

# Alguns lugares de inserção da teoria crítica de Habermas

Miryam Mager

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MAGER, M. Alguns lugares de inserção da teoria crítica de Habermas. SILVA, AF., *et al.*, org. *Cidadania e participação social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2018. pp. 23-34. ISBN: 97885-9966288-5. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>

---

All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição Uso Não Comercial- Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## Alguns lugares de inserção da teoria crítica de Habermas

*Miryam Mager*<sup>1</sup>

Habermas entende o esclarecimento dos filósofos dos séculos 18 e 19 como sendo o projeto da modernidade. Para entender como se filia e ao mesmo tempo ultrapassa o projeto da modernidade deve-se observar como, através do uso de duas estratégias complementares, procede o encaminhamento de seu projeto político-filosófico. Por um lado, investiga as teorias dos filósofos do iluminismo para desvendar o desenvolvimento de três esferas distintas de potenciais racionais e cognitivos: o das ciências objetivizantes, o das bases universalistas do direito e da moral e o da arte autônoma. Por outro lado, utiliza, agora, para implementar seu projeto, estes mesmos potenciais em benefício da construção de uma teoria que pretende observar a formação racional da vida humana numa sociedade emancipada.

No primeiro movimento, caracteriza sua adesão ao projeto da modernidade e busca as características que lhe permitem fincar suas próprias raízes, e nesse sentido, pode-se dizer de Habermas que é um iluminista. O segundo, aponta o itinerário peculiar do autor que, revendo os autores dessa tradição, modifica as propostas originárias para realinhá-las num novo conjunto de postulados e regras, e nesse sentido, deixa de ser um iluminista tradicional sem contudo deixar as Luzes. É basicamente nesse duplo movimento que Habermas mantém acesa a dinâmica e principalmente a polêmica do projeto da modernidade nos dias atuais.

Habermas enfatiza que não quer mais seguir a filosofia tradicional, mas ao mesmo tempo quer continuar fiel a grande tradição filosófica, e nesse esforço impõe a sua filosofia duas condições básicas. A primeira condição, e uma de suas ideias centrais, é inspirada na filosofia socrática. Preserva de Sócrates precisamente o método de fazer filosofia: o diálogo socrático. Buscamos, diz ele, porque temos interesse no conhecimento, o diálogo e buscamos o diálogo porque “aspiramos”, enquanto indivíduos ou coletividade, chegar à maioria (liberdade).

Habermas atribui a filosofia a competência de descobrir, no decorrer dialético da história, os vestígios deixados pelas forças que reprimiram ou distorceram o sempre almejado diálogo socrático, para ‘reconstruir o que

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Maringá.

foi reprimido, seguindo os vestígios históricos do diálogo reprimido' (Siebeneichler, 1989). Esse é o método de Habermas: filosofia como percurso para o diálogo livre de coações. Ou como diz ainda Siebeneichler (1989), a teoria, vista a partir das premissas políticas aqui colocadas, passa a ser exercida, “não mais em sentido ontológico, porque não se concentra mais na questão clássica: que é o ser?, preocupa-se, isto sim, com o problema prático central: por que o ente é da forma como é” (p.4 7)?

Por isso, para Habermas, também a ideia principal que legitima o trabalho intelectual é o da emancipação da humanidade e o papel reservado aos sujeitos ativos é o de implementar os contextos sociais para que possam ocorrer as ações comunicativas. Habermas aposta na racionalidade, não mais como entidade abstrata e teórica, mas como categoria e habilidade concreta de homens e mulheres com maturidade, ou mais especificamente, como qualidade possível de ser desenvolvida e usada pelos seres humanos na construção de um projeto próprio de mundo. Esse é o Habermas humanista, que acredita na capacidade humana de usar a razão, uma vez que é através dela que seria dado ao homem a faculdade e possibilidade de decidir pelo seu próprio “bem geral”.

A principal fonte filosófica do humanismo radical de Habermas é o idealismo alemão, que em suas diferentes vertentes tem compromissos tanto com o pensamento do idealismo subjetivo quanto com o idealismo objetivo. A teoria crítica representa uma categoria do pensamento sociológico que esta explicitamente amparada na tradição idealista (Burrell & Morgan, 1982).

