

A TEORIA DA EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS: O ECLIPSE DA RAZÃO E A EMANCIPAÇÃO COM SINAIS TROCADOS.

LA TEORÍA DE LA EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JÜRGEN HABERMAS: EL ECLIPSE DE LA RAZÓN Y LA EMANCIPACIÓN CON SEÑALES TROCADAS.

THE THEORY OF EDUCATION IN THE THOUGHT OF JÜRGEN HABERMAS: THE ECLIPSE OF REASON AND EMANCIPATION WITH CHANGED SIGNS.

Marcelo Lira Silva¹

Resumo: Para compreender a *teoria normativa* de Habermas, torna-se de fundamental importância que se compreenda sua concepção de *pragmática formal*. No arcabouço teórico de Habermas, a concepção de *pragmática formal* fundamenta-se em um tipo particular de aspiração, a partir da qual se compreende que tanto as características linguísticas e semânticas das orações, quanto alguns traços pragmáticos de emissões, poderiam ser *racionalmente reconstruídos*. Neste sentido, o procedimento técnico-procedimental adotado por Habermas fora o de delinear com precisão o conjunto de preceitos necessários a um *falante ideal*, que ao dominá-los seria capaz de construir um conjunto de orações, bem como emití-las, de tal forma a tornarem-se admissíveis a um *ouvinte ideal*. Ora, como as relações intersubjetivas se constituem e se desenvolvem entre *falante e ouvinte ideais* – no âmbito da metafísica e do em-si-mesmamento individual neorracionalista –, a *competência comunicativa* só poderia ser concebida enquanto forma conceitual, que passaria a ser reconstituída em bases racionais, de tal maneira a se impor de forma universal.

Palavras-chave: Teoria da Educação; Jürgen Habermas; Razão Instrumental.

Resumen: Para comprender la teoría normativa de Habermas, se vuelve de fundamental importancia que se comprenda su concepción de pragmática formal. En el marco teórico de Habermas, la concepción de pragmática formal se fundamenta en un tipo particular de aspiración, a partir de la cual se comprende que tanto las características lingüísticas y semánticas de las oraciones, como algunos rasgos pragmáticos de emisiones, podrían ser racionalmente reconstruidos. En este sentido, el procedimiento técnico-procedimental adoptado por Habermas fuera el de delinear con precisión el conjunto de preceptos necesarios a un hablante ideal, que al dominarlos sería capaz de construir un conjunto de oraciones, así como emitirlos, de tal forma a convertirse en admisibles a un oyente ideal. Ahora bien, como las relaciones intersubjetivas se constituyen y se desarrollan entre hablante y oyente ideales -en el ámbito de la metafísica y el en-sí-mesmo individual neorracionalista-, la competencia comunicativa sólo podría ser concebida como forma conceptual, que pasaría a ser reconstituída sobre bases racionales, de tal manera que se imponga de forma universal.

Palabras clave: Teoría da la Educación; Jürgen Habermas; Razón Instrumental.

Abstract: In order to understand Habermas' normative theory, it becomes fundamentally important to understand his conception of formal pragmatics. In Habermas's theoretical framework, the conception of formal pragmatics is based on a particular type of aspiration, from which it is understood that both linguistic and semantic features of sentences, as well as some pragmatic traits of emissions, could be rationally reconstructed. In this sense, the technical-procedural procedure adopted by Habermas was to accurately delineate the set of precepts necessary for an ideal speaker, who by mastering them would be able to construct a set of sentences, as well as to emit them in such a way to become admissible to an ideal listener. Since intersubjective relations are constituted and developed between ideal speaker and listener - in the context of metaphysics and the neorrationalist individual in-itself - the communicative competence could only be conceived as a conceptual form, which would be reconstituted on a basis in such a way as to impose themselves universally.

Keywords: Theory of Education - Jürgen Habermas - Instrumental Reason.

A *teoria geral de unidades de comunicação* pretende-se e caracteriza-se por empreender certo tipo de tentativa descritiva de um tipo particular de certo código de regulamentos, que os sujeitos deveriam dominar, na medida em que estariam aptos a cumprir o conjunto de condições necessárias a efetivação de um conjunto de orações em emissões. A partir da compreensão deste arcabouço teórico, constitutivos da *teoria da ação comunicativa*, poder-se-ia observar claramente o delineamento e as formas constitutivas de sua *teoria educativa*, que em larga medida influenciou e influencia os teóricos da educação, pautadas nas e pelas *ciências reconstrutivas* – particularmente aqueles inscritos na *epistemologia genética* de Jean Piaget (1896 – 1980) – . Ora, ao expandir-se e incorporar as questões da *socialização* e da *integração social* à sua *teoria social*, a obra de Habermas colocou-se na posição de uma das principais referências teóricas para uma das principais instituições norteadoras e reguladoras da sociabilidade contemporânea – a Escola –. Tratara-se de um novo paradigma do processo educativo, que em larga medida nos oferecera algumas pistas acerca do processo de constituição do consenso, no qual a Escola desempenha uma *função social* fundamental. Não por acaso, a *teoria do agir comunicativo* influenciara concepções pedagógicas diversas, que incluem concepções de: a) administração e organização do espaço escolar; b) projeto pedagógico; c) estrutura curricular; d) avaliação; e, fundamentalmente, e) socialização e integração social.

A *competência comunicativa* emerge no complexo categorial habermasiano como a pedra de toque de sua obra, na medida em que a aptidão em constituir e compreender modos de comunicação aparece como uma habilidade fundamental para os processos de *socialização* e *integração social*. Se por um lado, a *pragmática formal* fundamenta-se no processo constitutivo sistemático de possíveis e hipotéticas estruturas gerais, manifestas em hipotéticas condições aceitáveis de fala; por outro, a *pragmática empírica*, fundamenta-se em um tipo particular de abordagem, voltada exclusivamente aos processos psico-sócio-lingüísticos, que em largos traços buscam constituir a investigação em um conjunto de condições extralingüísticas, que restringiria as possibilidades de comunicação efetiva.

De acordo com o paradigma da *pragmática formal*, tratar-se-ia de localizar de forma pragmática o conjunto hipotético de expressões efetuadas, de um lado pelo *falante ideal* e, de outro, pelo *ouvinte ideal*. Portanto, seria a partir da relação dialógica racional intersubjetiva, estabelecida entre *falante* e *ouvintes ideais* que se poderia chegar a um tipo particular de *competência comunicativa*. O processo de reconstrução epistêmico-metodológico da categoria de *competência comunicativa* colocar-se-ia como fundamental, na medida em que criaria às condições necessárias e desejáveis a ampliação da concepção de racionalidade, de tal forma a constituírem-se os alicerces necessários a construção da *teoria social* e *política* de Habermas, que ao se instituir, passaria a penetrar os diversos meandros do processo educativo, consubstanciando assim, uma teoria educativa voltada a conformação do consenso e no limite, à *hegemonia civil*, dos princípios reguladores da sociabilidade contemporânea – *democracia liberal* e do *livre mercado* –. Diferentemente de Fukuyama (1992), não se trata de afirmar princípios universais que delineariam a *ideologia do fim da História*, mas de constituí-los dentro de um marco *neorracionalista*, com vistas à emancipação e a completude de um *projeto de modernidade inacabado*, que passaria a se impor e a penetrar a tessitura social como princípios norteadores do *consenso racional* e, portanto, da *racionalidade comunicativa*. Neste sentido, poder-se-ia classificar

o pensamento habermasiano enquanto manifestação teórico-prática de certo *neoconservadorismo*, visto que sua teoria a fim de dar uma nova roupagem a conservação de um conjunto de instituições e relações sociais, acaba por disfarçar-se em princípios aparentemente progressistas. Tratar-se-ia, portanto, de mobilizar todas as *instituições políticas públicas* no sentido de construir e consubstanciar a *hegemonia civil* do *projeto de modernidade inacabado*, pautado na *democracia liberal* e no *livre mercado*, como forma de dar-lhes a solidez necessária a sua continuidade. É neste marco teórico que Habermas compreende as *sociedades capitalistas avançadas* e de *capitalismo tardio*.

