

ALBERTO ROCHA CAVALCANTE

**O PROJETO DA MODERNIDADE
EM HABERMAS**

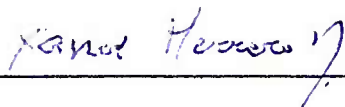
Dissertação de Mestrado

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

BELO HORIZONTE

1999

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 83 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin (Orientador) - UFMG



Profa. Maria Aparecida Andrés Ribeiro – UFMG



Prof. Dr. José Monroe Eisenberg - UFMG

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 21 de maio de 1999.

DEDICATÓRIA

À minha família, pelo apoio e carinho.

À Cibele, companheira de todos os momentos.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao professor Dr. Francisco Javier Herrero Botin
pela valiosa orientação e pelas discussões que
muito contribuíram para a realização desta pesquisa.

SUMÁRIO

	pág.
DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTO	02
LISTA DAS ABREVIÇÕES	04
PREFÁCIO	05
INTRODUÇÃO	07
CAPÍTULO I	15
1- O PROJETO DA MODERNIDADE	15
1.1- Modernidade e tempo	15
1.2- Modernidade e razão	22
a) A ciência moderna (aspectos cognitivo-instrumentais)	33
b) A moral e o direito secularizados (aspectos prático-morais)	35
c) A arte autônoma (aspectos prático-estéticos)	40
1.3- Razão e subjetividade	42
1.4- Racionalização e conteúdo emancipatório	60
CAPÍTULO II	73
2- A INCOMPLETUDE DO PROJETO DA MODERNIDADE	73
2.1- Processos históricos de racionalização e aspectos de seletividade	73
2.2- Modernidade e autoreflexão: a subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão	80
2.3- O empobrecimento do mundo da vida: aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana, e reificação das relações vitais	89
2.4- As patologias produzidas pela modernidade	97
CAPÍTULO III	109
3- A RECONSTRUÇÃO DO PROJETO DA MODERNIDADE	109
3.1- Racionalidade e linguagem	110
3.2- Racionalidade e sociedade	133
3.3- Razão comunicativa e emancipação	153
a) Comunicação livre de coações internas e externas	163
b) Novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida	169
c) Formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva	173
CONCLUSÃO	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	193
a) Obras de Habermas (citadas)	193
b) Obras sobre Habermas (dos críticos)	194
c) Bibliografia secundária	195

LISTA DAS ABREVIACÕES

- CI-** HABERMAS, Jürgen. “Conhecimento e interesse”, in: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa, Edições 70, 1987, pp. 129-147.
- DFM-** HABERMAS, Jürgen . *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990.
- FRPS-** HABERMAS, Jürgen. “Further reflections on the public sphere” (Reflexões posteriores na esfera pública), in: CALHOUM, C. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mit Press, 1992, pp. 421-462.
- MPI-** HABERMAS, Jürgen. “La modernidad: un proyecto inacabado”, in: *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283.
- NI-** HABERMAS, Jürgen. “La nueva impenetrabilidad”, in: *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988, pp. 111-134. .
- PPM-** HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- PU-** HABERMAS, Jürgen. “¿ Qué significa pragmática universal?”, in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368.
- SPP-** HABERMAS, Jürgen. “Soberania popular como procedimento”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº25, (1989): 16-27.
- TAC I-** HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, Tomo I, 1987.
- TAC II-** HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, Tomo II, 1987.
- TCI-** HABERMAS, Jürgen. “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, in: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa, Edições 70, 1987, pp. 45-92.
- TI-** HABERMAS, Jürgen. “Trabalho e interação”, in: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa, Edições 70, 1987, pp. 11-43.
- TP-** HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos, 1987.
- URP-** HABERMAS, Jürgen. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. *estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 3, nº 7 (1989): 4-19.

PREFÁCIO

Essa dissertação tem como escopo principal mostrar que o *projeto da modernidade* é compreendido e tematizado por Jürgen Habermas em sua vertente dialética como reificação e emancipação do homem, mostrando também que esse projeto encontra-se hoje *inacabado ou incompleto* e não superado como advoga a corrente pós-moderna. Conseqüentemente, é necessário *resgatá-lo ou reconstruí-lo* em novas bases, isto é, na perspectiva da racionalidade comunicativa.

Primeiramente, optou-se pela obra de Habermas para desenvolver essa dissertação por tratar-se de um autor contemporâneo que tem uma obra filosófica extremamente atual na abordagem das questões e dos problemas presentes em uma sociedade do “Capitalismo avançado”. A racionalidade comunicativa impõe-se como um dos paradigmas obrigatórios de estudo para melhor se entender a sociedade moderna e seus desafios.

Em *segundo lugar*, escolheu-se dentro da obra de Habermas o tema do *projeto da modernidade* pois a modernidade é hoje um dos temas candentes em quase todas as áreas do conhecimento, sendo a mesma aceita criticamente por uns, acriticamente por outros, e até rejeitada por muitos. Considera-se também que, pensar a sociedade do capitalismo avançado e, conseqüentemente, a modernidade, possibilita identificar o mal-estar que assola o mundo moderno, identificando possíveis caminhos para a superação de tais males. Dessa forma, impõe-se a necessidade de recuperar e completar o *projeto da modernidade* como *projeto emancipatório*, como *projeto do esclarecimento* pois, em Habermas, *o ideal que impulsiona o trabalho é o da emancipação da humanidade e do sujeito no contexto de ações comunicativas, da interpretação do que seja uma “boa vida”*. O esclarecimento habermasiano não está voltado apenas para a saída da menoridade culpada, da falta de liberdade e da incapacidade de o sujeito servir-se do próprio intelecto sem a tutela de um outro (como pensava Kant), mas, principalmente, para a incapacidade de o homem atual servir-se da razão comunicativa, nos seus aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo, um ganho da modernidade, que vem dar conta dos descaminhos dessa mesma modernidade.

Uma *terceira razão* da escolha desse tema em Habermas é que ele é, por excelência, o filósofo contemporâneo que acredita no projeto da Ilustração, no projeto da Aufklärung dos ilustrados, no projeto de uma humanidade emancipada, não somente do reino da necessidade, da menoridade. Ao superar a filosofia da subjetividade, com a passagem do paradigma da consciência ao modelo da comunicação, Habermas se apropria

das tradições iluministas (Kant, Hegel e Marx), mas dando um outro direcionamento para a questão da Aufklärung. É assim que no “Discurso filosófico da Modernidade” o esclarecimento passa a ser visto como um processo de argumentação, cuja principal tarefa consiste na mediação entre razão e não razão, entre razão e a esfera do poder, da dominação. A preocupação não é de origem ontológica (o que é o ser) mas com o problema central prático (por que o ente é da forma como é).

A *quarta e última razão* da escolha desse tema deve-se à necessidade de combater uma certa corrente de “pós-ilustrados” ou irracionalismos presentes no debate atual que advogam a pós-modernidade como se o *projeto da modernidade* já se encontrasse superado ou morto. Nada melhor que a refutação que Habermas vai empreender em sua filosofia contra tais teorias, as quais dará o nome de conservadoras ou irracionalistas.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação que tem por título “*O projeto da modernidade em Habermas*”, compõe-se de três capítulos: 1º) O projeto da modernidade; 2º) A incompletude do projeto da modernidade; 3º) A reconstrução do projeto da modernidade.

O primeiro capítulo da dissertação tem como escopo mostrar como Habermas compreende o “projeto da modernidade”, em suas raízes históricas e filosóficas, o qual se compõe de quatro itens. No primeiro item (1.1- Modernidade e tempo), será explicitada a *vinculação que existe entre a modernidade e a nova consciência do tempo histórico social*. Isso porque, falar de modernidade, é explicitar a consciência de um novo tempo, de uma nova época e realidade que surge e que questiona a tradição da qual ela emerge, buscando em si os padrões valorativos que normatizarão seu proceder. A modernidade expressa sempre a consciência de uma época, com conteúdos em mudança, que se opõe à antiguidade para conceber-se a si mesma como o resultado de uma transição do antigo para o novo. É por isso que Hegel demarcará seu tempo como tempo novíssimo, colocando o começo da atualidade no corte que a Ilustração e a Revolução Francesa representaram para seus contemporâneos mais reflexivos do final do séc. XVIII e início do séc. XIX, aparecendo em sua filosofia conceitos de movimento que estão associados com a “época moderna”, tais como revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito da época, etc. À semelhança do mundo novo, o mundo moderno se distingue do antigo por estar aberto ao futuro; o início, que é a nova época, se repete e perpetua em cada momento da atualidade que produz de si algo novo. À consciência histórica da modernidade pertence, portanto, a demarcação entre o novíssimo e o moderno: a atualidade, como história do presente dentro do horizonte da Idade Moderna, passa a ocupar um lugar proeminente. No segundo item (1.2- Modernidade e razão), será mostrado o novo conceito de razão que nasce com a modernidade. Na modernidade, o *conceito de razão substantiva da tradição metafísica* se fragmenta em três momentos, sendo que sua *unidade* somente terá, daqui em diante, um *caráter formal*. Não mais uma razão sacra, eterna, absoluta, mas formal, fragmentada e em constante mudança. Com a substituição do conceito substancial de razão que pertencia à tradição metafísica pelo conceito de uma razão fragmentada, cindida na modernidade em três momentos (esferas do saber, quais sejam, a ciência, a moral e a arte), cuja unidade será daqui em diante formal, surge a necessidade de buscar-se um novo quadro valorativo, com novos paradigmas normativos. A razão que emerge com a modernidade será tematizada em seu modelo tridimensional ou tricotômico com base no

pensamento de Kant (racionalidade científica, racionalidade ética e racionalidade estética), no pensamento do jovem Hegel (dialética do trabalho, dialética da interação e dialética da representação simbólica) e do pensamento de Weber (esferas axiológicas da ciência, da moral e da arte). No terceiro item (1.3- Razão e subjetividade), será mostrado como a razão emergente na modernidade é uma razão subjetiva, onde o sujeito assume a preponderância frente ao coletivo, onde a razão que pensa o novo mundo que surge (Idade Moderna ou modernidade) é uma razão alicerçada no *princípio da subjetividade*, tendo como principais representantes a filosofia cartesiana (René Descartes) e a filosofia kantiana (Immanuel Kant). Hegel, apesar de criticar o princípio da subjetividade como nocivo à modernidade, não consegue superá-lo, caindo nas malhas de suas aporias. No quarto item (1.4- Racionalização e conteúdo emancipatório), será tematizado o projeto da modernidade a partir das duas modernizações possíveis: uma tematizada por Max Weber em sua *Sociologia da Religião*, a qual chamaremos de *modernização funcional* (no âmbito das esferas econômica, política e cultural - a qual tem por escopo o *aumento de eficácia*); e outra, fruto do movimento da Ilustração ou *Aufklärung*, a qual denominaremos de *modernização iluminista*, que tem como objetivo o *aumento de eficácia, mas também o aumento de autonomia* (conteúdo emancipatório). No sentido funcional, uma sociedade é moderna quando suas instituições políticas, sociais e culturais funcionam adequadamente. No sentido iluminista, a sociedade só é moderna quando a autonomia dos indivíduos não se subordina à eficácia dos sistemas. Nos dois casos, o termo *racionalização* é importante, apesar de seu significado ser diferente. Ou seja, para a *modernização funcional* (que se processa no âmbito dos sistemas, nas esferas da economia e da política, através dos meios dinheiro e poder), racionalizar significa injetar a razão instrumental nos mecanismos decisórios da empresa ou do Estado. Para a *modernização iluminista* (que se processa no âmbito do mundo da vida dos participantes através da ação comunicativa por meio da linguagem), racionalizar significa, também, injetar a **razão emancipatória** no próprio tecido da organização social.

