

A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA EM HABERMAS

Tania Maria Marinho Sampaio

Resumo: A presente nota expõe o paradigma habermasiano pautado na teoria da ação comunicativa, cuja intenção visa a reconquista, para o sujeito cognoscente, da dimensão histórico-social que estava perdida em nome do objetivismo das ciências. Tal paradigma representa a possível reversão ético-política das sociedades atuais que, sob a égide da ideologia tecnocrática, racionalizaram, de acordo com os critérios da expansão da produtividade, não somente as instituições à ordem econômica, mas também toda uma forma de vida que inclui em si a legitimação das relações do homem.

Palavras-chave: Objetivismo, Ciência, Ética, Comunicação, Habermas.

Abstract: This paper shows how Habermas' paradigm, which is based on the theory of communicative action and which seeks the recovery of the knowing subject in a social historic dimension, was lost for the sake of the practical view of the sciences. This paradigm represents a possible political-ethical reversion of contemporary societies under the protection of technocratic ideology and which according to the criteria of productiveness not only helped to rationalize the expansion of the economic order but also to describe a form of life that includes in itself the legitimization of men's relationships.

Key words: Objectivism, Science, Ethics, Communication, Habermas.

A nota marcante do pensamento de Habermas pauta-se no princípio de uma teoria crítica, na qual põe em questão tanto as relações comunicativas quanto os conteúdos que serão problematizados através do discurso argumentativo, ao fazer deste último a instância para o verdadeiro caminho da conscientização e da libertação política do homem. A partir de então, não há outro intento senão o de estabelecer uma iniciativa metódica e constante, com a intenção de trazer a razão para o mundo, a fim de que, em sendo o mundo mais racional, possa vir a ser conseqüentemente mais justo, mais pacífico. É a proposta de um esforço heróico para não aceitar as idéias que existem na sociedade de forma ingênua, mas querendo que todas venham a passar pelo crivo da razão. É a crítica veemente dos meios sociais, dos modos de agir, não para negá-los, mas para que eles não sejam vistos como costumes congelados. E toda a carga de sua crítica irá dispô-la a partir da condição especificamente humana, e, que por isso mesmo, pode ser posta em suspenso na instância da averiguação crítica — a linguagem.

Habermas, partindo do princípio de que a linguagem é que permite ao homem transcender a sua animalidade, percebe que é através dela que ele reorganiza o seu comportamento, pela via do trabalho e da socialidade. Essa inter-relação, ele viu expressa na estrutura dual da linguagem, a qual, composta dos aspectos performativo e de conteúdo, é que permite aos interlocutores se entenderem sobre algo no mundo. Afirma que este duplo caráter vem caracterizar as duas dimensões da atuação humana do seguinte modo: o “algo” poderia ser uma regra técnica, e aí estaria a esfera do discurso teórico referido ao interesse técnico; ou, se a preocupação se dirigisse para uma norma moral, o discurso prático atenderia a esse tipo de interesse. E, nos dois casos, percebeu que a linguagem oferecia, na sua própria estrutura, um interesse maior pela interação ideal dos homens que, expressa na instância performativa, se referiria ao interesse emancipatório frente à força que a natureza lhes impõe e frente à força da sociedade que eles a si próprios impuseram.

Na qualidade de um pensador vivo, não se pode, ainda, avaliar se logrou ou não êxito na sua empreitada, mas se pode, com certeza, afiançar que seu pensamento se converteu num dos pólos convergentes das preocupações filosóficas contemporâneas.

O estatuto de seu pensamento deveria ser compreendido a partir de uma concepção “pós-metafísica” da Filosofia, que, ao dirigir-se para uma análise das condições formais da racionalidade, não deixa de alinhar-se à tradição Kantiana, uma vez que tanto um quanto o outro lançaram-se à idéia da reconstrução dos pressupostos do saber pré-teórico ou intuitivo, presentes na comunicação ou na argumentação em geral. No entanto, em Habermas verificamos que essa reflexão propôs uma investigação transcendental modificada, a qual visou à reconstrução dos pressupostos geradores de uma instância de comportamento explicitamente racional, os quais se realizam enquanto

incorporados no processo cognitivo, na ação e na conseqüente obtenção do entendimento pelo *medium* da linguagem.