Neste sentido, os *intelectuais orgânicos* (GRAMSCI, 2004) das *classes dominantes* jogariam um papel fundamental no processo, na medida em que articulariam, projetariam, organizariam e administrariam as formas de construção do ordenamento das regras e normas necessárias a manutenção da *hegemonia civil* liberal-burguesa, via instituições políticas. Ora, trata-se de constituir os pressupostos necessários de uma ideologia capaz de criar o convencimento, acerca de uma *visão de mundo* universal e universalizante. Neste sentido, apresentar-se-á uma das questões fundamentais deste trabalho, ou seja, a de buscar demonstrar, que o filósofo alemão em discussão, encontra-se inscrito em um processo de *regressão cultural*, a partir do qual Habermas abandona o caráter crítico, presente nos teóricos da *Escola de Frankfurt* e passa a conduzir-se a partir da afirmação de uma *teoria social neoconservadora* – com ares de progressista –, fundamentada essencialmente na *apologética burguesa*.

Um dado importante a se ressaltar é o de que a *pragmática formal* só pode ser compreendida e caracterizada a partir do paradigma das *ciências reconstitutivas*. Assim, poder-se-ia afirmar que a tese da qual Habermas partira e que sustentara toda sua *teoria social*, é a da *reconstrução da racionalidade*. Todavia, tratar-se-ia de saber, que tipo de racionalidade Habermas pretendia reconstruir. Uma questão fundamental apontada por este trabalho é a de que o tipo de racionalidade reconstruída por Habermas inscreve-se no campo e no marco fundador de um tipo particular de *neorracionalismo*, que abandona a crítica da razão e inscreve-se em um tipo particular e sofisticado de *apologética burguesa*, na qual predomina a constituição de múltiplas formas e processos de *reificação* do real, em todas suas dimensões, de tal forma a repousar não na racionalidade, mas e fundamentalmente, no *irracionalismo*; e, conseqüentemente, em suas diversas variantes de manifestação fenomênica, a qual alguns autores denominaram *pós-modernismo*; e que aparentemente, Habermas propusera-se a combater, em sua obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Tal aparência se manifesta de maneira *clara e distinta* – questão que voltaremos a abordar em momento oportuno.

Este tipo particular de *ciência reconstitutiva*, fundamenta-se em um pressuposto hipotético, a partir do qual o princípio primigino caracteriza-se pela afirmação de um tipo de conhecimento pré-teórico – ou seja, a recolocação da questão posta por Kant na *Crítica a Razão Pura*: como são possíveis juízos sintéticos a priori? –, bem como na existência e no domínio intuitivo de um conjunto de sistemas de regras posicionados nos fundamentos de um tipo particular de produção e avaliação de proferimentos e ajuizamentos simbólicos. Tratar-se-ia da constituição de um tipo particular de conhecimento de caráter, fundamentalmente, metafísico e epistêmico. Desta forma, os sujeitos – falantes e/ou ouvintes –, os conceitos, as regras, as normas, o quadro epistêmico... apareceriam enquanto formas constituídas a partir

de tipificações ideais abstratas, que independeriam das categorias de *tempo* e *espaço*, devido a sua pretensão universalizante. Tratar-se-ia de um processo de absolutização de um particular que se universaliza sem mediações concreto-materiais, ou como diria Marx, sem as mediações profano-mundanas.

Nestes termos, o conjunto das *ciências reconstitutivas* passaria a se colocar como objetivo principal o entendimento acerca do processo, a partir do qual os *conhecimentos teóricos explícitos* passariam a se constituírem enquanto categorias epistêmicas, do conjunto de *conhecimentos pré-teóricos implícitos*. Do ponto de vista discursivo as *ciências reconstitutivas* dizem respeito à *realidade simbolicamente estruturada* de um mundo social metafísico, a partir do qual a análise volta-se completamente para as estruturas geradoras das expressões. Ora, o objetivo da *pragmática formal* encontrar-se-ia justamente nesta constante tentativa de reconstrução de um tipo particular de conhecimento processual de talhe pré-teórico dos sujeitos – tanto falantes, quanto ouvintes –, concebidos enquanto competentes, sob a forma de regras e categorias explícitas. Tratar-se-ia da tentativa hipotética de reconstrução de um tipo particular de racionalidade, a partir da qual se buscaria expor e fundamentar um conjunto de sistemas de regras que se encontraria implícito nas mais diversas expressões simbólicas, todavia detentoras de um conjunto de sentidos de diversas naturezas. Assim, o conhecimento advindo das teorias reconstitutivas repousaria na tentativa de análise e compreensão da gramática, na qual repousaria o conhecimento pré-teórico. Eis o porquê da necessidade de explicitá-lo.

Pode-se afirmar, com relativa certeza, que as *ciências reconstitutivas* visam explicitar competências universais, que independem de *tempo* e *espaço*; e, portanto, não se relacionam com a cultura social dos povos, na medida em que diz respeito à espécie humana. Nestes termos, a *pragmática formal* incumbe-se de reconstruir um tipo de racionalidade, capaz de expressar os pressupostos universais e incontornáveis da comunicação. Somente a partir da exposição de tais pressupostos, poder-se-ia então se chegar a formas de acordos e entendimentos razoáveis. Neste novo paradigma, a linguagem racional, fundamentada em uma racionalidade comunicativa, todavia, sem o sujeito cognoscente kantiano, passaria a ser a alma do consenso, ou seja, o espírito do contrato social hipotético.

Assim sendo, poder-se-ia afirmar que a *pragmática formal* de Habermas partira do pressuposto de que a comunicação estabelecida na e pela cotidianidade, conduziria os indivíduos a determinado tipo de entendimento e, portanto, a um tipo particular de razão comunicativa. Devido a este pressuposto, argumentar-se-ia que as *ciências reconstitutivas* caracterizar-se-iam por serem empíricas, na medida em que se submeteriam ao procedimento de verificação científica acerca de sua falsificação ou confirmação lógico-formal. Todavia, o processo de avaliação limitar-se-ia a uma crítica resignada da própria estrutura lógico-textual, de tal forma a distanciar-se completamente dos fenômenos sociais e da realidade cotidiana. O caráter crítico das *ciências reconstitutivas* repousaria no rigor científico em estabelecer o conjunto de critérios avaliativos da *pragmática formal*, de tal forma a buscar a comprovação das hipóteses levantadas como forma de testar sua validade. Eis o porquê da pretensão a neutralidade e imparcialidade, frente aos fenômenos sociais analisados.

Na medida em que as *ciências reconstitutivas* fundamentam-se em um universal abstrato que se generaliza, independentemente da cultura social, toda e qualquer forma de produção do conhecimento, científico e/ou espontâneo, só poderia se consubstanciar na e pela esfera hipotética. Todavia, além da adoção dos princípios da *pragmática formal*, Habermas advoga pela adoção de outros princípios presentes nas *ciências reconstitutivas*. Neste sentido, poder-se-ia observar na *teoria social e política* de Habermas os princípios da gramática generativa de Chomsky; a psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget; e, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg (SCHUMACHER, 2000, p.13). A partir deste complexo categorial presente nas *ciências reconstitutivas* é que Habermas caminhará no sentido de defender a tese de que o gênero humano possuiria um conjunto de competências na esfera da linguagem e da comunicação. A *teoria da racionalidade* e da *modernidade* habermasiana repousaria, justamente, na hipótese de que existiria um complexo de competências humanas, que caracterizariam os indivíduos independentemente da cultura social.

Se por um lado, pode-se observar que às regras da gramática estabelecem como critério de exigência para se estabelecer formas de comunicação, a existência de um locutor competente e que se faça inteligível, na medida em que domina a estrutura de regras e símbolos da língua; por outro lado, as regras pragmáticas dizem respeito às competências que o falante em geral, possui para se comunicar. Portanto, a concepção de *teoria social e política* presente em Habermas, naquilo que diz respeito à *ação* e a *racionalidade comunicativa*, não passa pela observância das relações existentes entre as expressões linguísticas, seus significados e suas múltiplas formas de utilização, mas e fundamentalmente, pela capacidade do falante em geral se comunicar e expressar-se nos mais diversos contextos sociais. Poder-se-ia observar nestes pressupostos da *teoria da ação* e da *razão comunicativa* de Habermas os princípios educacionais contemporâneos que regem as teorias pedagógicas hegemônicas, que trabalham com tais concepções a partir dos paradigmas de competências e habilidades no âmbito do processo educativo.

