

## ESCOLA DE FRANKFURT E PENSAMENTO LATINO-AMERICANO DE LIBERTAÇÃO: A CRÍTICA DE DUSSEL A HABERMAS

Eneida Jacobsen\*

### Resumo

A interação de pensadores latino-americanos da libertação com a teoria crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt ocorre, pelo menos, desde início da década de 1970. Uma resposta da Escola de Frankfurt a essa recepção seria apenas dada ao final da década seguinte por Karl-Otto Apel, quem se propôs a um diálogo crítico com Enrique Dussel, um dos principais expoentes de uma forma de saber filosófico e teológico não alheio às opressões sofridas pelo povo latino-americano, mas, pelo contrário, comprometido com sua libertação. Essas duas correntes de pensamento – a teoria crítica, de um lado, e a teologia e filosofia da libertação, de outro – partilham, entre outros aspectos, a crítica contra sistemas de dominação e a busca por alternativas emancipatórias. A possibilidade de emancipação tornar-se-ia mais evidente na Escola de Frankfurt com sua segunda geração, que enfatizou a potencialidade de uma razão comunicativa. A fim de dar continuidade a uma teoria crítica da sociedade, Jürgen Habermas sustenta a necessidade de uma mudança de paradigma da filosofia da consciência ao da ação comunicativa. Dussel concorda com a importância dessa mudança, mas defende que a ênfase da primeira geração na materialidade da vida deveria ser recuperada, e que o processo pelo qual as pessoas são excluídas de uma comunidade comunicativa deveria ser considerado. O artigo fornecerá uma análise dos argumentos apresentados por Dussel, investigando a possibilidade de conjugar a perspectiva teórica comunicativa com a da libertação.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica. Filosofia da Libertação. Teologia da Libertação. Enrique Dussel. Jürgen Habermas.

### Abstract

The interaction of Latin American thinkers with the Critical Theory developed by the Frankfurt School takes place at least since the early 1970s. A response from the Frankfurt School to this reception would be given only at the end of the next decade by Karl-Otto Apel, who engaged in a critical interaction with Enrique Dussel, one of the leading exponents of a form of theological and philosophical thinking that is not oblivious to the oppression suffered by the Latin American people, but, instead, committed to their liberation. These two currents of thought – the Critical Theory, on the one hand, and Philosophy and Theology of Liberation, on the other – share, among others, the critic over against systems of domination and the search for emancipatory alternatives. The possibility of emancipation would become clearer for the Frankfurt School by its second generation, which emphasizes the potentiality of a communicative reason. In order to continue a critical theory of society, Jürgen Habermas argues to be necessary a paradigm shift from the philosophy of consciousness to that of communicative action. Dussel agrees with the importance of this paradigm shift, but claims that the first generation's emphasis on the materiality of life should be recovered and that the processes through which people are excluded from a communication community should be taken into account. The paper shall provide an analysis of Dussel's arguments, looking into the possibility of combining the communicative and the liberating theoretical perspectives.

**Keywords:** Critical Theory. Philosophy of Liberation. Theology of Liberation. Enrique Dussel. Jürgen Habermas.

---

\* Doutoranda em Teologia na Faculdades EST. Bolsista CNPq. E-mail: eneida.jacobsen@yahoo.com.br. Uma versão em inglês do presente artigo foi apresentada no XXII World Congress of Political Science, realizado em julho de 2012, em Madri - Espanha.

## A Teoria Crítica e o problema da razão

Um velho rico (o especulador de trigo Weil) morre, preocupado com a miséria no mundo. Ele doa, em seu testamento, uma grande soma para a criação de um instituto que deve pesquisar a origem da miséria, que é, naturalmente, ele próprio.<sup>1</sup>

Um instituto financiado por um velho rico para estudar o velho rico: assim Bertold Brecht narra o início da Escola de Frankfurt ou, mais exatamente, do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, fundado em 1923 por iniciativa de Feliz Weil, filho do grande negociante argentino do qual nos conta Brecht, atento à ironia do acontecimento tendo em vista a orientação marxista do grupo de pesquisadores que ali se reunia. Com o fechamento do instituto pelo governo nazista em 1933, decide-se transferi-lo para New York. Apenas em 1950, o instituto voltaria a ter como sede a cidade de Frankfurt, mesmo que vários de seus pesquisadores, como Herbert Marcuse, tenham optado por permanecer nos Estados Unidos.<sup>2</sup> O primeiro diretor do instituto foi Carl Grünberg, economista austríaco, seguido por Max Horkheimer e Theodor Adorno. Tarefa central assumida por esse grupo de pesquisadores foi a análise crítica dos problemas e da estrutura ideológica do capitalismo moderno em uma perspectiva marxista. Marcuse buscou conjugar Marx e Freud. Adorno, por sua vez, introduziu o tema da cultura. De acordo com Bárbara Freitag, entre 1920 e 1985, a Escola de Frankfurt ocupou-se principalmente em realizar uma crítica à razão iluminista e à ciência, em discutir o tema da cultura e da indústria cultural, e em investigar a questão do Estado e suas formas de legitimação nas sociedades de consumo.<sup>3</sup> Apesar de abordagens teóricas variadas, tinham em comum um profundo ceticismo frente ao aparente benefício das transformações de seu tempo. Viam como fundamental a elaboração de uma teoria crítica, oposta ao

<sup>1</sup> „Ein reicher alter Mann (der Weizenspekulant Weil) stirbt, beunruhigt über das Elend auf der Welt. Er stiftet in seinem Testament eine große Summe für die Errichtung eines Instituts, das die Quelle des Elends erforschen soll. Das ist natürlich er selber.“ BRECHT, Bertold *apud* ORTLEPP, Gunar Von. Vom Zigarettenimperium zur Gelehrtenrepublik. *Der Spiegel*, n. 22, p. 184-197, 1986. à p. 189.