A tarefa habermasiana valeu-se de uma razão que se tematiza essencialmente dialógica. Um tipo de razão que, de antemão política, é exercida no espaço de uma comunidade de argumentação, a qual aprioristicamente não lhe impõe limites: é o traçado da filosofia dirigida para a tematização das condições formais da argumentação enquanto tal, tanto na instância da teoria quanto da ação. Na elaboração de seu projeto, podemos constatar que quis superar o paradigma da filosofia da consciência ou do sujeito, em nome do paradigma da comunicação, o qual se biparte no paradigma do conhecimento e no paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir. O que sabemos nortear cada um desses paradigmas é a sua relação com o sujeito cognoscente. No da consciência, o sujeito, elemento central, é visto como capaz de assumir frente ao mundo dos objetos possíveis tanto o conhecimento de objetos quanto a dominação. No paradigma da comunicação por ele proposto, o sujeito ver-se-á obrigado, durante seu processo histórico, a entender-se com outros sujeitos acerca do que significa realmente o fato de conhecer objetos, quanto agir mediante eles ou até dominá-los, sendo aí enfatizado o enfoque performativo do entendimento mútuo entre sujeitos capazes da ação e da fala — é a ênfase de uma razão centralizada na comunicação.

A passagem do esclarecimento crítico para a esfera da comunicação lingüística, dirigida ao consenso entre os homens, forneceu um critério novo, uma norma pragmática para o pensamento habermasiano, pautada eminentemente na emancipação humana. Assim é que, na década de 70, Habermas propôs a Teoria da Competência Comunicativa, a qual visa dar conta do sentido utópico nela instalado, ao querer diluir a falsa construção dialética utopia/realizável: é uma proposta pautada na comunicação ilimitada e incoagida tanto no aspecto externo como interno ao discurso, sem restrição a participantes que, através de chances simétricas, teriam no diálogo crítico a possibilidade de chegarem ao verdadeiro consenso. Percebemos que Habermas investe em interesses que estão menos dirigidos para a constatação do caráter ideológico da linguagem, porém mais para uma perspectiva de uma nova forma de vida, que venha realmente a atender aos reclamos da sociedade que se quer justa e boa.

Ainda que a preocupação de Habermas se apresente dirigida para os problemas de ordem crítica e prática, sabemos que partiu para o estudo e análise dos elementos puros, abstratos, idealizados, ou, em última instância, formais, presentes na interação efetivada pela linguagem, acarretando, com isso, seu aparente afastamento da esfera concreta da ação interativa. Contudo, visando a dar conta dos problemas acarretados pelos desvios presentes nas interações sociais, é que a partir da ordem formal, universal, consegue estabelecer um paradigma que possibilita a percepção dos “desníveis”, das “injustiças”, da “coa-

ção”, das “distorções” instaladas na vida mesma dos homens. Mostrou ser esta opção paradigmática a que melhor se prestaria a tal tarefa, uma vez que tal modelo, ao trabalhar com a explicitação dos fundamentos racionais que perfazem o processo de entendimento, se faria mais apto a apontar, na esfera empírica, a defasagem com o plano ideal, em que a comunicação deve-se dar na forma da verdadeira liberdade, em confronto com a força dissimuladora da verdade. Tal força dissimuladora, instalada num desvio ideológico, estrategicamente estaria a falsificar o real entendimento e a conseqüente emancipação do sujeito na sociedade.

Uma vez que a pragmática formal se pauta na competência comunicativa dos sujeitos, Habermas afirma que essa mesma competência é que possibilita aos falantes perceberem o mecanismo de ilusão que se faz presente quando a comunicação assume um uso que se distancia da sua função primeira, apriorística, de ser ilimitada e incoagida. Apesar de não erguer a pretensão de a pragmática universal construir uma fundamentação última, como o faz a pragmática transcendental, afirma que, embora a reconstrução do saber intuitivo das regras que perfazem a estrutura do discurso seja falível, o saber das regras em si certamente não o é.