Para que se possa avançar na discussão acerca da *teoria da ação* e da *razão comunicativa* habermasiana, torna-se necessário a exposição daquilo que o filósofo alemão denominara de infraestrutura das situações de fala em geral. De acordo com a *teoria social e política* habermasiana, o *falante em geral* produz cotidianamente relações com a realidade social – não poderíamos deixar de enfatizar a descoberta de Habermas –. Ora, na medida em que o *falante geral* produz qualquer tipo de proferimento, àquilo que é proferido estabelece um conjunto de relações tanto com o *mundo objetivo* e *subjetivo*, quanto com o *mundo social*. Ou seja, a *teoria social e política* de Habermas, partira de uma concepção fragmentaria da realidade social, de tal forma a compreendê-la em três esferas distintas: a) *mundo objetivo*; b) *mundo subjetivo*; e, c) *mundo social*. Tratar-se-ia de investigar como se constituiria e se desenvolveria a relação entre estas três esferas autônomas e independentes uma das outras.

Segundo Habermas (1989, p.167), o ato de fala não poderia ser concebido e limitado somente a esfera da representação de determinado estado de coisas, mas e fundamentalmente deveria ampliar-se para a esfera da produção e reprodução de um conjunto de relações interpessoais. Desta forma, o processo constitutivo da produção e reprodução das relações interpessoais caracterizar-se-ia por ser o elemento

cimentador, responsável pela ligação entre os *mundos objetivo, subjetivo e social*. Tratar-se-ia, portanto, do *falante em geral* adotar um tipo de proferimento ideal que fosse ao mesmo tempo racionalmente estruturado e inteligível ao *ouvinte em geral*. Este proferimento ideal criaria as condições relacionais necessárias entre os princípios da linguagem – que diriam respeito aos *mundos objetivo e subjetivo* – e os elementos extralinguísticos – que diriam respeito ao *mundo social* –. Ora, portanto, fora a este conjunto sistemático de normas e regras gerais que Habermas denominara de *infraestrutura pragmática das situações de fala*. Neste sentido, o pressuposto fundamental encontrar-se-ia na hipótese de que a *competência comunicativa* expandir-se-ia para além da capacidade linguístico-gramatical, e exigiria do *falante ideal* um conjunto sistemático de habilidades, tais como a capacidade de: a) selecionar o conteúdo do enunciado; b) expressar suas intenções; e, c) realizar atos de fala. Sintetizando: comunicar-se.

Ora, pode-se dizer que a *pragmática formal* de Habermas não se caracteriza e nem está inscrita em uma dimensão particular-determinativa dos múltiplos significados das expressões de linguagem, que se expressam na tipicidade do particular-cotidiano. Antes o contrário, caracteriza-se e encontra-se inscrita em pressupostos universais que se generalizam a partir de hipóteses de situações de *fala em geral*. Trata-se de um elogio ao *senso comum reificado*, de caráter universal e universalizante, e a uma realidade pragmático-cotidiana, que passa a se impor tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, enquanto mecanismo reprodutivo da vida social nas mais diversas esferas: a) na ética; b) na política; e, c) na estética. É justamente, neste sentido, que se compreende sua teoria social enquanto expressão de um *neorracionalismo*, de talhe *regressivo*, na medida em que se trata de um tipo particular de *apologética burguesa* que elege o elogio do cotidiano e de suas diversas formas pragmático-utilitárias de sociabilidade como fonte e mecanismo do convencimento. Entretanto, não limita-se a conformação do contrato, expande-se para a esfera da *socialização* e da *integração social*, sendo justamente neste aspecto que se encontra os fundamentos da *regressão cultural*.

Pode-se dizer que Habermas, apesar do elevadíssimo grau de abstração com o qual trabalhara e operara, produziu uma filosofia do cotidiano, a partir da qual teria reproduzido o *senso comum*, reforçando-o e reconstruindo-o nas suas mais diversas dimensões. Assim, a reconstrução e a reprodução das dimensões pragmático-utilitárias da cotidianidade passariam a converter-se em princípio e chão social do *consenso* e da *hegemonia civil* liberal-burguesa. Tal conformação e tessitura social só podem ser representadas e expostas na forma e no conteúdo da *regressão cultural*, na medida em que a *apologética burguesa* recoloca formas de dominação de natureza autocráticas pré-capitalistas, de talhe antidemocrático e antipopular, inscritas em uma tessitura social liberal-autocrática.

Ora, os pressupostos de civilização e emancipação política passam a ser colocados em xeque nesta nova dimensão da construção do consenso liberal-burguês. Neste sentido, a *hegemonia civil* só poderia ser conquistada e mantida, na e pela *regressão cultural*, visto que o *projeto civilizador* (ELIAS, 1993), pautado em um tipo particular de razão, não poderia mais se consubstanciar nas relações mundano-profanas como determinação objetivo-material emancipatória. Ao invés de produzir formas mediativas de civilização, passariam a produzir um tipo particular de racionalidade eclipsada. Esta nova forma de dominação

consubstanciada coloca em xeque o próprio princípio civilizatório e emancipador, nos quais se pautaram as revoluções burguesas clássicas. Eis o cultivo do terreno propício e necessário a emergência e a predominância do pensamento filosófico do cotidiano e das diversas correntes pós-modernas. Ora, a negação da razão como elemento mediativo do real – ou sua afirmação por um viés *neorracionalista* metafísico em-si-mesmo –, converte-se em principal sintoma deste processo patológico de *regressão cultural* das sociedades contemporâneas.

Negar a razão ou afirmá-la apenas na esfera da pragmático-formal, não apresenta diferença qualitativa, visto que sua *função social* permanece a mesma, a de obscurecer o real em todas as suas manifestações e, ao mesmo tempo, reforça-lo e reproduzi-lo na esfera da cotidianidade. Neste contexto de crise de sociabilidade – de esgotamento do projeto civilizatório liberal-burguês –, adotar uma ou outra postura em relação à razão, significa negar tanto a crise quanto o próprio real nas suas mais diversas dimensões. Em vista da impossibilidade de construção do *consenso* e da *hegemonia civil* via racionalidade e apreensão objetivo-material das formas determinativas do mundo real, a única possibilidade mediativa capaz de conduzir ao *consenso* e a *hegemonia civil* passariam a ser a da constante afirmação do cotidiano e do *conhecimento espontâneo* produzido na e pela cotidianidade. Assim, o *conhecimento científico* passa a se confundir cada vez mais com o *conhecimento espontâneo* adquirindo sua forma, seu conteúdo e sua substancialidade, de tal forma que as *vivências* passam a ser excluídas do processo de *desenvolvimento do psiquismo*, bem como do próprio processo de *formação dos conceitos* (VYGOTSKY, 1991). Ora:

A criança adquire consciência dos seus conceitos espontâneos relativamente tarde; a capacidade de defini-los por meio de palavras, de operar com eles à vontade, aparece muito tempo depois de ter adquirido os conceitos. Ela possui o conceito [...], mas não está consciente do seu próprio ato de pensamento. O desenvolvimento de um conceito científico, por outro lado, geralmente começa com sua definição verbal e com sua aplicação em operações não-espontâneas [...] Poder-se-ia dizer que o desenvolvimento dos conceitos espontâneos da criança é ascendente, (indutivo) enquanto o desenvolvimento dos seus conceitos científicos é descendente (dedutivo). (VYGOTSKY, 1991, p.93).

Como nos esclarecera Vigotsky, o conhecimento caracteriza-se por ser interpsicológico e só posteriormente torna-se intrapsicológico. Trata-se de uma teoria fundamentada na totalidade e, que diferentemente das *teorias reconstrutivistas* de cunho piagetiano, não parte da oposição entre *conhecimento espontâneo* e *científico*. Para Vigotsky, existem três fases fundamentais no processo de *formação dos conceitos*: a) *agregação desorganizada*; b) *pensamentos por complexos*; e, c) *passagem dos conceitos potenciais para os verdadeiros conceitos*. Ora, trata-se de compreender os processos de formação dos *conceitos espontâneos* e *científicos*, como forma de compreender os *processos de integração, relação e cooperação social*, em uma perspectiva de *unidade de contrários*. Neste sentido, *formar* e *definir* os conceitos são processos completamente distintos que se relacionam, na medida em que o processo de aprendizagem, que só pode repousar nos aspectos socioculturais, medeia a partir das *vivências* a tomada de *consciência dos conceitos*. Ou seja, a questão da verdade e da consciência reaparece na teoria histórico-crítica de Vigotsky, diferentemente do pensamento hegemônico que tende a dissolvê-las em percepções subjetivistas. Assim sendo, nem o *conhecimento espontâneo*, nem o *conhecimento científico*, podem ser compreendidos enquanto dados da natureza impressos na

mente dos indivíduos, mas enquanto determinações sociometabólicas histórico-culturais, que regem as relações sociais estabelecidas entre os homens.

