

A TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA E A LIBERTAÇÃO

*Celso Luiz Ludwig**

RESUMO: Este texto pretende mostrar alguns passos do processo de fundamentação da ética do discurso nos argumentos de Karl-Otto Apel. A começar pela mudança de paradigma filosófico no contexto do *giro lingüístico*, para continuar no caminho da *transformação da filosofia*, desde as exigências da possibilidade e da necessidade de um novo conceito de *fundamentação*, agora *pragmático transcendental*; para depois, chegar à formulação de uma *fundamentação ética com pretensão de universalidade*, no específico contexto da era da ciência e da técnica. Por fim, apresentar, diante das exigências relativas aos problemas morais concretos, o ponto de vista da ética do discurso e parte da polêmica travada no diálogo com a ética da libertação de Enrique Dussel, assinalando em especial o *lugar* do *dissenso* na responsabilidade ética.

1 A MUDANÇA DE PARADIGMA: O GIRO LINGÜÍSTICO

Apel e a transformação da filosofia.

A mudança paradigmática (Kuhn) da *Filosofia da Consciência* para a *Razão Comunicativa* teve em Karl-Otto Apel e em Jürgen Habermas sua formulação mais precisa. O esgotamento do paradigma da *consciência*, próprio da subjetividade, levou ao *giro lingüístico*. K.-O. Apel percebeu

decisivamente que o que estava em jogo, não era mera mudança de ênfase quanto ao *objeto* da reflexão filosófica. Não se tratava de maior e especial atenção à linguagem, de parte dos filósofos. O que estava em jogo era a própria *transformação da filosofia*. Assim sendo, a moderna pergunta kantiana, pelas *condições de possibilidade e validade do conhecimento*, terá de ser compreendida e respondida em novo parâmetro, desde a linguagem, ou tendo em conta o *paradigma da pragmática transcendental*.

O *giro lingüístico* pode ser situado no contexto da chamada mudança paradigmática, conceito recepcionado pela filosofia para

* Doutor em Filosofia do Direito; professor adjunto da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR.

classificar sua própria história. O novo *paradigma da linguagem* se consolida na segunda metade do século XX. Seu desdobramento indica a existência, hoje, de uma *tipologia* mais complexa, e que poderia ser classificada da maneira seguinte: (1.º) como *razão comunicativa* (Apel/Habermas); (2.º) como *razão sistêmica* (Luhmann) e, por fim, (3.º) como *razão hermenêutica* (Gadamer). O que interessa aqui diz respeito aos fundamentos lançados por Apel, ainda que tenha que se levar em conta os desdobramentos conceituais elaborados por Habermas.¹

Nos limites dessa demarcação, é importante frisar que esse *giro* da filosofia não significa a inclusão da linguagem na condição de mais um tema relevante para a reflexão filosófica. Trata-se de um *giro* da própria filosofia, uma *virada* no modo de se entender a filosofia. Nesse novo paradigma, a linguagem passa da condição de *objeto* da reflexão para a *condição de fundamento* de todo pensar. Filosofar significa filosofar a partir da linguagem, e esta na *condição de médium* irrecusável e inultrapassável do *sentido e validade* de todo saber. A reflexão sobre a relação contemporânea entre filosofia e linguagem fica assim formulada, nas palavras de Karl-Otto Apel (2000b, p.353-354):

¹ Habermas também fazia referência expressa ao esgotamento do velho paradigma da filosofia da consciência:

“O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão.” HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p.277.

A filosofia da linguagem, hoje em dia, pode assumir – ou até mesmo: tem de assumir – a função da filosofia transcendental em sentido kantiano? Ou seja, ela pode (ou tem que) assumir hoje a função de uma *prima philosophia*?

Talvez se possa chegar sem dificuldades – entre os conhecedores da literatura filosófica – ao consenso de que em nosso século a ocupação do filósofo com a própria consciência, algo característico para a Era Moderna, deu lugar, mais recentemente, à ocupação do filósofo com a linguagem. E isso parece significar que a filosofia da linguagem veio ocupar o lugar da epistemologia tradicional – a filosofia da linguagem não como tematização do objeto linguagem entre outros tantos objetos possíveis da cognição, mas sim como *reflexão sobre as condições lingüísticas da cognição*.

A passagem sugerida pelo filósofo indica o caminho que vai da *crítica cognitiva* como análise da *consciência* à *crítica cognitiva* como análise da *linguagem*. Essa mudança é decisiva para a filosofia, pois significa um movimento que vai da consciência para a linguagem, modificando o procedimento filosófico em relação à validação da verdade, que de monológico passa a ter uma exigência dialógica discursiva:

O cerne dessa reviravolta que vai da crítica cognitiva enquanto análise consciencial à crítica cognitiva enquanto análise lingüística parece residir no fato de que o problema da própria *validação da verdade* não pode mais ser visto como um problema da *evidência* ou da *certeza* (“*certitudo*”) para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de *validação objetiva* (e portanto intersubjetiva) para uma ‘consciência em geral’ em sentido kantiano, mas sim, em primeiro lugar como um problema da formação *intersubjetiva de consensos* com base em um *acordo mútuo lingüístico (argumentativo)*. (APEL, 2000b, p.354)

Pelo menos dois são os efeitos dessa situação. O primeiro diz respeito à ruptura

que ocorre entre a Modernidade filosófica e a filosofia da segunda metade do século XX: passagem da certeza da cognição e da cognição como *certeza* para a cognição como *consenso argumentativo*. O segundo efeito indica que há uma *continuidade* e que consiste na reflexão sobre as *condições de possibilidade e validade do conhecimento*: a *consciência* antes, a *linguagem* agora.

A relação contemporânea entre filosofia e linguagem se desenha nesse jogo dialético, entre a ruptura e a continuidade, entre o paradigma da consciência e o paradigma da linguagem, que, na verticalidade, coloca a questão kantiana das *condições de possibilidade e validade do sentido*, agora sob novo fundamento.