A ênfase crítica, na qual Habermas se apoia é derivada da Crítica da Razão Pura de Kant, por um lado, e por outro, no trabalho do jovem Marx. As intenções e convicções fundamentais de Habermas (1987) “foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Block, Sartre e Merleau-Ponty, e obviamente com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais... adquire significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição” (p.79). O envolvimento de Habermas com a filosofia analítica bem como a discussão em torno do positivismo viriam reforçar suas dúvidas sobre os conceitos de totalidade e verdade, que nesta época, acreditava-se ser um problema epistemológico. Habermas pretendia eliminá-lo mediante a clarificação metodológica do status de uma teoria duplamente reflexiva, como diz em texto de 1985, publicado e traduzido em

Novos Estudos, Cebrap, p. 79, 1987). O resultado desse trabalho pode ser acompanhado em seu livro *Conhecimento e Interesse*.

A teoria crítica da sociedade não precisa provar suas credenciais, diz Habermas, “em primeira instância em termos metodológicos, necessita uma fundamentação substantiva, que permita escapar dos afunilamentos produzidos pelos parâmetros conceituais da filosofia da consciência e permita superar o paradigma da produção, sem abrir mão das intenções do marxismo ocidental” (Habermas, 1985, p.80). O resultado desse trabalho pode ser observado mais detalhadamente nos dois volumes do livro *A Teoria da Ação Comunicativa*.

Além desses pressupostos, que fundamentam principalmente sua metodologia, a teoria habermasiana também se apoia na tradição fenomenológica, que passa a compor a face específica do humanismo: o homem transcende a atitude natural da vida cotidiana (senso comum) para entregar-se a uma postura filosófica capaz de considerar e descrever a estrutura essencial do *Lebenswelt* (mundo da vida). Mas a realização apenas desse postulado fenomenológico seria insuficiente para Habermas. A influência evidente que visa alargar essa colocação vem da obra de Sartre e seguidores do existencialismo francês, porque radicalizam a perspectiva fenomenológica a tal ponto, que o individual, fica amarrado à existência daquilo que já haviam criado. Ontologicamente o mundo é produto do conhecimento e essa consciência (saber) é vista como sendo projetada para o mundo exterior através de atos intencionais que, por sua vez, criam o mundo (Habermas, 1983).

Resumidamente, pode-se dizer que o humanismo radical em geral e o de Habermas em particular, podem ser definidos como sendo uma sociologia da mudança radical, preocupado com o conflito estrutural, com os modos de dominação, com as contradições e as privações; mas pode-se dizer também que aposta nas potencialidades humanas para superar o aprisionamento social, dispensando especial atenção ao ponto de vista subjetivo.

Outra característica marcante da filosofia social da teoria crítica é a operacionalização ou ação simultânea dos níveis filosófico, teórico e prático. Lukács, Gramsci e os frankfurtianos, Horkheimer, Marcuse são com Habermas, os principais representantes da teoria crítica: Comungam das

características básicas do paradigma do humanismo radical, mas diferem com relação à natureza e método de suas críticas.

Para apresentar apenas alguns dos aspectos específicos que definem o paradigma do humanismo radical, caracterizado aqui pela teoria crítica dos frankfurtianos e em especial a teoria de Habermas é bom lembrar que foi Horkheimer, em 1937, o primeiro a apontar para a distinção entre ciência tradicional e teoria crítica: onde a ciência tradicional se prende na distinção entre o observador e o sujeito e o conceito de liberdade; a teoria crítica enfatiza o compromisso do teórico com as mudanças sociais. Horkheimer enfocou a crítica mais consistente sobre a natureza do capitalismo; criticou a supraestrutura do capitalismo, a ciência positivista, os modos de racionalidade, a tecnologia, o sistema legal, a linguagem, a arte, música, literatura, a personalidade autoritária e a psicanálise.