<sup>2</sup> Veja-se breve reconstrução da história do Instituto de Pesquisa Social disponibilizada no site do instituto: FRIEDEBURG, Ludwig von. *Geschichte des Instituts für Sozialforschung*. Disponível em: <[http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/ifs\\_geschichte.pdf](http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/ifs_geschichte.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2012.

<sup>3</sup> FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 32. “Em verdade, este termo [Escola de Frankfurt] surgiu posteriormente aos trabalhos mais significativos de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin e Habermas, sugerindo uma unidade geográfica que já então, no período do pós-guerra, não existia mais, referindo-se inclusive a uma produção desenvolvida, em sua maior parte, fora de Frankfurt”. FREITAG, 1986, p. 10.

que identificavam como “teoria tradicional”, incapaz de reconhecer que o processo social que permeia a articulação do pensamento. De acordo com Horkheimer,

A teoria tradicional, cartesiana, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. [...] A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder.<sup>4</sup>

A discussão da Escola de Frankfurt em torno da funcionalidade da razão na modernidade está focada no processo pelo qual a ciência se tornou um instrumento para a dominação e repressão do ser humano. O Iluminismo, visto, no início, em seu potencial emancipador, atrofiou-se na forma de uma “razão instrumental”. Em sua obra *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno analisam esse processo pelo qual o esclarecimento, que supostamente deveria conduzir a humanidade a uma sociedade justa e livre, acaba por desandar em barbárie. Para os autores, a causa da recaída do esclarecimento na mitologia não se encontra nas diferentes formas modernas de mitologia, como as nacionalistas, mas, isto sim, no próprio esclarecimento. Defendem que “o mito já é esclarecimento, e o esclarecimento retrocede à mitologia”.<sup>5</sup> O objetivo do esclarecimento, ou seja, de tornar o ser humano senhor da natureza, sempre esteve presente no pensamento mítico: o mito queria relatar, nominar, falar a origem; com isso, no entanto, também queria expor, fixar e explicar. O processo de desencantamento do mundo de sua obscuridade, iniciado já pelos mitos, ocorre por meio de uma prática de violência contra a

<sup>4</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-154. (Os Pensadores). à p. 122. Marcuse, similarmente, diferencia entre a lógica formal e a lógica dialética: “[...] A lógica formal aceita a forma-do-mundo como ela é, e dita algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dela. A lógica dialética, ao contrário, rejeita qualquer pretensão de sacralidade do que está dado, e não tem condescendência para com aqueles que vivem sob sua égide.” MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 129.

<sup>5</sup> HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 19. ed. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2010 [1944]. p. 6: “schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück”.

natureza, que deve ser reduzida a objeto de assimilação matemática, deve, em última instância, poder ser dominada. No fundo, esse pensamento esclarecido reflete as desigualdades existentes no mundo real. Toda a estrutura e organização funcional, uma totalidade formada de muitas partes hierarquicamente organizadas, é reproduzida no nível do pensamento. A unidade do saber esclarecido é dado, assim explica-se, por uma “sólida conexão conceitual”. O sistema do pensamento deve estar baseado na concordância, na identidade, na totalidade: tudo deve poder ser incluído em um esquematismo confirmado pelos fatos. O objetivo do esquematismo que harmoniza o particular e o universal, a instância singular e o conceito, a natureza e o sujeito, está em preparar o mundo para sua autoconservação. Disso deriva o comum espanto frente à barbárie em sociedades esclarecidas, a qual Adorno e Horkheimer confrontam com o diagnóstico da continuidade entre a razão e a imoralidade, entre o esclarecimento e a destruição. Como o anjo da história de Walter Benjamin, capaz de perceber as ruínas que se acumulam na modernidade, sem, no entanto, poder curar as feridas de suas vítimas, Horkheimer e Adorno olham para o papel da razão ao longo da história.<sup>6</sup>

Com Jürgen Habermas, considerado o principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt ou, como especifica Dussel, o último filósofo da primeira e o segundo, depois de Karl-Otto Apel, da segunda geração,<sup>7</sup> a linguagem é tornada importante tema de reflexão, buscando-se apresentar uma alternativa frente ao diagnóstico de que a modernidade teria transformado a razão em simples instrumento para a dominação e para a barbárie. Para a continuidade de uma teoria crítica, Habermas entende ser necessário adotar o paradigma do agir comunicativo. Somente ao situar o ser humano intersubjetivamente enquanto capaz de comunicação, é possível vislumbrar sua emancipação, ele escreve, e este sempre

<sup>6</sup> A tese de Benjamin sobre o anjo da história, escrita em referência ao quadro do pintor suíço Paul Klee, *Angelus Novus*, descreve de maneira dramática a continuidade entre progresso e terror. O anjo da história deve ser parecido com o anjo desse quadro, escreve Benjamin. Seu rosto encontra-se voltado para o passado, que ele fita com os olhos esbugalhados e as asas estendidas. Se nós apenas vemos cadeia de acontecimentos, o anjo da história é capaz de perceber a catástrofe que acumula ruínas. O anjo é lúcido, mas impotente: ele gostaria de parar para recompor os fragmentos, despertar os mortos, mas não pode, pois um furacão o joga para o futuro, sem que ele possa recolher suas asas. O furacão vem do paraíso (o que poderia talvez ser interpretado com uma referência à narrativa da queda e expulsão dos primeiros seres humanos do paraíso), acumulando ruínas que já alcançam o céu. Benjamin conclui: “o que nós chamamos progresso é esse furacão”. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [Obras escolhidas, v. 1]. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232.

