

## A PERSPECTIVA PÓS-METAFÍSICA DO AGIR COMUNICATIVO

### a superação dos limites de uma fundamentação da ontoteológica e as restrições ao empoderamento do sujeito monológico<sup>1</sup>

Jovino Pizzi<sup>2</sup>

Universidade Federal de Pelotas  
jovino.piz@gmail.com

#### 1 INTRODUÇÃO

A teoria do agir comunicativo de Habermas resgata um déficit filosófico sem precedentes. A mudança evidenciou não apenas as limitações da filosofia da consciência, mas realçou – e de forma irrefutável – o “conceito fenomenológico de mundo da vida” (Habermas, 2012 I, p. 4). Essa questão é tema recorrente, com o que, por um lado, é possível insistir nas formas de *colonização* das esferas da vida cotidiana – isto é, não somente em relação aos *bloqueios* impostos pelo sistema – e, por outro, reaver e compreender o sentido do agir comunicativo e seus diferentes plexos “de racionalidade e respectivos aspectos de validade” (Habermas, 2012 I, p. 4). Nesse sentido, é importante estudar o significado não de uma metafísica dos costumes, como presumia Kant, mas em situar as referências ao aspecto vivencial e a própria fundamentação do âmbito moral no nível pós-convencional. Em outras palavras, as pretensões de validade não estão previamente determinadas, conquanto os sujeitos coautores são os responsáveis para as deliberações acordadas intersubjetivamente.

Em relação a isso, não quero aprofundar os aspectos concernentes à fundamentação propriamente dita. A tentativa cogita salientar os déficits da filosofia ocidental e, ao mesmo tempo, destacar a demanda que a própria filosofia apresenta em relação às circunstancialidades da vida cotidiana. Embora os “imperativos do mundo da vida” (Habermas, 2012 I, p. 5) apresentem um alcance limitado, é nesse horizonte que os sujeitos se reconhecem como coautores. Por isso, os imperativos resguardam um sentido que não pode

---

<sup>1</sup> PIZZI, Jovino. A perspectiva pós-metafísica do agir comunicativo: a superação dos limites de uma fundamentação da ontoteológica e as restrições ao empoderamento do sujeito monológico. *In*: COLÓQUIO HABERMAS, 11.; COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 2., 2015. Rio de Janeiro. *Anais* [...] Rio de Janeiro: Salute, 2016. Disponível em: <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2016/03/anais-xi-coloquio-habermas-e-ii-coloquio-de-filosofia-da-informacao1.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2023. Artigo apresentado originalmente no 19º Colóquio Habermas (2023).

<sup>2</sup> Graduação em Filosofia e em Comunicação Social -Jornalismo; mestre em Filosofia (PUCRS, 1992) e doutor em Ética y Democracia pela UJI (Espanha, 2002). Pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina (2015).



Esta obra está licenciada sob uma licença

Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

ser simplesmente rechaçado, pois suas pretensões de validade se inserem em um nível pós-metafísico, o que não significa a recusa peremptória de seu aspecto ontológico. A perspectiva pós-metafísica da teoria do agir comunicativo representa, para a filosofia e para as ciências em geral, a certificação de que as questões da vida cotidiana têm um significado imprescindível, às vezes, com antipatias substanciais à lógica do direito ou às formulações sistêmicas do poder e do dinheiro.

Com o fim de ressaltar o significado das questões relacionadas à vida cotidiana (*every day life*), o primeiro item deste texto mostra as duas leituras que a filosofia expõe diante do tema. O segundo ponto trata de aclarar aspectos relacionados ao individualismo e sua relação com a filosofia da consciência. Em terceiro lugar, gostaria de fazer alusão ao excessivo empoderamento do individualismo na sociedade atual e a decorrente perda da confiança e da solidariedade entre as pessoas. Por fim, apontar-se-á algumas consequências que esse debate tem para com a filosofia, principalmente em relação aos aspectos relacionados com o *every day life*.

## 2 ROMPENDO COM AS IDEALIZAÇÕES

105

Nas *Teses contra Feuerbach*, um dos aspectos chaves relaciona-se à necessidade de transformação da realidade (Marx, 1985, p. 52). Para tanto, é necessário desvencilhar-se dos resquícios teológicos de uma filosofia voltada à idealidade e às idealizações de um mundo, cujos fundamentos advém do horizonte ontoteológico. Por isso, a questão não é religiosa ou ligada a uma ontologia preocupada com as provas da existência de Deus, mas como “atividade humana sensível”. O argumento ontológico ligado ao *Monologion* e a suas interpretações posteriores, indica uma “essência absolutamente perfeita”, conquanto a existência se refere às contingencialidades da vida cotidiana. Nessa relação, o máximo que pode ocorrer é a identificação, a coerência e/ou a correspondência entre a idealização e fato concreto, isto é, a realidade circunstancial como tal.

A tradição ocidental se enfrenta constantemente a esse tipo de argumentação. Não apenas Marx, mas outros filósofos procuram também escapar desse ontologismo, uma espécie de doutrina que sustenta que o conhecimento advém de uma idealidade ontoteológica e serve como fundamento das circunstancialidades da vida cotidiana. Com sua origem na Patrística, essa ontologia foi nutrida e amplamente divulgada no período moderno. Os exemplos mais destacados estão em Descartes, Leibniz e Kant, entre outros. Cada um com sua forma de argumentar, a tese de uma “teologia racional” chega a ser um dos pontos chaves da filosofia

moderna, esforço que apresenta também uma versão laica da ontologia.

Sem maiores aprofundamentos, a questão está diretamente relacionada com o pensamento de Habermas. Evidentemente, as perspectivas são relativamente diferentes, principalmente no aspecto da fundamentação. Mas há, creio eu, um aspecto que me parece salutar. A ideia de “transformação do mundo” – como pregava Marx – passa por uma mudança na própria filosofia. Na verdade, quando Habermas fala na transformação da filosofia, ele está mencionando o comprometimento da filosofia com a realidade de nosso tempo. Essa parece ser a pedra de toque de uma filosofia preocupada em assegurar a fundamentação de um pensamento não apenas idealizante, mas de uma *práxis* voltada realidade cotidiana da convivência social.