2 DA POSSIBILIDADE E DA NECESSIDADE DE NOVO FUNDAMENTO

A reflexão agora tem em vista a *possibilidade* e a *necessidade* de nova fundamentação. Os passos do novo caminho, inicialmente indicados por Apel, remetem a argumentos que procuram responder ao desafiador tema da *possibilidade* de uma fundamentação última não-metafísica, no contexto da filosofia atual. Primeiro, cabe perguntar se é possível uma *fundamentação*, nessa época de perplexidade, de pluralismo e de fragmentação? Ou dito de outra maneira, em tempos de afirmação do multiculturalismo e da pluralidade das tradições, faz sentido investigar a *necessidade* e a possibilidade de uma *fundamentação última e pós-metafísica* – questão que se apresenta desde logo na condição de um paradoxo: justamente por se tratar de *fundamentação*

última surge a necessidade de uma *filosofia pós-metafísica*. A aparente paradoxalidade será encarada pelo filósofo a partir da seguinte tese:

Justamente por causa da *fundamentação última* necessitamos de uma filosofia *pós-metafísica*; pois nisto precisamente consiste, segundo penso, a falta capital da metafísica – falta que ela partilha com o pensamento mítico: que ela somente é capaz de sugerir sempre apenas uma fundamentação última de caráter dogmático – em sua estrutura, aproximadamente algo como a doutrina de Deus como *causa sui* ou também como o mito hindu que narra que o mundo é sustentado por um elefante e este, por sua vez, por uma tartaruga, interrompendo-se então a narrativa. (APEL, 1993, p.306)

Apel afirma na linha popperiana que a *metafísica racionalista*, ao pretender uma fundamentação última, cai inevitavelmente no *trilema münchausiano* de fundamentação última, formulada por Hans Albert. Isso ocorre porque ela leva a um *regresso ao infinito*; ou leva ao chamado círculo lógico; ou então o procedimento de fundamentação terá que *interromper dogmaticamente o regresso fundacional* (nesse caso se proclama como evidente a razão última, como no clássico exemplo em que aparece Deus como *causa sui*).

A opinião filosófica hoje dominante é a de que o pensamento da *fundamentação última* deve ser abandonado, juntamente com o conceito tradicional de metafísica. Isso é assim porque a *estrutura da fundamentação* de uma metafísica tradicional, não permite nenhum tipo de fundamentação última. Os popperianos, com base nessa impossibilidade mencionada, abandonam a idéia de *fundamentação última*.

Não é o caso de Apel. Ele sustenta a tese da possibilidade de uma fundamentação. Porém, incorpora a crítica à concepção

tradicional da *metafísica ontológica*. Ao fazê-lo, no entanto, não abandona a idéia da *fundamentação última*. Ao contrário, conclui pela possibilidade e necessidade de uma *filosofia pós-metafísica de fundamentação última*. No entanto, a possibilidade de fundamentação requer uma *nova filosofia*, pois pressupõe uma fundamentação que não seja nem a da ciência empírica nem a da metafísica ontológica tradicional.

Apel procura mostrar a necessidade,² e até mesmo urgência, de uma fundamentação filosófica específica em nosso tempo, reconhecendo que tal tarefa seria possível tanto na filosofia teórica – na teoria do conhecimento e na teoria da ciência, por exemplo – quanto na filosofia prática. Entende, porém, que isso pode ser mostrado de modo mais convincente na ética, portanto, na filosofia prática. Ilustra a questão com um exemplo – situação problema –, formulado nos seguintes termos:

Que faria um jovem que, na assim chamada crise da adolescência, chegou ao ponto de problematizar, por exemplo, como Nietzsche todas as tradições morais convencionais e que nesta situação levanta a questão: “Por que em absoluto terei que agir moralmente?” com uma resposta que não fornece uma *fundamentação última*, mas que de antemão se relativiza como condicionada ou passível de revisão? (APEL, 1993, p.309)

² Há em Apel, como também em Habermas e em Dussel, entre muitos outros, a preocupação metodológica em testar os argumentos ante a existência dos céticos, motivo que o leva a considerar alguns pensamentos nessa linha, como é o caso dos defensores do princípio do falibilismo sem limites, que não apenas consideram uma fundamentação filosófica última de princípios de conhecimento *impossível*, mas também *desnecessária*. (APEL, 1993, p.310)

3 A FUNDAMENTAÇÃO ÚLTIMA NÃO-METAFÍSICA: A PRAGMÁTICA TRANSCENDENTAL

3.1. A pretensão de verdade. Na preocupação com a fundamentação última, Apel parte da premissa de que faz sentido a exigência de que todos reconheçam a existência de algo como *pretensão de verdade*. Essa seria uma exigência inafastável no campo da comunicação. Quem argumenta reconhece que no mínimo *compreendamos* o que significa pretensão de verdade. É necessário reconhecer que existe algo assim como *verdade de proposições* à diferença da *falsidade*. Se assim é, então devemos reconhecer que há proposições que podem ser submetidas a um procedimento de justificação argumentativa com pretensão de verdade, ainda que sem *pretensão de evidência*. A discussão sobre as proposições pressupõe que elas possam ser “examinadas e ser demonstradas como *intersubjetivamente válidas (capazes de consenso)* ou falsas, utilizando certos critérios”. (APEL, 1993, p.312)

3.2. As regras do discurso. Nisso está implicado o reconhecimento da existência de uma *comunidade de discurso e de argumentação*, que dispõe de uma linguagem pela qual formula seus problemas e soluções. Está ainda pressuposto que os falantes devem levar em conta determinadas *regras de argumentação*, inscritas na própria linguagem, como é o caso da aceitação de que todos os participantes do discurso são *iguais* e que o discurso livre como tal não pode sofrer a ameaça de *violência* aberta ou oculta. Essas regras – inscritas na linguagem –

passam a ser *condições normativas da possibilidade da discussão acerca das* proposições com pretensão de verdade. Em resumo, as duas regras inscritas na própria linguagem, chamadas de regras do discurso, são estas: (1.º) todos os participantes do discurso em *princípio são iguais* (e, portanto, não devem ser excluídos quaisquer argumentos); e (2.º) a obrigação de argumentar *sem violência* (aberta ou oculta – como, por exemplo, ofertas de negociação e (ou) ameaças).³

3.3 A autocontradição performativa.

A questão da *possibilidade de um método não-metafísico da fundamentação última*, segundo Apel, não pode ser posta nos termos em que é formulada no *trilema de Münchhausen* (por Hans Albert). Pois o *conceito de fundamentação* que é pressuposto na (1.º) metafísica tradicional ontológica, na (2.º) moderna ciência da lógica e da matemática e no (3.º) *trilema de Münchhausen*, é um conceito que se define como “*dedução de um algo de outro algo*”. Ora, este conceito de fundamentação não pode ser subsumido pela fundamentação agora postulada. O método formulado por Apel (1993, p.317) se distingue na medida em que se define como “*recurso reflexivo sobre as condições de validade da argumentação*”, e, assim, a fundamentação não cai na derivação *de algo de alguma coisa diferente* e também não retrocede *ao infinito*. A fundamentação requer apenas a certificação das pressuposições que

não podem ser contestadas, sob pena de *autocontradição performativa*.