Habermas ignora a complexidade de tais processos, para fundamentar sua *teoria social* em bases *reconstrutivistas* metafísicas, puramente abstratas. Ao fazê-lo produz um conjunto de *reificações* no nível dos *processos de formação e definição dos conceitos*, necessários e desejáveis a compreensão do *ser social* inscrito em determinado *tempo e espaço*. Neste sentido, a *comunicação intersubjetiva* habermasiana só pode ser de natureza estranhada, visto que, tanto a comunicação, quanto a subjetividade, não são dados da natureza ou conceitos pré-teóricos, mas são resultado de relações sociais, mediadas por processos complexos. Todavia, Habermas não estivera preocupado em compreender as determinações sociometabólicas das relações sociais produtoras e constitutivas do *ser social*; antes o contrário, como um exímio *fabricador de sistemas*, buscara constituir e articular um conjunto de categorias, que só fazem sentido dentro do próprio sistema habermasiano, distanciando-se completamente do mundo dos homens.

Importante destacar que não se trata de opor os processos de formação e definição do conhecimento espontâneo e científico, mas de compreendê-los em uma perspectiva de totalidade e, fundamentalmente, enquanto *práxis social*. No âmbito da esteira produtiva fabril, a partir da qual este quadro filosófico contemporâneo pintado e exposto por Habermas passa a enunciar as três funções pragmáticas da linguagem e, portanto, da comunicação: a) representativa; b) expressiva; e, c) interativa. Ao enunciar tais funções, Habermas se aproxima definitivamente de sua *teoria da ação comunicativa*, na medida em que avança no sentido de exposição e universalização da hipótese de que em uma situação de *fala ideal*, na qual haja interações de diversas naturezas entre uma multiplicidade de sujeitos que expressem a capacidade de falar e agir, o resultado só poderia ser o da consubstanciação de atos de intercompreensão.

Ora, os esforços hipotéticos de caráter generalizante e universal de entendimento, passariam a conformar as pré-condições necessárias e desejáveis aos processos de intercompreensão. Emerge neste momento os fundamentos da *teoria social* de Habermas, bem como sua pretensão de estabelecer um novo paradigma acerca da análise da vida social, que necessariamente passaria pela constante tentativa de se criar uma relação umbilical ente a *teoria da comunicação* e a *teoria da ação*. Ou seja, criar os instrumentos metodológicos e epistemológicos de uma *teoria dos atos de fala*, como forma de se compreender e explicar as relações sociais, a sociabilidade e a ideologia, de forma universal, independentemente de *tempo e espaço*.

Para que se pudesse constituir e se desenvolver níveis de intercompreensão entre falantes e ouvintes ideais, em uma determinada estrutura de linguagem, tornar-se-ia necessário que por um lado, a partir da intersubjetividade, se constituísse *atos de fala* – compostos pelos *componentes ilocucionária e proposicional* – (AUSTIN, 1983), como elemento mediativo das relações estabelecidas entre falante e ouvinte ideais e como forma de se chegar a um determinado nível de entendimento; e, por outro lado, a partir das experiências e estado de coisas, presentes nos processos constitutivos da intersubjetividade. Ora, tratara-se de uma análise da linguagem puramente epistêmica e de natureza metafísica, a partir da qual se poderia afirmar que os tipos de emissões, realizativas ou executivas, constituiriam um tipo particular de relação que as emissões dentro dos seus próprios contornos representariam linguisticamente (SEARLE,

1991, p.81-2). Seguindo os passos de Austin e Searle, Habermas pôde delimitar o conceito de *força ilocucionária*, ou seja, a relação estabelecida entre ouvinte e falante ideais – capazes de falar e agir –, inseridos em um determinado contexto, a partir do qual se poderia diferenciar o conteúdo do discurso e o seu caráter de enunciação. Neste sentido, o conceito de *força ilocucionária* teria demonstrado que os distintos tipos de enunciação verbal possuiriam a característica de atos de fala. Todavia, a *pragmática formal* habermasiana estivera preocupada em demonstrar qual seria a natureza e a capacidade das forças geradoras dos atos de fala, ou seja, desvendar os processos geradores das relações interpessoais; e, não a demonstração acima apresentada.

De acordo com a *teoria dos atos de fala*, o sucesso ou fracasso de uma hipotética tentativa de comunicação, entre um ouvinte e um falante ideal, não deveria ser analisados a partir de uma pretensa inteligibilidade presente no discurso do falante, mas pela aceitação do enunciado, por parte do ouvinte. Assim, a comunicação passaria a se dar a partir da constituição de um tipo de entendimento estabelecido por falante e ouvinte, no nível da aceitação do enunciado e não de sua inteligibilidade. A *teoria dos atos de fala* expressaria assim, certo elogio ao conhecimento cotidiano/espontâneo e a cotidianidade, às múltiplas e diversas formas imediatas de entendimento, a partir das quais os sujeitos reais se relacionariam, todavia de forma pragmática e utilitária. Tratar-se-ia de um elogio a um tipo particular de entendimento imediato, entre falante e ouvinte ideais, que na sua forma e no seu conteúdo, objetivo e subjetivo, material e espiritual, afirmariam e constituiriam a *hegemonia civil*, presente no plano da imediaticidade do processo constitutivo da sociabilidade. Pautar o conhecimento na e pela imediaticidade, significa enraizar a forma e o conteúdo de sociabilidade dominante, de tal forma a constituir um tipo de *hegemonia civil* sólida e perene.

A *pragmática formal* de Habermas, bem como a possibilidade de sucesso da *força ilocucionária*, partira da tese de Searle, para o qual existiriam quatro tipos de condições para que um falante ideal tivesse êxito em seu ato de fala: a) preparatórias; b) compreensibilidade e sinceridade; c) conteúdo proposicional; e, d) essenciais (SEARLE, 1970, p.54). Os *atos ilocucionários*, tanto no que diz respeito ao falante quanto ao ouvinte, passariam a constituírem-se enquanto mecanismo, a partir do qual, tanto um quanto outro, passariam a levantar pretensões de validade e exigirem seu reconhecimento. Poder-se-ia dizer que o tipo de reconhecimento pretendido, fundamentara-se em parâmetros de natureza irracional, mesmo supondo a pretensa existência de uma metafísica exigência de validade cognitivamente verificável. De acordo com Habermas, tanto falante quanto ouvinte, assumiriam de forma recíproca tipos de compromissos que garantiria por si só a sua base racional, na medida em que os compromissos característicos dos atos de fala estariam submetidos à verificação cognoscitiva de sua validade. Todavia, apesar de fazer sentido do ponto de vista lógico, do ponto de vista das relações sociais, tanto a linguagem, quanto o discurso – propostos na *teoria social* de Habermas –, só podem se sustentar em princípios e fundamentos irracionais.

Pode-se observar *in nuce*, os pressupostos de uma teoria *neocontratualista* em Habermas, na medida em que falante e ouvinte ideais, assumem compromissos hipotéticos entre si, sob o modo ilocucionário. Todavia, os compromissos hipotéticos assumidos estão submetidos a exigências de validade cognitivamente verificáveis. Validade esta que só poderia ser verificável do ponto de vista da célia

metafísica irracionalista habermasiana. Ora, pode-se observar que este processo de reciprocidade entre falante e ouvinte ideais, a partir do qual assumiriam um conjunto de compromissos, que estariam submetidos à validade cognitivamente verificável; assemelha-se aquela concepção hipotética de *posição original rawlsiana*. O ponto em questão encontra-se justamente no fato de que poderia ser considerado o pressuposto hipotético a partir do qual se estabeleceria um tipo particular de *contrato social*, que de certa forma garantiria a existência e o estabelecimento das relações interpessoais. Todavia, a partir de uma perspectiva *apriorística*, fundamentada em uma razão pura em-si-mesmada, que no limite converter-se-ia em irracionalidade (SILVA, 2011, pp. 117-143). O conceito de *força ilocucionária* converte-se, neste momento, em uma pretensa força de ligação, de motivação racional, entre ouvinte e falante ideais, a partir da qual passar-se-ia, por um lado, a submeter os atos de fala às exigências de validade cognitivamente verificáveis; e, por outro, ao processo de reconhecimento das intersubjetividades, de tal forma a abrir o espaço para uma teoria do reconhecimento em Habermas.