Não desejo aprofundar o tema desde a perspectiva de Marx, muito menos de uma ontoteologia. A proposta se volta a salientar a contribuição de Habermas à medida que ele admite o mundo da vida como uma categoria chave para a filosofia e, por isso mesmo, advoga por uma racionalidade comprometida com as circunstancialidades da vida cotidiana. Sem dúvidas, o tema mundo da vida navega entre duas margens e os diferentes contornos se deparam, na tradição europeia e ocidental, com pelo menos duas interpretações diferenciadas. De um lado, a compreensão um tanto contraproducente em relação à razoabilidade terminantemente filosófica; e, de outro, a disposição em considerá-lo fundamental para compreender o agir comunicativo. Nas duas correntes, o mais significativo se relaciona ao reconhecimento de que o mundo da vida se transformou em uma categoria que a filosofia não pode simplesmente ignorar.

Como bem salienta o próprio Habermas, no prefácio à terceira edição da obra *Teoria do Agir Comunicativo*, as contestações “me desafiam sobretudo a continuar desenvolvendo minhas teses e a torná-las mais precisas, e não tanto da correção de erros” (2012 I, p. 5). Como é possível perceber, Habermas não abandona determinadas categorias e as conserva como peças chaves no delineamento de seus pressupostos filosóficos. Por isso, a noção de *Lebenswelt* (mundo da vida – e não mundo vivido) é extremamente significativa no sentido de assegurar, às contingencialidades da vida cotidiana, o lugar imprescindível para a teoria do agir comunicativo. A via de racionalização através do processo comunicativo requer, pois, a compreensão do mundo da vida, categoria fundamental na obra de Habermas.

Apesar disso, continua vigente a dupla interpretação da categoria *Lebenswelt*. Para Ivan Canales, por exemplo, Habermas não consegue responder adequadamente ao que se propõe, na medida em que sua proposta “não é factível”, pois a noção de mundo da vida exclui aspectos importantes. Canales se reporta à heurística negativa, conquanto núcleo duro

de uma teoria capaz de dar conta da pluralidade de contextos auxiliares, isto é, ao cinturão que garante a solidez e a consistência desse núcleo duro.

Em sentido oposto à análise de Ivan Canales, é evidente que a proposta de Habermas apresenta um núcleo duro, ou seja, é possível afirmar que a teoria do agir comunicativo apresenta uma “fundamentação teórico-linguística” vinculada a “uma teoria social que se empenha por demonstrar seus parâmetros críticos” (Habermas, 2012 I, p. 9). Em outras palavras, o núcleo sólido da teoria do agir comunicativo salienta uma metodologia reconstrutiva que não depende das idealizações ontoteológicas, pois o processo de entendimento decorre da capacidade interativa dos sujeitos participantes. Eles são, pois, os coautores do entendimento.

De acordo com Lakatos, o núcleo duro é irrefutável “por decisão metodológica de seus defensores; as anomalias devem apenas originar mudanças no cinturão protetor” (2009 I, p. 67). Trata-se, pois, de um exercício metodológico voltado a reafirmar o núcleo sólido ou, então, exigir uma mudança na fundamentação teórica. Em termos discursivos, a metodologia reconstrutiva (Pizzi, 2005, p. 47 ss) pode afiançar as bases racionais do agir comunicativo. Deste modo, é possível garantir um procedimento que não desvincula a fundamentação das circunstancialidades circunscritas no *every day life*. Em outras palavras, conteúdo das contingencialidades não pode ser simplesmente refutado ou tratado como insignificante, pois é, exatamente, esse o contexto vivencial inerente ao agir comunicativo.

Nesse sentido, a heurística negativa consolida “o núcleo firme” do programa de fundamentação, o qual, por questões metodológicas, se torna irrefutável (Lakatos, 2009 I, p. 68). Por outro lado, a heurística positiva “consiste de um conjunto, parcialmente estruturado, de sugestões ou pistas a respeito de como modificar e desenvolver as *interpretações refutáveis* do programa de pesquisa, sobre como modificar e conduzir o cinturão protetor contestável” (Lakatos, 2009 I, p. 69). A heurística negativa garante as bases racionais do agir comunicativo – delineado como aspecto de fundamentação –, enquanto a heurística positiva se encarrega de conduzir o debate em torno às contingências e especificidades relacionadas à multiplicidades relativas à vida cotidiana.

Aplicada à teoria do agir comunicativo, a heurística apresenta, pois, um delineamento epistemológico que comporta um aspecto teórico ligado à fundamentação e, ao mesmo tempo, um horizonte consagrado ao *habitat* ou ao habitual. Nessa configuração, o conceito de mundo da vida funciona como pano de fundo que possibilita a inter-relação entre sujeitos coautores. Essa exigência presume que o procedimento comunicativo não poderia efetivar-se sem as duas dimensões. Por isso, a operacionalidade do agir comunicativo está vinculada ao próprio

procedimento comunicativo. O processo de compreensão e de interação comunicativa não pode desvincular-se de seu horizonte originário, isto é, do mundo da vida, até mesmo porque não há como negar as divergências e contradições inerentes às diferentes concepções de bem viver e da própria justiça. Na verdade, a multiplicidade consegue ganhar mais destaque quando esse cinturão se limita a sinalizar as pretensões plausíveis das pseudopretensões. Além do mais – e principalmente – trata-se de reafirmar as contrastações e os apoios (sustentáculos) plausíveis a qualquer processo de fundamentação.

Não se trata aqui de um convencionalismo ou de uma epistemologia com dois níveis ou horizontes diferenciados, mas de um procedimento capaz de garantir a fundamentação em torno às exigências normativas e, ao mesmo tempo, em reconhecer as eventualidades, na sua indeterminação e imprevisibilidade. A plausibilidade do núcleo duro garante um tipo de fundamentação que não abandona ou refuta as contingencialidades concernentes *ao every day life*, isto é, à cotidianidade da intersubjetividade relacional.