Assim, Apel propõe o *princípio da autocontradição performativa* como *critério teste* que distingue o *específico método da fundamentação filosófica última* dos demais métodos de fundamentação já apontados.

3.4. A racionalidade pragmática.

A afirmação do princípio discursivo da razão exige que se reconheça, tanto na ciência crítica, como para além dela, numa ética do discurso, a presença das normas do discurso argumentativo. A relevância prática da fundamentação última não-metafísica permite, dessa maneira, definir a forma da racionalidade discursivo-argumentativa, claramente distinta da racionalidade do pensar instrumental e estratégico.

É nessa condição que Apel afirma a necessidade de compreender a mudança paradigmática da filosofia – no sentido da existência de três diferentes paradigmas, da *metafísica ontológica*, da *filosofia transcendental da consciência* e da *pragmática lingüística* –, mudança a ser compreendida como *suprassunção* (*aufhebung* – de Hegel) para, por fim, conceber a fundamentação por ele proposta como necessária, diante das duas opções seguidas pela filosofia atual, em consequência da viragem lingüística (*linguistic turn*):

1.º) A *primeira opção* parece abandonar o princípio da *filosofia transcendental universalista*. Isto, por diversos motivos, cabendo destacar: aqueles que atrelam todo o pensar a jogos contingentes de linguagem e particulares modos de vida socioculturais; outros – neopragmatistas americanos – que

³ Isso implicaria dizer que a compreensão do próprio princípio do falibilismo pressupõe as regras do discurso como condição de sua possibilidade.

vêm na *destranscendentalização* a definitiva superação da metafísica.

2.º) A *segunda opção*, proposta por Apel (1993, p. 322) que procura reconhecer na reflexão “pretensões universais de validade que fazem parte do argumentar e ao mesmo tempo são condições “*irretrocedíveis*” (*nichthintergehbaren*), e nesta medida, *não-contingentes* do conhecimento válido do contingente”.

São essas as condições pragmático-transcendentais da racionalidade discursiva ou da razão comunicativa. Toda e qualquer tentativa de contestar esse núcleo *a priori* da condição argumentativa conduz necessariamente à autocontradição performativa. Dessa maneira, as condições do discurso parecem mais fundamentais do ponto de vista filosófico transcendental do que as categorias *a priori* da consciência no conhecimento de objetos.

Tendo em conta a transformação da filosofia, no caminho que vai da metafísica ontológica que remonta até Descartes e Kant, da filosofia como consciência transcendental do sujeito até ingressar no século XX no paradigma da linguagem, esta deve servir de base para a fundamentação da filosofia teórica e da ética. E se a filosofia, na passagem do primeiro para o segundo paradigma, radicalizou a investigação sobre as condições de possibilidade do *conhecimento*, do segundo para o terceiro, tal radicalização encontrou na linguagem as condições transcendentais de possibilidade de todo o resto.

A possibilidade e a necessidade de uma fundamentação última não-metafísica têm o sentido prático de estabelecer uma instância – critérios – para confrontar o relativismo, o

pragmatismo. Com a tese que defende, Apel pretende exercitar a crítica aos autores relativistas, ainda que assimilando e incorporando as críticas relativistas, com a saída de cena da metafísica como critério de verdade. Afirma que não podemos nos render diante das críticas relativista que afirmam com razão os condicionamentos históricos, políticos, econômicos e sociais de tudo, inclusive no significado das palavras, dos jogos lingüísticos e nas formas de vida. Isso é uma coisa. Outra, é afirmar a política e a história como critério de verdade, o que implicaria reconhecer a vitória da opinião (no sentido da *doxa*) sobre a episteme. Estaríamos, segundo Apel, diante da morte do pensamento. O critério estabelecido pela filosofia apeliana permite abandonar o solipsismo cognitivo e epistemológico da teoria moderna, equivocadamente definido como *eu penso* solitário e fonte de uma racionalidade fundante de todo saber (este principalmente visto como *ciência*). Propõe, nosso filósofo, a substituição do *eu penso* pelo *eu argumento*; a passagem do *eu* para a *comunidade*; o abandono do *pensar o pensado* para *pensar o consensualizado*.

Isso que acontece na dimensão cognitiva e epistemológica, com maior evidência se dá no plano moral, pois esta em sua determinação central não se ocupa da realidade individual e solitária do homem. Ao contrário, a moral em sua essência trata da relação social intersubjetiva. E, portanto, a razão não é apenas estratégica, ela está concretamente presente na linguagem, pelo que comunicativa. Nela existem condições de possibilidade universais que sustentam toda e qualquer argumentação séria e possível, sob pena da contradição

performativa. Pois, para que haja comunicação a presença do *outro* é inafastável, seja na condição de falante, seja na condição do reconhecimento de que eu falo e do que eu falo. Sem esse *mínimo originário* a comunicação não é possível. E nesse *mínimo originário* já está dado um campo democrático e de respeito à argumentação, condição sem a qual a possibilidade da comunicação inexistente. Essa condição reverte o binômio cognitivo típico das modernas teorias solipsistas, apontando para um novo tipo de binômio: é a passagem do binômio sujeito-objeto para o binômio sujeito-sujeito. Portanto, estamos diante de uma validade epistemológica intersubjetiva, a confrontar a versão moderna da validade objetiva, ingenuamente neutra, como quer a concepção positivista de uma certa ciência. Fora desse cenário, sem esse campo democrático de respeito (o reconhecimento do outro como igual e ausência de toda forma de violência – regras da linguagem), a possibilidade da comunicação desaparece. No entanto, admitidas as condições desse mínimo originário, é a argumentação o critério que serve de modelo transcendental para a fundamentação de uma ética no mundo atual – a ética da discussão, ética do discurso –, que é um mundo pós-metafísico, marcado pela determinação de uma gigantesca e complexa rede de relações tecnológicas, comerciais impessoais, porém também na frágil e irredutível teia da vida intersubjetiva.