Apesar de Habermas abandonar o *sujeito cognoscente* kantiano, pode-se dizer que esta espécie de *sujeito em geral cartesiano* ou *ser transcendental kantiano*, a qual Habermas denominara de *falante competente*, a partir dos termos ora postos, colocar-se-ia frente a algumas alternativas, dentre as quais se encontram, por um lado, três modos específicos de uso linguísticos: a) cognitivo; b) interativo; e c) expressivo; e, por outro, três classes correspondentes de três tipos puros de atos de fala, que determinam-se e consubstanciam-se nos níveis da imediaticidade e da mediaticidade: a) constataativos, concernente ao *mundo objetivo* e a restituição de determinado estado de coisas, no qual o epicentro da questão são os saberes e interações sociais cotidianas, bem como o deslocamento da atividade teleológica para a comunicação; b) regulativos, concernente ao *mundo social*, no qual estão inscritos saberes da esfera do direito e da moral; e c) expressivos, concernente ao *mundo subjetivo*. Pode-se dizer, que tanto os modos específicos de uso linguísticos quanto às classes correspondentes de atos de fala, consideradas a partir de uma possível pretensão de validade, concentram-se em questões hipotéticas concernentes às concepções de verdade, justiça ou expressão pessoal.

Como se pôde observar, Habermas coloca-se a incumbência gnosiológica e metodológica de reconstruir a *competência comunicativa*, de tal forma a lançar mão tanto do *conteúdo normativo* dos pressupostos pragmáticos da comunicação, quanto da própria concepção de *razão comunicativa*. Trata-se de pressupor a existência de um uso normal da linguagem de forma intuitiva, a partir do qual a linguagem voltar-se-ia completamente ao entendimento. Neste sentido, linguagem e entendimento emergiriam enquanto *conceitos cooriginários* (HABERMAS, 2012a). No momento em que falante e ouvinte ideais, utilizam-se do uso intuitivo da linguagem e a direciona completamente ao entendimento, constituir-se-ia certo tipo de saber-fazer, no e a partir do qual se desenvolveria um tipo particular de comunicação racional. Neste sentido, a linguagem apareceria enquanto um meio e o entendimento enquanto um fim. A essa tentativa incessante de falante e ouvinte ideais chegarem ao entendimento, é que Habermas denominara de intercompreensão. Ou seja, uma forma de entendimento voltada inteiramente à construção de um tipo particular de consenso, concebido como puramente racional, no e a partir do qual predominaria sempre a *força do melhor*

argumento. Observa-se que Habermas ignora completamente a pluralidade de *visões de mundo* que conforma a vida social, bem como a incessável relação de força que existe no interior da sociedade, para que uma das *visões de mundo* prevaleça. De acordo com Habermas (1989), as pretensões de validade – verdade proposicional; correção normativa; e, sinceridade subjetiva – associadas a seus respectivos domínios de referência, estabeleceriam um modo específico de uso da linguagem: constativo, regulativo e expressivo. Nestes termos, o falante ideal – caracterizado por Habermas como competente –, teria a possibilidade de escolher entre os modos cognitivo, interativo e expressivo do uso linguístico e entre as classes correspondentes de atos de fala constativos, regulativos e expressivos, para se concentrar em questões de verdade, justiça ou expressão pessoal, considerando-as sob o aspecto de pretensão de validade.

Por meio dos atos de fala constativos, o falante ideal buscaria expressar um conjunto de saberes, a partir dos quais passaria a se referir a algo no mundo objetivo de maneira a restituir estados de coisas. No uso cognitivo da linguagem o falante assumiria o compromisso de justificar suas afirmações e ao fazê-lo acabaria por viabilizar a interação social, que de acordo com Habermas (1987b) se deslocaria da teleologia para a comunicação. Desta forma, o fundamento da *interação social* passaria a ser a comunicação cotidiana – sem mediações teleológicas –, a partir da qual falantes e ouvintes ideais poderiam partilhar concepções de justiça e/ou verdade, ou não. Como se pode observar, para Habermas, o fundamento da *interação social* é a comunicação e não a teleologia. Neste sentido, o que nortearia a *interação social* seria a afirmação de um tipo particular de agir direcionado a intercompreensão, e não os aspectos mediativos advindos das teorias sociais. O conhecimento aparece em Habermas como um elemento metafísico, quase que como uma dádiva da natureza. Ou se quisermos, um juízo sintético a priori.

Já os atos de fala regulativos, o falante ideal se referiria a algo no *mundo social* comum, de tal forma a constituir um conjunto de relações interpessoais tidas como legítimas. Ao fazê-lo, o falante ideal passaria a tematizar pretensões a correção normativa, ou seja, recorreria ao contexto normativo como forma de se constituir sua emissão. Tratar-se-ia de um tipo particular de saber inscrito no âmbito da moral e do direito. Com respeito aos atos de fala expressivos, o falante ideal se referiria a algo presente em seu *mundo subjetivo*, portanto, somente o indivíduo teria acesso. Neste sentido, tratar-se-ia de demonstrar a partir de suas ações as diretrizes que o orientariam. Os três atos puros de atos de fala expostos poderiam ser resumidos em dois âmbitos: a) imediato; e, b) mediato. Do ponto de vista mediativo, os atos de fala deveriam ser inteligível e aceitável pelo ouvinte ideal.

Como se tentou demonstrar, o objetivo central de Habermas encontra-se na esfera da propositura de reconstrução de um princípio cognitivo metafísico, o qual denomina de *competência comunicativa*. Mas, como poderíamos definir esta abstração a não ser como abstração? Como definir quem é detentor da competência comunicativa e como se desenvolveria o seu uso racional na cotidianidade? Trata-se de uma concepção epistêmica fundamentada em um conteúdo puramente normativo, portadora de um conjunto de pressupostos pragmático-formal da comunicação, a partir do qual Habermas chegaria a concepção de razão comunicativa. Torna-se imprescindível destacar que o fenômeno social da comunicação é uma determinação histórico-cultural, que está intrinsecamente enraizada na cultura social

dos povos e na suas formas, objetivas e subjetivas, material e espiritual, de sociabilidade. Portanto, não se pode compreender a comunicação enquanto juízo sintético a priori, mas enquanto forma e conteúdo mediativo que se determina historicamente em cada formação específica social e, portanto, só tem sentido e significado quando localizada em tempo e espaço específicos. Eis a dificuldade em se falar em uma competência comunicativa.

Fundamentando-se em Wittgenstein, Habermas maneja a concepção de utilização normal da linguagem, enquanto pressuposto fundante da reconstrução da razão comunicativa. Nestes termos, linguagem e entendimento, aparecem na construção do quadro-categorial habermasiano enquanto *conceitos cooriginários* (HABERMAS, 1989e, p.417). Desta forma, a linguagem emergiria enquanto meio necessário e desejável, a construção do entendimento – fim último da linguagem. Todavia, para além do entendimento, linguagem também é e deve ser fundante do desentendimento, do desvio do entendimento, na *medida* em que a sociabilidade só pode se fazer-desfazer-refazer na medida em que a construção do consenso não obstaculize o dissenso. Neste sentido, o desentendimento determina-se enquanto esfera mediativa fundamental para a própria construção de outras e novas formas de entendimento. O discurso habermasiano caminha no sentido da absolutização do consenso, tal qual existe. Não se pode negligenciar o fato de que o autor encontra-se inserido em uma determinada formação social, a qual o filósofo alemão busca apresentar respostas. Assim, linguagem e entendimento determinam-se na e pela esfera de dois princípios norteadores da vida cotidiana: a) *livre mercado*; e b) *a democracia liberal*. Dois princípios tidos como racionais, que passam a alicerçar todas as formas de reconstrução da *competência comunicativa*.