O segundo capítulo da dissertação, que tem por título “*A incompletude do projeto da modernidade*”, tem como escopo mostrar o que o projeto da modernidade tem hoje de incompleto ou inacabado, o qual compõe-se de quatro itens. No primeiro item (2.1- Processos históricos de racionalização e aspectos de seletividade), será mostrado (através da análise dos processos de racionalização que ocorreram no Ocidente a partir do séc. XV) que o projeto da modernidade encontra-se incompleto porque a *racionalidade histórica ou de fato é seletiva*, priorizando na *racionalização cultural* os aspectos cognitivo-

instrumentais a despeito dos aspectos prático-morais e estético-expressivos. Quanto à *racionalização social*, com predominância do sistema frente ao mundo da vida, a economia e o Estado, regidos pelos *media* dinheiro e poder, ditam as regras na vida cotidiana dos indivíduos gerando a burocratização e a monetarização. Nesse sentido, existe um déficit no mundo da vida moderno, pois aquilo que deveria ser decidido discursivamente por meio da razão comunicativa, é decidido por meio de subsistemas deslingüístizados como o dinheiro e o poder (colonização do mundo da vida pelo sistema). Em outras palavras: a modernização capitalista vai ocorrendo em duas dimensões: no primeiro aspecto, quando as religiões e visões tradicionais vão se racionalizando; no segundo aspecto, quando determinados processos de ação vão se reestruturando nos moldes da racionalidade instrumental (burocratização do Estado e monetarização da empresa capitalista), passando a existir um predomínio do segundo aspecto frente ao primeiro, com a ação-racional-com-respeito-a-fins (*zweckrationalität*) gerando uma crescente burocratização e monetarização das esferas da vida social ou espaços sociais não regidos por qualquer normatividade. No segundo item (2.2- Modernidade e autoreflexão: a subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão), será mostrado o predomínio na modernidade de um conceito reduzido de razão que se fundamenta no *paradigma da consciência* ou da *filosofia do sujeito*, onde esse manipula e domina objetos. A moderna filosofia da subjetividade - que vai de Descartes a Kant, passando por Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, etc., - ou filosofia da consciência, tem para Habermas seus dois ramos na *teoria idealista do conhecimento* e na *teoria naturalista da ação*. Por *objeto* entende a filosofia da subjetividade tudo o que pode ser representado como sendo; por *sujeito* entende a capacidade de referir-se em atitude objetivante a entidades no mundo e a capacidade de apoderar-se dos objetos, seja teórica ou praticamente. Os dois atributos do espírito são a *representação e a ação*. O sujeito se refere aos objetos, ou para representá-los como são ou para produzi-los tal como devem ser. Essas duas funções do espírito se entrelaçam: O *conhecimento* dos estados de coisas está estruturalmente referido à possibilidade de intervir no mundo como totalidade de estados de coisas; a *ação*, para ter êxito, requer por sua vez o conhecimento da cadeia causal em que intervém. O modelo da subjetividade autonomizada implica em um conceito reduzido de razão pois a racionalidade chega reduzida a seu aspecto cognitivo-instrumental do sujeito que manipula objeto, a despeito dos aspectos prático-morais e estético-expressivos, os quais fazem parte de um conceito mais amplo de razão ou racionalidade comunicativa, que tem por base uma *filosofia da linguagem*. No terceiro item (2.3- O empobrecimento do mundo da vida:

aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e reificação das relações vitais), será mostrado que o terceiro déficit ou aspecto insuficiente do projeto da modernidade consiste em que, com a *racionalização da cultura* e a conseqüente especialização das esferas axiológicas (que são a ciência, moral e direito e a arte), o que poderia ser utilizado para uma configuração racional das relações vitais, para o enriquecimento da prática cotidiana, é desviado como *nichos ou saberes especializados* de poucos, não estando mais à disposição dos indivíduos em suas práticas comuns de interação lingüística, não mais contribuindo para o processo de emancipação dos indivíduos. Em outras palavras: na Idade Moderna, na medida em que ocorre a diversificação das esferas culturais (racionalização cultural), ou seja, as concepções do mundo se fragmentam e os problemas tradicionais se dividem entre os pontos de vista específicos da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou beleza e se podem tratar como questões de conhecimento, como questões de justiça ou como questões de gosto, essas esferas se especializam, se distanciando da vida cotidiana (não mais servindo para a configuração racional das relações vitais). O mesmo pode ser dito com relação à *racionalização social* pois a *economia e a política*, ao invés de contribuírem para a emancipação do homem, contribuem para a perda da liberdade quando os meios dinheiro e poder invadem o mundo da vida, através dos fenômenos da monetarização e da burocratização, constituindo-se no mecanismo através do qual se reproduz a vida cotidiana dos indivíduos. No quarto item (2.4- As patologias produzidas pela modernidade) será mostrado o quarto e último déficit ou insuficiência do projeto da modernidade, referente às bases normativas ou conteúdo emancipatório. O mundo da vida passa, na modernidade, a ser regido por uma *racionalidade instrumental* e por *media* deslingüístizados que são o dinheiro e o poder e não mais pela razão comunicativa (herança essa do processo de racionalização), gerando várias patologias. “Os traços patológicos das sociedades modernas condensam-se em figuras na medida em que se torna visível uma preponderância das formas econômicas e burocráticas ou, em geral, congitivo-instrumentais da racionalidade”¹. Um dos traços marcantes dessas patologias é a “desconexão entre mundo da vida e sistema” que se manifesta como “reificação e objetivação das formas de vida” para Lukács, como “positividade e desgarramento” para Hegel, e como “trabalho industrial alienado e antagonismo das classes” para Marx².

O terceiro e último capítulo dessa dissertação, que tem por título “*A reconstrução*

¹ DFM, p. 319. cf. Tb. pp. 326, 331-332.

² Cf. DFM, p. 322.

do projeto da modernidade”, tem como objetivo desenvolver as novas bases que permitirão reconstruir o projeto da modernidade, o qual não se encontra ultrapassado na visão habermasiana, mas inacabado ou incompleto e que precisa ser reconstruído. A partir da análise dos *elementos constitutivos do projeto da modernidade* (desenvolvidos no 1º capítulo) e da identificação dos *aspectos que tornam esse projeto incompleto* (desenvolvidos no 2º capítulo), coloca-se agora como tarefa primordial a *reconstrução do projeto da modernidade em direção a uma humanidade cada vez mais emancipada*, tendo como alicerce uma racionalidade não mais alicerçada em bases fundamentalistas ou puramente formais, mas partindo de um conceito de razão procedimental, o qual foi possibilitado pela emergência dos processos de racionalização comunicativa típicos da modernidade. É um conceito de razão que incorpora todas as conquistas da modernidade e não faz *tabula rasa* dos progressos do conhecimento científico, dos princípios universalistas da moral e do direito modernos e também do progresso da arte. Trabalharemos a reconstrução do projeto da modernidade em bases comunicativas partindo de três itens fundamentais. O primeiro item (3.1- Racionalidade e linguagem) mostrará que, se no primeiro capítulo a razão substantiva da tradição começa a se fragmentar e a conjugar-se apenas em suas esferas formais, e se no segundo capítulo a razão incompleta se alicerça no paradigma da consciência e da relação sujeito-objeto, agora já é possível visualizar-se um conceito mais amplo de razão que se alicerça na linguagem, sendo procedimental e tendo como paradigma de sustentação uma *Pragmática Universal* da Linguagem que tem como tarefa principal identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Em outros termos: será mostrada a passagem do quadro monológico do paradigma da filosofia da consciência de um sujeito que conhece e manipula objetos (típico da razão moderna) para uma racionalidade comunicativa que se alicerça nos pressupostos da linguagem e da fala. Nesse sentido, impõe-se primeiro uma *virada lingüística* (da filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, da relação sujeito-objeto para a relação entre dois ou mais sujeitos que se entendem sobre algo no mundo por meio da linguagem). Além da virada lingüística, faz-se necessária também uma *guinada pragmática* já que não basta o aspecto semântico e sintático para ocorrer as condições para um verdadeiro entendimento; é fundamental o aspecto pragmático onde a unidade da linguagem é dada pelo proferimento (e não apenas pela proposição). Após a virada lingüística e pragmática, coloca-se como fundamental uma *virada pragmática na teoria do significado* (através da qual a linguagem vai superar apenas sua função *representativa* que se refere à verdade, para enfocar também as funções de *correção*

referente às normas e a função de *veracidade* referente à subjetividade de cada um). É a teoria do significado, ampliada em bases pragmáticas, que vai mostrar as condições para a aceitabilidade de ações de fala ou atos de fala, fundamentando uma *pragmática universal da linguagem* por meio das pretensões universais de validade, núcleo constitutivo do conceito de racionalidade comunicativa. Diante do levantamento de pretensões universais de validade, os sujeitos participantes do processo de comunicação oferecem razões para satisfazer suas pretensões, possibilitando ao ouvinte ou participante tomar posição com um sim ou com um não, estando em condições de criticar ou aceitar as pretensões de validade levantadas por intermédio dos atos de fala. Nesse sentido, nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (falante), em determinadas circunstâncias, tem o direito de pretender validade para a sua expressão, quando sabemos o que as torna aceitáveis. A pretensão de validade permite ao falante apelar para um potencial de razões, quando necessárias, para justificar seus pressupostos. As razões se encarregam de interpretar as condições de validade e se integram às próprias condições que tornam aceitável uma expressão. Ao assumir a garantia de justificar suas ações de fala por meio de razões, um falante oferece ao ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, a possibilidade e a chance de tomar uma posição racional diante da pretensão de validade levantada. Caso ele venha a reconhecer a pretensão de validade levantada, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedade decorrente do que é dito, tornando-se essas obrigações relevantes para as conseqüências da interação, e se impondo a todos os envolvidos. É, portanto, racional o indivíduo que levanta e justifica, por meio de razões, suas pretensões de validade por meio de atos de fala, estando sempre em permanente processo de aprendizagem. Com o conceito de razão comunicativa (conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista), Habermas faz a crítica da razão moderna no horizonte da própria racionalidade, navegando sempre entre o particular e o universal, evitando o absolutismo e também o relativismo. Ele não retorna ao purismo da razão, nem celebra o irracionalismo. Mas *retoma o contradiscurso inerente à modernidade*, cujo projeto, situado numa continuidade com a tradição do idealismo alemão (tradição, porém, repensada no marco lingüístico), provoca severa oposição tanto do pensamento da “unidade metafísica” (que considera o conceito de razão comunicativa tênue e solidário do contingente), como do pensamento defensor das variadas formas de “contextualismo” (que, ao destacar a pluralidade das histórias e das formas de vida, consideram tal conceito de razão muito forte, avalista de um “pensamento das

origens” responsável pelas crises contemporâneas). Em função disso, Habermas afirma que suas conclusões caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes e que a pluralidade dos jogos de linguagem encontra unidade formal nas pretensões de validade comprovadas pela argumentação, o que permite forjar uma noção de racionalidade capaz de revisar o projeto inconcluso da modernidade. São os mecanismos do entendimento ou acordo racional (antecipados na *pragmática universal da linguagem*) que vão possibilitar as ações ou atos comunicativos ao nível da teoria da sociedade. O segundo item (3.2- Racionalidade e sociedade) mostrará que, se no primeiro capítulo a razão moderna caracteriza-se pelo princípio da subjetividade, e se no segundo capítulo ocorre um empobrecimento do mundo da vida gerado pelo aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e também pela reificação das relações vitais, no terceiro capítulo o conceito procedimental e intersubjetivo de racionalidade comunicativa oferece as novas bases para a interpretação da sociedade partindo de duas perspectivas, diferenciadas e complementares entre si: da perspectiva externa do observador, isto é, do *sistema*, e da perspectiva interna dos participantes, isto é, do *mundo da vida*. Portanto, a reconstrução do projeto da modernidade projeta uma *teoria da sociedade* que se estrutura e constitui-se em um conceito bipolar de sociedade: *uma perspectiva* ligada a autonomização dos contextos de ação integrados sistemicamente ou a uma lógica funcionalística dos sistemas de ação (responsáveis pela reprodução material do mundo da vida e que se realiza através do *medium* da ação teleológica, com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar suas metas); e *outra perspectiva* ligada ao mundo da vida integrado socialmente e que diz respeito a lógica dos agentes dentro do mundo da vida (responsáveis pela reprodução simbólica e pela racionalização comunicativa do mundo da vida, gerando a diferenciação estrutural do mesmo nos três componentes que são a cultura, a sociedade e a pessoa). Portanto, a sociedade somente é possível a partir de sua *reprodução material* (através do sistema e de seus meios) e da *reprodução simbólica* do mundo da vida (através da ação comunicativa). O terceiro e último item (3.3- Razão comunicativa e emancipação) mostrará que, se o quarto item que caracteriza o projeto da modernidade são os processos de racionalização que apontam para uma perspectiva emancipatória e, se a incompletude desse mesmo projeto consiste justamente nas patologias que são produzidas por essa mesma modernidade, agora já é possível visualizarmos a emancipação a partir da própria estrutura da linguagem, isto é, da razão comunicativa. Nesse item que encerra a dissertação, mostraremos que a *essência da reconstrução do projeto da modernidade*

reside para Habermas na *recuperação da perspectiva emancipatória* que esse projeto propõe, a qual já está implícita na estrutura da comunicação ou da linguagem enquanto arcabouço teórico que antecipa as condições ideais para um verdadeiro entendimento entre os indivíduos. Nas palavras de Habermas:

"o interesse pela emancipação não se limita a pairar em suspenso; pode vislumbrar-se *a priori*. O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo a sua natureza: a *linguagem*. Com a estrutura da linguagem, é posta *para nós* a emancipação. Com a primeira proposição, expressa-se inequivocamente a intenção de um consenso comum e sem restrições. A autonomia é a única idéia de que somos senhores, no sentido da tradição filosófica (...). Na autoreflexão, o conhecimento pelo conhecimento vem coincidir com o interesse pela maioria. O interesse emancipatório visa a consumação da reflexão enquanto tal"³.

Se na década de 60 a emancipação estava vinculada à teoria do conhecimento, apesar da linguagem já estar presente no texto "*Conhecimento e interesse*" de 1968, é somente na década de 70 e 80 que Habermas tematizará a emancipação alicerçada, exclusivamente, na estrutura da comunicação e da linguagem. A passagem do esclarecimento crítico da teoria do conhecimento para a esfera da comunicação lingüística, dirigida ao entendimento entre os homens, fornece um critério novo, uma nova pragmática para o pensamento habermasiano, pautada eminentemente na emancipação humana.

³ CI, pp. 144.

CAPÍTULO I

1- O PROJETO DA MODERNIDADE

O projeto da modernidade, para Jürgen Habermas, se constitui de quatro itens fundamentais. O primeiro trata da conexão existente ente a modernidade e a nova consciência do tempo histórico social, o qual denominaremos de “modernidade e tempo” (1.1); o segundo trata da modernidade e da emergência de um novo conceito de razão diferenciado frente à tradição, isto é, “modernidade e razão” (1.2); o terceiro item constitutivo do projeto mostra que a modernidade será caracterizada pelo princípio da subjetividade, onde o sujeito se apossa do mundo, devendo agora as coisas ou objetos girarem em torno do sujeito e não vice-versa. Em outras palavras: mostraremos na modernidade a relação existente entre “razão e subjetividade” (1.3), isto é, que a razão moderna é subjetiva. O quarto e último item desse projeto trata do processo de racionalização ocorrido na modernidade e sua vertente emancipatória, isto é, “racionalização e conteúdo emancipatório” (1.4).