Apel, com sua reflexão sobre as condições pragmático transcendentais da linguagem, abre fogo contra toda condição dos relativismos paralisantes, principalmente neopragmáticos, sempre que está diante das

posições que reduzem tudo à contingência da temporalidade do *dasein* como horizonte, ou das posições que têm na pragmática da linguagem seu limite, ou, por fim, das posições que têm no fundo contingencial, provisório e precário da historicidade, o critério da referência última. A verdade é *logos*, antes (logicamente) de ser desvelamento (*aletheia*). E ainda que seja problemático sustentar a teoria do consenso ante a diversidade de opiniões e sentidos na complexidade de cada coisa e de cada situação, não há outra solução, pensa Apel. Resta argumentar, pois entende que a proposta de Jean-Francois Lyotard, na condição pós-moderna, ao optar pelo dissenso como modo de produção do novo – “a invenção se faz sempre no dissenso” –, deve ser refutada porque absurda: contradição performativa, pois quem recomenda o dissenso, argumenta; e quem argumenta, busca o consenso sobre a argumentação em jogo.

4 O CONSENSO E O DISSENSO

A discordância, no entanto, não é só de pós-modernos ou de desconstrutivistas. Ainda que se trate de discordâncias distintas, a questão ganha em complexidade na visão que tem disso a condição transmoderna, em particular na versão da filosofia de Enrique Dussel.

4.1. A parte de fundamentação A e a parte de fundamentação B da ética do discurso.

Creio que o tema se define em Apel mais ou menos de maneira como segue. O consenso prévio situa-se na ordem da pragmática transcendental e se determina pela inevitável concordância em relação às regras da

linguagem que devem ser aceitas por todos, sob pena de autocontradição performativa. Trata-se de concordância prévia no nível da pragmática transcendental (Nível A). Essa teoria da verdade obtida pelo consenso tem como ponto de partida a idéia regulativa do consenso ideal, contra-fático. O consenso concebido em condições ideais não será atingido plenamente nas situações concretas, nas situações de fato. Nesse aspecto está a segunda parte da teoria da verdade obtida pelo consenso e que diz respeito aos consensos da vida real, consensos de fato, esses sim, precários, provisórios e criticáveis. Portanto, o consenso prévio – ideal – serve como critério, como idéia regulativa, dos consensos fáticos. Apel, porém, não descuida da necessidade de outra parte da ética do discurso, que é chamada por ele de *parte histórica* (Nível B). Portanto, ele distingue entre um nível A e nível B na Ética do Discurso:

Partiré para ello de una división arquitectónica que, en general, resulta también de la transformación pragmático-trascendental de las presuposiciones metafísicas de la ética kantiana: distingo una *parte abstracta A de la fundamentación [Begründungsteil]* de la ética do discurso de la *parte histórica [geschichtsbezogen] B de esa fundamentación*. Además, dentro de la parte A, haré una distinción entre *el plano de la fundamentación última, pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas [Normenbegründung]* y *el plano de la fundamentación de normas situacionales [situationsbezogen] en los discurso prácticos – exigidos por principio*. (APEL, 1992, p.22)

A partir das distinções sugeridas por Apel, percebe-se nitidamente a preocupação que ele tem com os consensos concretos. Por isso, o único consenso que conserva sua *validade incondicional* é o do *princípio do*

procedimento, porque é o que contém as condições de orientação para possíveis revisões de normas. Esse é o princípio normativo permanente que serve de idéia regulativa dos discurso práticos que pretendem fundamentar normas. De outro lado, a parte B indica a exigência na ética do discurso de uma fundamentação vinculada a relações contingente, que lhe dão o sentido de uma ética de responsabilidade histórica. Essa vinculação com a história, leva a ética do discurso a enfrentar a questão dos consensos nos *discursos reais*. Em tais discursos, além da ênfase no princípio de universalização, deve-se incorporar o saber das ciências empíricas e o saber especializado. Nosso filósofo conclui o tema, assim:

Por la otra, se trata de reconstruir, con ayuda de las ciencias sociales e históricas empírico-reconstructivas (interno-hermenéuticas y externo-explicativas), la situación histórica concreta a la que debe vincularse una aplicación políticamente responsable, en el sentido más amplio, de la ética del discurso. Todo esto siempre en el contexto de una forma de vida particular. Se trata, en consecuencia, de una vinculación a instituciones (sobre todo las del derecho) y, asimismo, de una posible vinculación a hechos y circunstancias sociohistóricamente reconstruibles de la conciencia moral. (APEL, 1992, p.31)

Dessa maneira, a transição histórica de uma moral kantiana para uma moral pós-convencional estaria na condição de uma *ética do discurso cientificamente informada*. Essa concepção indica, sem sombra de dúvida, a preocupação em estabelecer uma *mediação* entre o princípio universalista da ética do discurso e a situação concreta de uma comunidade de comunicação real. No entanto, a mediação sugerida não enfrenta a questão com a densidade necessária – não

encaminha as soluções exigidas – pelo problema que sempre surge nesse caso, ante uma ética abstrata de princípios. A limitação da solução sugerida para a mediação, que distingue entre uma *parte de fundamentação A* e uma *parte de fundamentação B*, é reconhecida pelo próprio Apel (1992, p.32). Ao mesmo tempo em que admite que sua explicação é incompleta, insiste que o tema que deve ser enfrentado com urgência é o que diz respeito à responsabilidade histórica da ética e à problemática questão de sua própria aplicação.