Ora, a categoria da *competência comunicativa* camufla os princípios norteadores da vida social, na medida em que se constroem princípios abstratos que orientam e determinam as formas subjetivas e objetivas da ideia de *saber-fazer*, a partir da qual os sujeitos metafísicos, tornam-se capazes de utilizar a linguagem para falar, como forma de se criar o entendimento para agir. Neste sentido, a teoria pedagógica habermasiana compreende que a criança, enquanto sujeito racional deve aprender um tipo de linguagem orientada ao entendimento. Todavia, a linguagem caracteriza-se por ser, antes de qualquer coisa, *função social*. Trata-se de saber, quais as opções de linguagem disponíveis ao desenvolvimento das potencialidades do *ser social*, na medida em que a interiorização de uma única forma de linguagem, voltada a uma única forma de entendimento, teria a função social de hegemonizar uma determinada compreensão de sociabilidade, que no limite tenderia a eliminar e homogeneizar a própria linguagem e o próprio entendimento. O que se pretende demonstrar aqui, é que a linguagem caracteriza-se por ser disputa por concepções de *bem-estar* e de *vida boa*, ou seja, de *visão de mundo*. Ora, antes de tomar um tipo de linguagem e entendimento enquanto razoável, superior, necessária e desejável a constituição da sociabilidade e formas de consenso, tornar-se-ia necessário desvelar os princípios que a nortearam. Habermas, aposta claramente nos princípios do: *livre-mercado* e da *democracia liberal*.

A esta altura caberia nos questionarmos acerca da razoabilidade, da necessidade e do desejo, de se conceber tais princípios enquanto norteadores e fundantes de tipos de razão e de *competência comunicativa*. Os processos de expansão e acumulação do capital têm nos demonstrado, historicamente, sua capacidade

em produzir múltiplas e complexas formas de irracionalismo, que aparecem aos olhos do homem comum, enquanto processo civilizador e produtor de racionalidade. Neste sentido, poderíamos nos questionarmos: qual seria o tipo de ser social que a teoria pedagógica habermasiana propugnara enquanto ser racional competente? Em plena abertura da segunda década do século XXI, poder-se-ia compreender a mônada individual-singular liberal, nascida com as Revoluções Burguesas, como forma racional competente? Talvez coubesse outra questão: que tipo de sociabilidade esta racionalidade e competência comunicativa produziu ao longo da Modernidade?

Nosso filósofo alemão propusera-se a fazer uma crítica a Modernidade, todavia sem tocar nos seus alicerces e fundamentos: a) Qual a especificidade do modo de produção? b) Quais as relações de propriedade que se estabelece? c) Como se dá à divisão social do trabalho? d) Quais as classes fundamentais do modo de produção? e, e) Como se organiza e administra a vida social? Ou seja, qual a forma e o conteúdo do Estado? Subterfugir tais questões significa negligenciar a realidade social e suas múltiplas formas determinativas. No entanto, somente a partir desta tergiversação intencional e diretiva é que a *teoria social e política* de Habermas poderia fazer sentido e converter-se em um dos principais mecanismos geradores do consenso, em um contexto de profunda crise de sociabilidade.

Do ponto de vista gnosiológico, o constructo mental que Habermas denominara de *força ilocucionária*, separa linguagem e entendimento, enquanto esferas distintas, todavia, relacionais e concebidas enquanto conceitos cooriginários que se explicam mutuamente. É justamente neste momento, que surge à ideia de intercompreensão, na medida em que falante e ouvinte ideal direcionariam suas competências comunicativas a construção de um tipo de consenso tido como racional. Habermas propugnara como consenso racional, a ideia de prevalência do *melhor argumento*. Entretanto, a ideia de *melhor argumento* é uma abstração, na medida em que os processos decisórios estão submetidos às *forças* e aos *grupos sociais* que disputam o poder. Ou seja, os processos decisórios dependem fundamentalmente da *correlação de forças* existente, entre os *grupos* e as *classes*, bem como, as *frações de classes sociais* fundamentais de determinada conformação social. O *melhor argumento* está submetido aos projetos de sociabilidade, de administração e organização da vida social, que se contrapõem nas múltiplas esferas da mundanidade vivida cotidianamente. O *melhor argumento* não existe *em-si*, é sempre um *para-si*.

Nesta linha de argumentação, Habermas compreendera que o conhecimento encontrar-se-ia na própria linguagem, na medida em que a reconstrução da competência comunicativa dependeria fundamentalmente da *intersubjetividade* de falante e ouvinte ideais – sujeitos puramente metafísicos –. O princípio da *intersubjetividade* emergiria enquanto forma primígena da *competência comunicativa*, que só poderia ser sistematizada dentro dos paradigmas de uma *pragmática formal*. Assim, o conteúdo normativo da comunicação compreenderia aquilo que é *posterius* enquanto formas *apriorísticas*.

Pode-se dizer que o elemento que cimenta a ideia de comunidade em Habermas é o da linguagem. Para Habermas, a linguagem caracteriza-se por ser o único elemento capaz de interligar os indivíduos uns aos outros, de tal forma que a comunidade só é e só poderia ser uma comunidade de falantes e ouvinte ideais, que cooperariam e interagiriam entre si linguisticamente. Destarte, Habermas não

compreende que a linguagem caracteriza-se por ser uma construção social mediativa particular de determinadas formações e estruturas sociais. Portanto, o *sentido* e o *significado* (LEONTIEV, 1978) das coisas derivam da própria sociabilidade, das particularidades que conformam e determinam, material e espiritualmente, as formações e estruturas sociais específicas. A linguagem é uma determinação social objetiva, inserida em tempo e espaço, específicos; e não uma construção universal, homogênea e unilateral.

De acordo com Habermas, esta concepção de razão e *competência comunicativa*, não se fundamentaria na ideia de persuasão a partir da argumentação, mas na ideia de razão, orientadora e direcionadora das ações, que só poderiam repousar no melhor argumento. Assim, para Habermas, a competência comunicativa conduziria falante e ouvinte ideais inevitavelmente a adoção do melhor argumento, enquanto elemento mediativo e constitutivo do consenso. Ora, no mundo habermasiano não existe conflito entre *grupos*, *classes* e *frações de classe*, pelo poder; não existe concepções de *vida boa* e de *bem-estar*, que se digladiam pela hegemonização e consubstanciação da vida social; apenas sujeitos linguísticos metafísicos racionais, que guiam suas ações a partir do *princípio do melhor argumento*. Neste sentido, o problema da Modernidade repousaria, justamente, na questão da incompreensão. Ou seja, na ideia de sujeitos linguísticos não-voltados à *competência comunicativa*. Nestes termos, tratar-se-ia de criar as condições ideais a partir das quais falante e ouvinte ideais se voltariam inescapavelmente ao entendimento.

Assim, a *utilização normal da linguagem* só poderia conduzir os sujeitos linguísticos ao entendimento e, portanto, a produção do *consenso*. Tratar-se-ia de compreender os sujeitos linguísticos, a partir de pretensões de validade enquanto aspecto determinante do conteúdo normativo intrínseco a fala, passível de uma reconstrução pragmático-formal. Assim sendo, a *pretensão de validade* emerge enquanto aspecto fundante do processo linguístico. Nestes termos, poderíamos nos indagar: qual a tese da validade da fala e do discurso? A tese é a de que a intercompreensão dependeria única e exclusivamente dos seguintes princípios: a) expressar-se de maneira inteligível; b) comunicar algo voltado ao entendimento, ou seja, um objeto com conteúdo proposicional verdadeiro; c) expressar intenções sinceras, de tal forma a fazer-se compreender; d) buscar o entendimento entre falante e ouvinte ideais, de tal forma a fundamentar o discurso em uma utilização normal da linguagem. Ou seja, fundamentar o discurso na linguagem normativa vigente.