1.1- Modernidade e tempo

Falar de modernidade é enfatizar a “nova consciência do tempo histórico social”⁴, isso porque faz parte da modernidade a consciência de um novo tempo, de uma nova época e realidade que surge e que questiona a tradição da qual ela emerge, buscando em si os padrões valorativos que normatizarão seu proceder.

Segundo H. R. Jauss, citado por Habermas, o termo “*moderno*” se emprega pela primeira vez no séc. V d.C. objetivando delimitar o presente cristão que acabava de tornar-se oficial frente ao passado romano-pagão. Ou seja, “a modernidade expressa sempre a consciência de uma época, com conteúdos em mudança, que se opõe à antiguidade para conceber-se a si mesma como o resultado de uma transição do antigo para o novo”⁵. É pensando assim que Habermas afirma que o sentido do que seja modernidade não vale somente para o Renascimento, a Reforma Protestante e a descoberta do Novo Mundo, quando se inicia decididamente para nós a Idade Moderna⁶ pois, “... modernos se sentiam

⁴ Cf. MPI, pp. 265-270. cf. Tb. DFM, pp. 13-32.

⁵ MPI, p.266.

⁶ Cf. DFM, pp. 16-17

também os contemporâneos da época de Carlos Magno no séc. XII e na época da Ilustração, ou seja, sempre que na Europa se manifestava a consciência de uma nova época por meio de uma relação renovada com a antigüidade”⁷.

A antigüidade funcionou até o séc. XVII como o *modelo* normativo digno de imitação pelos modernos até a célebre polêmica dos “*modernos com os antigos*”⁸, isto é, com os partidários ou adeptos do gosto clássico na Europa de fins do séc. XVII e início do séc. XVIII⁹.

Os modernos reagem contra a autocompreensão do classicismo francês que, influenciados por Aristóteles e pela ciência moderna da natureza, ligam o conceito de perfeição ao de progresso. Nesse sentido,

“(…)os ‘modernos’ põem em questão, com argumentos de crítica histórica o sentido da imitação dos modelos antigos, em face das normas de uma beleza absoluta aparentemente desligada do tempo, elaboram os critérios de um belo relativo e condicionado pelo tempo e, dessa forma, articulam a autocompreensão do Iluminismo francês, como de um recomeço epocal”¹⁰.

A Revolução Francesa (1789-1799) será para nós o marco histórico, um autêntico divisor de águas na concepção do que seja a modernidade e seus novos padrões valorativos. Assim,

“(…)somente com os ideais de perfeição da Ilustração francesa, com a concepção de um progresso interminável do conhecimento e uma melhora eterna social e moral, inspirada na ciência moderna, se perde pouco a pouco de vista a maldição que as obras clássicas do mundo antigo haviam feito pesar sobre o espírito da correspondente Modernidade”¹¹.

Até as vésperas da Revolução Francesa, a questão da modernidade fora formulada apenas em sua vinculação com a antigüidade: o que interessava aos contemporâneos, nas distintas variantes da “*querelle des anciens et des modernes*”, era saber se o presente era ou não uma época em decadência com relação ao passado clássico. Na filosofia, Kant¹², inspirado pelos ideais de perfeição da Ilustração Francesa (ou seja, um progresso interminável do conhecimento e uma melhora social e moral, inspirada na ciência

⁷ MPI, p. 266 .

⁸ Sobre a célebre polêmica dos antigos com os modernos (*querelle des anciens et des modernes*), cf. MPI, p. 266. cf. tb. DFM, pp. 19ss. cf. tb. MODERNO, J. R. “Perrault ou o templo do gosto moderno”. IN: ORDECC (Ed.). *Avatares da Modernidade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994, pp. 75–89.

⁹ Habermas vai trabalhar o conceito de modernidade em relação à *nova consciência do tempo histórico social* baseado nas idéias desenvolvidas por KOSELLECK, Reinhard. *Vergangene Zukunft* (Passado futuro). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979. cf. tb.DFM, pp. 16ss .

¹⁰ DFM, p. 19.

¹¹ MPI, p. 266.

¹² Cf. DFM, p. 30.

moderna), escreve, um pouco antes da eclosão da Revolução Francesa, um artigo intitulado “Was ist die Aufklärung (1784)”, através do qual substitui a relação *longitudinal* da modernidade frente à antigüidade por uma relação *sagital* com o presente: a atualidade é interrogada agora como parte dessa atualidade ou modernidade. Sem dúvida, esse corte do cordão umbilical (antigüidade como padrão normativo para a modernidade) entrega esta última a sua própria sorte já que a modernidade tem agora que buscar em si mesma *os padrões valorativos para sua justificação e referência*, ou seja,

" a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, ela tem de criar por si própria as normas pelas quais se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir. Assim se explica a hipersensibilidade com que se vê a si própria, o dinamismo das tentativas de se 'estabelecer' a si própria que se têm registrado continuamente até aos nossos dias"¹³.

A filosofia kantiana expressa o mundo moderno em um edifício de idéias, refletindo-se como em um espelho os traços essenciais da época, sem que Kant chegasse a entender a modernidade como tal¹⁴. Hegel, olhando retrospectivamente a filosofia de Kant, vai entendê-la como auto-explicação decisiva da modernidade, onde cabe um papel fundamental para a filosofia.

"Esta necessidade impõe-se à filosofia logo que a modernidade se concebe como uma época histórica, ou seja, logo que toma consciência de que a sua separação de passados exemplares e a necessidade de criar a partir de si própria tudo o que é normativo são problemas históricos"¹⁵.

Hegel percebe claramente no prefácio à “*Fenomenologia do Espírito*”¹⁶ que seu tempo era um tempo de nascimento e de passagem a um novo período onde o espírito rompeu com o mundo de sua existência e das idéias vigentes até aquele momento, entregando-se ao trabalho de transformação. A separação entre o moderno e o antigo é perceptível para ele quando afirma que,

"(...)como o mundo novo, o mundo moderno se distingue do antigo pelo fato de se abrir ao futuro, o começo do novo epocal repete-se e perpetua-se a cada momento do presente, o qual a partir de si gera o que é novo. Da consciência histórica da modernidade faz parte, por conseguinte, a demarcação da 'época mais recente' da 'idade moderna', o presente como história contemporânea goza de uma situação de destaque dentro do horizonte da idade moderna"¹⁷.

¹³ DFM, p. 18. Cf. tb. NI, pp. 113-114.

¹⁴ Cf. DFM, p. 30.

¹⁵ DFM, p. 30.

¹⁶ Cf. DFM, p. 18.

¹⁷ DFM, p. 18.

Sem dúvida, Hegel demarca seu tempo como “*tempo novíssimo*”, colocando o começo da atualidade no corte que a Ilustração e a Revolução Francesa representaram para seus contemporâneos mais reflexivos do final do séc. XVIII e principalmente do séc. XIX. Em sua filosofia vão aparecer constantemente os conceitos de movimentos que estão associados com a “*época moderna*”, tais como: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito da época, etc.

O corte entre a modernidade e as épocas passadas é perceptível e claro como já enfocava H. Blumemberg¹⁸, enfatizando a legitimidade e o direito próprio da idade moderna de contestar e mesmo se recusar a assumir toda a dívida cultural ligada à modernidade pelas épocas anteriores; mas Habermas não concorda com as teses (por ex. dos intitulados pós-modernos) que advogam uma ruptura total entre uma época histórica passada e outra emergente. Visando contestar e mostrar a não coerência de tais posições, ele cita Baudelaire¹⁹ e Benjamin²⁰, mostrando que ambos interpretam a modernidade como ruptura (daí o aspecto do novo) frente as épocas passadas, mas conservando e preservando aquilo que as mesmas têm de autêntico, ou seja, que o momento transitório encontra confirmação como “*passado autêntico de uma atualidade futura*”.

Baudelaire, no século XIX, irá retomar a discussão do movimento modernista surgida nos fins do século XVII e início do século XVIII com a “*Querela dos Antigos e dos Modernos*”, a propósito dos modelos estéticos, não para se posicionar a favor dos defensores do classicismo (que defendiam a arte clássica como modelo para a arte moderna) nem muito menos a favor dos partidários da arte moderna (que reivindicavam a ruptura total da arte moderna frente ao modelo clássico), mas para conceber uma modernidade que esteja situada na interseção do tempo e da eternidade, na união do duradouro com o efêmero, do transitório com o eterno. Assim, “(...) a modernidade é o transitório, o evanescente, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”²¹.

É um equívoco querer transformar em autêntico apenas um passado longínquo, um presente incompleto ou o momento vindouro. A modernidade remete tanto ao passado como ao presente e ao futuro. É nessa linha que Benjamin na obra “*Sobre o conceito de*

¹⁸ BLUMEMBERG, H. *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966, p. 72, apud: DFM, pp. 18-19.

¹⁹ Sobre BAUDELAIRE, Ch. Cf. DFM, pp. 20-21. Cf. tb. MPI, pp. 266-267.

²⁰ Sobre BENJAMIN, W. Cf. DFM, pp. 21-26. Cf. tb. MPI, p. 269.

²¹ BAUDELAIRE, Charles. *Curiosités esthétiques et autres écrits sur l'art*. Paris, Hermann, 1976, p. 131. Cf. principalmente o ensaio de 1863 “Le peintre de la vie moderne” (o pintor na vida moderna). Cf. tb. DFM, pp. 20ss.

*história*²² usará a expressão “imagem dialética” para mostrar que a obra de arte moderna está marcada pela união do autêntico com o efêmero, remetendo à moda (tempo presente) mas, concomitantemente, ao que está por vir (tempo futuro).

Desvincular totalmente o momento presente das épocas passadas e tomá-las como algo superado é algo não histórico pois,

“(..)..o que está meramente na moda remete ao passado(...); a modernidade conserva uma relação secreta com o clássico (que é tudo aquilo que sobrevive ao passar do tempo). O produto (...).moderno obtém esta força, não somente da autoridade de uma época passada, mas tão somente da autenticidade de uma atualidade passada. Esta transformação da atualidade de hoje na de ontem é, ao mesmo tempo, destrutiva e produtiva...”²³.

A atualidade de hoje destrói de alguma forma a de ontem (aí está o aspecto do novo), mas recuperando, concomitantemente, seus aspectos autênticos ou clássicos, no sentido referido acima (aí está o aspecto da tradição que continua). Já aqui está presente uma crítica habermasiana aos “*pós-modernos*” por esses pregarem a “*pós-modernidade*” e rejeitarem qualquer ligação com a modernidade; ou seja: para eles a modernidade já morreu, já pereceu e sucumbiu, estando superada, tese esta com a qual Habermas não concorda pois, para ele, a modernidade é um projeto ainda inacabado, que precisa ser resgatado. Habermas, ao fazer um estudo sobre as *Teses de filosofia da história* de W. Benjamin, mostra que esse filósofo inverte a orientação radical em direção ao futuro que caracteriza a modernidade por uma orientação mais radical em direção ao passado. Ou seja: “a expectativa do novo que o futuro oferece só se cumpre através da rememoração de um passado reprimido”²⁴. O que Benjamin realiza é uma drástica inversão entre o *horizonte de expectativas* e o *espaço de experiência* que, segundo Koselleck, caracteriza a consciência moderna do tempo²⁵, ou seja, que na época moderna aumenta a distância entre experiência histórica e expectativas utópicas, pois a Idade Moderna somente pode entender-se como uma “*época nova*” com o distanciamento entre as experiências feitas até então e as expectativas que daí emergiam. É nesse sentido que Benjamin atribui a todas às épocas passadas um horizonte de expectativas não satisfeitas e, à atualidade orientada em direção ao futuro, a tarefa de reviver a recordação ou lembrança de um passado, satisfazendo suas expectativas não realizadas. Desse modo, Benjamin tem em mente, segundo Habermas, a “*idéia bem profana de um universalismo ético*”²⁶, onde pela força da

²² BENJAMIN, W. “Über den Begriff der Geschichte”, apud: DFM, pp. 21 ss.

²³ MPI, p. 267.

²⁴ DFM, p. 23.

²⁵ Cf. DFM, p. 23.

²⁶ Idem, p. 26.

memória ou recordação de uma época passada pode, pela *solidariedade*, retomar-se no presente as expectativas daquilo que não foi possível realizar-se no passado.

“ Sob a pressão dos problemas afluindo do futuro, um presente convocado para atividade responsável do ponto de vista histórico ganha por um lado uma preponderância sobre o passado que se irá apropriar por interesse próprio, e por outro lado um presente tornado meramente transitório vê-se chamado a prestar contas perante o futuro pelas suas intervenções e omissões”²⁷.

Conclui-se que é impossível um corte radical de uma época presente com outras passadas, não passando de teses anti-históricas e abstratas, sem vínculo com a realidade.

Apesar de Kant já expressar o mundo moderno como um edifício de idéias, instituindo a razão como tribunal supremo perante tudo aquilo que se apresenta com a pretensão de ser válido, e substituir o conceito de razão substantiva da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida e fragmentada em seus três momentos (conhecimento objetivo, intelecção moral e avaliação estética), cuja unidade somente pode daqui em diante ter um caráter formal, e trabalhar a razão pública como emancipação do homem pelo uso do entendimento²⁸, foi Hegel o primeiro a perceber claramente a questão da necessidade de certificação (autocercioramento) da modernidade como problema filosófico e como o “problema fundamental de sua filosofia”²⁹. Este vê como tarefa da filosofia a apreensão de seu tempo (a Idade Moderna) em conceito, e a defesa por uma “*vida ética*” (*Sittlichkeit*) ou razão situada como projeto dessa modernidade.

Já Karl Marx prossegue esse projeto, mas criticando o esclarecimento de Kant e Hegel como esclarecimento abstrato, do intelecto, advogando a tese de que a filosofia deve ser prática, enraizada na vida cotidiana, emancipação através da práxis social, ou seja, o prosseguimento do projeto de Hegel em termos de filosofia da práxis³⁰.

