano de fundo da ação comunicativa pode descrever-se como uma forma intensificada e, no entanto, deficiente de ‘saber’ e de poder. Por um lado, fazemos involuntariamente uso deste saber, sem saber reflexivamente *que* o possuímos (...) [e] sem ter consciência de que poderia ser falso” (p. 84). Ver também Habermas (1990a:67-107) e Menelick C. Netto (2000).

<sup>19</sup> Nestas sociedades, aliás, até as “certezas” do Mundo da Vida aparecem pluralizadas e cada vez mais diferenciadas.

O problema acima pode ser posto nos seguintes termos: “como estabilizar a validade de uma ordem social na qual, desde o ponto de vista dos atores mesmos se estabelece uma clara diferenciação entre a ação comunicativa (que se tornara autônoma) e as interações de tipo estratégico” (p.87)<sup>20</sup>? Afinal, como já dito, se a libertação das amarras tradicionais significou, por um lado, a possibilidade irrestrita de tematização, por outro lado criou o risco da desintegração social.

Em função da abertura dos temas de discussão o *peso* da integração social fica cada vez mais sob os ombros das operações de entendimento intersubjetivo e/ou das ações orientadas ao próprio êxito. No entanto, uma sociedade não conseguirá se manter ou se reproduzir caso o agir estratégico não seja contido normativamente. Essa regulamentação, no entanto, para ser legítima, isto é, para promover integração social, deve ser pautada no reconhecimento recíproco de expectativas de comportamento. Deve ser formado um sistema de normas que seja tal que, *simultaneamente*, possibilite aos seus destinatários uma obediência em razão do temor da coerção fática, mas também pelo reconhecimento da validade das normas. A respeito desse Sistema normativo Habermas dedicará o próximo ponto.

### 3. Dimensões da Validez Jurídica

A solução que a Modernidade encontrou para o supra referido sistema de normas é o (que Habermas chamará de) “Sistema dos Direitos”, que “dá às liberdades subjetivas de ação [isto é, direitos individual-subjetivos] a coerção do direito objetivo [isto é, direito estatal, formado por normas gerais e abstratas]” (p.89).

Historicamente, esse Sistema de Direitos vem representado pelo Direito Privado que regulamenta a possibilidade dos indivíduos perseguirem

---

<sup>20</sup> Habermas faz uma diferença entre a Ação Comunicativa e a Estratégica e destas frente a Ação Teleológica. Esta última é uma ação não linguística na qual um ator intervém no mundo para realizar certos fins. Na Ação Comunicativa os sujeitos se colocam na posição de entendimento recíproco sobre algo, coordenando suas ações através da força geradora de consenso advinda do entendimento linguístico. Na Ação Estratégica o falante se vale dos pressupostos e dos efeitos ilocucionários da comunicação para exercer influência sobre o entendimento do outro, isto é, o falante “finge ante el oyente estar persiguiendo sin reservas la meta ilocucionaria de su acto de habla” (HABERMAS, 1990a:75). Cf. também Habermas (2002:99ss).

estrategicamente seus interesses privados, sendo, pois, o núcleo do Direito Moderno<sup>21</sup>.

Habermas ressalta o conceito kantiano de “legalidade” com o qual este explica a validade do Direito em geral. A tensão entre Facticidade e Validade reaparece aqui no interior da própria validade do Direito Moderno em dois momentos distintos, ainda que em tensão: a Facticidade da imposição do Direito pelo Estado (“validez social”), de um lado e o requisito de legitimidade do mesmo que vem garantido por um procedimento legislativo democrático, de outro (cf. p. 92). A Legitimidade de uma norma independe de sua imposição fática, mas sua validade social varia de acordo com a “fé” em sua legitimidade (fé esta que se apóia na suposição de legitimidade).

Kant mostrara aquela relação entre Facticidade e Validade em seu conceito de Direito formado por normas que são, simultaneamente, de *coerção* e de *liberdade*. As normas jurídicas hão de ser tais que possam ser cumpridas pelo *temor* da (facticidade) sanção estatal, mas o Direito Moderno não seria o que é se apenas possuísse essa dimensão coercitiva. As normas também devem possuir a possibilidade de ser cumpridas pelo reconhecimento subjetivo de sua legitimidade (contudo, as razões pelas quais os sujeitos cumprem o Direito são indiferentes para este, o que, já aqui, coloca uma diferença fundamental entre Direito e Moral). Desde uma perspectiva típica do Estado Liberal, Kant justifica a existência de normas, que, só por isso, já significam *restrição* de liberdade, justamente como meio de *asseguramento* da liberdade.