A solução sugerida por Jürgen Habermas é criticada por K.-O.Apel. Para as questões morais, nos discursos de fundamentação moral, nos quais a referência é a humanidade, Habermas formula o princípio de universalização da ética do discurso (U), nestes termos: *Toda norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e os efeitos colaterais que previsivelmente resultam de sua observação geral para a satisfação dos interesses de cada indivíduo devem poder ser aceitas sem constrangimento por todos os afetados.*

Não pretendo analisar aqui o princípio moral de universalização proposto por Habermas, mas apenas levar em conta a reflexão de Apel sobre a saída sugerida quanto ao problema da aplicação da ética principiológica. Apel acha que o *Princípio U* não soluciona o problema da aplicação responsável, referida à história, porque parte de uma equivocada compreensão do próprio problema. Segundo Apel, pode-se aceitar a adequada solução habermasiana da transformação ético-discursiva do princípio de universalização da ética kantiana – passagem do *imperativo categórico*

kantiano ao princípio de universalização habermasiano –. Isso, no entanto, tem o sentido de uma *analogia* entre o *imperativo categórico kantiano* e o *princípio U ético-discursivo*, e, nessa condição, se presta adequadamente à fundamentação da parte A da ética do discurso. E somente isso. Não tem o *princípio U* o sentido de uma *responsabilidade histórica da ética do discurso quanto à sua aplicação* (APEL, 1992, p.40). Portanto, segundo a consideração feita por Apel, a sugestão contida no princípio anunciado, qual seja, a da responsabilidade pelas conseqüências da norma válida, ainda que necessária e correta, arquitetonicamente está situada na *parte da fundamentação A* da ética, sem dar resposta alguma para a solução exigida na *parte B*, que diz respeito ao *problema da aplicação* da ética na dimensão à responsabilidade histórica.

Uma formulação mais precisa da *parte de fundamentação B* leva ao questionamento, inclusive, da própria possibilidade e limites de tal proposta. Na atual discussão sobre o tema, as objeções de neoaristotélicos e de neohegelianos às *éticas universalista de princípios* e a própria *ética do discurso* são recorrentes. A oposição tem como premissa central a necessidade de partir de uma *moralidade ligada à tradição e de sua base consensual histórico-contingente*. Ante tal situação, Apel se pergunta se devemos aceitar que a validade do princípio ético do discurso está limitada de maneira particular ao discurso argumentativo – portanto, não teria validade para a regulação consensual de todos os conflitos de normas da comunicação do mundo vital –, ou teríamos que supor que, por exemplo, a idéia pós-iluminista dos *direitos humanos* – à margem da idéia de

Kant acerca de uma “comunidade de direito civil mundial” – estaria limitada também, de acordo com sua validade moral, à forma de vida ocidental?

A resposta de Apel à tese de uma moralidade ligada à tradição de base consensual contingente, com os desdobramentos que daí decorrem, é *negativa*. A resposta da ética do discurso em sua *parte de fundamentação B* é outra, portanto. Em síntese, está assim apresentada, desde duas *condições*: a 1.^a implica considerar que a *aplicação* do princípio da ética do discurso só é aproximativamente factível onde as relações da moralidade e do direito locais tornam isso possível; e 2.^o, como efeito, é necessário aceitar que as normas básicas de conteúdo relativas a uma ordem de justiça suscetíveis de fundamentação filosófica não podem derivar *exclusivamente* do *princípio da ética do discurso* e de sua aplicação num ideal discurso de fundamentação de normas. Esta segunda condição, consiste em aceitar que as referidas normas devem ser entendidas *sempre e simultaneamente* como resultado de uma vinculação à *tradição* jurídica e moral vigentes numa forma determinada de vida.

Apel mostra, com isso, que o princípio ético do discurso tem distintas *funções*. Ele conclui a questão dessa maneira:

Lo que sí se sigue es que, en la *parte de fundamentación B* de la ética del discurso, el principio ético del discurso mismo tiene una función distinta a la que tiene en la *parte de fundamentación A*: no puede suponerse ya como el *fundamento de una norma básica, proceduralmente aplicable, de una ética deóntica* que simplemente restringe las *estimaciones valorativas y metas* individuales humanas sin perjudicarlas. (APEL, 1992, p.42)

Portanto, nesse caso, o mesmo princípio – o princípio mesmo (o princípio geral) – da ética do discurso assume na parte de fundamentação B a condição de *princípio teleológico de complementação* (Ergänzungsprinzip) do princípio do discurso. Nesses termos, o problema da aplicação de normas morais não fica entregue à condição de uma ética puramente deontica – a que faz abstração da história –, nem fica entregue à força da *moralidade conectada à tradição* e à *sua base consensual* histórico-contingente. Pois, os conflitos de interesses devem ser resolvidos de maneira discursivo-consensual, respeitadas as condições do princípio próprio da ética do discurso. No entanto, se na comunidade de comunicação real as condições de aplicação coletiva da ética não estiverem dadas, aqueles que atingiram no nível filosófico-discursivo a idéia de validade universal do princípio ético do discurso, ficam obrigados a observar tanto o *princípio deontico* como a responsabilidade histórica. Isso implica o reconhecimento de que se vai além do âmbito das práticas consensuais comunitárias do momento presente ao buscar-se orientar as situações concretas, suas soluções – mesmo as emergenciais –, com o esgotamento exaustivo do princípio de universalização da ética do discurso. No exemplo de Apel, isso significa que mesmo diante de uma situação limite, o problema da aplicação, pode ser assim ilustrado:

Así, v.gr., no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo, sino que deben tratar de actuar de una manera adecuada a la situación, de tal suerte que la máxima de su acción pueda considerarse como una norma

susceptible de consenso, si no en un discurso *real*, sí en un fictivo discurso *ideal* de todos los afectados bienintencionados. (APEL, 1992, p.42)

A partir dessas condições, Apel argumenta no sentido da necessidade da obrigação de colaboração para a eliminação da diferença entre a comunidade de comunicação ideal e comunidade de comunicação real. Pois, se efetivamente ocorre a *diferença* entre a situação historicamente condicionada da comunidade real e a situação ideal, na qual estariam presentes as condições de aplicação da ética do discurso, a eliminação de tal *diferença* a longo prazo se impõe pela própria condição geral exigida. E, na medida em que isso ocorre, o princípio da ética do discurso assume sua *nova função* na *parte de fundamentação B* da ética do discurso, na atuação e avaliação das situações.