Essa arquitetura procedimental repara o déficit a respeito da noção contraproducente, específica de uma tradição que salienta o ponto de vista extremamente nocivo ou malvisto em relação às diferentes dimensões da vida cotidiana. Porém, a tendência parece impregnar e/ou reforçar a desconfiança desmedida em relação às experiências vivenciais e às contingencialidades relativas ao mundo da vida. Como outras vezes já mencionamos, em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível recomenda o descrédito e o menosprezo ao horizonte ligado à vida cotidiana (*every day life*). A realidade vinculada à *doxa* não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, nada confiável e esvaziado de qualquer sentido. No caso, a vida inautêntica evidencia pretensões que podem ser simplesmente desqualificadas. Em suma, as circunstancialidades representam empecilhos ao processo de racionalização sistêmica e, pois isso, elas impedem a possível emancipação dos sujeitos.

Nessa contraposição, há uma espécie de dilema ligado ao modo “habitual” da vida, mas que, no fundo, insiste que a realidade cotidiana não passa de um horizonte ligado ao perecível e, por isso, não serve como ponto de partida – e, ao mesmo tempo, ponto de chegada – para qualquer tentativa de fundamentação racional. Em Descartes, por exemplo, a dicotomização entre *res extensa e res cogitas* realça o dualismo entre a idealização metafísica e a realidade circunstancial.

Essa discussão é deveras profunda. Todavia, este texto é uma oportunidade para insistir no vínculo da filosofia com o mundo habitual, isto é, às cotidianidades da vida social, ou seja, esse horizonte de vida e os diferentes estilos de vida. Sem isso, não há como

compreender o apelo de Marx para transformar a realidade. Alguém poderia pensar que se trata, por exemplo, de uma questão entre liberais e comunitaristas. No meu ponto de vista, não é esse o mote, até mesmo porque, na tradição norte-americana, o termo liberal alude, embora de forma vaga, a uma posição classificada como de “esquerda”. Isso equivale ao que se costuma entender como sendo uma atitude “progressista” (Vallespín, 1993, p. 13). Em teoria política, a expressão liberal assume “um caráter mais plural e carregado de matizes, a ponto de, às vezes, ser difícil compreender quais são os critérios de distinção mais precisa, nem se existe realmente – por parafrasear Habermas – *um* liberalismo na pluralidade de suas vozes” (Vallespín, 1993, p. 13). A distinção entre as diversas “teorias liberais” e a diferenciação entre liberalismo e comunitarismo parece, de acordo com Fernando Vallespín, uma “estratégia de justificação moral dos distintos princípios fundamentais que os corroboram, sem propriamente discutir o conteúdo de tais princípios ou nas consequências político-prática que possam implicar” (Vallespín, 1993, p. 14). Por isso, na linha de Habermas, proliferam vozes que clamam por uma revisão do individualismo, especialmente na perspectiva de Hume.

### 3 A REVISÃO DO INDIVIDUALISMO E/OU DA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA

Na tradição liberal inglesa, David Hume (1711-1776) é, sem dúvida, um dos expoentes mais sugestivos para delinear o sistema das liberdades individuais. Para um leitor de Habermas, existe uma considerável desconfiança em relação a Hume. Trata-se de entender Hume desde uma razão centrada exclusivamente no sujeito. Esse seria, pois, o postulado básico face ao pensamento do filósofo inglês.

A “razão centrada no sujeito” aufere, para Habermas, uma sobrecarga excessiva ao sujeito individualizado e, em decorrência, mantém o sujeito metafisicamente isolado do seu contexto intersubjetivo. É evidente que Habermas não está se referindo a Hume. A inferência é nossa, presumindo a possibilidade de uma interpretação da filosofia em torno às três etapas do seu desenrolar: a era do ser, a era da consciência e a era da linguagem.

No desenho apresentado por Habermas – entre as três diferentes eras da filosofia –, Hume permanece na era da consciência. Na verdade, os substratos da filosofia da consciência encontram seus limites na própria designação de sujeito. A “transição para o paradigma da compreensão” (Habermas, 1990, p. 277) aponta para outra percepção de sujeito, a qual deve ser designada por sujeito coautor. A exaustão dos arquétipos da filosofia da consciência decorre principalmente da pressuposição “sentimental de solidão metafísica” e da

discrepância existente entre as “oscilações febris” e

as maneiras de ver transcendentais e as empíricas, entre a auto-reflexão radical e um incompreensível que não pode ser recuperado reflexivamente, entre a produtividade de um gênero que se gera a si próprio e um original anterior a todo a produção (Habermas, 1990, p. 277).

Essas considerações podem auxiliar no balizamento do lugar que Hume ocuparia no pensamento de Habermas. Em primeiro lugar, o ato ou o efeito das “oscilações febris” denota a forma de compreender o transcendentalismo relacionado a uma idealização carregada de paixões. Em outras palavras, trata-se de algo que ofusca a razão comunicativa. Em segundo, esse turvamento decorre da autorreflexão individual, próprio do solipsismo, que também pode ser nomeado de individualismo metodológico ou, ainda, na esteira de Macpherson (1979), de “individualismo possessivo”. Em terceiro lugar, a citação acima reforça esse individualismo na medida em que a origem e a supervisão dos fundamentos estão centradas apenas no indivíduo em si. Dessa forma, as formulações e as postulações relacionadas a qualquer argumento seguem as “ilusões *isoladas*”, de forma a impedir a transparência da “*totalidade* de uma vida ou de um modo de vida coletivo” (Habermas, 1990, p. 280).

Mais uma vez, é preciso frisar que tais considerações de Habermas não têm Hume como foco. Em outras palavras, não há qualquer menção a Hume; apenas se trata de situá-lo no contexto da filosofia da consciência. Suas considerações apontam para dois tipos de racionalidade: a comunicativa e a razão centrada no sujeito monológico. Para Habermas, de Platão a Popper, há uma espécie de logocentrismo limitado apenas a uma de suas dimensões; no caso de Hume, aos sentimentos. Tal concepção impede a compreensão da globalidade do mundo da vida (Habermas, 1990, p. 291).

Na linha de Habermas, a filosofia da consciência apresenta outro aspecto preocupante. Trata-se da exclusiva compreensão de saber como “saber de algo no mundo objetivo” (Habermas, 1990, p. 291). Em outras palavras, a racionalidade monológica “encontra seus critérios em padrões de verdade e fatos que regulam as relações do sujeito que conhecesse e age com o mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas” (Habermas, 1990, p. 291). Deste modo, a concepção de bem e do justo encontram respaldo somente quando houver uma correlação entre o idealizado pela consciência do indivíduo e a sua demonstração empírica, ou seja, a evidência dos fatos comprovados cientificamente.