Por constituir o ato de fala a unidade mínima que conduz a comunicação perante o aspecto performativo (responsável pela relação intersubjetiva) e o aspecto de conteúdo (responsável pelo objeto do qual se fala), é que Habermas diz ser possível estabelecer o entendimento na ação comunicativa. E, para que o entendimento possa ser percebido como verdadeiro ou falso, tanto quanto a própria possibilidade de instauração do diálogo em si possa se efetivar, faz-se necessário que se disponha de um “critério” como instância apriorística, já suposta por qualquer falante, ao iniciar seu discurso: este critério ele elaborou, ao antecipar uma situação lingüística ideal. Na instância ideal de comunicação, só admitiria como a única força coercitiva aquela do melhor argumento, posto que qualquer outro nível mutilador da comunicação ilimitada e incoagida aí não teria guarida. Assim, diante da possibilidade de chances simétricas, da sinceridade na expressão das intenções, da exclusão de privilégios que gerariam obrigações unilaterais, a situação ideal de comunicação antecipada em todo e qualquer discurso simultaneamente anteciparia uma nova forma de vida que, pautada na justiça, liberdade e verdade, se faria instância crítica de avaliação da realidade vigente frente à vida desejada.

Destarte, Habermas concebe que a formação da identidade na nova ordem social viria a ser conseguida através de uma moral universal, em que o critério de validação de suas normas estaria impresso na própria estrutura da linguagem. Essa nova identidade coletiva não se apoiaria mais sequer na tradição em si ou em qualquer organização específica, que prescreveriam uma identidade comum na base de conteúdos, mas se efetivaria numa instância reflexiva, postulada através

da consciência de chances iguais e universais de participação nas interações comunicativas, em que se consumaria através de um processo contínuo de aprendizagem.

Verificamos que o pensamento habermasiano está todo ele matizado por uma forte crítica ao sistema positivista, pois, tanto em suas análises de cunho epistemológico como naquelas de teor histórico-cultural, ele buscou a elaboração de um paradigma de comunicação que conduzisse à emancipação do homem como espécie e como ser social, ao mesmo tempo que abria questão contra a concepção positivista do dogma da neutralidade científica e contra a função ideológica da ciência e da técnica, reinantes numa sociedade capitalista avançada.

Perante a crítica ao positivismo e, conseqüentemente, ao sistema sócio-econômico-político-moral daí advindo é que, tendo Habermas assumido como ponto de referência a possibilidade de que a sociedade seja o efeito da razão trazida para o mundo, vai admitir que intrínseco nessa condição se apresenta o sentido racional da vida que o homem interpretou como necessidades, ou ainda, o que ele ditou como “interesses”. O importante que nos deixa para concluir é que os referidos “interesses” expressam em si uma manifestação de sentido racional que o homem, a partir da interpretação que dirigiu ao mundo, estabeleceu como diretrizes de sua ação perante a sociedade. O próprio “interesse” seria uma manifestação seletiva da razão a guiar o homem no ato de sua interação e conhecimento desse mundo. Assim, os interesses responderiam às orientações básicas arraigadas nas condições primeiras da reprodução e da autoconstituição do homem, ou seja, nas condições do trabalho e da interação.

Na hora em que Habermas admite que todo e qualquer conhecimento a que o homem se dispõe diante do mundo é um conhecimento interessado, desmonta a acrítica postura do positivismo que engolfa o homem na dependência desumana e absurda das relações tão-somente materiais. Daí em diante é que quer mesmo combater a irracionalidade e a repressão das sociedades contemporâneas. Para tal, apontou que, nas sociedades atuais, a preponderância do sistema econômico acarretou uma revolução industrial que, permitindo uma nova forma de racionalidade, a técnica, tendeu a racionalizar, de acordo com os critérios de expansão da produtividade, não somente as instituições apenas à ordem econômica, mas também toda uma forma de vida que incluía em si a legitimação das relações dos homens.