<sup>7</sup> DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid; México: Plaza y Valdés. 2007. p. 340.

foi o objetivo que a teoria crítica teve em vista. Essa mudança de paradigma implica uma compreensão diferente daquela que marcou a primeira geração da Escola de Frankfurt acerca da racionalidade humana, tida então como instrumento para a dominação e repressão. Como afirmam Bárbara Freitag e Sérgio Rouanet, diferentemente de autores como Adorno, para quem o presente sucumbe ao que é idêntico por meio de uma fusão repressiva entre sujeito e objeto, Habermas percebe no presente ricas possibilidades de transformação, convencido de que a intersubjetividade linguística é capaz de preservar o não-idêntico.<sup>8</sup> Quando sujeitos discorrem *sobre* fatos, o uso de conceitos que reduzem a riqueza do real à indiferenciação de categorias universais é evidente. Todavia, quando conversam *entre si*, pressupõem a possibilidade da não-identidade. Quem participa de um ato de comunicação não quer subsumir em categorias abstratas, mas, isto sim, ser reconhecido como indivíduo insubstituível. Para Habermas, “esse reconhecimento impõe a necessidade paradoxal de captar, com o auxílio de determinações obrigatoriamente universais e, por assim dizer, através delas, a plena concreção daquilo que precisamente não é idêntico a tais categorias universais”.<sup>9</sup> Há um potencial comunicativo oriundo do mundo da vida capaz de fundar a existência de uma sociedade democrática, compreensão que exigiria de Habermas uma crítica ao seu paradigma da consciência da primeira geração da Escola de Frankfurt e o reconhecimento do papel não apenas instrumental, mas também emancipador da razão.<sup>10</sup>

O foco da investigação desloca-se com isso da racionalidade *cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta não é paradigmática a relação do sujeito solitário com algo no mundo objetivo que pode ser representado e manipulado, mas a relação intersubjetiva que

<sup>8</sup> FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990. p. 42.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990. p. 145.

<sup>10</sup> Ele escreve que „[...] das Programm der frühen Kritischen Theorie nicht an diesem oder jenem Zufall, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie gecheitert ist. Ich werde zeigen, daß ein Paradigmenwechsel zur Kommunikationstheorie die Rückkehr zu einem Unternehmen gestattet, das seinerzeit mit der Kritik der instrumentellen Vernunft *abgebrochen* worden ist; dieser erlaubt ein Wiederaufnehmen der *liegendebliebenen* Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie“. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a. p. 517-518.

sujeitos capazes de linguagem e de ação empreendem quando se põem de acordo sobre algo.<sup>11</sup>

A filosofia da consciência, conforme desenvolvida desde Descartes, pressupõe um sujeito capaz de apropriar-se prática e teoricamente de tudo aquilo que existe ou, mais especificamente, de “tudo que pode ser representado como existente”.<sup>12</sup> Na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer é descrito o processo pelo qual essa racionalidade é levada até as últimas consequências. O objetivo iluminista de livrar o ser humano do medo, instituindo-o como senhor da natureza, concretiza-se na modernidade no domínio total do humano tanto sobre a natureza quanto sobre outros seres humanos. A essência de todo saber deve ser o da técnica, visando-se o máximo de proveito das coisas. Daí que a razão esclarecida e o terror do presente não sejam excludentes. Pelo contrário, o próprio esclarecimento traz insculpido em si o terror da barbárie, a indiferença da moral e a massificação cultural. Sua racionalidade é instrumental, ou seja, determinada por uma relação de meios e fins: importa identificar e desenvolver as estratégias necessárias para a obtenção daqueles fins apropriados para o capitalismo. A hierarquização das diferenças no interior de uma unidade sistemática que visa capacitar o ser humano a melhor dominar a natureza nada mais é que reflexo das desigualdades existentes no mundo real. Essa noção de esclarecimento como a busca por hierarquizar diferenças, inserindo-as em um sistema homogêneo (expressão de uma sociedade de massas), conduz à identificação de uma aporia na crítica dos autores: por meio da descrição, da argumentação e da comparação – elementos típicos do esclarecimento – Adorno e Horkheimer criticam o esclarecimento. Ou seja, movem-se dentro de um sistema para apontar suas falhas e contradições.<sup>13</sup> Além disso, reúnem autores e acontecimentos históricos distintos

---

<sup>11</sup> „Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der *kognitiv-instrumentellen* zur *kommunikativen Rationalität*. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen“. HABERMAS, 1981a, p. 525.

<sup>12</sup> Assim a passagem completa: „Unter ‚Objekt‘ versteht die Subjektphilosophie alles, was als seiend vorgestellt werden kann; unter Subjekt zunächst die Fähigkeiten, sich in objektiverer Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich die Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen“. HABERMAS, 1981a, p. 519.

<sup>13</sup> Em referência a Adorno, Habermas escreve que ele estava perfeitamente consciente dessa contradição: “A *Dialética negativa*, de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos mesmo persistir nela, de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo abre a perspectiva daquela ‘reminiscência da natureza do sujeito’, invocada quase de maneira mágica, ‘que encerra a

dentro de um grande sistema, que nada parece deixar de fora, para agrado dos mais iluministas: tanto a racionalidade quanto a irracionalidade podem ser incluídas na avassaladora e destrutiva marcha da razão, para lembrar aqui de Hegel. Essa marcha perpassa toda a história, podendo ser lida tanto na obra do antigo Homero quanto na dos modernos Kant ou Nietzsche. No modo como constroem sua crítica, os autores parecem evidenciar – ainda que esta talvez não tenha sido sua intenção – uma ironia que caracteriza o processo esclarecedor, a saber, a possibilidade da autocrítica e, por extensão, de uma autodestruição, ainda que sempre parcial, a ser sempre de novo efetivada. Os autores fazem referência a esse potencial autodetrutivo do esclarecimento ainda no primeiro capítulo de sua *Dialética do Esclarecimento*, quando afirmam que a ruína da mitologia representa o processo constante do esclarecimento: toda concepção teórica inevitavelmente se depara com o momento em que é submetida à crítica, ao reconhecimento de ser somente uma crença.<sup>14</sup> Assim como a magia dos antigos foi denunciada, todo fruto do esclarecimento tende a ser identificado como mero mito.