Apoiado nessa perspectiva, Hume (1984) afirma haver uma vantagem das ciências matemáticas sobre as morais. Em outras palavras, “a exatidão é sempre proveitosa à beleza e o raciocínio justo ao sentimento delicado. [...] O caminho mais suave e pacífico da vida

humana segue pelas avenidas da ciência e da instrução” (Hume, 1984, p. 135). No caso, Hume está procurando justificar a considerável vantagem da “filosofia exata” em detrimento ao obscurantismo da “filosofia profunda e abstrata”, uma “fonte inevitável de incerteza e erro” (Hume, 1984, p. 135). Em decorrência, o substrato do conhecimento evoca a causalidade e a substância dos fatos, a ponto de rejeitar a teoria das ideias gerais. De acordo com Hume, a ideia geral (ou universal) deveria representar *todos* os indivíduos de determinado tipo.

Então, se, por um lado, haveria uma aproximação entre os pressupostos de Hume e Habermas – no que tange à desconfiança e à recusa da metafísica – o abismo entre eles se torna ainda mais profundo, pois Hume defende a subjetividade da mente, enquanto Habermas propõe a intersubjetividade relacional.

Para Hume, a conexão “que *sentimos* na mente – essa transição costumeira da imaginação passando de um objeto para o seu acompanhante usual – é o sentimento ou a impressão que nos leva a formar a ideia de poder ou conexão necessária. Nada mais há que descobrir aí” (Hume, 1984, p. 163). As provas da existência de um objeto particular estão na sua conexão com outro, uma evidência suficiente que a mente deve ter e, portanto, prova da compreensão de cada fenômeno em si. Nesse caso, a prova é da experiência cujo processo faz com que a mente consiga identificar a passagem do pensamento de um objeto para outro (Hume, 1984, p. 164).

Evidentemente, há, no acima exposto, um estudo mais que procedente. Não é intenção defender ou acusar Hume. Apenas deseja-se mostrar qual interpretação seria possível caso as três eras (da filosofia), supostas por Habermas, sejam plausíveis. O abandono dos pressupostos da filosofia da consciência reclama, pois, a revisão do papel das ciências empírico-formais e da própria razão centrada exclusivamente no sujeito individualizado (e individualista). Em outras palavras, “o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência” (Habermas, 1990, p. 30) não são suficientes para a filosofia prática. Na verdade, poder-se-ia afirmar que os pressupostos da filosofia da consciência se associam a uma concepção *tecnocrática*, “segundo a qual o processo de modernização é orientado por imperativos de ordem objetiva, sobre os quais não é possível exercer qualquer espécie de controle” (Habermas, 1990, p. 78).

Ao constatar essa estrutura funcional do pensamento moderno, cuja base está na contraposição entre a subjetividade monológica e o procedimento comunicativo, pode-se entender, então, a distância – ou o completo abandono – de Habermas em relação a Hume. No entanto, a tentativa de aproximação significa o reconhecimento dos dois enquanto pensadores de épocas distintas. Habermas insiste no diagnóstico de nosso tempo e Hume retrata um contexto inglês do século XVIII, o que significa, em outras palavras, o possível

empoderamento excessivo do sujeito monológico.

#### **4 O PROBLEMA DA AUTORREGULAÇÃO: O EMPODERAMENTO INDIVIDUALIZADO**

Como foi salientado, Hume se insere em um contexto moderno. Entre outros aspectos, os acontecimentos ligados à religião e seus desdobramentos na sociedade inglesa são *de per se* significativos, pois podem contribuir para entender não apenas a religião como tal, mas também suas consequências. Por exemplo, a queima dos hereges (aqueles que não acreditam na doutrina católica) fez com que a religião passasse a receber, principalmente na Inglaterra, um tratamento diferenciado. Não se trata apenas da antipatia em relação aos católicos. O impulso religioso substancial da reforma protestante deixou patente que as famílias que continuassem no credo católico fossem consideradas adoradores da “velha religião”. Na prática, a convenção designava a continuidade da orientação religiosa, mas em condições de máximo sigilo. No caso, além de proibir a construção de igrejas, os cristãos eram impedidos de celebrar sua fé em lugares públicos e, nessa situação, desautorizados a exercer atividades sociais. A transgressão era castigada com penalidades, às vezes, extremadamente severas.

112

Com o tempo, essa orientação possibilitou novas compreensões do papel da religião a ponto de o culto e a adoração referirem-se a questões ligados à consciência individual de cada sujeito ou dos simpatizantes de cada credo ou orientação religiosa. Esse é um fator importante para entender, ainda hoje em dia, a disposição em considerar a fé como um ato voluntário de caráter particular. Em outras palavras, a religião e todas as matérias concernentes à fé devem reservar-se ao âmbito da consciência particular.

O tema apresenta, sem dúvida, desdobramentos dos mais variados. Mas há, de certa forma, um elemento importante: o dilema entre a consciência individual e as objetivações práticas. Em outras palavras, a releitura de Hume desde a perspectiva habermasiana situaria Hume no horizonte da filosofia da consciência e, por isso, seus pressupostos não compactuam com o procedimentalismo intersubjetivo. Neste sentido, não só a religião, mas também o âmbito moral passaria a ser um tema de índole subjetiva. Com isso, entende-se também as raríssimas menções de Habermas a Hume.

Essa perspectiva resulta ser deveras controversa, não apenas para o âmbito moral, mas também para a política e para a convivência social. No fundo, a concepção de liberdade de Hume defende a autorregulação, uma espécie de força natural que ordena as transações entre os indivíduos e, por isso, o parâmetro na orientação do agir obedece a conjunção dos

interesses particulares. No espaço familiar, os atores são identificáveis. Todavia, em um horizonte mais amplo, os atores não podem precisar os limites de seu agir. Por isso, os sujeitos experimentam a sensação de estarem livres de qualquer imposição, isto é, uma independência de qualquer constrangimento físico ou moral.

Tal estado de disponibilidade dos sentimentos revela uma atitude de confiança no próprio indivíduo, ao tempo que sobrecarrega o sujeito, auferindo-lhe uma responsabilidade absoluta por seus atos. A capacidade individual de autodeterminação é, por assim dizer, um desígnio “natural”, capaz de compatibilizar autonomia e livre-arbítrio. Por isso, esse peso excessivo – ou como diz o título deste texto, o empoderamento individual – pode gerar um sentimento de descompromisso pela situação dos demais sujeitos. Assim, não haveria e nem caberia qualquer exigência de reciprocidade mútua.