Habermas nos fez ver que a ciência e a técnica, ao se transformarem na nova ideologia que legitimava, em última instância, o poder político, acabaram por excluir a participação democrática dos cidadãos na discussão moral do sistema: seria a dimensão técnica propondo-se a eliminar a dimensão comunicativa, moral e social. Afirma, ainda, que a ideologia tecnocrática chegou a este resultado, uma vez que conseguiu que a sociedade viesse a se interpretar na circunstância politi-

camente desmobilizada de que a sua felicidade estava associada e dependente do desenvolvimento científico-técnico. Tal desenvolvimento lhes entregaria a chance de desfrutar de um consumo de bens materiais cada vez maior, também lhes proporcionando a condição de ter mais tempo livre e, ainda, a garantia de seus empregos: essas categorias moralmente neutras vêm condizer com a injustiça social, com o desequilíbrio ecológico e com a permanente insatisfação humana, estados estes que condizem ideologicamente com o estado desumano do sistema em si.

Acusa Habermas que, pela primeira vez na História, estes instrumentos — a ciência e a técnica — serviram de base de legitimação ideológica, sem que se preocupassem, em qualquer momento, com referências a categorias morais. Destarte é que pretendeu repor a dimensão social, moral, prática, ao lado da esfera técnica, mediante uma concepção teórica que viesse a dar conta de uma práxis libertadora do cientificismo opressor.

Decorrente da necessidade de chegar à práxis libertadora, Habermas revê a questão epistemológica, apontando para a relação intrínseca e indissolúvel do conhecimento interessado. A partir, então, do entendimento do conhecimento permanentemente interessado, fundamentou a teoria do conhecimento interligada à teoria da sociedade.

Os dois interesses, o técnico e o prático, que regulam, respectivamente, a relação do homem com a natureza e a relação dos homens entre si, sendo o conhecimento teórico do primeiro advindo e o conhecimento prático do segundo derivado, não podem ser compreendidos senão pela via do processo histórico que os circunscreve. Daí podermos compreender por que a concepção de Habermas, mediante o princípio do conhecimento interessado, vem expressar a íntima conexão entre as duas teorias anteriormente aludidas. A do conhecimento necessita da teoria da sociedade, uma vez que os interesses do conhecimento só poderiam ser fundamentados perante uma teoria da sociedade que conceba a História como um processo de autoconstituição da espécie humana. Da mesma forma, a teoria da sociedade necessita da teoria do conhecimento, pois o desenvolvimento histórico da sociedade humana é entendido perante as instâncias de transformação das ordens técnica e prática, que, por sua vez, são permitidas pelo conhecimento humano. Posto isto, concluiu que o conhecimento não poderia fundamentar-se na questão da pura metodologia que acarretasse progressos fabulosos, porém na aliança com o processo de autoconstituição histórica do homem, que traz em seu bojo as duas fundamentações básicas (trabalho e interação) com seus respectivos interesses: o técnico e o prático. Assevera, ainda, que a inter-relação dos dois interesses é assegurada pelo interesse emancipatório, que equivale mesmo à instância mais primária de autoconstituição do homem como tal, a significar a sua libertação incessante frente às operações que o submetem tanto à força avassaladora da natureza externa (que ele domina pelo traba-

lho), quanto à força igualmente inibidora de sua natureza precariamente socializada (que ele estrutura na interação).

Habermas reconquista para o sujeito cognoscente a dimensão histórico-social que estava perdida em nome do objetivismo das ciências, bandeira maior do pensamento positivista. Esta reconquista se dá frente à orientação que ele vislumbra para o interesse emancipatório, enquanto ligado à ordem da crítica que, surgindo dentro das ciências (empírico-analíticas e histórico-hermenêuticas) faz-se instância de auto-reflexão delas. Assim é que, como interesse subjacente aos outros dois (o técnico e o prático), o emancipatório possibilita tornar transparente o verdadeiro significado dos interesses orientadores do conhecimento: fica dito que os interesses técnico e prático apenas se fundamentam na qualidade de inerentes ao conhecimento, a partir do interesse emancipatório. Isto nos leva a concluir que a interpretação habermasiana do desejo de emancipação do sujeito não pode deixar de estar apensa à dimensão comunicativa, pois a dimensão técnica de manipulação da natureza, a par de se dar aparentemente independente da dimensão comunicativa ou social, é inevitavelmente nesta inserida. Ou, ainda, equivale a dizer que o desenvolvimento técnico não é em si libertador do homem, levando-nos à percepção de que os dois juntos, o técnico e o prático, só são racionais (e o são), quando percebidos a partir da dimensão do interesse emancipatório, que, veiculando em si o desejo da liberdade, traz o anseio do “bem viver”, projeção gerada no seio da própria razão: este “bem viver” localiza-se na instância da maior liberdade, da maior felicidade e da maior justiça que a razão puder trazer para o mundo - em última instância, uma razão movida pelo desejo emancipatório, que se efetivasse e se fizesse coincidir na ação mesma do homem perante a natureza e na sua ação perante os outros homens.