Pode-se dizer que Habermas desenvolvera uma teoria do significado linguístico – sem *significado* e *sentido* social –, que tem como fundamento a análise de um tipo particular abstrato de fala, concebida enquanto consensual. Assim, a fala consensual converte-se em mecanismo a partir do qual se constituiria a base de sua análise voltada para o entendimento. Para tanto, buscaria aplicar as implicações e efeitos de seus julgamentos dos atos de fala com o intuito de constituir a ideia geral de ação comunicativa. Neste sentido, a ação comunicativa caracterizar-se-ia por ser o mecanismo a partir do qual se poderia constituir e estabelecer acordos razoáveis, de diversas naturezas, na medida em que englobaria uma multiplicidade de pretensões de validade. No interior da *teoria social* de Habermas, as formas de interação entre comunicação e ação são partes constitutivas da teoria dos atos de fala, na medida em que a linguagem não se

caracterizaria somente pela representação do real, mas e fundamentalmente enquanto forma de ação. Trata-se de uma concepção de linguagem, inscrita em uma perspectiva de atividade governada por normas. Na medida em que a linguagem caracteriza-se por ser uma ação voltada ao entendimento, poder-se-ia, de acordo com Habermas, reconstituir a confiança entre os indivíduos como forma de se chegar a acordos razoáveis. Todavia, tratara-se de uma ação resignada em todas as suas esferas, pois as ações, necessariamente, necessitam se adequar constantemente as normas de interação vigentes, para que se possa produzir os acordos. Ora, a partir da *teoria social* habermasiana a ação se desdobra em duas formas de comunicação, aquela voltada à produção de consensos; e, outra voltada ao entendimento. Tanto uma quanto a outra devem necessariamente estar voltadas e relacionadas a pretensões de validade.

No paradigma da ação e razão comunicativa de Habermas, qualquer forma de relação de força implica na ruptura com a comunicação e, conseqüentemente, com a própria racionalidade. Trata-se da negação, objetiva e subjetiva, da existência de uma sociedade fundamentada em um tipo particular de *estratificação social*, que posiciona os indivíduos em camadas sociais de acordo com a posição que ocupam na *divisão social do trabalho*, de tal forma a terem direitos garantidos de acordo com o *status* que cada camada lhes confere individualmente. Tal forma de se organizar e administrar o processo produtivo e reprodutivo da vida social só poderia redundar em uma sociabilidade conflituosa, na medida em que se fundamenta na administração e organização das desigualdades sociais. No âmbito da *sociedade bidimensional* habermasiana, que expressa uma distinta *visão de mundo*, *ação* e a *razão comunicativa* desconhecem as desigualdades, de tal forma a vestir-se com o *vênus da ignorância rahlvsiano* e voltar-se constantemente a estabilização das formas e dos conteúdos socioculturais e político-econômico hegemônicos. No limite, a *ação* e a *razão comunicativa* convertem-se em desação/descomunicação, pois nega qualquer possibilidade de apreensão e transformação da realidade social.

No marco teórico habermasiano, a *teoria da ação comunicativa* não admite *relações de força*, na medida em que as *relações de força* romperiam definitivamente qualquer possibilidade de comunicação, que fosse voltada ao entendimento. Em outras palavras: que fosse voltada ao *consenso* e a *hegemonia civil do processo civilizador* em curso. De acordo com a teoria habermasiana, as *relações de força* caracterizar-se-iam por serem formas de ações voltadas para o sucesso – instrumental/estratégicas –. Contrapondo-se a esta forma de ação, a *ação comunicativa* seria um tipo de ação voltada única e exclusivamente para a produção de consensos, pretensamente, voltada ao interesse e ao bem-estar da comunidade. No âmbito da abstração, a pedra-de-toque da *razão comunicativa*, encontra-se na hipótese de que as pretensões de validade por si só, constituiriam todas as formas de interação comunicativa, mediadas linguisticamente.

A partir de tais pressupostos a *razão comunicativa* fixa um tipo particular de modelo de *racionalidade intersubjetivista* – verdade proposicional; correção normativa; e, sinceridade subjetiva –, a partir do qual se desenvolveria a categoria da racionalidade no e pelo procedimento normativo, de tal forma que o critério formal de racionalidade estabelecido passaria a operar enquanto padrão normativo. A questão da pretensão de validade passaria a jogar um papel fundamental na *teoria da ação comunicativa* de Habermas, na medida em que passaria a desempenhar três funções fundamentais: a) *renovação do saber cultural*; b) *integração*

social; e c) *sociação*. Ou seja, três níveis distintos de determinação lógico-epistêmica que se relacionam e conformam a *teoria social* habermasiana. Neste mesmo quadro categorial a concepção de *força ilocucionária dos atos de fala* adquiriria significado no processo constitutivo da comunicação racional.

Talvez, caiba uma questão importante a essa altura do trabalho. Seja ela: o que significa realizar um ato de fala bem sucedido? No marco teórico habermasiano, poder-se-ia caracterizar um ato de fala bem sucedido, na medida em que surgisse uma situação ou posição ideal de comunicação a partir da qual o *falante ideal* se faria entender completamente, de tal forma a estabelecer mecanismos racionais de comunicação com o *ouvinte ideal*. Nesta forma de *posição original* – para utilizar uma categoria hipotética rawlsiana –, tais sujeitos tematizariam diversas questões relativas às suas *visões de mundo*, de tal forma a sempre caminharem no sentido da constituição de algum tipo de *consenso*. Desta forma, poder-se-ia afirmar, com relativa certeza, que Habermas compreendia a linguagem enquanto esfera produtora de *consensos* e não de transferência de ideias. Eis, o epicentro da teoria *neoliberalista* de Habermas! No escopo teórico da *teoria social* habermasiana, a linguagem converter-se-ia em elemento mediativo, a partir do qual os indivíduos poderiam compartilhar intersubjetivamente a compreensão acerca das coisas, de tal forma a produzir os *consensos racionais* necessários à reprodução cultural da sociabilidade capitalista. Tratara-se de um tipo particular de *modelo intersubjetivista*, a partir do qual se operaria as diversas análises do processo de entendimento linguístico, dentro do qual: os indivíduos; a linguagem; e, as coisas; existiriam em-si-mesmos, sendo o *modelo intersubjetivista* o mecanismo que relacionaria tais esferas entre si. Ora, neste arcabouço teórico, as estruturas de linguagem emergiriam enquanto mecanismos primordiais de intercompreensão de seres racionais linguísticos metafísicos.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANDERSON, P. *As Origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar: 1999.
- _____. *Afinidades Seletivas*. Trad. Paulo César Castanheira. – São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. Balanço do neoliberalismo. In: *Pós-neoliberalismo*. Org. Emir Sader e Pablo Gentili. 8ªed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- APEL, K. O. *L'Éthique à l'âge de la science: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthiques*. Lille. Presses Universitaires de Lille, 1987.
- _____. Is intentionality more basic than linguistic meaning? In: *Jonh Searle and his critics*. 1991, p.31-55.
- AUSTIN, J. L. *Linguagem e Ação: da filosofia analítica à lingüística pragmática*. – Lisboa: Materiais Críticos, 1983.
- _____. *Quando dizer é fazer*. – Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 2006.
- _____. *O Futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CALLINICOS, *Contra o post-modernismo*. Compostela: Ed. Laiovento: 1995.
- COLLIOT-THELÈNE, C. *Habermas, leitor de Marx e de Max Weber*. In: Revista Crítica Marxista n.12. São Paulo: Ed. Xamã, p.41-58: 2001.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FELIPE, Sônia T. (Organização, introdução). *Justiça como equidade – fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. Anais do Simpósio Internacional sobre Justiça. Florianópolis: Insular, 1998.
- _____. The Original position. In: DANIELS, Norman (editor). *Reading Rawls – critical studies of A Theory of Justice*. New York: Basic Books, 1973. p. 16-52.
- FREITAG, B. *Teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense: 2004.
- GUESS, R. *Habermas e a escola de Frankfurt*. Campinas: Ed. Papyrus: 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag. 1961.
- _____. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie", (Et. Alli)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- _____. "Die Scheinrevolution und ihre Kinder – Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend". In: ABENDROTH, W. & NEGT, O. *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt., 1968.
- _____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- _____. A Reply to my critics. In: THOMPSON, J. e HELD, D. (Org.). *Habermas: Critical Debates*. Londres, Macmillan Press: 1982.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- _____. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main, 1985.
- _____. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, p. 120.
- _____. *Teoría y Praxis: estudios de filosofía social*. – Madrid: Tecnos, 1987a.
- _____. *Logique des sciences sociales et autres essais*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1987b.
- _____. *Le discours philosophique de la modernité*. – Paris: Grimaud, 1988a .
- _____. Discussion con Niklas Luhmann: teoría sistêmica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad? In. *Logica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988b.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa, racionalidad de la acción social y racionalización social*. Madri: Taurus: 1988c.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa, crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus: 1988d.
- _____. *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt am Main ,1990a.
- _____. *Moral consciousness and communicative action*. – Cambridge: The Mitt Press, 1990b.
- _____. The Dialectics of rationalization. In: DEWS, P. (Org.). *Autonomy and Solidarity: interviews with Jürgen Habermas*. London - New York: Verso: 1992a.
- _____. "Entgegnung" in HONNETH, A & JOAS, H. (orgs). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu J. Habermas « Théorie des kommunikativen Handelns »*. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003, pp. 327-405.
- _____. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1993b.
- _____. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge. The MIT Press, 1996.
- _____. *Droit e morale*. Paris, Le Seuil, 1997.
- _____. *L'intégration républicaine: essais de théorie politique*. Paris, Fayard, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto ideologia. In: *Textos Escolhidos*. – São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores, vol.48). p.303-333, 1975.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. – São Paulo Brasiliense, 1976.
- _____. *Conhecimento e interesse*. – Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense: 1983.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Dossiê Habermas: Novos estudos CEBRAP n.18*. São Paulo: 1987c.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.
- _____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. Trad. Márcio Suzuki. In. *Estudos Avançados*. São Paulo, vol.3, nº07, set./dez., pp.04-19, 1989b.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- _____. Modernidade – Um Projeto Inacabado. In: Arantes, O. e Arantes, P. (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ed. Brasiliense: 1992b.
- _____. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Entrevistador: Michael Haller. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a.
- _____. Três modelos normativos de democracia. Trad. Gabriel Cohn e Alvaro de Vitta. In. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº 36, pp. 39-53, 1995.
- _____. Acerca da autocompreensão da modernidade. In: *A Constelação pós-nacional*. São Paulo: Ed. Littera-Mundi: 2001a.
- _____. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget: 2001b.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes: 2002.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume I. Trad. Fávio Beno Siebeneichler. – 2ªed. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Trad. Fávio Beno Siebeneichler. – 2ªed. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.
- _____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Volume I. Trad. Paulo Astor Soethe. – São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- _____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Volume II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 6ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HOBSBAWM, Eric. *A era dos Extremos* Trad. Marcos Santarrita. – São Paulo: Companhia Letras, 1995.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. – São Paulo: Editora 34, 2003.
- HORKHEIMER, M. *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Paris : Gallimard, 1996
- GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. (vol.2); Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- _____. *Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (vol.3); Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *Os cadernos do cárcere. Temas da Cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo*. (vol.4) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática: 2007.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão. – Lisboa: Ed.70, 2008. (p.129-185).
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