Essa dupla “possibilidade” de (razões para o) cumprimento das normas resolve o problema das atuais sociedades onde os indivíduos reconhecem a possibilidade de agirem estratégica ou comunicativamente:

Para o que se orienta “segundo seu próprio êxito” a norma se apresenta como uma restrição fática com consequências calculáveis em caso de infração; isso também pode ser traduzido, desde uma postura *positivista*, como “segurança jurídica”: o ator atribui à norma o *status* de um fato de consequências previsíveis.

Para aquele que “quer se entender com os demais” a norma liga sua vontade racional à pretensão normativa de

<sup>21</sup> “Desde Hobbes as regras do direito privado burguês, baseado na liberdade de contrato e na propriedade, se consideram o protótipo do Direito em geral. Também Kant parte em sua Teoria do Direito de direitos subjetivos naturais que outorgam a toda pessoa a capacidade de exercer coerção às ofensas de suas liberdades de ação, que esses direitos asseguram” (p. 90).

validade/legitimidade com que essa norma se apresenta (além de, eventualmente, com a possibilidade de proceder ao exame crítico desta pretensão). O ator atribui à norma o *status* de obrigação deontológica (expectativa normativa de comportamento). O interessante é que à validade de uma norma concorrem ambas coisas: “tanto a legalidade do comportamento”, que pode ser conseguida por sanções estatais, como também “a legitimidade da própria regra”, pode ser auferida em todo tempo (cf. p. 93).

A pretendida legitimidade do Direito Moderno, como já dito, descansa no processo legislativo, que, portanto, no Sistema do Direito se constitui no “autêntico lugar da integração social” (p. 94). Assim, os envolvidos na produção de normas têm de deixar a atitude estratégica e adotar a postura de cidadãos que querem comunicativamente se entender com os demais sobre algo no mundo (no uso de seus direitos de participação e comunicação).

As “leis coercitivas” vão ser reconhecidas como “leis da liberdade” no processo legislativo<sup>22</sup>. Aqui está outra dimensão da tensão entre a Facticidade da produção (positividade) do Direito e a pretensão de Legitimidade (aceitabilidade racional) que há de acompanhar a decisão do legislador. A *mera* legalidade que está ligada a direitos subjetivos que permitem ação orientada ao próprio êxito não pode justificar a legitimidade do Direito; ao mesmo tempo, em sociedades pós-metafísicas não é mais possível recorrer-se a um *ethos* compartilhado que justifique (como na pré-modernidade), *de fora*, as regras de comportamento. Logo, é necessária uma outra classe de direitos de cidadania relacionados ao exercício da autonomia, de forma que os destinatários das leis (que gozam de liberdade subjetivas de ação, relacionadas à autonomia privada) possam, *co-originalmente*, se reconhecerem como os autores racionais das mesmas (liberdades comunicativas, isto é, autonomia pública)<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Com o recurso à autonomia pública, aquele *peso* de promover a integração social não resta como uma obrigação intransponível àqueles que, em processos (*simples*) de entendimento, atuam comunicativamente. Este encargo é transferido para os órgãos institucionalizados (ou não) de formação da opinião pública, onde os cidadãos podem, direta ou indiretamente influenciar no uso de sua autonomia pública (cf. CATTONI DE OLIVEIRA, 2000:109).

<sup>23</sup> Sobre o conceito de co-originalidade das autonomias pública e privada ver o Capítulo 3 de Facticidade e Validade e também Marcelo A. Cattoni de Oliveira (2000:130).



Ressalte-se que após o giro linguístico ficou superada a oposição ontológica entre real e ideal: “[a]s idéias mesmas são entendidas como encarnadas na linguagem, de modo que a facticidade dos signos e expressões linguísticas que aparecem no mundo fica internamente associada com a idealidade que representam a universalidade do significado e a verdade-valoridade” (p. 97)<sup>24</sup>. Logo, num Sistema dos Direitos concebido desde a Teoria Discursiva, não cabe mais dizer que uma norma seja “real” ou “ideal”, da mesma forma que sobre ela não cabem os juízos de “verdadeira” ou “falsa”. Uma norma é válida ou inválida e até, eficaz ou não. Sua natureza não pertence ao mundo do ser (ontológico), mas do dever-ser (deontológico), é dizer, uma norma é uma expectativa contrafáctica de comportamento, que, por isso mesmo, enquanto mantém seu caráter de expectativa, *resiste* ao descumprimento. A separação entre “real” e “ideal” não faz mais sentido desde uma perspectiva pós-ontológica (cf. CATTONI DE OLIVEIRA, 2002:37ss e 182ss).

Retomando os conceitos que trabalhou no princípio do Capítulo, Habermas lembra que, desde a pragmática formal, “a verdade e as condições discursivas de aceitabilidade racional das pretensões de verdade se explicam mutuamente” (p. 97, grifos nossos).