Habermas, ao evocar Freud, nos deixa vislumbrar a causa que leva os homens a não terem ainda desfrutado o pleno regozijo do “bem viver”. Diante de Freud ter mostrado que a linguagem privada de um sujeito se vê mutilada frente à linguagem social cotidiana, pergunta-se como se instalaria, na sociedade institucionalmente constituída, uma relação de vida feliz. Freud lhe entrega a chance de encompridar seus argumentos com a formulação de outras referências, tais como: a linguagem realizada socialmente se faz mutilada frente à possibilidade de uma estrutura de comunicação lingüisticamente ideal, em que o referido interesse emancipatório do homem é instado a pôr essa condição ideal no mundo (com ela coincidindo-se), a fazer real o ideal e o ideal real, enquanto manifestação plena da razão em direção ao mundo.

E foi a reconstrução da situação ideal que levou Habermas a fundamentar o sentido prático-moral da razão e, através dela, uma nova ética que, inspirada nos parâmetros da comunicação, porque ideal, incoagida, estaria a propor, como fundamento da maioria humana, a vertente da plena racionalidade comunicativa. A identidade

coletiva daí advinda pautar-se-ia, então, nas condições formais de realização de uma identidade flexível, na qual todos os sujeitos sociais, ao se reconhecerem reciprocamente como tais, justificariam os conteúdos das normas de suas ações na própria estrutura desse processo racional, não havendo mais a possibilidade de normas “em si” valerem como princípio moral. Qualquer fundamento último já estaria instalado no homem a partir do momento em que ele admitisse a sua participação nas normas fundamentais do discurso racional, ou seja, na sua práxis cotidiana, em que aí também já está expondo as pretensões de validade contidas no seu ato de fala.

A partir da intenção de Habermas de resgatar as condições discursivas das pretensões de validade, vamos entender a questão da legitimação do poder apenso a uma dimensão utópica. Tal noção de poder, conidente à esfera comunicativa a admitir um sentido utópico, parece ímpar entre os pensadores que trabalharam a ordem do poder. Como exemplo que se aproxima de Habermas está Hannah Arendt, que entrega ao consenso a condição de estar legitimando o poder enquanto na instância de um consenso original; ou seja, instala o poder no passado, no ato inicial através do qual as pessoas se uniram (e aí está a própria situação originária do poder) politicamente. Já Habermas admite a legitimação do poder através de um consenso dito terminal, que, como instância permanente, faz com que o acompanhamento consensual propicie o questionamento do poder quanto à sua legitimação, exigindo justificação durante todo o seu exercício. A diferença entre as duas concepções, uma em que se faz necessária a justificação permanente do poder e a outra na qual esse mesmo poder não está sujeito a normas justificáveis, é que, somente para Habermas, perante a permanente análise crítica que lhe impõe, se poderá dar conta dos entraves que não permitem à sociedade alcançar o que seus agentes decidem como o melhor, bem como se criará a possibilidade de superar os obstáculos para que a sociedade realmente atenda a seus interesses. Para que tal forma de vida se torne possível, é necessário que a legitimação das normas seja validada em permanente justificação fundamentada, submetida a um consenso livre e irrestrito, mas jamais na pura instância inicial, em que o poder seria considerado como um fim em si mesmo. Por isso, a Teoria da Competência Comunicativa (em que Habermas admite como aprioristicamente competentes todos os sujeitos capazes de falar e agir) faz-se uma instância utópica e, como tal, passível de realização.