É nessa articulação, entre a fundamentação principiológica deontica e a responsabilidade histórica, que se dá a superação da ética meramente formal. Porém, essa obrigação de colaborar na produção, em longo prazo e de modo aproximado, das condições de aplicação da ética do discurso não está ligada ao anúncio de uma *revolução mundial*, nem tem conexão com o *reino de liberdade* a ser alcançado, não se refere a nenhuma *utopia social* determinada, ou a um *outro mundo possível*. Não é disso que se trata. A situação de uma comunidade de comunicação ideal (sempre antecipada contrafaticamente) refere-se, exclusivamente, de uma parte, às *condições ideais de uma possível formação de consenso sobre normas* e, de outra parte, permite a formação concreta de acordos falíveis e provisórios por aqueles que em cada caso estão envolvidos.

4.2 A transformação da filosofia e a filosofia da libertação

Na parte acima (4.1.) segui muitos dos argumentos de K.-O. Apel no texto apresentado no encontro de Friburgo, Alemanha, em novembro de 1989, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: Una transformación postmetafísica de la ética de Kant*". Nesse encontro Dussel participou com o texto *Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación*. Nesses textos, cada um dos filósofos formula sua definição ética. Acompanhamos os passos de Apel. Dussel apresenta em seu texto, argumentos em constante polêmica com essas concepções apelianas.⁴ Entre as diversas polémicas suscitadas, interessa aqui a que trata do *ponto de partida diferente* das duas concepções éticas em jogo: a crítica da dialética apeliana entre a comunidade de comunicação ideal e real é feita a partir da comunidade da produção, reprodução e desenvolvimento da vida, ou seja, a *pragmática transcendental* é subsumida pela *econômica*.

Alguns dos principais argumentos de Dussel, principalmente em torno dessa passagem, podem ser interpretados como segue, creio.

O ponto de partida da ética dusseliana anunciada *neste ato comunicativo* com Apel – diálogo entre um filósofo europeu e um filósofo latino-americano –, é um diálogo argumentativo desde o *Outro* ausente desse diálogo – “ausente porque não pode *aqui e*

⁴ Inicialmente, seguirei os argumentos que Dussel apresentou no texto indicado. Depois, porém, incluo outros e novos conceitos da ética da libertação.

agora argumentar”, ainda que condição de possibilidade de todo o argumentar, assim que liberto de toda a dominação. É um diálogo entre os dois filósofos, em busca de consensos.

O contexto do dois é diferente, situação que deve ser levada em conta sempre.

A ética do discurso é proposta no contexto da ciência e da técnica – o último capítulo da *Transformação da Filosofia* tem no título a clara indicação da tese da obra – *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética* – e no subtítulo, o tema contextualizado – *sobre o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência*. Nesse texto, Apel anuncia o paradoxo da situação atual inserido na relação entre *ciência e ética*: a carência de uma ética universal (macroética da humanidade) na sociedade moderna globalizada, isto é, de um lado a expansão global da ciência e da técnica modernas e as *questões morais* de alcance mundial, geradas nessa situação; de outro lado, como a *ciência* trata de fatos – livre de valores –, segue que de proposições *descritivas* não se podem deduzir proposições *prescritivas* – de fatos não derivam *normas* –, logo, não é possível haver fundamentação *científica de uma ética normativa*; e, se apenas pela ciência se obtém um saber *objetivo*, e se a *objetividade* é idêntica à *validação intersubjetiva*, então, uma fundamentação de validação intersubjetiva é tida como simplesmente impossível. (APEL, 2000, 427/428). Dessa maneira, depois da religião, agora é a ética que migra para o campo da subjetividade particular. Portanto, Apel desenvolve seus argumentos na linha um projeto de macroética, no contexto de ceticismo moral

que domina as principais correntes filosóficas do século XX.

Por sua vez, a ética da libertação é proposta no contexto da dependência, do subdesenvolvimento e da dominação dos países periféricos latino-americanos (também, africanos e asiáticos), uma *originária situação injusta*. O ponto de partida decorre de uma dupla convicção: de um lado a situação de dependência e de dominação, e de outro, a convicção da necessidade da libertação dessa situação, e criticamente, também, da necessidade de libertar-se das *ideologias de dominação*, que tem o sentido de uma *libertação filosófica* (também, no caso, de *uma libertação ética*) e de uma *filosofia da libertação* (*e de uma ética da libertação*).

Por isso, onde Apel advoga por uma *transformação da filosofia* que tenha em conta a responsabilidade da “comunidade filosófica de comunicação” pela realização das condições exigidas, quando não dadas, no princípio geral da ética do discurso, Dussel sugere desde logo a necessidade da conexão *crítica* entre a teoria filosófica e a práxis social. Isso significa, perguntar desde logo, com Gramsci, pela possibilidade *material* de a comunidade de filósofos poder aparecer como comunidade filosófica *hegemônica*? Não é isso que parece estar acontecendo na periferia mundial, levando Dussel a concluir que:

En este caso, la “transformación” de la filosofía debería en su proyecto incluir, *también* (y no *exclusivamente*), la “liberación” *de la filosofía* (genitivo objetivo), como ejercicio racional que debe saber pensar “otras realidades”, distintas a la “realidad” de la “comunidad filosófica *hegemónica*”, europea por ejemplo, sin dominar a las *otras* “comunidades filosóficas”.

De esta manera “transformación” es “subsunción (Subsumtion [Aufhebung])” de las reducciones del pasado y “liberación” de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos “reales” (y que “sufrimos” en la “periferia” mundial, en América Latina, África o Asia, “comunidades filosóficas de comunicación”, que deben pensar su *propria* realidad “distinta”, no meramente “diferente”, y no simplemente “repetir” la filosofía del centro). (DUSSEL, 1992, p.58-59)

Enfim, a libertação da situação de dependência e de dominação implica a *libertação da própria filosofia*: libertação do sujeito que produz filosofia e libertação do discurso produzido, o que significa a libertação do *etnocentrismo filosófico europeu*. Essa libertação do *eurocentrismo* filosófico é importante condição quanto à possibilidade de um pensar desde a afirmação da *racionalidade negada*. Portanto, o processo de libertação da filosofia está no reconhecimento da racionalidade discursiva de outras comunidades filosóficas, desde realidades distintas, situadas para além da realidade das comunidades filosóficas hegemônicas.