Com Habermas é possível compreender a possibilidade dessa aparente aporia presente na obra de Horkheimer e Adorno enquanto faces distintas da racionalidade humana: ela nem sempre é destrutiva; ela também pode ser emancipadora. Em outras palavras, nem tudo subsume em uma razão totalizadora instrumental – nesse caso, a própria crítica da razão estaria a serviço da técnica e da barbárie –. A linguagem constitui o *medium* pelo qual os seres humanos podem alcançar acordos genuínos, que não sejam a reprodução de alguma super-estrutura de poder. Habermas compreende que Horkheimer e Adorno não são capazes de ver o esclarecimento de outra maneira a não como domínio porque continuam atrelados ao paradigma da consciência. O conceito de racionalidade cognitivo-instrumental com o qual os autores trabalham não lhes permite perceber a existência de relações intersubjetivas orientadas para o entendimento, e não apenas para a dominação.<sup>15</sup> O paradigma comunicativo, ao contrário, ao rejeitar o solipsismo da razão,

---

verdade ignorada de toda cultura”. HABERMAS, Jürgen. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 153-186. à p. 170-171.

<sup>14</sup> HORKHEIMER; ADORNO, 2010.

<sup>15</sup> „Aus der Perspektive der Teilnehmer bedeutet ‚Verstatigung‘ nicht einen empirischen Vorgang, der ein faktisches Einverstandnis verursacht, sondern einen Prozeß der gegenseitigen Überzeugung, der die Handlungen mehrerer Teilnehmer auf der Grundlage einer *Motivation durch Gründe* koordiniert. Verstandigung bedeutet die auf *gultiges Einverstandnis* abzielende Kommunikation.“ HABERMAS, 1981a, p. 525.

reconhecendo o ser humano em sua intersubjetividade, possibilita recuperar o potencial presente em estruturas modernas da consciência. Habermas compreende como tarefa de uma teoria da ação comunicativa justamente investigar a “razão” contida na prática comunicativa cotidiana, a fim de reconstruir um conceito não reduzido de razão a partir da base de validade que é apresentada na fala.<sup>16</sup>

O modelo da racionalidade comunicativa, para o qual o questionamento e a crítica são elementos essenciais, encontra terreno fértil na modernidade, sustenta Habermas, devido à crescente pluralização das certezas imediatas dadas pelo mundo da vida. Nas sociedades tradicionais, não é feita uma distinção clara entre o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo das experiências e das vivências. A mentalidade mítica possui um caráter totalizante tal que sequer a imagem de mundo por ela fornecida pode ser interpretada enquanto tal, isto é, como uma tradição cultural. Nas palavras de Habermas, “as imagens míticas do mundo não são entendidas por aqueles que as compartilham como sistemas de interpretação que estão conectados a uma tradição cultural, que são constituídas por relações internas de sentido, que se referem à realidade de forma simbólica, que estão associadas a pretensões de validade e que, conseqüentemente, estão expostas à crítica e são suscetíveis de uma revisão”.<sup>17</sup> Para Habermas, reduzir a modernidade a um paradigma da razão instrumental, uma razão submetida a fins, é ignorar esse potencial dado pelas sociedades modernas de conjugar, através do agir comunicativo, a facticidade e a normatividade da interação social. Em relação à ideia de que na modernidade a razão teria sido assimilada de tal forma pelo poder, a ponto de perder qualquer pretensão de validade, Habermas observa: “quando se reduz a crítica da razão instrumental a esse núcleo, torna-se claro por que a *Dialética do esclarecimento* tem de nivelar de modo espantoso a imagem da modernidade”.<sup>18</sup>

Com esse posicionamento baseado em sua teoria da ação comunicativa, o próprio Habermas se viu compelido a relativizar sua tese anteriormente apresentada a respeito da mudança da esfera pública: de um espaço de discussão crítica para um espaço determinado pelo poder dos meios de comunicação de massa. Ele não

---

<sup>16</sup> HABERMAS, 1981a.

<sup>17</sup> „Mythische Weltbilder werden von Angehörigen nicht als Deutungssysteme verstanden, die an eine kulturelle Überlieferung angeschlossen sind, die durch interne Sinnzusammenhänge konstituiert, auf die Wirklichkeit symbolisch bezogen, mit Geltungsansprüchen verbunden, daher der Kritik ausgesetzt und einer Revision fähig sind“. HABERMAS, 1981a, p. 85.

<sup>18</sup> HABERMAS, 2000, p. 161.



nega que, por meio da seleção de temas e de contribuições, os meios de comunicação sejam capazes de influenciar os fluxos comunicativos de uma sociedade. Em questão está o diagnóstico de que, em uma sociedade de massas, as pessoas teriam se transformado em meras privatistas e consumidoras de entretenimento.<sup>19</sup> A constatação unilinear de uma cultura argumentativa a uma cultura privada de consumidores é demasiado simplista, o autor reconhece anos mais tarde à publicação de sua obra *Mudança estrutural da esfera pública*. Não se deveria ignorar o potencial crítico de uma sociedade de massas: “naquela época, avalei muito pessimistamente a capacidade de resistência e, acima de tudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado internamente, cujos costumes culturais vêm desvencilhando-se das restrições de classe”.<sup>20</sup> Disso resulta que uma distinção entre processos genuínos de comunicação pública e processos de comunicação subvertidos pelo poder se faça necessária. O ensejo de uma publicidade crítica é possível, salienta Habermas, e isso não apenas através de partidos e associações de interesse democratizadas.<sup>21</sup> O mundo da vida – a dimensão da sociedade centrada em uma prática comunicativa cotidiana e estruturada através de tradições culturais, de identidades socialmente constituídas e de arranjos institucionais<sup>22</sup> – desempenharia, quanto a isso, uma função central, à medida que é capaz de gerar fluxos comunicativos legitimadores para o processo democrático.<sup>23</sup> O potencial solidário e sociointegrativo que emana da interação comunicativa oferece uma alternativa frente ao processo de colonização do mundo da vida operado pelo sistema político e econômico, ao permitir uma integração social não apenas orientada pelo dinheiro e pelo poder. Nas palavras de Habermas,

<sup>19</sup> HABERMAS, Jürgen. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50. à p. 27-30.