Fazendo a *ponte* com uma Teoria da Sociedade, Habermas defende que, com o uso do conceito de ação comunicativa, percebe-se que aquela tensão penetra no mundo dos fatos sociais, isto é, se desenvolve no agir comunicativo e, portanto, é um momento da prática comunicativa cotidiana.

O fato de haver desacordo quanto a alguma das convicções intersubjetivamente compartilhadas, que se ligam a pretensões de validade não põe termo, necessariamente, ao processo de interação, já que as pretensões de validade (susceptível à crítica) podem ser sustentadas por razões, que, por isso, funcionam como *moeda de intercâmbio discursivo*. Com o

---

<sup>24</sup> Como mostra Menelick de C. Netto (2000:474ss e 2002:46ss), nossa *realidade* está permeada de *idealidade*. Aquela separação é ainda mais complicada se feita face ao Direito e mais especificamente à Constituição: “a oposição entre a constituição formal tomada como *constituição ideal* e a efetiva pragmática político-jurídica vista como *constituição real* é, ela própria, uma construção idealizada, uma armadilha conceitual que eterniza o que pretendia denunciar, pois, por um lado, é incapaz de revelar a natureza de idealidade normativa das terríveis pretensões idealizantes que ganham curso sob a capa do que denomina ‘realidade’, e, por outro, absolutiza o poder de regulamentação de conduta da Constituição e do Direito em geral” (*idem*, 2000:474).

recurso a razões a tensão imanente à linguagem penetra na sociedade: a tensão presente na realidade social, que procede da aceitação de pretensões de validade, depende da aceitabilidade de razões dependentes de contexto, a qual sempre está exposta ao *risco* de desvalorização por melhores razões e processos de aprendizagem que mudam os contextos (cf., *supra*, a referência a Pierce).

Isso explica porque o “tecido social” é atravessado por suposições de validade falíveis e porque as expectativas sociais de comportamento só podem cobrar um tipo precário de estabilidade, que está calcada em processos de integração social que buscam eliminar o risco sempre presente da desestabilização decorrente do dissenso.

O risco do dissenso encontra duas formas de ser *eliminado*: a limitação dos temas da agenda pública de comunicação (que decorre das “certezas” inquestionadas do Mundo da Vida — ou até inquestionáveis, no exemplo citado de sociedades tribais) e a deslimitação dos mesmos. Em sociedades pós-convencionais, a ação comunicativa resta sem as amarras tradicionais que barravam a discussão de certos temas (*tabus*). A única saída para evitar um dissenso fundado é, então, paradoxalmente, aumentar o risco, isto é, “estabelecendo duradouramente discursos” (p. 99).

Essa alternativa é a que parece melhor se conformar à atual condição da sociedade, pois soluciona o problema do risco sem eliminá-lo, mas, ao invés, o expõe à tematização pública. Na Modernidade, essa *arriscada* função de procedimentalização da discussão caberá ao Direito Positivo. O Direito é o único sistema que na Modernidade pode — operacional e legitimamente — promover essa forma de integração. Isto é, uma forma discursivo-democrática de integração social, já que Habermas (pp. 102-103 e 2001:194) não desconhece que há outras formas de integração, como as integrações sistêmicas promovidas pelo Mercado e pelo Poder Administrativo, que, contudo, não se valem das “energias comunicativas”, mas, ao contrário, se movem a partir de uma racionalidade teleológica. No entanto, no Estado de Direito ambas formas não-comunicativas estão regulamentadas pelo Direito, e, logo, ambas restam “ancoradas nas ordens e esferas do mundo da vida” (p. 102). Isso, no entanto, não elimina a possibilidade (muitas vezes freqüente) de

que aqueles meios estratégicos se valham do código do Direito para *dissimular* legitimidade.

O Direito Positivo possui meios para operacionalizar aquelas duas alternativas acima expostas de afastamento do risco: a da limitação — porque estabiliza expectativas de comportamento, inclusive pelo uso de sanções — e a da deslimitação — já que, em princípio, todas as normas estão sujeitas à crítica através do processo legislativo (e também do controle de constitucionalidade). A solidariedade social, diz Habermas (2000:524), não está ligada a algum vínculo ético, mas, no marco pós-tradicional de um Estado de Direito, é artificial, já que *produzida* pelo meio do Direito<sup>25</sup>. Assim, a possibilidade de obtenção de consenso pode se dar não porque todos concordem sobre (isto é, compartilhem) certos valores, mas porque concordam sobre a forma (o procedimento) de discordarem (cf. FARIA, 1978:65).