A seguir, e agora com a contribuição de Marcuse, é feita a crítica da natureza da sociedade tecnológica moderna, cujo alvo principal foi obra de Max Weber e sua racionalidade tecnológica. Esses trabalhos marcam a entrada dos frankfurtianos numa filosofia de características emancipatórias. Marcuse também critica a fenomenologia e o positivismo sociológico pela sua adesão à sociologia da regulação: a fenomenologia porque ignora as potencialidades humanas geradoras de ações com “direção para” e com “influência sobre”; o positivismo por sua “neutralidade” científica e seu papel de instrumento de controle e manutenção do “*status quo*”. A sociedade moderna é, segundo ele, essencialmente totalitária, no sentido em que o aparato técnico de produção e distribuição, se impõe sobre o bem estar social. Os produtos e os indivíduos são moldados para servir ao próprio aparato (sistema ou organização).

A tecnologia é vista, nessa análise, também como força política, como sistema de dominação que envolve uma nova, mais efetiva e palatável maneira, de controle e coesão social, produzindo uma sociedade unidimensional da qual desaparecem as diferenças e conflitos entre atualidade e realidade; as alternativas ao sistema aparecem como incrivelmente não-realistas, uma vez que o sistema industrial aparenta ter uma lógica em si. Diante da criação de falsas necessidades se faz necessário, diz Marcuse, um protesto radical contra a ordem estabelecida, uma vez que a consciência é moldada e controlada pela “mídia”, o “Estado de bem estar social” (*welfare state*) e o “Estado de guerra” (*warfare state*)

que, em seu conjunto dinâmico, são vistos como instrumentos para a manutenção do nível de consumo necessário para uma “força de trabalho” feliz. Para Marcuse a teoria crítica tem como tarefa investigar as rotas da “racionalidade técnica no universo totalitário”, examinar as alternativas históricas (passado) e revelar capacidades ainda não usadas para implementar a vida do Ser humano (futuro).

Habermas como herdeiro e participante dessa tradição é hoje considerado o mais importante representante da teoria crítica, porque implementou, muito provavelmente, a contragosto de seus antecessores frankfurtianos – pudessem eles se manifestar – o aspecto mais positivo e aberto da teoria. Em essência, como já apontado, a obra de Habermas pode ser vista como sendo uma reação contra a sociologia interpretativa e o positivismo sociológico, pois acredita que o discurso dessas duas tradições é inadequado por refletir e servir aos interesses daqueles que o usam. E, nesse sentido, é importante notar que Habermas se afasta das ciências empírico-analíticas de orientação positivista e a serviço do controle e das ciências histórico-hermenêuticas, de tradição fenomenológica, que tem apenas a intenção de compreender o *meaning* sem influenciá-lo, para enfatizar a perspectiva da ciência crítica que pretende tanto entender o mundo quanto modificá-lo.

Fica claro que a teoria crítica se apropria de várias perspectivas, uma vez que, precisa ser emancipatória (utópica), dialética, para transcender as antinomias entre sujeito-objeto; observador-observado; fato-valor, e hermenêutica para poder alcançar o entendimento do mundo sociocultural no qual o *meaning* subjetivo está localizado. Para implementar esse propósito Habermas tem dado atenção a estrutura de dominação que envolve nossa linguagem e discurso cotidiano.

A estrutura da linguagem, sua natureza e uso, representam a chave para adentrar nos modos de operação básica das diferentes formações sociais. Os “problemas da linguagem” tem recolocado os “problemas do conhecimento”. Para dar conta dessa transposição Habermas desenvolve a teoria da competência comunicativa, apoiando-se: na hermenêutica para lançar uma ponte entre macroestrutura política e atos de fala num contexto de interação simbólica; no conceito de “situação ideal de fala” para permitir que a “interação simbólica”, com pretensões ao consenso genuíno (sem coação) entre as partes em comunicação possa se dar, levando em conta que

a “situação de fala ideal”, entendida dessa maneira, contrasta com o que chama de “comunicação distorcida” (onde necessária mente existe a distribuição desigual de poder e portanto a,dominação). A teoria, para Habermas, deve ser crítica e engajada nas lutas políticas do presente. Como também fica claro que o projeto filosófico de Habermas pode ser sintetizado em termos de uma crítica ao positivismo e a ideologia dele resultante: o tecnicismo. O tecnicismo é visto como a ideologia que consiste na tentativa de fazer funcionar na prática, e a qualquer custo, o saber científico e a técnica que dele possa resultar.