<sup>20</sup> HABERMAS, 1990, p. 30: „Die Resistenzfähigkeit und vor allem das kritische Potenzial eines in seinen kulturellen Gewohnheiten aus Klassenschranken hervortretenden, pluralistischen, nach innen weit differenzierten Massenpublikums habe ich seinerzeit zu pessimistisch beurteilt“.

<sup>21</sup> HABERMAS, 1990, p. 31-33.

<sup>22</sup> O mundo da vida, portanto, “[...] não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integrem, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática”. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 100.

<sup>23</sup> HABERMAS, 1990, p. 33-44.

uma mudança democrática radical do processo de legitimação tem em vista um novo balanço entre as forças da integração social, de maneira que o poder sócio-integrativo da solidariedade – a “força de produção da comunicação” – possa prevalecer sobre os “poderes” de outras duas fontes de controle, isto é, o dinheiro e o poder administrativo, e, dessa forma, exitosamente impor as demandas do mundo da vida orientadas pela prática.<sup>24</sup>

## Teoria Crítica, Teologia e Filosofia da Libertação

Dentre os críticos da teoria habermasiana, encontra-se Enrique Dussel, importante representante do pensamento latinoamericano de libertação, nomeadamente, da Teologia e da Filosofia da Libertação. Embora considere fundamental a dimensão da intersubjetividade humana resgatada pela teoria de Habermas, entende ser necessário ir além, como será visto nesta seção. Embora os enfoques das duas elaborações teóricas – a da ética do discurso e a da ética da libertação – sempre tenham sido bastante distintos, não tardaria para que um diálogo entre elas tivesse início, o que aconteceu especialmente por meio de Apel e Dussel a partir do final da década de 1980.<sup>25</sup> Todavia, já na década anterior, a interação com a teoria crítica esteve presente. Sob as ditaduras latino-americanas – em uma situação que em muito se assemelhava ao terror do totalitarismo que marcara o surgimento da Escola de Frankfurt – liam com interesse, assim conta Dussel, em referência à Filosofia da Libertação – obras como *O homem unidimensional*, de Herbert Marcuse, ao lado de *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon, da Martinica. Ao colocar em paralelo os dois escritos, Dussel pretende deixar claro que já a primeira leitura da teoria crítica não era eurocêntrica, mas nascia de uma periferia pós-colonial, à luz de impulsos das ciências sociais, de forma especial da teoria da dependência, que seria levada adiante em análises da globalização.

O que mais interessava à elaboração teórica latino-americana, motivada por uma profunda indignação frente à situação de pobreza e exploração dos povos do

<sup>24</sup> HABERMAS, 1990, p. 36: „Eine radikaldemokratische Veränderung des Legitimationsprozesses zielt ab auf eine neue Balance zwischen den Gewalten der gesellschaftlichen Integration, so daß sich die sozialintegrative Kraft der Solidarität – die ‚Produktivkraft Kommunikation‘ – gegen die ‚Gewalten‘ der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, durchsetzen und damit die an Gebrauchswerten orientierten Forderungen der Lebenswelt zur Geltung bringen kann“.

<sup>25</sup> Ver, entre outros: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *Ethik und Befreiung: Dokumentation der Tagung „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*. Aachen, 1990; FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen, 1994.

continente, nesse primeiro contato com a Escola de Frankfurt era, segundo Dussel, sua compreensão de “materialidade” em um sentido vivo de corporalidade.<sup>26</sup> Theodor W. Adorno era enfático ao afirmar que, depois de Auschwitz, nenhuma forma de pensamento responsável poderia ignorar esse terrível acontecimento. Para ele, caberia assumir o sofrimento de tal maneira a lhe ser dada voz: “a necessidade de permitir que o sofrimento se torne eloquente é a condição para toda verdade”,<sup>27</sup> ele escreve. O sofrimento enquanto critério para a verdade exige uma transformação do pensamento. Não-transformada, não há palavra que tenha alguma razão depois de Auschwitz.<sup>28</sup> Para Dussel, a afirmação de uma corporalidade danificada, que vive e que esperança, que sofre e que tem desejos, podia ser recebida, em uma América Latina em pobreza, fome e sofrimento, de maneira muito próxima. Privilegiava-se a materialidade em seu sentido negativo, enquanto miséria, dor e exclusão; daí o estudo da esfera econômico-política sempre ter tido uma importância fundamental.

A Teologia quanto a Filosofia da Libertação, ao surgirem como pensamento transformado pelas dores da exclusão e da pobreza, não apenas buscam dar voz aos gritos oriundos de holocaustos a cada dia silenciosamente conduzidos, mas também intentam alcançar uma organização social que não imponha sofrimento a seus membros. Neste anseio, teoria crítica e pensamento latino-americano de libertação coincidem. Isso se dá, especialmente, em relação à noção de *práxis* libertadora, que deve ser diferenciada da ideia de “emancipação”, privilegiada pela segunda e terceira geração da Escola de Frankfurt. Não obstante, Dussel ressalta que permanece uma diferença fundamental referente ao reconhecimento da negatividade material do colonialismo. Segundo o autor, atenta à história do colonialismo, a Filosofia da Libertação – e o mesmo poderia ser afirmado em relação

<sup>26</sup> Assim DUSSEL, 2007, 337: “La ‘materialidad’ de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente (A. Schopenhauer, F. Nietzsche) vulnerable, que tiene deseos (S. Freud), que necesita comer, vestirse, tener una casa (Feuerbach). Esa materialidad antropológica, lejana al materialismo dialéctico soviético, nos era muy sensiblemente cercana en una América Latina sufriente, empobrecida, hambrienta. En el Cono Sur las manifestaciones multitudinarias gritaban: ‘¡Pan, paz, trabajo!’ —tres requerimientos estrictamente referidos a la vida, a la reproducción del contenido de la corporalidad (*Leiblichkeit*)—. Por ello, la esfera económico-política tenía especial relevancia, y de allí la necesidad de una crítica frontal al capitalismo (K. Marx). Voluntad, afectividad, pulsiones inconscientes, exigencias económicas eran integradas al discurso de la primera Escuela de Frankfurt”.