Esse *saber pensar outras realidades* pode iniciar pela *comunidade de vida e a interpelação do outro excluído*. E se Apel situa em alto grau de abstração o nível A da *pragmática transcendental*, Dussel subsumindo tal fundamentação, situa esse nível na *econômica transcendental*, para enfrentar ao mesmo tempo os problemas mais concretos –, embora admitindo a necessidade de conceber a reflexão filosófica como um movimento que vai do *abstrato* ao *mais concreto*.

É nesse caminho que se estabelecem as distinções específicas das duas éticas – a ética

do discurso e a ética da alteridade. O ponto de partida, ainda que apenas como esboço, faz referência *ao outro silenciado e excluído e que está além da comunidade de comunicação*. Sem diminuir em nada a importância da comunidade de comunicação de Apel para a filosofia e para os tempos atuais, a proposta é vista como insuficiente para a filosofia latino-americana. Pois, a comunidade concreta de argumentação apresenta sempre *não participantes* que são ou serão, porém *afetados*. Ou seja, na comunidade *real* há sempre excluídos, *ainda que vítimas não intencionais*. Apel reconhece isso, porém como *efeito* do próprio argumentar. Portanto, trata-se do outro que *a posteriori* sofre os efeitos de um consenso do qual não foi parte. Trata-se, nesse caso, de consequência da argumentação. Não é, no entanto, o caso de um *a priori* da própria argumentação. À *filosofia da libertação* interessa essa situação: *o outro como condição a priori de possibilidade de toda a argumentação, e portanto, de todo novo argumento*. Trata-se do *excluído*, antes de ser *afetado*. Isso implica levar em conta as condições materiais de *possibilidade de participar* – deve-se levar em conta o *poder* efetivamente *participar* –. A não-comunicação – a incomunicabilidade (o não-ser) é o ponto de partida. Na periferia do mundo latino-americano esse não é um tema apenas teórico, mas uma experiência fática que dura mais de meio milênio.

Esse *outro* ao qual nos referimos está sempre pressuposto na comunidade de comunicação, mas também sempre excluído na comunidade real e que não argumenta efetivamente quando da produção dos consensos – fato que ocorre também nas

estruturas do capitalismo periférico – é o explorado, o dominado, o pobre ou é a *vítima* não intencional do sistema. O que Dussel aqui pretende é mostrar a necessidade de articular o momento formal (da pragmática) com o momento material (da econômica), e que este nível *material* é condição da pragmática. Pois o aspecto relativo ao *conteúdo* de uma proposta ética tem também universalidade, ainda que tenhamos que caracterizá-la como uma universalidade própria. E mais, esse nível determina sempre *materialmente* todos os níveis da moral formal. É certo também que o aspecto formal da moral, o nível de validade universal intersubjetiva, como quer Apel, determina *formalmente* todos os níveis da ética material. Essa é uma relação de determinação mútua com diferente sentido. A mútua co-determinação desses dois momentos é decisiva na compreensão da *anterioridade lógica* da comunidade de vida ante a comunidade de comunicação, ainda que esta subsumida na aquela. Pois, isso permitirá interpretar eticamente a materialidade das vítimas – sempre na condição de vida negada em algum aspecto: como pobre, como dominação, opressão, exclusão, nas ordens da erótica, da pedagógica, do político, do jurídico etc. – a partir do critério material pressuposto *a priori* em toda crítica que parte da *falta de* alguma coisa ou condição material dos sujeitos, ou seja, *falta de* condições de viver, de viver bem, de ser feliz. Trata-se da impossibilidade de afirmar a vida no momento material. Situação que se apresenta eticamente injusta pela negatividade que representa. Trata-se de uma situação *ético-origiária*, com anterioridade à comunidade de comunicação. Essa situação

permite enunciar um *princípio material universal*, da seguinte forma:

“Aquele que atua eticamente *deve* (como obrigação) produzir, reproduzir e desenvolver auto-responsavelmente a vida concreta de cada sujeito *humano, numa comunidade de vida*, a partir de uma “vida boa” cultural e histórica (seu modo de conceber a felicidade, com uma certa referência aos valores e a uma maneira fundamental de compreender o ser como dever-ser, por isso também com *pretensão de retidão*) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com *pretensão de verdade prática* e, em além disso, com *pretensão de universalidade*”. (DUSSEL, 2000, p.143)

É essa universalidade própria da materialidade que é negada pelas éticas formalistas, incluindo-se a ética do discurso. Reconhece, no entanto, a ética da libertação a insuficiência do princípio material, pois sua aplicação exige um princípio formal. É necessário o princípio formal consensual intersubjetivo que alcança validade universal. Aqui Dussel está de acordo com o fundamental da proposta de Apel e seus argumentos desde o princípio do discurso, e com a tese da validade como consenso.

É na ordem do *dissenso* que a ética da libertação desenvolve argumentos que me parecem ausentes na ética do discurso. Em síntese, as principais idéias que articulam a *crítica material* e a *crítica formal*, momentos constitutivos mútuos de *dissensos legítimos*, podem ser compreendidos desde a dimensão da negatividade.

Esse momento da crítica material tem como ponto de partida a negação da vida

humana empiricamente delimitada. É a partir do momento negativo que nasce a possibilidade da crítica material, na condição de exercício da razão ético-crítica. Surge não só o *poder* criticar, mas o *dever* criticar. A existência real, empírica e numerosa de vítimas – trabalhadores explorados – porque trabalham muito e ganham pouco –, desempregados, índios destruídos, explorados, marginalizados e excluídos, escravos africanos ou explorados asiáticos do mundo colonial e (ou) globalizado, grupos afetados na ordem dos desejos e das pulsões na repressão sexual, raças não-brancas discriminadas nas diferentes formas de racismo, velhos excluídos na lógica da produção e do consumo, adultos e crianças analfabetas,⁵ principalmente do mundo periférico, crianças abandonadas, jovens sem perspectiva de primeiro emprego, doentes sem médico e sem remédio, trabalhadores rurais sem terra, excluídos urbanos sem teto, cidadãos sem direitos e sem possibilidade de acesso à justiça, cidadania sem segurança – é a causa *material*, ponto de partida concreto – *situação eticamente injusta* – e nível constitutivo que determina o nível da moral formal. Portanto, o ponto de partida da crítica é o juízo empírico da *existência real de vítimas*. O ponto de partida da crítica moral deverá ser a vida em sua *negatividade*. Desde o momento negativo da vida – dialética negativa – se dá o re-conhecimento do outro, como o outro do sistema – ou, o outro da comunidade de comunicação. Ao mesmo tempo, surge a *responsabilidade* por tal vítima, desde o momento negativo (não-ser).