Kant, Hegel e Marx são críticos da modernidade, sem jamais abdicarem da razão. Suas críticas fazem parte do contra-discurso³¹ inerente a própria modernidade, onde a filosofia vai procurar curar os males da modernidade com os recursos intelectuais da modernidade, sem em nenhum momento contestar seus valores fundamentais, diferentemente da crítica de Nietzsche e seus seguidores que operam uma guinada fundamental, cessando a crítica imanente da razão, no âmbito da modernidade, e

²⁷ Idem, p. 26. Nota: Habermas afirma que essa idéia de W. Benjamim de uma “solidariedade do presente com as omissões do passado”, isto é, a dívida do presente com o passado oprimido está presente na “*Teoria da Ação Comunicativa*” na proposta de uma solidariedade histórica universal presente na Ética da Comunicação.

²⁸ Cf. DFM, pp. 29-30.

²⁹ Idem, p. 27.

³⁰ Cf. DFM, pp. 66-74.

³¹ Idem, pp.276 e 281.

começando uma crítica externa à razão, dirigida contra a razão e que contesta a própria modernidade e seu projeto esclarecedor e emancipatório³².

Concluindo o item “modernidade e tempo”, percebemos que existe uma íntima vinculação entre a modernidade e a nova consciência do tempo histórico social, que não tem sentido falar de modernidade sem explicitar a consciência emergente de um novo tempo, de uma nova época e de uma realidade que se instaura e coloca em interrogação e questionamento a tradição. É uma modernidade que não mais aceita seguir os velhos valores da tradição, buscando em si mesma os padrões valorativos que normatizarão seu proceder. Falar de “modernidade e tempo” é mostrar que a modernidade expressa sempre a consciência de uma nova época, com conteúdos que mudam e se opõem frente à antigüidade com o escopo de conceber-se a si mesma como o resultado de uma transição do antigo para o novo. Kant, Hegel e Marx percebem claramente os novos conteúdos gerados pela modernidade. Exemplificando, Hegel demarcará seu tempo como um tempo novíssimo, mostrando que a modernidade se instaura a partir do corte que a Ilustração e a Revolução Francesa representa para seus contemporâneos frente à época anterior. Em sua filosofia os conceitos de movimento como progresso, revolução, desenvolvimento, emancipação, espírito da época, crise, etc., estão associados à época moderna. O mundo novo que representa a modernidade se destingue do mundo antigo por àquele estar aberto ao futuro, sem esquecer o que este tem de clássico e positivo. É uma dialética que nega mas, concomitantemente, incorpora os elementos positivos da atualidade passada. Portanto, pertence à consciência histórica da modernidade a capacidade de demarcação dos limites entre o novíssimo e o moderno, o antigo e o novo, passando a *atualidade a ocupar um lugar de destaque dentro do horizonte da Idade Moderna como uma história do presente*.

Assim como existe uma clara vinculação da modernidade com a noção do tempo histórico social, também é evidente a conexão entre modernidade e razão pois no mundo moderno, emerge um conceito de razão em bases mais ampliadas que as anteriores. Isto é: se nas sociedades arcaicas o mundo era explicado pelo mito, e nas sociedades tradicionais esse papel era desempenhado pela religião e pela metafísica, nas sociedades modernas a razão substantiva da tradição se fragmenta e se especializa nos aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético.

³² Idem, p. 360.

1.2- Modernidade e razão

Terminamos o item “modernidade e tempo” afirmando que a atualidade como história do presente passa a ocupar um lugar de destaque dentro do horizonte da Idade Moderna. É dentro desse contexto de atualidade que emerge um novo quadro, isto é, na transição do Feudalismo para o Capitalismo, da Idade Média para a Idade Moderna, alteram-se as condições materiais e também o conceito de razão. A modernidade introduzirá uma nova concepção de racionalidade. O conceito de *razão substantiva da tradição metafísica* se fragmenta em três momentos, sendo que sua unidade somente terá, daqui em diante, um caráter formal. Não mais uma razão abstrata, eterna, definitiva, mas enraizada e em constante mudança. Com a substituição do conceito substancial de razão que pertencia à tradição metafísica pelo conceito de uma razão fragmentada, cindida na modernidade em três momentos (esferas do saber, quais sejam, a ciência, a moral e o direito e a arte), cuja unidade será daqui em diante apenas formal, surge a necessidade de busca de um novo quadro valorativo, de novos paradigmas normativos. O conceito de razão que emerge com a modernidade (contrariamente às legitimações e justificações das épocas anteriores as quais se davam inicialmente através do mito e, posteriormente, pela metafísica e grandes religiões) é *fragmentário e tripartite*: tanto em I. Kant como em G.W.F. Hegel e Max Weber a razão vai incorporar essa divisão em três aspectos formais, quais sejam, as esferas da ciência, da moral e do direito e da arte, num processo de especialização em *três esferas básicas de racionalidade*.

O primeiro filósofo a inaugurar o discurso filosófico da modernidade foi I. Kant com suas três críticas (Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica do Juízo), mostrando a diferenciação das três esferas da racionalidade moderna, mas desembocando esse processo numa “fundamentação transcendental da razão”.

Já G.W.F. Hegel vai procurar resolver os dilemas a que está submetida a modernidade com a fragmentação do conceito de razão substantiva, num primeiro momento na “*Filosofia do Espírito* de Iena” (1803-1806) _ onde apontava para uma razão comunicativa- e, num segundo momento, na “*Fenomenologia do Espírito*” (1807) _ onde desemboca num “conceito absolutista de razão”.

Finalmente, Max Weber, na esteira de Kant e Hegel, analisa a razão moderna nas três esferas axiológicas da ciência, da moral e do direito e da arte -desembocando no final na supervalorização da racionalidade teleológica/instrumental ou num agir racional com respeito a fins (*Zweckrationalität*). Vejamos como isso se deu.

Com base na *teoria da evolução social*³³ é possível diferenciarmos as justificações e legitimações fornecidas outrora pelo pensamento mítico da interpretação moderna do mundo.

- * Enquanto o pensamento mítico representa uma visão totalizante e englobante da realidade³⁴, a razão moderna encontra-se no campo oposto já que possui uma compreensão descentrada do mundo.
- * Enquanto o mito possui uma relação quase erótica com o mundo, o pensamento moderno dele se distancia, assumindo uma postura crítica frente ao mesmo.
- * O mito não constitui-se efetivamente como uma interpretação (ao contrário da compreensão moderna do mundo) em função da ausência de reflexividade.
- * Ao contrário da visão moderna do mundo, o pensamento mítico se confunde com sua própria ordem, não se percebendo como representação do mundo, portanto, carente de instância crítica e de revisão.
- * O pensamento mítico não permite a diferenciação entre as atitudes básicas (objetivante, normativa e expressiva) diante dos mundos (objetivo, social e subjetivo) confundindo as pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade expressiva) que se referem aos conceitos formais de mundo; essas diferenciações são típicas da concepção moderna do mundo.
- * Habermas, contra Levy-Bruhl e a favor de Evans-Pritchard, afirma que a diferença entre os pensamentos mítico e moderno não encontra-se no plano das operações lógico-formais (pois, assim como os modernos, os primitivos conseguem produzir operações formais), mas no plano do conteúdo social de cada pensamento. Isto é: no quadro conceitual a partir do qual os indivíduos interpretam seus mundos.
- * Com base nos estudos de Lévi-Strauss e Maurice Godelier, Habermas vai caracterizar o pensamento mítico por seu poder integrador e totalizante, onde a diversidade das observações é organizada numa totalidade compreensível. Não há distinção entre os fenômenos da natureza e os da sociedade.
- * Portanto, dois são as características principais do pensamento mítico para Habermas: o primeiro é o caráter analógico no qual o conjunto dos fenômenos se refere a um sistema unitário de correspondência, associado ao grupo tribal. O segundo é o concretismo de

³³ Cf. sobre esse tema as obras de HABERMAS, Jürgen. *Logique des Sciences Sociales et Autres Essais*. Paris, PUF, 1987; e, do mesmo autor, *Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983; versão parcial.. Cf. tb. TAC I, pp. 73-110.

³⁴ Para o que segue, cf. ARAÚJO, L.B.Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 1996, pp. 71-89.

um pensamento que se prende à *intuição imediata*, não conseguindo penetrar mais profundamente na realidade, permanecendo apegado ao visível e intuível pelos sentidos.

- * Nesse sentido, o mito reifica a sociedade e antropomorfiza a natureza, ao contrário da concepção moderna do mundo que desnaturaliza a sociedade e des-socializa a natureza. Àquele pensamento começa a fracassar a partir do momento em que se inicia um distanciamento entre o homem e o mundo e entre os vários planos do mundo.
- * Finalmente, objetivando acentuar as diferenças entre o pensamento mítico e a concepção moderna do mundo, Habermas afirma que

" (...) as imagens míticas do mundo não são entendidas por aqueles que pertencem a esse mundo como sistemas de interpretação, que estão conectados a uma tradição cultural, que são constituídos por relações internas de sentido, que mantêm com a realidade uma relação simbólica, que estão associados em pretensões de validade e que, portanto, estão expostos à crítica e são susceptíveis de revisão"³⁵.

Esses são os traços que mostram, segundo Habermas, a superioridade da compreensão moderna do mundo (a razão moderna está vinculada com a pretensão de universalidade) frente a concepção mítica do mundo.

É nesse sentido que a *teoria da evolução social* (que distingue entre lógica da evolução social e dinâmica da evolução social) permite demonstrar - segundo a lógica evolutiva passível de reconstrução - as diferenças e mudanças e também o crescimento e a extensão (de capacidade argumentativa e de orientações de ação) na transição das imagens míticas às imagens religiosas e metafísicas de mundo, e destas, dotadas de um elevado potencial universalista, à compreensão moderna de mundo.

É a concepção moderna do mundo _ possibilitada pelo processo de racionalização das imagens de mundo e pelos processos de aprendizagem _ que vai possibilitar a diferenciação entre os conceitos formais de mundo e as pretensões de validade e suas atitudes correspondentes, além de garantir uma relação reflexiva consigo mesma e engendrar institucionalizações de discursos argumentativos específicos.

Mas, se um dos traços característicos da modernidade é a *compreensão descentrada do mundo* (no sentido de J. Piaget) como resultado do processo de *racionalização das imagens do mundo* (no sentido de Max Weber), tal processo carrega em seu bojo aspectos positivos e negativos: positivamente, permite uma maior reflexividade, instauração da crítica, distanciamento do homem frente à natureza, diferenciação dos conceitos formais de mundo, das pretensões de validade, das atitudes de base correspondentes e da

³⁵ TAC I, p. 82.

institucionalização de discursos argumentativos; negativamente, o processo racionalizador sobrecarrega o mundo vivido moderno que perde o *acordo normativamente adscrito* e o substitui pelo *entendimento comunicativamente obtido* (muito mais frágil por sinal _ mas o único possível hoje na era do pensamento pós-metafísico, segundo Habermas).

Diante da erosão dos sentidos e das evidências transmitidas pelos mitos e pelas religiões, é possível na modernidade pensar num retorno? Como pensar o mundo hodierno diante de uma razão substantiva da tradição que foi fragmentada e agora somente pode conjugar-se de modo formal? Se o mito e as religiões não podem mais oferecer uma fundamentação coerente para a modernidade carente de fundamentos normativos, onde se apoiar? Habermas responderá tais indagações com a *Teoria do agir comunicativo* (como veremos no terceiro capítulo), quando proporá um conceito de razão alicerçado nos aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e expressivo da cultura, modelo esse inspirado na arquitetura crítica de I. Kant (*criticismo kantiano* - racionalidade científica ‘estritu sensu’, racionalidade ética e racionalidade estética), no jovem G.W.F. Hegel da *Filosofia do espírito* de Iena (dialética do trabalho - relação instrumental do homem com a natureza, que forma a consciência técnica-, dialética da interação - relação intersubjetiva com base na reciprocidade, que molda a consciência prática-, e a dialética da representação simbólica - relação consigo mesmo ou autoconsciência, em que se forma a consciência teórica ou de denominação) e, finalmente, em Max Weber (com as esferas axiológicas da ciência, da moral e da arte oriundas do processo de *modernização como racionalização* por que passou a sociedade moderna)³⁶.

Se o mérito de perceber a fragmentação da razão na modernidade foi de Kant com suas três críticas, coube a Hegel construir uma resposta para os dilemas daí decorrentes e, posteriormente, a Max Weber mostrar esse processo como decorrência dos processos de racionalização ocorridos na sociedade moderna.

Immanuel Kant, com suas três críticas³⁷, vai substituir o conceito substantivo de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida e formal.

* Ele separa a faculdade da razão prática e a faculdade de julgar do conhecimento teórico e assenta cada uma delas nos seus fundamentos próprios. Ao fundar a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética, a razão crítica não apenas assegura as suas próprias faculdades subjetivas nem apenas torna transparente a arquitetura da razão, mas desempenha também o papel de um juiz supremo mesmo

³⁶ Cf. ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., p. 129.

³⁷ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft – Crítica da Razão Pura* – 1781, *Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da Razão Prática* – 1788, e *Kritik der Urteilskraft – Crítica do Juízo* – 1790.

perante a cultura como um todo (...). A filosofia demarca uma das outras as esferas de valor culturais tais como a ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica de arte, partindo de pontos de vista exclusivamente formais, e legitima-a dentro desses limites³⁸.