<sup>27</sup> ADORNO, Theodor W. *Negative Dialektik*. In: TIEDEMANN, Rolf (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, v. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. p. 29: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“

<sup>28</sup> ADORNO, 1970, p. 359: „Kein vom Hohen getöntes Wort [...] hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht“.

a outras áreas do saber, como a Sociologia e a Teologia – foi capaz de ver a negatividade do autoritarismo e do capitalismo como fruto de um sistema global:

la “Filosofía de la Liberación” partía desde el *locus enuntiationis* de la víctima material, del efecto negativo del autoritarismo, del capitalismo, del “machismo”, pero, y aquí comienza una diferencia abismal (hasta el presente, y debe ser objeto *explícito* de nuestro diálogo), de la negatividad material del colonialismo (del indio, del esclavo africano, de la guerra del opio contra China, etc.), fenómeno correlativo al capitalismo metropolitano, a la Modernidad, al eurocentrismo. La víctima no era ya para nosotros, como para M. Horkheimer, J. Habermas o la “tercera generación” de la Teoría Crítica, solamente el obrero, el judío perseguido en Auschwitz, el ciudadano bajo el nazismo, la mujer o el mundo obrero ante la crisis del Estado bienestar, sino que eran las víctimas de un sistema mundial (un *World-System* globalizado desde 1492) que incluía el sistema de la *hacienda* latinoamericana que explotaba al indio, el de la *mita* que extraía la plata de las minas como la del Potosí (primera moneda mundial del capitalismo colonial), el de las plantaciones con esclavo del África llevado a la América tropical, de las indias *amancebadas* con el conquistador, de los niños educados en el cristianismo (dominación cultural por medio de una religión extraña), etc.<sup>29</sup>

Na leitura de Dussel, apesar do caráter crítico da Escola de Frankfurt, permanece entre seus pensadores – desde a primeira até a terceira geração – certo eurocentrismo que lhes impede de vislumbrar um horizonte mundial para além dos contextos europeu e norte-americano. Dussel fala em uma “certa cegueira ante a alteridade planetária”. A crítica de Horkheimer e Adorno em relação à *Aufklärung*, por exemplo, não percebe com suficiente clareza a criação iluminista de noções como a de “orientalismo” – no sentido de algo despótico e atrasado – em contraposição ao “ocidentalismo” – como o ponto culminante da história. Se, por um lado, a teoria crítica não foi capaz de perceber de uma maneira mais ampla, ou seja, para além da Europa e do Norte da América, a barbárie que acompanha o projeto iluminista; por outro – e aqui Dussel se refere à primeira geração da Escola – foi tampouco capaz de vislumbrar a potencialidade de uma razão comunicativa, como fariam Apel e Habermas. Em uma América Latina que se organizava pelo diálogo em movimentos sociais e em comunidades de base a fim de transformar situações de opressão, uma teoria da ação comunicativa podia, de fato, encontrar boa recepção. Como observa o sociólogo brasileiro Sérgio Costa, recorrendo a categorias da teoria habermasiana, as novas estruturas associativas que se formaram em resposta ao Regime Militar representaram uma ampliação das

<sup>29</sup> DUSSEL, 2007, p. 338-339.

possibilidades comunicativas ancoradas no mundo da vida.<sup>30</sup> Nesses novos espaços de convivência, as pessoas podiam tematizar problemas vivenciados em seu cotidiano, de maneira a gerarem novas interpretações e possibilidades de articulação social.<sup>31</sup> Isso significa que a linguagem não apenas condiciona o ser humano a um sistema de sentido já determinado, mas também lhe possibilita novos arranjos discursivos, novas interpretações da realidade e, por sua vez, novas práticas frente às já existentes. Como observa Dussel, a comunidade linguística fundada no mundo da vida mostra-se intrinsecamente relacionada à possibilidade da práxis de libertação que marca a memória de cada povo e cultura.

La “subjetividad” *inter-subjetiva* se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad linguística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria.<sup>32</sup>

Ao perceber a relação existente entre linguagem e libertação, Dussel encontra-se de pleno acordo com Habermas no que se refere à importância de um paradigma da ação comunicativa. Não obstante, haveria, segundo ele, algumas lacunas na teoria de Habermas oriundas de certo descaso quanto à dimensão da materialidade da vida, assim como quanto à pergunta pelas razões pelas quais muitas pessoas são excluídas de uma comunidade linguística. Sobre a primeira questão, a respeito da materialidade que constitui uma comunidade de comunicação, Dussel faz uso do conceito de “vida” enquanto princípio material ante ao formalismo da ética do discurso. Não se trata, para ele, de negar um ou outro campo, mas sim de ligar a comunidade de comunicação à comunidade de reprodução da corporalidade daquele que argumenta.<sup>33</sup> A percepção dessa necessária conexão entre comunicação e corporalidade é vista por Hans Schelkshorn como uma lição aprendida do diálogo com Apel. Ele escreve: “Pero

<sup>30</sup> COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos* - CEBRAP, n. 47, p. 179-192, mar. 1997.

<sup>31</sup> Ver, por exemplo, o estudo de Eder Sader sobre as experiências de organização da classe trabalhadora na grande São Paulo na década de 1970. O autor observa que, junto com a emergência de novos atores sociais, tem lugar “[...] o nascimento de formas discursivas que tematizam de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência desses atores sociais”. SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo: 1970-1980*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 60.

<sup>32</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. p. 525.