- _____. Crítica da razão pura. In. *Col. Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. – São Paulo: Abril, 1999.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. *Introdução ao estudo do direito: doutrina do direito*. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2007.
- _____. *Metafísica dos Costumes*. 2ªed. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2008.
- LEONTIEV, A. N. *Atividade, Consciência e Personalidade*. Trad. Maria Silvia Cintra Martins. 1978.
- _____. *O desenvolvimento do psiquismo*. – Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2000.
- _____. “Heurística kantiana”, In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. v. 5. 1983, pp. 73-89.
- _____. “Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão”. In: Filipe (Org.): *Justiça como equidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas)*. – Florianópolis: Insular, 1998, pp. 73-85.
- LÖWY, M. *Habermas e Weber*. In: Revista Crítica Marxista n.9, São Paulo: Ed. Xamã: p.69-86: 1999.
- LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo: 1963.
- _____. *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. – Barcelona-México: Grijalbo, 1972.
- _____. *Ontologia do Ser Social: A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas: 1979.
- _____. O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2007.
- _____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.
- _____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. –Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio: 2002.
- MARSHALL, Thomas Humprey. *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge: CUP, 1950.
- MARX, KARL. Glosas críticas marginais ao artigo: O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano. In. *Revista Práxis* p.68-91. – Belo Horizonte-MG: Práxis, 1995.
- _____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; e, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *A questão judaica*. Trad. Silvio Donizete Chagas. 4ªed. – São Paulo: Centauro, 2002a.
- _____. *Manuscritos econômicos filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. – São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2011b.
- _____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2011c.
- _____. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. – São Paulo: Boitempo, 1998.
- _____. A sagrada família. Trad. Marcelo Backes. – São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *Lutas de Classes na Alemanha*. Trad. Nelio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2010.
- MEADE, J. E. *Liberty, equality and efficiency*. Nova York: New York University Press, 1993.

- MÜHL, Eldo Henrique. Crítica à racionalidade Instrumental. In: *CENCI Ângelo (org). Ética, Racionalidade e modernidade.* – Passo Fundo: EDIPUPF, 1996, p. 61-118
- NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. In: *Revista Serviço Social e Sociedade.* n.44. São Paulo: Cortez: 1994.
- _____. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal.* São Paulo: Ed. Cortez: 1995.
- _____. G. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas.* Ed: Cortez: 2004.
- _____. Posfácio. In: *O estruturalismo e a miséria da razão.* São Paulo: Ed. expressão popular: 2010.
- NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica.* São Paulo: Ed. Cortez: 2006.
- NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Ed. 34: 2003.
- NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso.* São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. *A Teoria Crítica.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. “Max Horkheimer: A teoria crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio”. In *Curso Livre de Teoria Crítica.* Campinas: Papyrus, 2008.
- NOBRE, M., & WERLE, D., “Apresentação ao Dossiê Tolerância” in *Revista Novos Estudos,* n. 84, São Paulo: CEBRAP, 2009, pp. 5-12.
- O’DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa? In: *Novos Estudos Cebrap,* 31, 1991, pp. 25-40.
- PIAGET, J. *L’epistemologie genétique.* – Paris: Presses, Universitaire de France. 1970.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice.* Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1971.
- _____. *Liberalismo político.* México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *Uma teoria da justiça.* – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROUANET, Luiz P. “O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação”, In: *Reflexão,* ano XXV, 78 (2000), p. 111-117.
- SEARLE, J. R. *Speech acts.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- _____. *The philosophy of language.* – London: Oxford University Press, 1971.
- _____. Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts. In: *John Searle and his Critics.* 1991 pp. 81-102.
- SILVA, Marcelo Lira. *O neocontratualismo de Norberto Bobbio e John Rawls em um contexto de neoliberalismo e crise estrutural do capital.* Araraquara-SP: UNESP, 2010.
- http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bar/33004030017P7/2010/silva_ml_me_arafcl.pdf Acessado em 10/11/2013.
- _____. Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático De Direito. In: *Aurora.* Marília, v.04, n.2, p.117-143, Jan./Jun. 2011a.
- _____. Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: A relação entre estado, direito e democracia. In: *Aurora.* Marília, v.05, n.1, p.121-147, Jul./Dez. 2011b.
- _____. Ética e moral reificada: uma análise da teoria da justiça rawlsiana. In: *ORG & DEMO.* Marília, v. 13, n. 2, p. 93-118, Jul./Dez., 2012a.
- _____. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do estado liberal. In: *Aurora.* Marília, v.05, n.2, p.11-40, Jul./Dez. 2012b.
- _____. A natureza e os fundamentos do neoliberalismo. In: *ORG & DEMO.* Marília, v. 14, n. 2, pp.01-30, Jul./Dez., 2013a.
- _____. Ética e Política em Rousseau: a natureza e os fundamentos das instituições políticas públicas. In: *Novos Rumos.* Marília, v.50, n.01, pp.01-30, Jan./Jun. 2013b.
- _____. Teoria da justiça, ética e moral deontológica: os fundamentos do contratualismo de Kant. In: *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política.* São Paulo, v.01, n.2, p.01-20, Jul./Dez. 2014.
- _____. *A linguagem do consenso nos marcos da regressão cultural: o fim da consciência e a construção do neocontratualismo de Jürgen Habermas / Marcelo Lira Silva.* – Marília, 2014

VYGOTSKY, Lev. *Pensamento e linguagem*. – 3ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. vol. 1 e 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão Técnica de Gabriel Cohn – Brasília, UNB; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford Blackwell, 1953.

ZUIN, J. C. S. A crise da modernidade no início do século XX. In: Revista *Estudos de Sociologia*, v.6, n.11. São Paulo: Ed. UNESP: 2001.

Notas:

¹ Cientista Social e Filósofo. Professor Substituto na UNESP de 2010 a 2014. Professor Efetivo no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás/Campus Goiânia, desde abril de 2014. Pós-doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Email: marcelo_lira@marilia.unesp.br

Recebido em: 06/02/2017

Aceito em: 11/11/2017