Se até o início do século XVIII as esferas da ciência, da moral e da arte ainda se encontravam vinculadas entre si, estando as esferas do saber vinculadas à esfera da fé e às esferas das relações sociais e da vida cotidiana em comunidade, a partir do final do mesmo século vai ocorrer progressivamente entre elas um processo de diferenciação institucional e especialização e um distanciamento face às esferas da vida cotidiana, fenômeno esse que Hegel conceberá como expressões do princípio da subjetividade³⁹. Nesse sentido, vale a pena reproduzir um trecho extenso de Habermas que diz:

"até o limiar da modernidade, os sistemas de interpretação, nos quais se concentravam respectivamente os atos de auto-entendimento de uma cultura, mantinham uma estrutura homóloga à estrutura global - estrutura de horizonte - do mundo da vida. Até então a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, de modo concêntrico, em torno de 'mim' e de 'nós', estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente. As três 'críticas' de Kant já constituem uma reação frente ao processo de independência de diferentes complexos de racionalidade⁴⁰.

É interessante notar que esse processo de dissolução do conceito substantivo de razão que se dá a partir do século XVIII com o surgimento de diferentes formas de argumentação especializadas em termos de conhecimento objetivo, de inteligência prática e moral e de juízo estético ocorre justamente no quadro de instituições que podiam ainda, sem contradições, definir os critérios de validade. Kant já percebe as diversas estruturas de racionalidade que vão surgindo com a modernidade: com a ciência moderna, com o direito positivo e as éticas profanas baseadas em princípios, com uma arte que se autonomiza e uma crítica de arte institucionalizada, cristalizam-se três dimensões da razão, desenvolvendo a tradição cultural em questões de verdade, de justiça e de gosto. Dentro dessa perspectiva,

³⁸ DFM, p.29.

³⁹ Idem, p. 30.

⁴⁰ PPM, pp. 26-27.

" as ciências expõem pouco a pouco os elementos pertencentes a imagens do mundo e renunciam a uma interpretação da natureza e da história como um todo. As éticas cognitivas eliminam os problemas do bem-viver e concentram-se nos aspectos rigorosamente deônticos, generalizáveis, de tal modo que do bom resta apenas o justo. Enfim, uma arte que se tornou autônoma insta à expressão cada vez mais pura da experiência estética básica que a subjetividade desconcentrada, abandonando as estruturas espaciais e temporais do cotidiano, faz no relacionamento consigo própria - a subjetividade libera-se aqui das convenções da percepção quotidiana e da atividade finalizada, dos imperativos do trabalho e da utilidade"⁴¹.

Habermas afirma que a modernidade, em seus traços essenciais, já se encontra presente no pensamento kantiano, sem que Kant tivesse apreendido a modernidade como tal. É somente Hegel, numa visão retrospectiva, que vai perceber os dilemas aos quais está submetida a modernidade com a fragmentação do conceito de razão. Em outros termos: a questão central de Hegel é encontrar (na própria razão) o poder unificador que a religião representou em tempos anteriores à modernidade. O conceito kantiano de razão representa para Hegel o corte que a modernidade instaura frente ao conceito substantivo de razão da antiga tradição metafísica, ruptura essa presente no princípio da subjetividade ou da autoconsciência. Portanto, Hegel percebe que a subjetividade moderna é unilateral pois destrói os vínculos sociais tradicionais, fundados na religião, sem criar algo equivalente.

Objetivando criar um " novo princípio de reconciliação a fim de remediar o distanciamento entre razão e a vida", Habermas acredita que a "totalidade ética" concebida pelo jovem Hegel nos escritos teológicos como religião popular (*O espírito do Cristianismo e seu Destino* - 1798/1799) - poderia ter sido tematizada como razão comunicativa. Na *Filosofia do espírito* de Iena (1803-1806) - que remetia às discussões a respeito da relação moral, encontrava-se respostas adequadas à reconciliação entre razão e vida e ao resgate da totalidade ética cindida na modernidade através de uma teoria da intersubjetividade. Nessa obra, a tríade dialética Instrumento (processo de trabalho), família (interação baseada na reciprocidade) e linguagem (representação simbólica) era tomada como princípios de formação do espírito e não apenas como etapas durante o processo de sua formação. Os modelos de formação do espírito nesta etapa são heterogêneos mas mantendo a unidade do mesmo. Ocorre que, ao passar para a *Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel abandonará, segundo Habermas, suas intenções de juventude, isto é, o esquema dos modelos de formação do espírito heterogêneos e

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. "A filosofia como guardador de lugar e como intérprete", in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, p. 32.

interconectados. Assim, " (...) sob o pressuposto da identidade absoluta do espírito com a natureza, o esquema perdeu força e interesse. A autoreflexão (Selbstreflexion) converteu-se em paradigma do movimento do espírito absoluto"⁴².

À semelhança de Kant e Hegel, para Max Weber é *evidente a conexão interna* entre modernidade e racionalismo ocidental, entre modernidade e razão. Este descreveu como racional o processo de desencantamento que conduziu, na Europa, à dessacralização das imagens religiosas do mundo e a passagem para uma cultura profana.

"Com as ciências experimentais modernas, com as artes convertidas em autônomas, e com as teorias da moral e do direito fundadas em princípios, se desenvolveram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizagem de acordo, em cada caso, com a diferente legalidade interna dos problemas teóricos, estéticos e prático-morais"⁴³.

O estudo do processo de racionalização na modernidade não se reduz à "profanação da cultura ocidental", contemplando também a "evolução das sociedades modernas" em suas estruturas sociais que são a empresa capitalista e o aparato estatal burocrático. Esse processo recebe o nome de institucionalização da ação econômica e da ação administrativa racional com respeito a fins. Assim, "...à medida que a vida cotidiana se viu arrastada pelo movimento dessa racionalização cultural e social, se dissolveram também as *formas* tradicionais de *vida* diferenciadas (...) do mundo moderno (...) em termos de estamentos profissionais"⁴⁴.

Segundo Max Weber⁴⁵, duas são as formas de racionalização pelas quais passou o mundo moderno, estando a primeira vinculada a seus estudos sobre *a ética econômica das religiões universais* (a qual denominará de *racionalização cultural*) e a segunda vinculada a seus estudos sobre *o nascimento e o desenvolvimento da economia capitalista e do Estado moderno* - incluindo seus estudos sobre a ética protestante (a qual denominará de *racionalização social*). Deve-se ressaltar que, por *racionalização*, Max Weber entende o processo que possibilita, no mundo moderno, a ampliação do saber empírico, a capacidade de prognose ou previsão e também o domínio instrumental e organizativo sobre processos empíricos⁴⁶. Em relação à primeira forma, Max Weber está interessado na "racionalização

⁴² ARAÚJO, L. B. Leite. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., pp. 26-27. NOTA: Aprofundaremos mais esses dilemas aos quais está enredada a filosofia hegeliana no item "razão e subjetividade", inclusive mostrando que, na ótica habermasiana, Hegel vai paulatinamente abandonando a sistemática das lições de Iena em proveito da divisão enciclopédica do espírito (subjetivo, objetivo e absoluto).

⁴³ DFM, p. 13.

⁴⁴ Idem, p. 14.

⁴⁵ Cf. TAC I, pp. 216-227.

⁴⁶ Esse aspecto será mais desenvolvido no item 1.4- "racionalização e conteúdo emancipatório" que trata especificamente dos processos de racionalização ocorridos no mundo moderno, pp. 60-72.

das imagens religiosas do mundo”, devendo ser esclarecidos e desvendados os *aspectos estruturais de desencantamento* e as *condições sobre as quais as questões cognitivas, normativas e expressivas* se separam ou desvinculam uma das outras e começam a estruturar sua própria lógica interna. Em relação à segunda forma, Max Weber se interessa pela materialização institucional das estruturas de consciência modernas que se formaram no processo de racionalização religiosa, isto é, “pela transformação da racionalização cultural em racionalização social”. Mostraremos como se processaram ambas as racionalizações (cultural e social)⁴⁷.

Ao analisar o “processo universal de desencantamento” que ocorreu na história das grandes religiões e que, para ele, satisfaz as condições internas necessárias para a aparição do racionalismo ocidental, Weber está lidando com um conceito complexo (ainda que confuso) de racionalidade⁴⁸. É precisamente para explicitar esse conceito mais amplo de racionalidade que iniciaremos o estudo da racionalização no plano da cultura.

Para Max Weber, a modernidade é o produto do processo de racionalização que ocorreu no Ocidente, desde o final do séc. XVIII e que implicou na *modernização ou racionalização da cultura e da sociedade*.

A *racionalização cultural* é investigada em dois aspectos distintos, mas complementares, quais sejam, na “sistematização das imagens religiosas do mundo” e na “lógica interna das esferas de valor”, tornando-se evidente a conexão entre a racionalização das ações e das formas de vida e a racionalização das imagens do mundo. Weber considera a diferenciação das esferas culturais de valor como chave para a explicação do racionalismo ocidental, entendendo essa diferenciação como resultado de uma história interna, como resultado da racionalização das imagens do mundo⁴⁹. Denominaremos a *sistematização das imagens religiosas do mundo* de racionalização em sentido amplo, a qual vem possibilitar na modernidade a diferenciação das *esferas de valor*, sendo esta denominada de racionalização em sentido estrito. Quanto à *sistematização das imagens religiosas do mundo*, Weber entende a racionalização das imagens do mundo como um processo que aponta na **mesma direção** em todas as religiões universais e que, no Ocidente, libera as estruturas de consciência que possibilitam a **compreensão moderna do mundo**. Esse processo pode ser estudado em relação aos aspectos de conteúdo (que compreende o tema, imagens teocêntricas ou cosmológicas do mundo, afirmação ou

⁴⁷ Cf. TAC I, pp. 212-213.

⁴⁸ Idem, p. 198.

⁴⁹ Idem, pp. 235-249.

negação do mundo), e aos aspectos estruturais (fuga mística ou dominação ascética do mundo e visão teórica ou acomodação prática ao mundo).

Em relação aos aspectos de conteúdo⁵⁰, Weber estudou três das grandes religiões universais, sendo na China o Confucionismo e o Taoísmo, na Índia o Budismo e Hinduísmo, e o Judaísmo antigo. Realizou esse estudo comparativo tendo como parâmetro a idéia de Deus (Deus criador pessoal vs. ordem cósmica impessoal) e a postura frente ao mundo (afirmação do mundo vs. rechaço do mundo).

Em relação aos aspectos estruturais⁵¹, Weber utiliza como critério para medir o grau de racionalização de uma imagem do mundo, primeiro, a superação do pensamento mágico (que ele denomina de desencantamento), e em segundo, o grau de sistematização dado à questão da relação de Deus com o homem. Nesse sentido,

"Weber mede a racionalização das imagens do mundo por seu grau de superação do pensamento mágico. Na dimensão da racionalização ética, analisa o desencantamento estudando (...) a interação entre o crente e Deus (ou ser divino) (...). Na dimensão cognitiva, o desencantamento da manipulação de coisas e sucessos vai acompanhada da desmitologização do conhecimento do ente (...)"⁵².

O choque ou tensão entre a *dimensão ética da racionalização* (típica das religiões de redenção, que são o Judaísmo, o Cristianismo e o Hinduísmo) e a *dimensão cognitiva da racionalização* (característica das imagens cosmológicas e metafísicas do mundo, que são a filosofia grega e o Confucionismo), conduz à síntese de dois conceitos formais de mundo, um ético e outro ontológico. Tanto os aspectos descritivos como os normativos e expressivos coexistem de modo indiferenciados no âmbito das imagens do mundo, somente empreendendo seu processo de diferenciação no mundo moderno a partir de uma generalização do nível de aprendizagem materializado nas imagens religiosa-metafísicas do mundo com a aplicação, nos âmbitos da vida e da experiência, das formas de pensamento conseguida pela racionalização ética e cognitiva.

Com base nos *aspectos de conteúdo* e nos *aspectos estruturais* do processo de racionalização das imagens do mundo, podemos afirmar que, sob o aspecto ético ou normativo, as religiões de redenção do Ocidente (Judaísmo e Cristianismo) conseguiram um maior grau de racionalização, o mesmo se podendo dizer das imagens cosmológica-metafísicas do mundo ocidental (que é a filosofia grega) frente ao Confucionismo⁵³.

⁵⁰ Idem, pp. 266ss.

⁵¹ Idem, p.271.

⁵² TAC I, p. 281.

⁵³ Cf. as fig. de TAC I, pp. 280 e 282.

Após termos analisado a racionalização em *sentido amplo* (sistematização das imagens religiosas do mundo), passaremos à análise da racionalização em *sentido estrito* (no âmbito da lógica interna das esferas de valor), esta fruto daquele processo pois,

"(...) à medida que a racionalização das imagens do mundo conduz a uma diferenciação dos componentes cognitivos, normativos e expressivos da cultura e, nesse sentido, a uma compreensão moderna do mundo, se cumprem as condições de partida de uma *racionalização cultural* em sentido estrito (...). Enquanto a ciência, a moral e a arte se diferenciam como esferas de valor autônomas, regida cada uma (...) por *uma* pretensão universal de validade, seja esta a verdade, a correção normativa, a autenticidade ou beleza, tornam-se possíveis os progressos, os aperfeiçoamentos, os incrementos de valor objetivos, específicos para cada esfera"⁵⁴.

Ao identificar esse processo com a racionalização “acrescentadora de valor” (já que Weber distingue esta modalidade da racionalidade técnica dos meios), àquela compreende, além dos componentes cognitivos da tradição cultural, os componentes relativos a integração social e a socialização. Em outras palavras: “(...) a racionalização compreende o conhecimento empírico-teórico da natureza externa, o saber prático-moral que os agentes têm de sua sociedade, e o saber estético-expressivo que o indivíduo tem de sua própria subjetividade ou natureza interna”⁵⁵.