Esse seria o sentimento ou a percepção do individualismo monológico. Em outras palavras, a autonomia representa uma forma audaciosa de agir, um empoderamento do sujeito individualizado, transformando-o apenas em mero empreendedor (individual e individualista). Na verdade, as decisões têm em vista a execução de planos privados. Assim como a religião, as metas obedecem convicções privadas. Esse condicionamento natural afasta-o dos compromissos recíprocos com os demais, conquanto o agir se transforma em atividade voltada à satisfação de suas necessidades materiais. Nesse caso, a distribuição dos bens não ocorre devido ao senso de justiça, mas motivados por uma espécie de “providência” encarregada de mover e ordenar os “esforços dispersos dos indivíduos na busca de seus próprios benefícios e com sua própria – particular – intenção” (Conill, 2004, p. 102).

A solução das disparidades de interesses viria dessa liberdade natural, como “se” a espontaneidade refletisse apenas uma intenção da vontade irrefletida. Essa inclinação aparece também em Adam Smith. O modelo smithiano entende o indivíduo enquanto alguém que não presume de objetivos comuns. Há, pois, a consolidação dos alicerces do individualismo metodológico, tal como foi delineado por Macpherson, centrando-se muito mais no alvitre individual de cada sujeito que na responsabilidade moral do agir.

Na perspectiva está delineada por Macpherson, a “posição niveladora” garante a todos os indivíduos enquanto possuidores de sua própria liberdade, uma exigência para, através disso, aceitar a sociedade de mercado. Para Macpherson, o liberalismo insiste “em que o ser só é humano enquanto único proprietário dele mesmo. Só enquanto é livre de tudo, menos das relações de mercado, deve-se converter todos os valores morais em valores de mercado” (Macpherson 1979, p. 278). Em sua análise, Macpherson menciona Hobbes, Harrington, Hume e Bentham consolidaram as suposições de que o indivíduo “é humano” enquanto

“proprietário de sua própria pessoa”, aspecto que, no fundo, fortalece e solidifica “relações de mercado” (Macpherson, 1979, p. 283).

Em razão disso, a propositura de uma legislação para regular a conduta apresenta, ainda hoje em dia, duas direções: por um lado, um ceticismo radical e, por outro, da urgência em buscar e definir uma base normativa para a convivência. Para os céticos, a sociedade está submetida a uma série de tiranias, dominadas por oligopólios privados e por megacorporações (midiáticas, sindicatos, organizações da sociedade civil etc.) – às vezes mais poderosas que os Estados nacionais –, com o qual não há possibilidade nenhuma para uma aposta politicamente democrática; apenas a auto-regulamentação do mercado consegue equilibrar o jogo de interesses individuais. Os que insistem em uma normatização evidenciam um conjunto de “ideias reguladoras”, as quais servem para orientar a ação dos sujeitos e, ao mesmo tempo, definem critérios para validar as diferentes práticas, sejam elas relacionadas a ação individual, de gestão, as profissionais e, inclusive, as de controle regulamentário.

A concepção de um sujeito coautor sublinha a segunda perspectiva, ou seja, insistir em um marco normativo capaz de indicar critérios de ação – plausíveis, portanto – e com idoneidade para valorizar as distintas práticas. Na verdade, o dilema concerne à questão: o “que significa responder por...?” O individualismo possessivo (ou metodológico) alimenta uma perspectiva aterradora em relação à democracia política e à racionalidade pública. Os liberais mais persuadidos enxergam, na intersubjetividade comunicativa e no compromisso público, um fantasma, isto é, algo que pode ser ameaçar suas pretensões particulares e, por isso, a democracia, participação política, opinião pública e, inclusive, os movimentos reivindicatórios se transformam em temas incômodos. Nesse sentido, alguns setores – como é o caso dos *mass media* – disseminam uma espécie de *fobia* ao social, ao coletivo, às políticas distributivas, ao Estado social etc. Não poucas vezes, os próprios meios de comunicação se transformam em veículos dessa espécie de satanização das manifestações de minorias ou, inclusive, de lutas reivindicatórias de entidades, associações ou grupos que aspiram por justiça social.

Seguidor da tradição liberal, Hume argumenta que, *embora seja difícil, talvez impossível admitir, é necessário, todavia, propor um remédio adequado a ilimitada liberdade de expressão* (2004, p. 105). No caso, a aspiração de liberdade se reflete na manifestação individual a respeito de qualquer assunto ou tema. Nesse sentido, sua preocupação a respeito da liberdade de expressão é uma inquietude que não trata exatamente de impor limites, mas de estabelecer regras orientadoras não somente para as manifestações particulares e quaisquer governos democráticos, mas também para os mercados. Sem regras mínimas, existe somente

*desconfiança* entre todos, um caminho aberto para a in-solidariedade. A falta de regras e princípios indica que as bases das relações intersubjetivas permanecem nutridas por um individualismo radical, ou seja, por um egoísmo sem dialogicidade. Daí, então, a mão invisível, encarregada garantir o “bem geral”.

## 5 A ALTERNATIVA DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

Por mais que se possa discutir, o mundo da vida (*Lebenswelt*) é uma categoria chave na filosofia de Habermas. Esse reconhecimento não significa que a filosofia abandonou ou se afastou da questão da fundamentação. Essa vinculação aufere um protagonismo à própria filosofia. No Brasil, a filosofia deixou de ser especialidade voltada à formação seminarística para realocar-se e encontrar seu lugar entre as diferentes áreas do conhecimento. Nesse movimento, é possível reconhecer uma espécie de ateísmo, que rompendo com um modelo *apriorístico* – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, assumir seu compromisso com as circunstancialidades da vida cotidiana, independentemente de pré-determinações alheias à mundanidade e, inclusive, livres dos academicismos e lógicas puramente abstratas e sem conexão com a vida prática. Na verdade, trata-se de pensar e modificar o mundo terrenal, sem que seu fundamento esteja fixado “nas nuvens como terreno autônomo”, aniquilando, portanto, o horizonte do vivencial e circunstancial.