Nesse sentido o humanismo radical se destaca pela importância que imprime na necessidade de superar ou transcender as limitações das classificações sociais existentes. As categorias de “alienação” ou “falsa consciência”, que até então eram vistas como fundamentais para análise, são declaradamente insuficientes para implementar e superar condições que prejudicam a emancipação humana, e por isso, a principal preocupação, ‘é desamarrar constrangimentos sociais que atrapalham o desenvolvimento humano. E dessa ótica, o paradigma do humanismo radical pode ser entendido como sendo uma inversão dos pressupostos que orientam o paradigma funcionalista (Burrell & Morgan, 1982). Mas fica ainda a questão: onde apoiar o processo de emancipação ou de formação de uma identidade racional?, uma vez que, Habermas se apoia e, ao mesmo tempo, se distancia de autores como Hegel e Marx em aspectos muito específicos.

Em um estudo intitulado “Trabalho e Interação” Habermas debate o processo de formação do espírito que, para o jovem Hegel, se dava através de três *mediums* dialéticos, ou seja, através da linguagem, do trabalho e da eticidade ou família, ou ainda, de forma mais geral, através da interação. Aqui Habermas concorda com Hegel desse período, quanto ao processo de formação, que culmina numa identidade racional, que se dá através do uso de símbolos linguísticos (dar nome as coisas) e instrumentos (trabalho) que levam à satisfação de carências e necessidades humanas, como à liberação em relação à fome e fadiga e o agir voltado para a reciprocidade (interação), que leva à libertação da escravidão e da degradação humana. Mas não concorda com o Hegel posterior, porque já não mais deriva a unidade dos três *mediums*, a partir do nexos entre trabalho e interação, uma vez que, a unidade trabalho interação já esta estabelecida anteriormente, na dialética do conhecer-se a si mesmo no outro. E nessa situação, “os elementos

linguagem, trabalho e interação não são mais considerados heterogêneos, e dessa forma, não é mais necessário sua separação dialética” (Siebeneichler, 1989, p. 48).

Na sua crítica a Hegel e depois estendida também a Marx, Habermas sublinha que é preciso fazer uma distinção rigorosa entre trabalho e interação “porque existe a tentativa de reorganizar os contextos comunicativos de interações... de acordo com o padrão de sistemas tecnicamente orientados pelo agir racional com relação a fins” (citado em Siebeneichler, 1989, p.48). Para ilustrar essa situação vamos acompanhar Habermas na sua análise dos conceitos trabalho e interação: Do conceito de trabalho vai apontar os aspectos negativos ou impeditivos da liberdade e participação e do conceito de interação recuperar exatamente essas características.

O trabalho na sociedade capitalista industrial é a forma dominante de ação social, pois tem como propósito racional a ênfase no atendimento de metas definidas em termos das relações meio-fim. O sistema desenvolve papéis para guiar as ações e os modos de pensar colocando ênfase na trajetória de aprendizagem de habilidades e qualificações necessárias para a execução adequada do papel. A vida social é compartimentada e a linguagem não é presa ao seu contexto efetivo, permitindo, dessa forma, o transporte de conceitos, regras ou papéis para distintas situações, descaracterizando especificidades inerentes de cada situação particular. A forma de racionalização do sistema de ação fica inteiramente voltada para o incremento das forças produtivas e a extensão do poder inteiramente voltada ao controle técnico. Numa situação assim desenhada é forma de comunicação é distorcida e caracterizada pela condição assimétrica das situações de fala dos participantes que refletem a distribuição desigual de poder.

A interação significa para Habermas uma ação comunicativa entre homens que desenvolvem normas com reflexos na linguagem ordinária intersubjetivamente partilhada. Esse tipo de interação é mais característica de sociedades pré-capitalistas que pelo seu baixo nível de especialização e o pouco desenvolvimento na divisão de trabalho, subsumem o ‘labor’ como parte coesiva e integrante da vida social gerando expectativas recíprocas sobre comportamento e violação. A interação, assim entendida, tem a função de estabelecer profundas sanções sociais já que as normas e valores que governam a interação foram adquiridas ao longo do processo de



internalização de papéis (socialização); a racionalidade desse sistema de ação se apoia na emancipação, na individuação e na extensão da comunicação livre de coação, caracterizando uma situação de fala ideal, onde o homem está emancipado do trabalho e da dominação, tendo, portanto, acesso igual a situação de fala a conseqüentemente oportunidades iguais de discursar.