Compreendemos, com isso, que a constituição do sujeito somente poderá ser entendida na instância de sua competência comunicativa, o que equivale, ainda, a caracterizá-lo pela forma de vida lingüística comum, transformando a questão da autonomia do sujeito centralizado para a questão da autonomia intersubjetiva, interpretada através de uma ética universal da linguagem, a qual tem como critério (prático-moral) norteador a situação lingüística ideal.

Mediante a proposta de Habermas quanto à Teoria da Competência Comunicativa, verificamos que o seu teor utópico está respondendo à antecipação de uma forma de vida ainda não existente historicamente, mas nada obsta a que venha a se realizar. Tal confirmação se processa, quando da explicitação de que, desde as sociedades mais primitivas às mais modernas, não se conseguiu que se efetivasse a ordem de uma comunicação ilimitada e incoagida, que coincidissem com a razão plenamente trazida para o mundo. Em todas as organizações das sociedades estiveram sempre presentes os discursivamente incompetentes, considerados incapazes, despossuídos de argumentos ou despreparados para falar à sociedade, embora como seres humanos capazes da fala. A Teoria da Competência Comunicativa previu a antecipação de uma nova forma de vida pautada numa sociedade transparente, na qual todos devem ser considerados competentes, com chances simétricas de argumentação, propiciando, com base no modelo ideal de comunicação, que venham a dar conta da distorção do discurso, da comunicação deformada, pela via do interesse estrategicamente nela impresso.

Graças ao investimento utópico, a Teoria da Competência Comunicativa pode ser considerada como possível de se concretizar, pois a marca de uma utopia é o fato mesmo de ela vir a constituir-se numa fundamentação de renovação social. Na sua inteireza, nenhuma utopia se realizará, posto que, numa sociedade perfeita, não caberiam mais mudanças nem progressos, paralisando a história transformadora e emancipadora de um sempre mais adiante, ainda não conquistado ou sequer vislumbrado pelo homem. E, sobretudo, voltando-nos às sociedades atuais, quer as capitalistas, quer as socialistas, encontramos os predeterminados a não-falantes, que, imersos numa relação comunicativa distorcida, serão assim admitidos mediante o critério da situação lingüística ideal. É a partir do confronto entre o consenso que se estabelece na realidade social e o consenso que a situação lingüística ideal oferece, que se poderá suscitar anseios de renovação social, constituindo-se a situação lingüística ideal um elemento propulsor de movimentos emancipatórios do homem na sociedade.

Vemos que Habermas não quis apontar para a Teoria da Competência Comunicativa somente como um modelo crítico voltado para a análise pragmática do discurso, mas atentou que é sobretudo através do critério nascido em seu bojo, a situação lingüística ideal, que se lhe impõe o senso prático-político transformador da sociedade. Assim, a conciliação dos aspectos atribuídos à situação lingüística ideal, na qualidade de critério para a transformação social e simultaneamente na qualidade de veículo proporcionador desta transformação, efetiva-se plenamente quando da apelação para a noção mesma de utopia. Embutida no reclamo do projeto utópico, na instância de necessidade e de direito, a forma ideal de vida (advinda da situação lingüística ideal) é instada como um produto apto à correção do que há de distorcido, bem como se faz elemento impulsor da passagem para o diferen-

te. Contudo, o excedente utópico permanecerá em forma de vestígio albergado no homem, que exatamente enquanto irrealização, garantirá a perspectiva do humano para que sempre novas utopias venham a mobilizá-lo. É o projeto utópico a guardar, de forma latente, a crítica de uma nova ordem social existente.

O pensamento político habermasiano vimos ser aquele que quer despertar a sociedade para a sua emancipação, pela conscientização do caráter ideológico da linguagem e, conseqüentemente, a sua orientação na direção de uma comunicação incoagida, simetricamente aberta a todos os seus participantes, pois, à medida que o homem mais perceber, no curso dialético da História, os traços deformantes de suas ações, mais ele estará aflitadamente atento ao espaço de sua emancipação.

Bibliografia

COELHO, Teixeira. *O que é utopia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Habermas: sociologia*. Org. e Trad. de Barbara Freitag e Sergio Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Técnica e ciência como ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Endereço da Autora:
Avenida Maracanã, 970 / 301
Tijuca
20511-001 Rio de Janeiro — RJ