Essa seria, pois, a compreensão inerente à quarta tese contra Feuerbach (Marx, 1985, p. 52).

A aplicação do modelo ontoteológico provoca o autodilaceramento e a autocontradição do “fundamento terreno.” O caráter pós-metafísico desloca a fundamentação e pode, então, abraçar as exigências de mudança na própria filosofia e, ao mesmo tempo, retomar o processo de transformação da própria noção de agir humano.

Em se tratando de agir humano, a questão não é apenas de uma ética antropocêntrica. Mesmo entre os mais críticos, as discursividades salientam um diagnóstico de nosso tempo e, ao mesmo tempo, apontam para alternativas. Mas isso, a grosso modo, parece ineficaz e não propulsiona as mudanças sinalizadas.

Nesse sentido, vale insistir no fato de que a compreensão moderna do mundo suplantou cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas (Habermas, 1988, p. 101). Com a “dissolução” das justificativas mítica-narrativas, o sujeito assumiu a total responsabilidade pela “validade das pretensões suscetíveis de crítica” (1988, p. 107). Então, para Habermas, o nível pós-convencional dos estágios morais pressupõe como válidas normas que todos

possam querer (1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa reafirma a inserção do sujeito no mundo (nos diferentes contextos do mundo da vida), de modo a unir e articular *fala e ação*. Esse é o horizonte no qual Habermas admite um espaço para o bom na teoria do justo, não enquanto submetida à lógica do direito positivo, mas concernente às “liberdades de sujeitos inalienáveis que se autodeterminam” (1999, p. 70).

A razão secular consegue se apropriar, através dos recursos do pensamento pós-metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar jamais a autonomia que lhe é inerente. Em linhas gerais, esse é o sentido de uma metafísica pós-convencional, ou seja, de uma fundamentação capaz de garantir às circunstancialidades da vida cotidiana enquanto horizonte de interação e lugar privilegiado para o agir.

Essa perspectiva indica que Habermas vai buscar, na fenomenologia, o ponto de apoio importante (Cf. Pizzi, 2010). Nesse sentido, vale a pena insistir que a compreensão das manifestações simbólicas e as vivências pressupõe um mundo com um plexo de sentido comum compartilhado entre os sujeitos coautores. A contribuição do *Lebenswelt* à teoria do agir comunicativo assegura que as normas admitidas consensualmente e a autonomia dos sujeitos podem ser aplicados em uma comunidade de sujeitos emancipados. A perspectiva do sujeito participante enquanto coautor oferece a possibilidade de uma representação linguística do mundo, sem a qual não poderíamos falar de pretensões de validade suscetíveis de crítica. Por isso, o fato de permanecer a tergo (situado a dorso) não significa que as vivências sejam secundárias ou se diluam em um universalismo abstrato, formal e idealizado.

Além do mais, o mundo da vida é horizonte, no qual o sujeito coautor se articula e articula e reivindica sua liberdade participativa (ou criativa). Na verdade, trata-se de desmistificar a ideia da imagem enquanto mera representação dos fenômenos. A mera representação reforça as suspeitas e consagra a desconfiança frente à simples representação dos fenômenos. A representação está vinculada ao uma idealização que, às vezes, desqualifica as evidências da vida cotidiana. Essa ambivalência apresenta conotações que, no processo compreensivo do fenômeno, provoca o menosprezo e acaba gerando indícios enigmáticos a respeito da contextualidade vivencial das representações. Por um lado, há a referência idealizada do próprio fenômeno e, por outro, uma desconfiança desmedida. Nesse caso, a experiência vivencial cotidiana não passa de representações indecifráveis. Em Platão, por exemplo, a ideia de um mundo efêmero e visível indica o descrédito e o menosprezo ao mundano, isto é, ao horizonte ligado às circunstancialidades vivenciais. A realidade vinculada à *doxa* não passa de um horizonte inapropriado, isto é, um pseudo-horizonte e, portanto, completamente deslocado e esvaziado de qualquer sentido. Por isso, os que se detêm à

realidade mundana vivem, segundo o filósofo grego, uma vida inautêntica e, em razão disso, suas pretensões podem ser simplesmente desqualificadas.

Então, como é possível superar a dicotomização das representações da vida cotidiana e de suas relações? A título de exemplo, pode-se dizer que a judicialização dos procedimentos, isto é, a hipertrofia do Judiciário e sua invasão das atribuições dos demais Poderes indica que, atualmente, a noção de justiça e injustiça não passa de conceituações, recusando o aspecto deliberativo que envolve o “quem” são os sujeitos (da justiça e da injustiça) e “como” ela pode conseguir uma efetividade prática enquanto compromisso social. Na verdade, o que temos hoje são procedimentos entre casos particulares ou a respeito da legalidade – ou não – de um ato em si, sem que isso resolva os problemas de fundo.

Por isso, se a mudança na filosofia exige um processo de fundamentação, o qual não considera as circunstancialidades como algo relacionado ao fugaz e ao sem sentido. Então, nada mais pertinente do que considerar o mundo da vida e as próprias contingencialidade como um imperativo e, além disso, que tal horizonte é intrinsecamente valioso em si. É isso que buscaremos aclarar a continuação.

117

## **6 AS CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS: MUDANÇAS PROFUNDAS**

A interpretação de Hume pode ser exagerada. Mas há, sem dúvida, motivos para a desconfiança. Os sintomas concernentes às “convicções morais privadas” (Habermas, 2000, p. 385) fazem parte de um procedimento particularizado e, por isso, seus pressupostos não se aproximam à filosofia da linguagem. No âmbito do agir comunicativo, é necessário “uma fundamentação substancial que escape da concepção da filosofia da consciência” (Habermas, 1997, p. 184). Ou seja, a preocupação consiste em consolidar as bases de uma “sociedade e a racionalidade comunicativa” (Habermas, 2000, p. 185). Nessa perspectiva, as estruturas da cultura burguesa da França e da Inglaterra dos séculos XVIII e XIX perderam seu lugar proeminente. Todavia, o tipo de liberalismo pressuposto por Hume – e, inclusive, por Smith – não encontra mais plausibilidade, pois carece sobremaneira de um componente linguístico-comunicativo.