<sup>33</sup> DUSSEL, 2007, p. 340-346.

como el sentido concreto de la ‘preservación y desarrollo de la vida humana’ se interpreta de manera diferente según las diversas culturas, el ‘principio material’ de la ética – y ésta es la lección sacada del diálogo con Apel – debe ser procesada con el ‘principio formal’ de la idea de la validez intersubjetiva, que sólo se puede resolver en una argumentación discursiva”.<sup>34</sup> Dussel formula a questão da seguinte maneira:

La comunidad de los productores, intersubjetividad de un conjunto de seres corporales vivientes, y por ello con “necesidad” (*Bedürfnis*) de comer, beber... exigía articularse con el momento de la comunicación. El “acto de habla” de la víctima, el Otro de Lévinas, que clama: “¡Yo te digo que tengo hambre!”, es un “acto-de-habla” (*speech act*) que involucra no sólo la exigencia de participación discursiva como “interpelación” ético-lingüística, de un posible excluido de la comunidad de comunicación, sino igualmente la exigencia material del excluido de la comunidad de la reproducción de la vida. Descubriamos así la manera de un retorno a Marx desde la misma problemática de la “segunda generación”. El “pobre” (de la Filosofía de la Liberación latinoamericana) era un excluido de la comunidad material que nos remitía a la economía, y no sólo a la sociología.<sup>35</sup>

A segunda questão levantada por Dussel, referente ao “excluído” da comunidade de comunicação, representa uma crítica que já muito cedo foi feita a Habermas. Teóricas feministas como Iris Young e Nancy Fraser chamam atenção para a insensibilidade de teorias deliberativas para as diferenças sociais e culturais existentes entre os participantes da discussão democrática. Restringindo o conceito de discussão democrática à argumentação crítica, “[...] a maioria dos teóricos da democracia deliberativa supõe uma concepção de discussão carregada de viés cultural, o que tende a silenciar ou desvalorizar determinadas pessoas ou grupos”.<sup>36</sup> Tende-se a supor que, não havendo um vínculo direto com o poder político e econômico – como é o caso na esfera pública – uma igualdade de participação estaria assegurada. Young procura demonstrar que a disparidade argumentativa não deriva apenas da dominação política ou econômica, “[...] mas também de um sentido internalizado do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo do discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros”.<sup>37</sup> A igualdade social necessária para o funcionamento da esfera pública não fica assegurada pelo

<sup>34</sup> SCHELKSHORN, Hans. La ‘filosofía de la liberación’ en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. *Polylog: Foro para filosofía intercultural*, v. 1, 2000. Disponível em: <<http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2012. Ver também: DUSSEL, Enrique. *Materiale, formale und kritische Ethik. Zeitschrift für kritische Theorie*, v. 6, p. 39-67, 1998.

<sup>35</sup> DUSSEL, 2007, p. 344.

<sup>36</sup> YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 365-386. à p. 365.

<sup>37</sup> YOUNG, 2001, p. 370.

estabelecimento legal do direito de participação. Há impedimentos informais que levam, segundo Nancy Fraser, a que grupos sociais subordinados, como o das mulheres, dos negros e dos homossexuais, se articulem em cenários paralelos, contrapostos ao espaço público único.<sup>38</sup> Esses grupos, que a autora denomina “contra-públicos subalternos”, criam e circulam contra-discursos de acordo com suas identidades e interesses. Dussel recorre à noção levinasiana de “Outro” para apresentar a problemática:

El “excluido” de la comunidad de comunicación (enfoque siempre primero en la Filosofía de la Liberación) planteaba una problemática que no era central para la Ética del Discurso, mientras que sí era esencial para una Ética de la Liberación. “El Otro” de E. Lévinas nos advertía sobre la negatividad invalidante del excluido de la comunidad. El bárbaro, el asiático, el esclavo, la mujer, etc. en el mundo helénico nos habla de la negación de la humanidad del excluido. [...] En la totalidad de la comunidad en consenso puede aparecer interpelante alguien que reclame: “¡He sido excluido de la discusión!”, o, en otro caso: “¡Tengo un argumento distinto que falsea el enunciado con pretensión de verdad aceptado por todos!”. El excluido o el disidente emerge dentro de la totalidad del discurso como la alteridad.<sup>39</sup>

### Possíveis aprendizados

Finalizamos com a tentativa de sintetizar a argumentação de Dussel, a fim de apontar para possíveis aprendizados a serem realizados a partir desse encontro entre a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e o pensamento latino-americano de libertação. A primeira questão – a respeito do princípio material ante ao formalismo da ética do discurso – pode ser assim resumida:

- 1) A ética habermasiana atem-se ao aspecto da integração social dada pela linguagem, ignorando a reprodução da corporalidade daquele que argumenta.
- 2) Trata-se de um equívoco da teoria habermasiana, pois a comunidade de comunicação é antecedida pela materialidade da vida, ou seja, antes de discutir, é preciso poder comer e se vestir.

<sup>38</sup> FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.

<sup>39</sup> DUSSEL, 2007, p. 342.

3) Uma vez que apenas a partir da preservação e manutenção da vida a comunidade de comunicação é possível, toda ética do discurso deveria ter como princípio fundamental a tarefa de preservação material da vida.

A primeira afirmação não é totalmente correta, pois, ainda que Habermas tenha como foco a dimensão da interação social possibilitada linguisticamente, o autor não ignora a existência e a importância da dimensão sistêmica. A dimensão sistêmica, segundo ele, é marcada pela divisão do trabalho e pela atribuição de poderes políticos, e se complexifica à medida que novos mecanismos de intercâmbio econômico e de relações de poder são institucionalizados. Habermas inclusive critica abordagens sociológicas que reduzem sua análise à dimensão do mundo da vida, pois ignoraram os aspectos contra-intuitivos da reprodução social referentes à sua manutenção material, e não apenas simbólica. Daí o imperativo teórico de abarcar ambas as abordagens: a sistêmica e a de mundo da vida.<sup>40</sup> Permanece em aberto, no entanto, em que medida essa compreensão dual de sociedade é capaz de trazer implicações teóricas no sentido de um comprometimento moral com a manutenção da vida. O princípio ético que guia a obra habermasiana não é, primordialmente, o da reprodução material da vida, mas sim o da possibilidade de uma comunicação genuína frente à ameaça dos imperativos sistêmicos voltados para o lucro e para a manutenção do poder.