Com o processo de diferenciação interno das “esferas de valor” que ocorre no mundo moderno nas esferas da ciência, da moral e do direito, e da arte - processo esse possibilitado pela racionalização das imagens religiosa-metafísicas do mundo - podemos entender como “acrescentamento de valor”:

- * no âmbito das ciências experimentais modernas (o progresso do conhecimento com a ampliação do saber teórico);
- * no âmbito da moral e do direito (a elaboração cada vez mais precisa dos princípios universalistas da teoria moral e da teoria do direito);
- * no âmbito da arte ou estética (a substituição da idéia de progresso pela de apresentação autêntica).

Na modernidade, esses três momentos somente podem conjugar-se de *modo formal* através de uma *fundamentação argumentativa* que levanta pretensões de validade por meio de argumentos que devem ser justificados por meio de razões e específicos para cada esfera de racionalidade nos aspectos teórico-cognitivos, prático-morais e prático-estéticos⁵⁶. A razão encolhe-se, reduzindo-se ao aspecto formal, fazendo a racionalidade

⁵⁴ TAC I, pp. 238-239.

⁵⁵ Idem, p. 239.

⁵⁶ Cf. PPM, pp. 44-47 e 152-153.

dos conteúdos depender somente da racionalidade dos procedimentos, de acordo com os quais se tenta resolver problemas - problemas empíricos e teóricos na comunidade dos pesquisadores e no empreendimento organizado das ciências; problemas prático-morais na comunidade dos cidadãos de um Estado democrático e no sistema do direito; problemas prático-estéticos na comunidade dos artistas e críticos de arte : a validade dos conteúdos volatiliza-se na validade dos resultados. Assim sendo,

"(...) na medida em que as concepções do mundo se fragmentam e os problemas tradicionais se dividem entre os pontos de vista específicos da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou da beleza e se podem tratar como questões de conhecimento, como questões de justiça ou como questões de gosto, na Idade Moderna se dá uma diferenciação das esferas axiológicas da ciência, da moral e da arte. Nos correspondentes sistemas culturais de ação, os discursos científicos, as investigações morais e jurídicas, a produção e a crítica artísticas se institucionalizam como competências de especialistas. A elaboração profissional da tradição cultural sobre o aspecto da validade abstrata coloca de manifesto as peculiaridades normativas do complexo do conhecimento nos aspectos cognitivo-instrumentais, prático-morais e estéticos-expressivos. De agora em diante se dará uma história interna das ciências, da teoria moral e jurídica e da arte; isto é, não evoluções lineares, mas processos de aprendizagem (...)"⁵⁷.

Os processos de aprendizagem estão caracterizados nas palavras de Habermas ao afirmar que, com as ciências experimentais modernas, com as artes convertidas em autônomas, e com as teorias da moral e do direito fundadas em princípios, se desenvolvem esferas de valor que possibilitam processos de aprendizagem de acordo, em cada caso, com a diferente legalidade interna dos problemas teóricos, estéticos e prático-morais⁵⁸. Em outras palavras: a passagem da sociedade tradicional à modernidade

"(...) se caracteriza para Weber por uma diferenciação de esferas de valor e de estruturas de consciência que tornam possível uma transformação crítica do saber tradicional, guiada por pretensões de validades específicas para cada esfera (...). À medida que a produção institucionalizada deste saber, que é um saber especializado segundo pretensões de validades cognitivas, estéticas e normativas, se torna eficaz no plano da comunicação cotidiana substituindo assim o saber tradicional e a religião em sua função de dirigir a ação, tem lugar uma racionalização da prática cotidiana que somente nos é acessível a partir da perspectiva da ação orientada ao entendimento (...)"⁵⁹.

⁵⁷ MPI, p. 273.

⁵⁸ Cf. DFM, p. 13.

⁵⁹ TAC I, p. 434.

Após essas análises, estamos em condições de especificar melhor a *racionalização em sentido estrito* que ocorre na passagem da sociedade tradicional à modernidade, partindo dos estudos que Weber realiza sobre a *modernização cultural*.

Com o processo de racionalização das visões de mundo e, especificamente, da religião (o qual Weber denomina de “secularização das imagens religiosas e metafísicas” em seu estudo dos processos de dessacralização e laicização das cosmovisões de mundo - metafísica e grandes religiões), vai ocorrendo, em consequência desse processo, uma diferenciação de esferas axiológicas (*wertspharen*) autônomas, até então embutidas na religião, que são a) a ciência, b) a moral e o direito, e c) a arte⁶⁰.

a) A Ciência Moderna (aspectos cognitivo-instrumentais)

A ciência moderna vem permitir um aumento cumulativo do saber empírico e da capacidade de prognose, os quais são postos na Idade Moderna a serviço do desenvolvimento das forças produtivas. Este saber representa um ganho da modernidade e tem em Isaac Newton, Galileu Galilei, dentre outros, seus expoentes por excelência. A ampliação do saber empírico, a capacidade de prognose e o domínio instrumental e de organização são processos empíricos característicos da ciência moderna. “Com a *ciência moderna*, os processos de aprendizagem desse tipo se tornam reflexivos, podendo chegar institucionalizados no subsistema social ciência”⁶¹.

A ciência e a técnica vão se tornando interdependentes na modernidade e contribuindo decisivamente para o processo histórico-universal de desencantamento do mundo, sendo consideradas por Max Weber um *factum* da sociedade racionalizada.

Habermas afirma que, embora nesse aspecto Weber tenha desenvolvido um “conceito claro e normativo de ciência”, dá pouca atenção aos fenômenos relacionados com o nascimento das ciências modernas, ou seja, ao estudo da história da ciência e da técnica centrando-se na “recepção metódica da ciência a serviço da economia”.

A ciência, como a conhecemos hoje, é um fenômeno recente que data de aproximadamente 300 anos atrás. Com os processos de modernização e racionalização que vão ocorrer na sociedade ocidental, a ciência vai se destacar como um saber cognitivo-instrumental que busca uma compreensão racional da realidade, descobrindo relações necessárias e universais entre os fenômenos, possibilitando a previsão de acontecimentos e

⁶⁰ Cf. a fig. 11 “complexos de racionalização” de TAC I, p. 311.

⁶¹ TAC I, p. 216.

a ação calculada sobre a natureza dos fatos. Para a efetivação dessa tarefa, a ciência moderna (ao contrário da ciência grega e medieval) passa a utilizar métodos rigorosos na obtenção de conhecimentos objetivos, precisos e sistemáticos. O desenvolvimento dos aspectos cognitivo-instrumentais ocorre porque o saber científico moderno está intimamente associado e vinculado às novas técnicas na geração de tecnologias. A possibilidade de mensuração e utilização de instrumentos dão maior precisão à ciência, transformando as qualidades em quantidades. Existe uma clara vinculação ou conexão entre ciência e técnica na Idade Moderna pois, assim como o aperfeiçoamento da ciência depende da invenção de novas técnicas, o desenvolvimento da ciência provoca evolução da tecnologia.

No mundo do capital, a ciência associada às novas técnicas instaura-se no mundo hodierno como força produtiva (na denominação de Karl Marx), como a força capaz de gerar transformações radicais no âmbito da natureza física, na dissolução dos laços feudais e na instauração de uma sociedade do capital. Enquanto alteradora do “status quo”, a ciência moderna é extremamente positiva pois vem suprir as carências e necessidades dos seres humanos quanto à sobrevivência material. Ocorre que, ao querer instaurar-se como o único discurso competente frente ao mundos dos fatos, das normas e dos valores artísticos, produz-se um reducionismo muito extenso pois a mesma não abarca a totalidade da existência. O discurso do positivismo sobre a ciência⁶², ao exaltá-la como o único discurso competente sobre a existência, desconsidera e inferioriza os demais aspectos de análise e interpretação da realidade, como os prático-morais e prático-estéticos. A ciência moderna, ao se transformar na força produtiva mais importante de nossa sociedade, passa a se autolegitimar e substituir as questões passíveis de discussão prática por questões técnico-instrumentais na lógica do agir racional com respeito a fins (*Zweckrationalität*). Na sociedade do capitalismo avançado, o desenvolvimento técnico-científico passa a ser a mola mestra no processo de evolução social, gerando a *tecnocracia ou o controle tecnocrático* da sociedade. A tecnocracia substitui as questões práticas por questões técnicas, difundindo a falsa idéia de que a emancipação do homem resulta, exclusivamente, em consequência do progresso técnico-científico. Nas sociedades do capitalismo avançado, duas questões são chaves para o entendimento desse fenômeno: *o primeiro* é a união da investigação científica com a técnica e, *o segundo* é a intervenção sempre crescente do Estado na economia. As questões que deveriam ser decididas pelo consenso da vontade

⁶² HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1984, pp. 30-34; do mesmo autor: *Connaissance et Intérêt*. Paris, Gallimard, 1976, pp. 99-123; TCI, pp. 45-92.

pública e coletiva dos envolvidos são agora decididas por técnicos competentes, fenômeno esse denominado de cientificização da política.

Jürgen Habermas, em sua filosofia, é radicalmente contra essa tendência moderna que substitui as questões valorativas próprias dos discursos práticos (moral e direito) por questões técnicas específicas das ciências empírico-analíticas. Cabe à filosofia fazer a crítica dessa tendência presente nas sociedades do capitalismo avançado.

b) A Moral e o Direito Secularizados (Aspectos prático-morais)

A moral, inicialmente derivada da religião, se torna cada vez mais secular. Ela deriva de princípios gerais, e tem caráter universal, distinguindo-se nisso das morais tradicionalistas, cujos limites coincidem com os do grupo ou do clã. Esses princípios morais internalizados pelo indivíduo, deram origem a ética do trabalho e forneceram o substrato motivacional para o desenvolvimento capitalista, segundo a famosa análise weberiana que postula uma *relação causal entre a ética protestante, ou uma ética profissional (Berufsethik) e o progresso material*⁶³.

A ética anterior ao surgimento do capitalismo _ também denominada *ética da fraternidade* (cristã e católica) _ é uma ética difundida pela Igreja que modela todos os costumes e valores, comunitária, incompatível com a racionalidade econômica ou política própria do capitalismo. Como exemplo, podemos citar a condenação do lucro, do empréstimo a juros, dos burgueses, a apologia dos pobres “pois deles será o reino dos céus”, etc. Já a *ética protestante* _ com Calvino e Lutero _ é metódica, racional, individualista: a relação que se estabelece é entre o indivíduo e Deus, passando por cima dos outros homens. João Calvino mostrava a graça recebida de um indivíduo ou sua desgraça frente a Deus, em função de seu sucesso ou fracasso econômico e material. A ética protestante ou ética profissional é uma ética do progresso material dos homens, muito propícia à ascensão do capitalismo emergente. Mas existe um paradoxo neste processo, segundo Habermas:

“ a ética protestante satisfaz as condições necessárias para o nascimento de uma base de motivação da ação racional com respeito a fins na esfera do trabalho social. Ocorre que, com esta fundamentação 'racional com respeito a valores' das orientações racionais com respeito a fins, essa ética somente satisfaz as condições de *partida* da sociedade capitalista; a ética protestante coloca em marcha o capitalismo, mas sem poder garantir as condições de sua própria estabilidade como ética (...). A racionalidade prático-moral da

⁶³ Cf. TAC I, pp. 292-305.

ética da intenção não pode institucionalizar-se na sociedade cujo início ela tornou possível⁶⁴.

A ética da fraternidade é substituída, na modernidade, por um utilitarismo fruto de uma reinterpretação empirista da moral e que não dispõe de uma relação interna com a esfera do valor moral. Isso ocorre, segundo Habermas, porque a ética protestante já não mais dispunha do componente da fraternidade; a ética protestante não é um exemplo perfeito de materialização, mas uma materialização *distorcida e irracional* da consciência moral que se iniciou na ética religiosa da fraternidade. Habermas afirma que Weber percebeu com muita acuidade a estreiteza da doutrina calvinista da graça e os traços repressivos das formas de vida assim cunhadas; mas Weber se recusa a compreender a ética protestante como exploração *unilateral* de um potencial elaborado na ética universalista da fraternidade. De fato, na ética protestante se espelha o modelo seletivo da racionalização capitalista como um todo.

" Ao contrário de Max Weber, que estava convencido da necessidade de renúncia ao ideal de 'fraternidade' para que uma ética religiosa pudesse ser implantada no contexto da economia racionalizada, Habermas estima que o 'particularismo da graça', impregnante na ética puritana da vocação, representou um resultado meramente dinâmico, isto é, não necessariamente lógico, da emergência da modernidade ocidental. Representou, a bem dizer, imenso recuo em face da concepção universalista, altamente abstrata e baseada num modelo de reciprocidade que marca a ética religiosa da fraternidade. Mas uma ética da fraternidade pode estabilizar-se sem nenhum fundamento religioso: eis aí uma idéia-chave da teoria do agir comunicativo⁶⁵.

Contra esses tipos de ética, Habermas proporrá a *ética do discurso* onde as normas e valores devem ser justificados por meio de razões ou por um discurso prático entre falantes competentes que participam de uma práxis intersubjetiva de comunicação⁶⁶, sabendo-se que a ética discursiva é, na verdade, uma ética da fraternidade, mas despida do caráter religioso que constituía a ética cristã da fraternidade.

É o racionalismo ético e jurídico que proporciona os fatores centrais para o nascimento da sociedade moderna, tornando possível a organização da dominação legal e as relações de direito privado entre sujeitos que atuam estrategicamente, como também

⁶⁴ TAC I, p. 299.

⁶⁵ ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., pp. 104-105.

⁶⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. "Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso", in: *Consciência moral e agir comunicativo*, op. cit., pp. 61-141. Cf. tb. FREITAG, B. "A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas". *Tempo Social*; São Paulo, Rev. Sociol. USP, v. 1, n. 2, (1989) : 7-44.

criando a motivação intrínseca para uma forma metódica de vida, tendo por base um trabalho profissional disciplinado e constante⁶⁷.