Por isso, mais que outra coisa, a tentativa de Habermas consolida um giro filosófico, com mudanças profundas. O tema não é recorrente. Na verdade, o aspecto antropocentrado da filosofia não permite renunciar ao sentido das expressões gramaticais. Por isso, a pergunta a respeito do significado de qualquer locução demanda sempre um esforço por responder “o que é”. As alegações envolvem não apenas a análise gramatical e semântica dos lexemas, pois

LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 9, 2023, Edição Especial, p. 104-123.

a compreensão do sentido implica também na discussão a respeito de seu aspecto pragmático. Em outras palavras, qualquer fenômeno não pode limitar-se às definições, pois há, em qualquer ato de falta ou expressão gramatical, exigindo, então, uma referência prática ao agir e ao conviver. Daí, além de ater-se à pergunta *o que é*, a ideia remete a *quem* são os verdadeiros concernidos e *como* eles compreendem as designações nominativas no seu sentido prático. Nesse sentido, o fenômeno não é um fato ou um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas pressupõe uma relação entre partes diferentes e diferenciadas, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores. Tanto o eu-sujeito coautor como o outro-sujeito também coautor são partícipes da interação mediada linguisticamente.

Então, o sentido das expressões gramaticais e dos atos de fala deve partir do *como* e não simplesmente ater-se ao *que*. Nesse sentido, é preciso não só averiguar o teor gramatical e semântico das expressões, mas identificar e reconhecer *quem* são os coautores e *como* sua coautoria demanda por exigências normativas. Esse delineamento nos leva a insistir que as exigências de justiça deixam de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), pois a questão se situa no campo pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (Habermas, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). A ideia do sujeito coautor significa que todos podem contribuir. O fato de saber *quem* são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete inclusive às futuras gerações.

Nesse sentido, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, salienta o como se pode fundamentar o ponto de vista moral e *como*, de fato, os sujeitos coautores podem fundamentar princípios normativos em uma sociedade secular. No caso, a filosofia não se atém apenas na averiguação do que significa laico ou secular – ou seja, apenas de ordem terminológica –, mas estudar também *quem* e *como* são configuradas as políticas de reconhecimento dos sujeitos coautores em um horizonte em que a natureza e os não humanos apresentam um “valor adicional” ao tratamento meramente instrumental e/ou subjetivo.

Em decorrência disso, há outra consequência fundamental para a filosofia. Trata-se de revisar seu aspecto antropocentrado. Na verdade, esse delineamento requer a ampliação da noção de intersubjetividade, pois a sobrevivência do planeta está pautada pela conservação dos recursos naturais e das espécies, uma vez que as gerações futuras e a preservação das culturas dependem desse *habitat* intrinsecamente valioso. Nesse sentido, o sagrado se

distingue do religioso. A ideia do sagrado se relaciona ao inviolável, isto é, que não se pode deixar de lado, que não se deve trocar ou profanar, nem instrumentalizar.

No caso, vale lembrar Dworkin para salientar as duas características a respeito do sagrado e do inviolável: a) as graduações a respeito do intrinsecamente valioso e b) o aspecto seletivo das convicções em torno da inviolabilidade (2003, p. 111). A este respeito, é necessário salientar a “reconsideração do natural” (Dworkin, 2003, p. 111) para entender, então, a dimensão do *oikos-cosmos-logos* (Pizzi, 2011) de uma filosofia preocupada em responder às demandas que vão além da simples razão. Em outras palavras, a racionalidade comunicativa convoca a assumir o ônus de um compromisso que vai além do antropocentrado e defender, inclusive, a diversidade das espécies e o próprio futuro do planeta.

Outra consequência dessa tentativa remete ao direito. Nesse caso, aparece novamente o enigma antropocentrado, mas que, aos poucos, concede lugar a outras vozes, como o direito dos animais, a conservação ou a preservação ambiental e – se quisermos delirar um pouco – a atração por outros planetas. A analogia de Dworkin a respeito de valores internos e valores externos da vida permite transgredir a dimensionalidade dos horizontes dos atuais mapeamentos e configurações para presumir aspectos que parecer ser ainda um tanto difusos ou controversos.

Por isso, a resposta dos defensores de um Estado de direito – ou simplesmente do direito positivo – requer também um olhar ampliado para, deste modo, responder a concepções abrangentes do justo e do bem. A gravitação em torno a questões meramente antropológicas ou antropocêntricas do direito e da própria concepção moral é, sem dúvida, ineficaz e, portanto, não responde às exigências desse aspecto “adicional” relacionadas às exigências de justiça e de bem viver.

Por fim, a última consequência refere-se à própria noção de modernidade. Nesse sentido, a configuração do *cosmos* das essências, dividido entre um âmbito permanente e invariável desenhado em contraposição ao aspecto relacionado as mutações, começa a ruir. Na realidade, a ambivalência de mundos diferentes deu prioridade a uma epistemologia transformada em porta-voz oficial de uma compreensão unilateral, homogênea e deveras antropocentrada de mundo. O ideal de plenitude extra-terrenal converteu o mundo terráqueo em algo estúpido, pois este desenho sublinha que “a vida não tem sentido” (Domingues, 1991, p. 287).

Por um lado, a representação das “múltiplas modernidades” supera, segundo Demenchonok, os estereótipos da “modernização como ocidentalização”, pressupondo uma “crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de

heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (Demenchonok, 2009, p. 19). Por outro lado, a tese da ruptura ou da continuidade da modernidade ocidental se vincula ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação da interpretação do “ocidente uniforme” e na reconsideração da multiplicidade, da interculturalidade, hibridização e outros conceitos.

Nesse sentido, o reconhecimento das múltiplas modernidades confere um outro caráter ao tema da laicização e da tese de uma filosofia mundana e profana. Isso quer dizer que ela aponta para uma espécie de ateísmo, pois rompe com um modelo apriorístico – seja teogônico, apocalíptico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou pré-determinações alheias. Essa tentativa pode gerar um desconforto ou uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica. Na nossa interpretação, a heterogeneidade permite compreender a diversidade das contingências do mundo da vida, sem reduzir as circunstancialidades à clivagem dicotômica entre o ideal e o circunstancial e, assim, poder consolidar o reducionismo de justificar as diferentes dimensões do *Lebenswelt* a apenas uma interpretação.