⁵ Hoje, na sociedade do conhecimento, modo de negação de vida a mais fundamental, certamente.

A tomada de consciência de uma situação concreta na qual houve uma *negação originária* – negação da vida afirmada –, momento negativo por excelência, leva à exigência ética de negação da negação. Pois, “detectar empiricamente uma vítima é constatar ‘negatividades’: pobreza, fome, traumatismo, dor, patologias e muitas outras dimensões da ‘negatividade’.” (DUSSEL, 2000, p.374)

Portanto, o critério da crítica é propriamente negativo. A existência de negatividades em relação à vida em seu aspecto material – a impossibilidade de reproduzir a vida em alguma de suas dimensões –, permite e exige eticamente a refutação material ou “falsificação” da *verdade do sistema* que origina a vítima. Por isso, “o critério de falsificação enunciado se refere ao conteúdo semântico do juízo prático e é tal (falso) se leva à morte, à negação da vida, ao que faz da vítima uma vítima.” (DUSSEL, 2000, p.376) Esse é o momento que permite questionar e refutar a validade formal de consensos desde a condição material, pois o que era válido porque tornava a vida factível, perde sua validade pela ilegitimidade *material*. A exigência de uma nova verdade – um conteúdo que torna a vida negada, ou o aspecto da vida negada, agora factível – *materialmente* condiciona e legitima, ainda que em parte, a produção do *dissenso*. Aqui podemos agora perguntar, afinal, onde se origina o ato crítico-ético? É suficiente reconhecer o *outro como igual* (porque, apelianamente, falante)? Ou é necessário *reconhecê-lo* no fato de sua negatividade, ou seja na condição de vítima, e portanto, situado para *além* da comunidade

de comunicação? A *exterioridade* para além de toda *totalidade*.

Esse momento da *denúncia crítica* é necessário, como início, do processo de tomada de consciência de que a *impossibilidade de viver* das vítimas pode se convertera em *possibilidade de viver* e viver melhor. Para isso, é necessário transformar a ordem hegemônica vigente. A intersubjetividade discursiva anti-hegemônica permite nova verdade, sempre provisória e criticável, momento formal agora a serviço do **dissenso**.

A aplicação do princípio *crítico material* exige o momento *formal* na condição de procedimento *válido moralmente*, com a finalidade de dar efetividade aos projetos de transformação. Dessa maneira, o procedimento da ética do discurso, agora, deve ser pensado desde a *validade anti-hegemônica da comunidade das vítimas*. As vítimas são as comunidades excluídas assimetricamente da comunidade de comunicação hegemônica. A complexidade da “comunidade de comunicação” é ainda maior: desde as comunidades de comunicação *ideais* (Apel) até às comunidades de comunicação empíricas (Dussel), das hegemônicas às comunidades de vítimas, desde os consensos (ética do discurso) aos dissensos (ética da libertação). Nessa perspectiva, o outro que interessa não é aquele que é afetado *a posteriori*, mas é o outro excluído *a priori* da comunidade de comunicação hegemônica, é o *não participante hegemônico* que se torna *participante* anti-hegemônico: “Acredito que se tenha aberto assim um novo horizonte problemático da razão discursivo-crítica, comunitária anti-hegemônica, da maior importância para os *novos* movimentos sociais da sociedade civil, dos partidos

políticos *críticos*, dos sujeitos sociais ‘emergentes’ na sociedade civil.” (DUSSEL, 2000, p.465)

Portanto, não se trata tão só da exclusão *a priori*. Mas, da consciência da *injustiça da exclusão*. Essa *situação originária e a priori*, mas *real* e não apenas ideal, está marcada pela *ausência de pretensão de bondade*. A vítima se transforma em cético (ceticismo *crítico*) diante do sistema que se tornou ilegítimo aos seus olhos. Nesse sentido, “este seria o lugar arquitetônico para abordar a questão da origem do *dissenso* e, claro, do *novo consenso*.” (DUSSEL, 2000, p.470) Os novos consensos cuidam das alternativas formais da construção da nova validade. É o momento *positivo* da crítica formal. A construção de mediações orientadas pelo princípio democrático é, agora, porém, anti-hegemônico.

A nova validade, que tem pretensão em afirmar *conteúdos novos*, exige eticamente o desenvolvimento criativo e libertador da vida negada. A negação da vida das vítimas exige que as *frentes de libertação* façam irromper o novo, a partir de *dissensos* produzidos, no entanto, orientados pelos princípios críticos – fundantes – da nova ação com *pretensão de bondade*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: Una transformación postmetafísica de la ética de Kant*. In: FORNET BETANCOURT, Raúl. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno, 1992, p. 11-44.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. v. 1.

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000b. v. 2.
- APEL, Karl-Otto. *Fundamentação última não-metafísica?* In: STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. de. (Org.). Petrópolis: Vozes, 1993.
- Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2004.
- DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique D. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- DUSSEL, Enrique. *Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación*. In: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno, 1992, p.45-104.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2v.
- LUDWIG, Celso Luiz. *Da ética à filosofia política crítica na transmodernidade: reflexões desde a filosofia de Enrique Dussel*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). *Repensando a teoria do estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2004, p. 283-325.
- LUDWIG, Celso Luiz. *Filosofia da Libertação*. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. Unisinos: Editora Unisinos Co-edição Renovar, 2006. p.326-333.
- LUDWIG, Celso Luiz. *A transformação jurídica na ótica da filosofia transmoderna: a legitimidade dos novos direitos*. In: *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, n. 41, 2004. p.29-42.
- LYOTARD, Jean- François. *A condição pós-moderna*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