Ética do discurso e ética da libertação separam-se, portanto, no que diz respeito à ênfase do comprometimento moral assumido em seu labor teórico; no entanto, encontram-se novamente à medida que se leva em conta que uma comunidade que não seja determinada pelo lucro não padece sob o problema da desigualdade social. Mesmo que padeça sob este problema, poderá buscar alternativas para sua solução sem ser inibida pelo imperativo sistêmico do lucro. Em outras palavras, ambas as tradições de pensamento aqui consideradas unem-se na visão de mundo projetada, visão a partir da qual avaliam as estruturas injustas do tempo presente. O que se pode concluir, então, é que o princípio da discursividade não exclui o da materialidade: o primeiro é mais abrangente e capaz de abarcar o segundo, ainda que o contrário não seja sempre verdade. Para exemplificar: uma

---

<sup>40</sup> „Deshalb habe ich vorgeschlagen, zwischen Sozial- und Systemintegration zu unterscheiden: die eine setzt an den Handlungsorientierungen an, durch die die andere hindurchgreift. Im einen Fall wird das Handlungssystem durch einen, sei es normative gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall durch die nichtnormative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert“. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 1981b.



comunidade linguística pode eleger como preocupação primeira o cuidado pela vida; mas uma comunidade que tenha essa forma de materialidade como princípio restringirá argumentos e resoluções que lhe sejam contrárias. Não se trata, no entanto, de algo estranho à prática comunicativa. Uma vez que a comunicação sempre tem por pressuposto sentidos já dados aproblematicamente em seu mundo da vida, toda comunicação é marcada por restrições de algum tipo.

Quanto à segunda questão – a respeito do excluído da comunicação – pode-se afirmar a partir de Dussel que:

- 1) A ética habermasiana atém-se ao processo comunicativo tal como ocorre e pode vir a ocorrer em uma comunidade linguística, sem que atente para os mecanismos responsáveis por excluir pessoas dessa comunidade.
- 2) Pressupor uma comunidade linguística como algo simplesmente dado constitui uma atitude ingênua que não faz jus à realidade de muitos grupos sociais.
- 3) Toda teoria da sociedade que se queira abrangente deve ser capaz de abarcar não apenas a totalidade do discurso dominante, mas também a voz dissidente que emerge como alteridade.

Tanto a Teologia quanto a Filosofia da Libertação autodemominam-se como articulações do pensamento humano que pretendem dar voz aos sem voz: aos imigrantes, pobres, mulheres, etc. Entendem a exclusão como resultado da não-observância do princípio material – não formal – de manutenção e reprodução da corporalidade, ou seja, do princípio do cuidado pela vida. Daí a importância de toda ética ter como núcleo esse princípio material. Como visto, a ética do discurso não exclui a possibilidade de que uma comunidade linguística opte por tal princípio. Como observa Seyla Benhabib, o grande mérito da perspectiva política de Habermas é sua radical abertura e indeterminância.<sup>41</sup> Sua teoria não restringe o acesso ao espaço público nem pré-estabelece quais assuntos podem ou não ser aceitos como políticos. Cabe às pessoas tematizar o que julgam relevante, inclusive sua situação material. É verdade que, em uma situação de pobreza extrema, na qual uma grande parcela da população mundial se encontra, é difícil esperar que as pessoas se organizem para articular suas demandas argumentativamente. Essa é

<sup>41</sup> BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992. p. 73-98.

uma forma, aliás, de ler o posicionamento de Hannah Arendt de que as pessoas presas às suas necessidades ainda não adentraram a esfera da vida política. Não obstante, à medida que se compreende o ser humano em sua total intersubjetividade, como pretende Habermas, pressupõe-se que as pessoas sempre interpretam sua situação desde um pano de fundo social sem o qual sequer o pensamento seria possível, pois lhe faltaria a dimensão do sentido. Mesmo em necessidade, o ser humano é constituído linguisticamente e intersubjetivamente, nunca havendo o silêncio total a respeito de sua situação, mesmo sob tentativas de silenciamento. O grande desafio de aprendizado estaria, conseqüentemente, em buscar ouvir essas vozes, sensibilizando-se com a situação das milhares de pessoas que padecem sem ter o que comer. Idealmente, essa sensibilização seria refletida em toda elaboração teórica, independente do lugar em que é feita. Tanto no Sul quanto no Norte permanece afinal em aberto como incluir vozes silenciadas no processo comunicativo de uma sociedade e como integrar comunidade de comunicação e comunidade de reprodução da corporalidade tendo em vista os limites fluidos, mas sob vários aspectos também autoexcludentes, entre mundo da vida e sistema.

## Referências

ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In: TIEDEMANN, Rolf (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, v. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: MIT Press, 1992. p. 73-98.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. [Obras escolhidas, v. 1]. São Paulo: Brasiliense, 1987.

COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 47, p. 179-192, mar. 1997.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. Materiale, formale und kritische Ethik. *Zeitschrift für kritische Theorie*, v. 6, p. 39-67, 1998.

\_\_\_\_\_. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid; México: Plaza y Valdés. 2007.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). *Ethik und Befreiung: Dokumentation der Tagung „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*. Aachen, 1990.

\_\_\_\_\_. *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen, 1994.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.

FRIEDEBURG, Ludwig von. *Geschichte des Instituts für Sozialforschung*. Disponível em: <[http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/ifs\\_geschichte.pdf](http://www.ifs.uni-frankfurt.de/institut/ifs_geschichte.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2012.

HABERMAS, Jürgen. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 153-186.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio P. (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.

\_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981a.

\_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, 1981b.

\_\_\_\_\_. Vorwort zur Neuauflage 1990. In: HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 11-50.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-154. (Os Pensadores).

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 19. ed. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2010 [1944].

CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 1., 2012, São Leopoldo.

*Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. | p.790-809

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ORTLEPP, Gunar Von. Vom Zigarettenimperium zur Gelehrtenrepublik. *Der Spiegel*, n. 22, p. 184-197, 1986.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo: 1970-1980*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

SCHELKSHORN, Hans. La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica al finalizar el siglo XX. *Polylog: Foro para filosofía intercultural*, v. 1, 2000. Disponível em: <<http://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2012.

YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001. p. 365-386.