Nesse momento fica claro que superar o paradigma da produção é a segunda condição que Habermas coloca: Para enfatizar esse propósito reforça a necessidade de que as categorias “trabalho” e “interação” sejam mantidas, para análise, como categorias nitidamente separadas sem, contudo, perder de vista o nexos existente entre elas. Basicamente, então, o debate de Habermas com Hegel e Marx visa superar situações nas quais a emancipação, segundo o seu entendimento, não está garantida. E é para atingir esse objetivo que Habermas coloca a necessidade de manter rigorosamente separadas as categorias de trabalho e interação, uma vez que, no complexo processo de entrelaçamento dessas duas categorias são construídas situações de diálogo que podem tanto ser distorcidas, ou seja, privilegiar interesses que não mantêm relação com a emancipação, como propiciar condições para o diálogo argumentativo, ou seja, privilegiar aquela “comunicação” que ocorre sem coerção. Assim procedendo, Habermas acredita, garante-se que tanto uma como outra conseqüência dialógica pode sofrer intervenção dos participantes, uma vez que, a cada situação dialógica pode ser verificado o itinerário com vista a um fim ao pretendido. E é isso que Habermas pretende na sua proposta de teoria da ação comunicativa, embora tenha recebido críticas severas de Giddens (1997) que provavelmente serão consideradas pelo autor em trabalhos próximos.

O que Habermas quer, pode ser resumido da seguinte maneira. Por um lado, a permanente tarefa da crítica do desenvolvimento social e histórico, característica que afeta todos os homens (universal), e por outro, a tarefa de analisar criticamente o contexto situacional presente (particular), característica essa que afeta apenas indivíduos desta situação e momento particular. Nos dois níveis da investigação, o da cultura e o da personalidade respectivamente, essa investigação se reporta fundamentalmente aos aspectos “reprimidos”, ou seja, aos aspectos ideológicos e de dominação, como argumenta no livro, (*Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985).

Desta forma Habermas questiona também a estrutura legitimadora do sistema político: a crise econômica permanente não pode conviver mais, por muito tempo, com o capitalismo avançado, porque passa pela intervenção do Estado. E o problema chave do capitalismo avançado é sua crise de legitimação. Além disso, é precisamente, nesse contexto que Habermas se debate com os conceitos de totalidade e verdade tão caros ao pensamento da época. Propõe, como alternativa, uma teoria do conhecimento duplamente reflexiva: reflexiva com relação ao contexto de origem e reflexiva com relação ao contexto de aplicação, ou seja, como já vimos, uma teoria duplamente sensível.

Mas mesmo depois de todas essas colocações, Habermas, continua procurando a saída para a crise da filosofia e das ciências através da própria filosofia. Não se apoia na filosofia transcendental. Apoiar-se, isto sim, em dois eixos filosóficos convergentes: um, a crítica ‘quase-transcendental’ e outro a crítica ‘quase-empírica’. Num eixo a crítica formal e pragmática, se configura através da análise dos pressupostos formais universais do uso da linguagem, no outro, a crítica da teoria da sociedade voltada para o diagnóstico da atualidade, no momento que faz um levantamento dos elementos reprimidos e expressos nos vestígios deixados na história pela razão comunicativa.

A dificuldade maior de classificação do projeto de Habermas não se deve tanto às suas múltiplas origens teóricas, o que lhe vale a alcunha de autor ecumênico – e que seria mais apropriadamente definida, acredito eu, como sincrética – com a qual convive harmonicamente, e sim ao fato de sua teoria ser aberta, ou mais precisamente, ser um projeto em andamento, mesmo que apontando para uma direção, a saber; a emancipação. A teoria contempla uma agenda prática que tem como função reescrever a própria teoria a cada passo que homens reais e engajados no agir comunicativo forem capazes de solidificar mais uma pedra no caminho interminável para a emancipação humana. É uma teoria positiva ou otimista no sentido de engendrar uma metodologia capaz de restituir a crença no papel ativo do homem na sociedade. Em Habermas os problemas que os homens criaram para o seu mundo podem só ser encaminhados e resolvidos pelos próprios homens, na medida em que, na labuta da vida prática, decodificarem os elementos reificados e fragmentados incrustados no mundo da vida, ou seja,

percebidos como sendo opressivos ou impeditivos para o ‘bom’ encaminhamento dos problemas presentes.