A compreensão de que o Direito possibilita integração social sem eliminar o princípio da deslimitação do espaço de comunicação explica as duas dimensões do Direito Moderno:

Positividade: que mostra a contingencialidade do Direito. Sua validade, desde esta perspectiva, aparece como pura expressão de vontade (Positivismo Jurídico) e que pode ter garantido seu cumprimento por meio de coerção (Facticidade).

Aceitabilidade Racional: para promover integração social, o Direito não pode aparecer como “pura decisão”; há que ser legítimo, isto é, produto da autonomia pública (Validade).

A conclusão desse Capítulo na verdade é somente uma *abertura* para os próximos. Mostrada a inter-relação entre uma Pragmática Formal (Filosofia da Linguagem) e uma Teoria Reconstitutiva da Sociedade, Habermas poderá trabalhar, principalmente nos dois próximos Capítulos aquelas ideias que já se encontram postas desde seu Prefácio (cf. *supra*) e já foram *adiantadas* aqui:

---

<sup>25</sup> No Epílogo Habermas reafirmará essa nota característica do Direito (e da Política) no Estado de Direito: “desde a perspectiva de uma *teoria da sociedade*, o direito cumpre funções sócio-integradoras; (...) o direito representa uma espécie de fiança ou aval que resguarda as funções sócio-integradoras que fracassaram noutros lugares. O direito funciona como uma correia de transmissão através da qual as estruturas de reconhecimento recíproco entre presentes que resultam conhecidas em razão dos contextos de ação comunicativa se transferem de forma abstrata, mas vinculante, a interações entre estranhos, que se tornaram anônimas e que vêm mediadas sistemicamente” (pp. 646-647).

que a ideia de todo o livro foi pensar a partir do *pressentimento* do autor de que as democracias modernas, a despeito da crise, pedem mais (e não menos democracia), daí a necessidade de se descrever e compreender normativamente a co-originalidade das autonomias pública e privada, as quais, na Modernidade, se diferenciaram e estão na base do Direito Positivo legítimo, Direito este que organiza institucionalmente o Poder na forma do Estado de Direito, sendo, por isso, responsável pela *procedimentalização* do pleno exercício da formação da opinião e da vontade públicas (autonomia pública), o que gerará integração social, ao mesmo tempo em que garante um espaço de livre curso da vontade, sem os *constrangimentos* da postura daquele que se coloca na posição de entendimento com o outro.

### Referências

CARVALHO NETTO, Menelick de. Requisitos Pragmáticos da Interpretação Jurídica sob o Paradigma do Estado Democrático de Direito. *Revista de Direito Comparado*, Belo Horizonte, vol. 3, 2000, pp. 473-486.

\_\_\_\_\_. A Revisão Constitucional e a Cidadania: a legitimidade do poder constituinte que deu origem à constituição da república federativa de 1988 e as potencialidades do poder revisional nela previsto. *Revista do Ministério Público do Estado do Maranhão*, São Luís, n. 9, jan./dez. 2002, pp. 37-61.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo de Andrade. *Devido Processo Legislativo: uma justificação democrática do controle jurisdicional de constitucionalidade das leis e do processo legislativo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

\_\_\_\_\_. *Direito Constitucional*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FARIA, José Eduardo de. *Poder e Legitimidade: uma introdução à política do direito*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990a.

\_\_\_\_\_. Soberania Popular como Procedimento: um conceito normativo de espaço público. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 26, março 1990b, pp. 100-113.

\_\_\_\_\_. Qué Significa Pragmática Universal?. In: *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 299-368.

\_\_\_\_\_. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity*. *Constellations*, Oxford, vol. 7., n. 4, 2000, pp. 522-528.

\_\_\_\_\_. *A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

\_\_\_\_\_. *Verdad y Justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A Crise da Racionalidade Moderna: uma crise de esperança*. *Revista Síntese (nova fase)*, Belo Horizonte, n. 45, 1989, pp. 13-33.

\_\_\_\_\_. *A Linguagem e a Problemática da Fundamentação: I - a questão da Fundamentação na tradição e a reviravolta lingüístico-pragmática do pensar*. *Revista Síntese (nova fase)*, Belo Horizonte, n. 63, 1993, pp. 745-768.

SALCEDO REPOLÊS, María Fernanda. *Habermas e a Desobediência Civil*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

SILVA FILHO, Waldomiro José da. *Discursos da Ação: Primeiras notas para uma investigação sobre 'enunciação' e 'significação' no pragmatismo*. Disponível em <<http://www.facom.ufba.br/sentido/wal.html>>. Último acesso 18/08/2003.

Data de Submissão: 02/08/2017

Data de Aprovação: 02/08/2017