120

## 7 CONCLUSÕES

Considerando as consequências desse tipo de “ateísmo filosófico”, a conclusão retoma Adorno e sua suspeita a respeito da possibilidade da poesia após Auschwitz. Todavia, essa ideia também coaduna com a responsabilidade de pensar a filosofia depois de Hiroshima. Porém, há, ainda, uma terceira referência, que toma conta do contexto latino-americano: a impostura das ditaduras. No horizonte de uma violência global e na perspectiva qualquer perspectiva ético-moral dos direitos humanos e da própria cidadania, a filosofia se defronta com diferentes contextos e situações. Por um lado, é no período pós-segunda que análises e propostas salientam preocupações relacionadas aos diferentes âmbitos da vida prática. Para a América Latina, esse é um dos períodos mais emblemáticos de sua história recente.

Por isso, o diagnóstico de nosso tempo não é suficiente, nem as genealogias ou as arqueologias são eficazes, pois remover as gavetas e visitar cemitérios pode ser apenas uma das etapas do processo reconstutivo. O abandono das perspectivas metafísicas e a assunção da prospectiva pós-metafísica reorganizou a universalidade enquanto pretensão vinculada a idealizações alheias ao *Lebenswelt*. O “medo dos demônios” e suas “conjurações mágicas” não é inerte, mas pertence ao horizonte das potências extrínsecas ao sentido do agir humano.

A mudança da filosofia prática redireciona o ponto de vista moral, abandonando o âmbito “externo”, para centrar o poder nas capacidades humanas.

Em suma, é importante entender a perspectiva de uma filosofia pós-ditaduras latino-americanas. Na sua origem, razões desconhecidas pelos próprios séquitos, são tentativas de justificar o terror, o temor e a angústia, pois os patrocinadores dessa violência se viram enrascados pelas próprias peripécias de suas malogradas pretensões. Diante disso, a filosofia não pode limitar a “monografias” sobre sistemas de pensamento, nem deve abstrair-se da problemática concreta das correntes de pensamento no contexto das conjunturas político-intelectuais. Em outras palavras, o debate filosófico obedece “a uma temporalidade específica, ou seja, as problemáticas nascidas da tradição e de sua reelaboração” (Raulet, 2009, p. 12). Essa reelaboração, no entanto, não pode ser indiferente às expectativas do âmbito público, nem aos discursos das ciências e da política.

Enfim, não se trata apenas de romper os diques do silêncio, mas de assumir seu papel crítico, a filosofia se defronta também à necessidade de respostas. Na verdade, a ordem lógica de um sistema que cria dependência, concatenação e vinculações entre o poder e a obediência não tem outro objetivo senão a manutenção do próprio sistema. Na orientação de Horkheimer, quando essa lógica sucumbe, a primeira reação volta-se à “capacidade de pensar”. Essa redescoberta, por assim dizer, é o pretexto para a afirmação de um comportamento comunicativo – oposto, portanto, ao agir instrumental, que conduz ao quietismo e ao conformismo – na “luta contra o estabelecido”, sem permanecer, portanto, na contraposição entre teoria e práxis.

121

## REFERÊNCIAS

ALVES, R. **Filosofia da ciência**. Introdução ao jogo e suas regras. 4 ed., São Paulo: Brasiliense, 1983.

CONILL, J. **Horizontes de economía ética**. Madrid: Tecnos, 2004. CORTINA, A. e MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2005.

DEMENCHONOK, Edward. **Philosophy after Hiroshima**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**. O problema da fundamentação das ciências humanas. Loyola: São Paulo, 1991.

DWORKIN, R. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993.

DWORKIN, R. **Domínio da vida**. Aborto, eutanásia e liberdades individuais. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.). **Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd**. Verlagsgruppe Mainz: Aachen, 2010, p. 193-201.

Grüner, Eduardo. **La oscuridad y las luces**. Capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Adhasa, 2010.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Complementos y estudios previos, Madrid: Taurus, 1989.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, J. **Ensayos políticos**. 3 ed., Barcelona: Península, 1997.

HABERMAS, J. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 2000.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir comunicativo**. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012, V. I.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir comunicativo**. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012, V. II.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, TH. W. **Conceito de Iluminismo**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 86-116.

HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e teoria crítica**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 117-161.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 1131-2002.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo**. De Hobbes a Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

LAKATOS, I. Escritos filosóficos I. **La metodología de los programas de investigación científica**. Madrid: Alianza, primera reimp., 2010.

LAKATOS, I. **Escritos filosóficos II**. Matemáticas, ciencia y epistemología. Madrid: Alianza, primera reimp., 2010.

LAKATOS, I. **Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales**. 4 ed., Madrid: Tecnos, 2011.

MARX, Karl. Teses contra Feuerbach. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 51-53.

LOGEION: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 9, 2023, Edição Especial, p. 104-123.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 85-111.

MERLEAU-PONTY, M. **Sobre a fenomenologia da linguagem**. In: Coleção Os Pensadores. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 129-140.

PIZZI, J. **O conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

PIZZI, J. **Mundo da vida e agir comunicativo**: o lugar da ética nas tomadas de decisão. In: Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, N. 181/182, abril-setembro de 2010, p. 127-142.

PIZZI, J. Las bases de la interculturalidad desde el oikos-cosmos-logos. In: ROCCHIETTI, A. M.; ZAVALA, G. P.; PIZZI, J. **Las bases histórico-políticas de la interculturalidad**. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Precolobinas, 2011, p. 25-34.

PLATÓN. **Obras completas**. Aguilar: Madrid, 1972.

RAULET, Gérard. **La filosofía alemana después de 1945**. Valencia: Universidad de Valencia, 2009.

SCHIMITT, Jean-Claude. “**Corpo e alma**”. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. Dicionário temático do Ocidente Medieval. Bauru: EDUSC, 2006 (dois volumes).

123

TAYLOR, Ch. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

VALENZUELA, Iván Canales. Crítica al concepto de *Lebenswelt* en la Teoría de la Acción Comunicativa de J. Habermas. In: SALAS ASTRAIN, Ricardo (Ed.). **Sociedad y mundo de la vida. A la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 121-142.

VALLESPÍN, F. Introducción. In: DWORKIN, R. **Ética privada e igualitarismo político**. Barcelona: Paidós, 1993.