Nesse sentido Habermas investe também contra as teorias de sistema, pois não concebe sequer a possibilidade de delegar ao sistema a condução do projeto humano, mesmo quando, através do processo de legitimação, o próprio homem delega ao sistema essa condução. A legitimação em si apenas se refere ao processo de reconhecimento de uma dada dinâmica social que, por si só, não pode ter nem deve ganhar autonomia. Todo processo social deve estar sendo conduzido pelos homens para os homens e essa tarefa um sistema não pode executar, porque, quando muito, um sistema pode estar produzindo e reproduzindo sua própria dinâmica.

Na construção da teoria que Habermas empreende vai ficando claro que no mesmo movimento em que a teoria serve de norte a uma dada ação ela é norteada – o que significa, simultaneamente transformada – pela prática. A teoria deve ficar, portanto, tão sensível à mudança quanto é sensível a ação, uma vez que o fundamento da ação é a comunicação humana: depende apenas da vontade ou intenção e da habilidade de comunicação dos homens. A comunicação racional, como sublinha Habermas em seu livro *Kommunikatives Handeln*, é a prática da argumentação crítica entre partícipes de um mesmo processo e implica uma relação direta entre o falar e fazer. As pessoas envolvidas numa argumentação voltada para determinado fim estabelecem seus princípios e suas regras, através do melhor argumento, e por isso, estabelecem também, ao mesmo tempo, os critérios necessários para a sua própria participação na realização do fim pretendido.

Princípios e regras estabelecidas por interesse comum de determinadas pessoas compõe, dessa forma, a agenda a ser cumprida por esses mesmos envolvidos. Não pode haver, dessa forma, distancia entre o que se propõe teoricamente (nível verbal) e o que se cumpre na rotina cotidiana (nível da ação). Esse é mais um aspecto desejável da proposta de Habermas.

Sua teoria que é ao mesmo tempo, filha do processo histórico que descreve conhecimento humano, uma vez que a fonte inspiradora se localiza na história e na cultura de séculos passados, é também retrato atual do mundo social em conflito e, nesse sentido, pretende ser adequada para escrever ou reescrever – na medida em que a dinâmica social dá nova

interpretação a problemas ou soluções antigas em contextos novos – o futuro quando usada como veículo para construção de uma sociedade que interessa aos seres humanos em particular e que, em consequência, e no decorrer do tempo, interessa aos humanos em geral. A comunicação entendida assim é um diálogo com o passado engendrado sempre por um problema presente e atual. Por isso apenas aspectos parciais do passado, e não o passado como um todo, como quer a “tradição”, e, portanto, relacionados com o problema específico do presente, são recuperados e reescritos para uso na solução atual.

Dito assim o projeto que Habermas concebe parece bastante otimista, mas é justamente nesse aspecto que o autor colhe muitas críticas de seus contemporâneos. E ao contrário de muitos teóricos consagrados Habermas continua ‘dialogando’ com seus críticos, exatamente como propõem a comunicação para cada sujeito social e singular. Assim, diz White (1995), Habermas, não espera que as crises sociais sejam eliminadas, “mas sim que a emergência crítica, que é especialmente necessária para a eliminação da legitimidade do sistema político, é mais difícil de obter do que originalmente pensou” ... uma vez que... “os processos da colonização do mundo da vida e o isolamento da especialização se expandem (e) seu efeito coletivo é o de solapar o desenvolvimento do pensamento e ação críticos” (p.117).

## Referências bibliográficas

- Burrell, G. & Morgan, G. *Sociological Paradigms and Organisational Analysis: Elements of the Sociology of Corporate Life*. New Hampshire: Heinemann, London-Exeter, 1982.
- Giddens, A. *Política, Sociologia e Teoria Social*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- Habermas, J. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Habermas, J. Um Perfil Filosófico político: uma entrevista com Jürgen Habermas. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo: 18,77-102,1987.

Siebeneichler, F.B. *Jurgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

White, S.K. *Razão, Justiça e Modernidade*. São Paulo: Icone Editora, 1995.