A racionalização da ética e da moral no mundo moderno está vinculada com a racionalização do direito, o qual a partir de sua positivação, possibilitará a organização do Estado de direito e da dominação do governante frente a seus subordinados por meio de normas legais. Os sujeitos terão suas relações disciplinadas por um direito privado que possibilitará tanto as ações estratégicas como as motivações para um trabalho disciplinado e normatizado.

Segundo Weber, além da racionalização da ciência, a modernidade assiste à racionalização e autonomização das esferas do direito e da moral, com a “ (...) separação das idéias prático-morais, das doutrinas éticas e jurídicas, dos princípios, máximas e regras de decisão, os quais se encontravam inseridos nas imagens do mundo”⁶⁸.

Concomitantemente à formação das ciências modernas, ocorre a sistematização do direito natural racional (direito formal) e da ética formal (éticas profanas da intenção - *Gesinnung*- e da responsabilidade) no marco da filosofia prática do mundo moderno.

De um ponto de vista formal, a ética racionalizada se caracteriza por ser regida por *princípios e universalista*, sendo que as normas jurídicas que apelam para a magia, para as tradições sagradas, para a revelação, perdem importância. Isso implica que as normas devem, de agora em diante, ser avaliadas hipotética e racionalmente, e o direito positivado, devendo este também ser justificado por razões e não imposto arbitrariamente. Assim,

“(...) quanto mais marcada se torna a relação de complementaridade entre idéias jurídicas e ética da intenção, tanto mais se convertem as normas, procedimentos e matérias jurídicas em objeto de discussão racional e de decisão profana. Convém insistir (...) no princípio de que as normas necessitam de fundamentação e no princípio de positivação do direito”⁶⁹.

Habermas critica a influência positivista no pensamento de Max Weber, o qual defende a tese de que, para a criação de qualquer direito, basta a sanção de um estatuto formal (prescindindo de legitimação ou fundamentação das normas ou princípios jurídicos).

O tema da universalidade da moral é encontrado em todos os autores iluministas, freqüentemente num contexto polêmico: os autores tentavam demonstrar que a religião não era indispensável para assegurar a observância da lei moral, igual para todos, os pagãos ou cristãos. Segundo Voltaire, “(...) só existe uma moral (...) como só existe uma geometria (...). A moral é a mesma em todos os homens que fazem uso da razão. A moral vem

⁶⁷ Cf. TAC I, p. 297.

⁶⁸ TAC I, pp. 219-220.

portanto de Deus como a luz. Nossas superstições são trevas”⁷⁰. A mesma idéia aparece em Helvetius, sem o deísmo voltaireano. “Busca pois tua moral em teu próprio coração; ela é a mesma em todos os países”⁷¹. Em outras palavras: os aspectos prático-morais ou prático-políticos que emergem na modernidade com a racionalização cultural apontam para uma ética ou moral universalista, regida por princípios passíveis de discussão e por meio de razões, não mais podendo derivar as normas morais de uma divindade religiosa, nem a norma jurídica prescindir de legitimação e fundamentação.

A *Diskursethick* de Habermas insere-se na tradição kantiana das éticas cognitivas que rejeitam a fundamentação religiosa dos valores éticos e morais e aderem a uma fundamentação racional de princípios e procedimentos universais, e também ao formalismo que possibilita uma atitude hipotética dos participantes de uma forma de vida em face de “normas e sistemas de normas” e não diante de “valores culturais” entrelaçados com a totalidade do contexto de vida social. Será, portanto, uma ética deontológica que se restringirá às questões de “justiça” passíveis de argumentação racional objetivando o consenso, contrariamente às questões de “bem-viver” vinculadas ao “particularismo dos valores”⁷². Nesse aspecto, a *ética do discurso* habermasiana terá por escopo reconstruir a ética kantiana com o auxílio da teoria da comunicação, sabendo *de antemão* que

“(...) o filósofo deve explicar o ponto de vista moral, fundamentando, da melhor forma possível, a pretensão de universalidade desta explicação mostrando por que ela não reflete meramente as intuições morais do componente médio, masculino, da classe média da moderna sociedade ocidental. Tudo o mais já é assunto para a discurso moral entre os participantes. Na medida em que o filósofo pretenda justificar princípios específicos de uma teoria normativa da moral e da política, ele deveria considerar isto como uma proposta para o discurso entre cidadãos (...). O filósofo da moral precisa deixar aos participantes as questões substanciais que ultrapassam a crítica aos fundamentos do ceticismo e do relativismo de valores, ou então talhar as exigências de conhecimento da teoria normativa desde o início de acordo com o papel de um participante”⁷³.

Na modernidade, cabe aos cidadãos decidirem por um livre e amplo consenso,

⁶⁹ Idem, p. 221.

⁷⁰ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier, 1964. p. 299, apud: ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1987, p. 246.

⁷¹ HOLBACH. *Système de la nature*. Genebra, Slatkine Reprints, 1973. p. 5, apud: ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1987, p. 246.

⁷² Cf. ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., p. 104.

⁷³ HABERMAS, Jürgen. “Entrevista com la New Left Review”, in: *Ensayos Políticos*, op. cit., p. 193. Cf. tb. a trad. bras. “Um perfil filosófico-político: uma entrevista com Jürgen Habermas”. *Novos estudos* CEBRAP, São Paulo, nº 18, (1987) : 84.

mediado por razões, sobre os valores e normas que normatizarão suas interações cotidianas. A mesma postura se aplica às questões ligadas à arte, aos aspectos prático-estéticos.

c) A Arte Autônoma (Aspectos prático-estéticos)

Além da ciência moderna, da moral e do direito secularizados, Weber inclui a arte autônoma entre os fenômenos da racionalização cultural. Esta vai, paulatinamente, destacando-se de seu contexto tradicionalista (arte religiosa) em direção às formas cada vez mais independentes, como o mecenato secular e, finalmente, a produção para o mercado⁷⁴. É o que se denomina de produção artística capitalista-burguesa. A arte autônoma vai afirmando sua lógica ou “legalidade própria”, se desenvolvendo segundo suas próprias leis. A *racionalização* é aqui entendida por Weber como “técnicas de realização dos valores e não aos valores em si”. Dessa forma, tanto os quadros de Giotto (que é bem anterior a Piero) tem seu valor como os de Piero; o que os diferenciam é o maior desenvolvimento das técnicas empregadas por este segundo.

Nas palavras de Habermas, a arte moderna⁷⁵, à semelhança da ciência e da técnica, da moral e do direito, passou por um lento processo evolutivo em direção a sua autonomia. *Num primeiro momento* (Renascimento) a arte priorizava como objetivo a categoria do belo. *Num segundo momento* (séc. XVIII), se institucionalizam a literatura, as artes plásticas, a música, perdendo estas suas características sacras e cortesãs e tornando-se laicas e mundanas. *Finalmente* (na metade do século XIX), emerge uma concepção estética da arte que induz o artista a produzir suas obras de arte tendo como preocupação básica a própria arte, isto é, a consciência da arte pela arte. É nesse momento que a esfera estética ganha primazia na arte e passa para o primeiro plano na produção do artista. Agora já podemos visualizar a autonomia da arte frente aos demais complexos de saberes, aparecendo uma esfera nova com estruturas cognitivas próprias, diferentes da ciência e da moral e competência de estudo da *estética filosófica* (estudada por Kant em sua obra *Crítica do Juízo*). Kant se encarregou de mostrar que o objeto estético, apesar de se alicerçar no gosto que é subjetivo e na imaginação dos indivíduos, é também passível de *acordo intersubjetivo*, portanto de uma análise objetiva por meio da *crítica artística*. Não é verdade que a arte e o estético naufraguem em meras subjetividades pelo simples fato de

⁷⁴ Cf. TAC I, pp. 266–284.

⁷⁵ Cf. MPI, pp. 275–276.

serem diferentes das esferas da ciência e da moral, nem que sejam cópias da realidade. Com o movimento da *Ilustração*, o artista está a serviço da verdade, não uma verdade científica, mas *estética*. A beleza não se limita a copiar os objetos externos, mas a produzir um novo objeto a partir de um modelo interior não existente na realidade dos fatos.

A arte cria uma realidade estética, não sendo reprodução de uma realidade objetiva exterior.

"Mesmo que os objetos estéticos não pertençam à esfera das manifestações que possam reconhecer-se com a ajuda das categorias do entendimento nem muito menos da esfera dos atos livres, que se submetem à normatização da razão prática, as obras de arte (e da beleza natural) são susceptíveis de um *juízo objetivo*. Junto à esfera de validade da verdade e do dever-ser, o belo constitui outra esfera de validade que se baseia na *correspondência entre a arte e a crítica* artística. Se fala 'então da beleza como se fosse uma propriedade das coisas' (*Crítica do juízo*, parágrafo 7)"⁷⁶.

No processo de evolução moderna da arte em direção à autonomia frente as demais esferas (ciência e técnica, moral e direito), se cumpre na modernidade duas importantes condições: *primeiramente*, vai ocorrendo a institucionalização de uma produção artística dependente do mercado e do consumo de obras de arte mediado pela crítica e desinteressado; *paralelamente a este fato*, os artistas e críticos de artes, em suas concepções estéticas, se vêem exclusivamente como intérpretes pertencentes ao processo de produção artística e não mais como representantes do público.

Já que estamos tratando da *autonomia da arte*, podemos perguntar: o que significa a propalada *autonomia da esfera da arte na modernidade*?

"...Autonomia da arte significa uma emancipação da legalidade própria (ou liberação das próprias leis - A.R.C -) da esfera dos valores estéticos, emancipação que torna possível uma racionalização da arte e, com ela, um cultivo consciente de experiências no comércio -en el trato- com a própria natureza interna, isto é, a auto-interpretação metódico-expressiva de uma subjetividade emancipada das convenções cognitivas e das práticas da vida cotidiana"⁷⁷.

A arte autônoma e a apresentação expressiva que a subjetividade faz de si, (à semelhança da ciência, da moral e do direito), tem uma relação de complementaridade na racionalização da vida cotidiana, assumindo um papel compensador frente à crescente pressão exercida pelas duas primeiras esferas, ou seja, pelo racionalismo teórico e prático. Portanto, podemos afirmar que

⁷⁶ Idem. p. 275.

⁷⁷ TAC I, p. 219.

"(...) a racionalização cultural, da qual surgem as estruturas de consciência típicas das sociedades modernas, se estende aos componentes cognitivos, aos estético-expressivos e aos moral-avaliativos da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, com a arte autônoma e os valores relativos à apresentação expressiva que o sujeito faz de si, com as idéias universais que subjazem ao direito e a moral, se produz uma diferenciação de *três esferas de valor, cada uma das quais obedece a sua própria lógica*"⁷⁸.

A diferenciação entre essas três esferas axiológicas de valor faz aumentar a tensão entre elas e emergir os componentes cognitivos, os componentes expressivos e os componentes morais da cultura ou avaliativos ou normativos, cada um com uma pretensão universal de validade, conduzindo posteriormente aos conceitos formais de mundo objetivo, social e subjetivo e as suas atitudes básicas correspondentes: objetivante, de conformidade com as normas e expressiva⁷⁹.

Concluindo o item "modernidade e razão", percebemos que a conexão entre modernidade e razão ou modernidade e racionalidade encontra-se presente tanto na filosofia de I. Kant e G.W.F. Hegel como no pensamento de Max Weber, sempre a partir do conceito tripartite de racionalidade próprio da modernidade. Mas se Kant desemboca numa fundamentação transcendental da razão e Hegel num conceito absolutista de razão, Max Weber finaliza por priorizar os aspectos cognitivo-instrumentais da racionalidade moderna frente aos prático-morais e prático-estéticos, autonomizando e tomando como modelo o agir racional com respeito a fins (*Zweckrationalität*). A razão que se transcendentaliza, se absolutiza e se instrumentaliza no mundo moderno está intimamente vinculada a uma subjetividade absoluta, regida pelo paradigma sujeito-objeto ou pelo paradigma da consciência. É, Conseqüentemente, uma razão subjetiva a qual tematizaremos a seguir⁸⁰.

⁷⁸ Idem, p. 222.

⁷⁹ Cf. TAC I, pp. 308-314.

⁸⁰ Nota: Como veremos mais a frente, Habermas buscará reconstruir as heranças fecundas das tematizações de Kant, Hegel e Max Weber (criticando seus posteriores reducionismos frente ao conceito de razão), reconhecendo que, na modernidade, a *racionalidade cognitivo-instrumental* chega institucionalizada na esfera da ciência; a *racionalidade prático-moral* nas esferas da moral e do direito positivo e, finalmente, a *racionalidade prático-estética* se institucionaliza na esfera da arte. São estes três complexos de racionalidade que na modernidade propiciam as bases para a tematização de um *conceito mais amplo de racionalidade a partir da pragmática universal da linguagem* (como veremos à frente em 3.1 – Racionalidade e linguagem, pp. 110-132)..

1.3- Razão e subjetividade

Como entender a razão que emerge com a modernidade? Habermas, interpretando Hegel, vai focar a vinculação dessa razão moderna com o *princípio da subjetividade*. Portanto, razão e subjetividade são dois aspectos interligados na modernidade, isso porque o sujeito assumirá no mundo moderno um papel de destaque frente ao mundo, como vão demonstrar, tanto a filosofia de *René Descartes* (1596-1650) como a de *Immanuel Kant* (1724-1804). Segundo *G. W. F. Hegel* (1770-1831), se o princípio da subjetividade é o marco da modernidade, os três acontecimentos históricos fundamentais que vêm contribuir para a implantação do mesmo são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Em outros termos: “Os *históricos acontecimentos-chave* para o estabelecimento do princípio da subjetividade são a *reforma, o iluminismo e a Revolução Francesa*”⁸¹.

A *Reforma*, com Martinho Lutero, torna a fé religiosa reflexiva, o mundo divino perde seus temores, somente tendo sentido se relacionado ao indivíduo, questiona a autoridade da tradição, reclamando autonomia na interpretação dos textos sagrados, questionando o fenômeno da transubstanciação, ou seja, a transformação do vinho no sangue e do trigo no corpo de Cristo. Durante o período do Feudalismo, somente a Igreja e a Nobreza tinham expressão e podiam impor suas vontades sobre os demais grupos desprivilegiados da sociedade. É na *Reforma* _ como movimento de contestação às verdades impostas por estes dois grupos _ que os camponeses, os servos e demais grupos vêm oportunidade para fazer valer suas vontades, apesar da forma limitada já que, no aspecto político, o Rei juntamente com a Nobreza, continuam no poder político e os burgueses assumem o poder econômico da sociedade nascente do Capital. Mas, apesar de suas limitações, a Reforma inaugura o direito do crente ou indivíduo de conversar diretamente com seu Deus sem a interferência ou intermediação de hierarquias eclesiásticas.

A *Ilustração* vem proclamar os direitos do homem e do cidadão reclamando autonomia em todos os aspectos, seja ela religiosa, econômica ou política. O movimento da Ilustração produziu efeitos materiais sensivelmente mais profundos que os exercidos pela Reforma e, ao contrário desta, cujas conseqüências modernizantes foram colaterais e não desejadas conscientemente por seus propagandistas, ela se apresentou, desde o início, como um programa explícito de modernização, tanto na esfera social _ política e economia

⁸¹ DFM, p. 28.

_ como na esfera cultural _ ciência, moral e arte⁸². Em outros termos: a Ilustração ou *Aufklärung* contribui decisivamente para a liberação do indivíduo e da individualidade frente às instituições repressivas e para uma modernização sempre crescente nos campos *econômico* (dissolução das formas produtivas típicas do Feudalismo e formação de uma mentalidade empresarial moderna fundamentada em técnicas racionais de contabilidade, na previsão e no cálculo), e *político* (substituição da autoridade descentralizada pré-moderna pelo Estado absolutista e, posteriormente, pelo Estado moderno dotado de um sistema tributário centralizado, um poder militar permanente, uma administração burocrática racional, o monopólio da violência e da legislação e uma dominação legal legitimada pela crença em regras normativas que legitimam a ação dos governantes, distanciando-se os mesmos da dominação tradicional legitimada pela crença na tradição e na dominação carismática), e *cultural* (com a dessacralização das visões do mundo tradicionais e a diferenciação em esferas de valor autônomas até então embutidas na religião: ciência, moral e direito, e arte).

A Revolução Francesa, com as idéias de “liberdade, igualdade e fraternidade”, inclusive o Código de Napoleão, faz valer o princípio da *liberdade da vontade* como fundamento substancial do Estado. Essa revolução pode ser considerada um marco histórico na transição e mudança de uma época para outra: é no período da Revolução Francesa que se faz notar a chegada de um novo tempo, da passagem das velhas tradições do *ancien régime* para a modernidade com sua exacerbada consciência do tempo e de um novo homem que emerge consciente de seus diferentes papéis na sociedade: como *cidadão*, enquanto membro da sociedade política, como *burguês*, enquanto agente econômico, e como *particular*, enquanto indivíduo e membro de uma família. Os direitos e deveres do cidadão, do burguês e do indivíduo em sua particularidade são garantidos por um direito positivo e uma eticidade criados pela vontade do próprio homem e não mais por imposição externa de um Deus ou de pequenos grupos que detém o poder na sociedade.

Podemos notar que estes três momentos históricos que são a Reforma religiosa, a Ilustração e a Revolução Francesa são essenciais para a instauração da *subjetividade como o princípio máximo da modernidade*. Mas, o que podemos entender por princípio da subjetividade ?

* Para Hegel os tempos modernos são caracterizados de uma forma geral por uma estrutura de auto-relação a que ele chama subjetividade: 'o princípio do mundo moderno em geral é a

⁸² Cf. ROUANET, S. P. "Ilustração e modernidade", in: *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993, pp. 120-184.

liberdade da subjetividade ; segundo este princípio todos os aspectos essenciais patentes na totalidade espiritual desenvolvem-se para aceder aos deus direitos⁸³.

O princípio da subjetividade característico dos tempos modernos está alicerçado na autoconsciência ou na auto-relação abstrata de um sujeito cognoscente que tudo reifica, subjetividade essa pensada como um espaço interior de representações próprias a cada um, que se abre pelo fato de o sujeito representador de objetos voltar-se, como num espelho, sobre sua atividade de representação, onde tudo o que é subjetivo só é acessível na forma de objetos da auto-observação ou da introspeção - inclusive o próprio sujeito, que entra nessa contemplação como um ‘*Me*’ objetivado e no papel exclusivo de *observador*. A autoconsciência é tomada como algo imediato, interior e originário, isenta de qualquer relação simbólica. Toma como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula objetos, uma auto-relação que pressupõe a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A subjetividade ou autoconsciência ou auto-referência são atributos e características constitutivas do que Habermas vai denominar *filosofia da reflexão*, a qual encontra-se presente, na modernidade, na filosofia cartesiana e kantiana, mas que já remonta, como raiz, à filosofia platônica na antigüidade⁸⁴.

Hegel vai mostrar que a subjetividade moderna se alicerça numa dupla característica: a liberdade e a reflexão. Diz ele: “O que dá grandiosidade à nossa época é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito, o reconhecimento de que o espírito estando em si está consigo”⁸⁵.

A liberdade do indivíduo e sua capacidade de reflexão vão se tornando possíveis, historicamente, em função dos três acontecimentos que foram essenciais para a implantação no mundo moderno do princípio da subjetividade, quais sejam, a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa e, ao nível do pensamento, com as filosofias cartesianas e kantianas. Nesse contexto de abordagem, podemos dizer que, se em Hegel o termo subjetividade se explica por meio da *liberdade* e da *reflexão*, o mesmo assume quatro conotações básicas, a saber: *individualismo*, *direito de crítica*, *autonomia da ação* e, por fim, *a própria filosofia idealista*, significando :

“ a) *Individualismo*: no mundo moderno a peculiaridade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por cada um se lhe apresente como algo legítimo; c) *autonomia do*

⁸³ DFM, p. 27.

⁸⁴ Cf. PPM, especialmente pp. 32-35, 205-206 e 212.

⁸⁵ HEGEL, G. W. F. Werkausgabe (*Obras escolhidas*). Frankfurt am Maim, , Suhrkamp Verlag, v. 20, p. 329., apud. DFM, p. 27.

agir. é característico dos tempos modernos o fato de nos quisermos responsabilizar pelo que fazemos; d) por fim a própria *filosofia idealista*. Hegel considera ser tarefa dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que sabe de si própria⁸⁶.

Explicitando melhor a liberdade e a reflexão como características do princípio da subjetividade, podemos dizer que, na modernidade, o homem apossa-se do mundo (deixando de o contemplar), transformando-o através de uma razão laica e experimental. É o poder do sujeito ou da razão sobre a natureza. Tanto a *liberdade* como a *reflexão* são traços marcantes desse princípio, onde a Igreja perde a tutela sobre a razão, tornando-se essa reflexiva. Hegel, no parágrafo 124 de sua *Filosofia do Direito* afirma que o *direito da liberdade subjetiva* é o marco na diferenciação entre a Antigüidade e a Idade Moderna.

"O direito à liberdade subjetiva constitui o ponto fulcral e que marca a diferença entre a antigüidade e a época moderna. Este direito, na sua infinitude, chegou expresso no cristianismo e tornou-se o princípio universal e efetivo de uma nova forma de mundo. Entre as configurações que lhe estão mais próximas contam-se o amor, o romantismo, a busca da eterna bem-aventurança do indivíduo, etc., e depois as convicções morais e o escrúpulo e depois ainda as outras formas que em parte se destacam como princípios da sociedade civil e como elementos da constituição política, e em parte se manifestam de uma forma geral na história, particularmente na história da arte, da ciência e da filosofia⁸⁷.

Dentro da liberdade subjetiva do sujeito podemos destacar como essenciais a *liberdade política* e a *liberdade de pensamento*. A primeira nasce "... somente onde o indivíduo por si se conhece como indivíduo, e sabe que é alguma coisa de universal e essencial; onde o indivíduo sabe que possui valor infinito, e onde o sujeito tenha alcançado a consciência da *personalidade* e quer, por conseguinte, valer simplesmente por si mesmo"⁸⁸. Quanto a segunda (liberdade de pensamento), Hegel afirma que "o pensamento deve ser por si mesmo, deve realizar a sua liberdade, deve separar-se da natureza passando da dispersão à contemplação; deve livremente entrar em si mesmo e chegar assim à consciência da sua liberdade"⁸⁹. Mas, além da liberdade e da reflexão, o princípio da subjetividade é caracterizado pelo *individualismo*, sendo este uma característica da subjetividade moderna porque somente o mundo moderno instaurou as bases de possibilidade da liberação e expressão do indivíduo frente ao clã, ao grupo; ele adquire liberdade de idéias e ações na nova realidade histórica da Reforma, da Revolução

⁸⁶ DFM, pp. 27-28.

⁸⁷ HEGEL, G. W. F. *Werkausgabe - (Obras escolhidas)*. Frankfurt am Maim, Suhrkam Verlag, v. 7, p. 233., apud. DFM, p. 29.

⁸⁸ HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980, p. 378.

⁸⁹ Idem, pp. 377-378.

Francesa, da Ilustração, podendo agora fazer valer suas pretensões, suas idéias, suas opiniões. É sabido que o indivíduo, antes desses movimentos históricos, não tinha grande expressão ou liberdade subjetiva - muito menos liberdade política ou liberdade de pensamento - predominando as tradições ou normas e valores do grupo sobre o indivíduo. Esses movimentos instauram-se como marcos na emergência e valorização do indivíduo frente ao grupo. É a primazia do particular frente ao universal, do singular frente à coletividade, do sujeito frente ao grupo.

" O Iluminismo considera o aparecimento do indivíduo uma ocorrência epocal na história da humanidade. É um dos aspectos mais libertadores da modernidade. Ele permite pela primeira vez na história pensar o homem como ser independente de sua comunidade, de sua cultura, de sua religião. O homem deixa de ser seu clã, sua cidade, sua nação e passa a existir por si mesmo, com suas exigências próprias, com seus direitos intransferíveis à felicidade e a autorealização"⁹⁰.

Comparando as épocas históricas, do homem antigo ao atual, percebemos um lento processo de individuação. "Se o homem é mais individualizado que o inseto, o homem moderno é certamente mais individualizado que o antigo, como este era mais individualizado que o da pré-história"⁹¹. Certamente que esse individualismo não implica em uma anti-sociabilidade pois reconhece que o indivíduo, por ser histórico, somente pode existir dentro de um contexto social. Ou seja,

"(...) dizer que todo indivíduo é social é dizer que sua libertação passa por um processo *social* de individuação, pela qual os indivíduos saem dos seus guetos privatistas e se comunicam com outros indivíduos, reconhecendo-os como indivíduos e sendo confirmados em sua individualidade. O individualismo iluminista, nesse sentido, nada tem a ver com o individualismo associal estigmatizado pela esquerda, mas sobretudo pela direita"⁹².

Dentro do princípio da subjetividade moderna, a emergência e valorização do indivíduo frente ao grupo destaca-se como o primeiro elo na transição da Idade Antiga para a Idade Moderna, sem esquecer que a individualidade somente se torna possível dentro do social, sendo portanto uma individualidade solidária que pressupõe o grupo.

O princípio da subjetividade é caracterizado também pelo *direito de crítica* e significa que "o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por cada um se lhe apresente como algo legítimo"⁹³, ou seja: se no mundo antigo e medieval as "verdades" eram impostas como válidas pela autoridade da tradição, no mundo moderno os

⁹⁰ ROUANET, S. P. 'Iluminismo ou barbárie', in: Mal-estar na modernidade, op. cit., p. 35.

⁹¹ Idem, p. 36.

⁹² Idem, p. 35.

⁹³ DFM, p. 27.

sujeitos devem justificar por meio de argumentos tudo aquilo que eles pretendem que seja válido e aceito pelos demais. Devem oferecer “boas razões” para convencer alguém de que seus enunciados ou “proferimentos” são válidos e dignos de serem aceitos numa “comunidade de comunicação”, inclusive passíveis de serem submetidos às críticas e validados por meio de argumentação.

A subjetividade, na modernidade, vêm propiciar ao sujeito a capacidade de pensar, refletir, questionar, criticar, compreender e argumentar todos os pressupostos, normas e princípios que lhe são colocados com a pretensão de serem válidos. A aceitação pelo sujeito dos enunciados, das normas, das expressões, deve ser objeto de uma argumentação que ofereça razões, evidências, que garanta o cumprimento do que oferece. Nesse sentido, o direito de crítica pode ser considerado, na modernidade, como o segundo momento do princípio da subjetividade.

A *autonomia da ação* é outra característica do princípio da subjetividade, entendendo essa como o fato de que “é característico dos tempos modernos o fato de nos quisermos responsabilizar pelo que fazemos”⁹⁴.

Na modernidade, Kant foi um dos primeiros pensadores a tematizar a autonomia da vontade e a autonomia da ação, chegando a afirmar na “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” que a liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade, e esta como o princípio supremo da moralidade. Em relação a autonomia da ação, mostra no Imperativo Categórico e nas máximas morais que somente devemos querer aquilo que puder ser universalizado para todos e não somente para alguns. Ou seja: *age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio*. Estão aqui, implícitas, a solidariedade e a co-responsabilidade universal, devendo a ação, mesmo individual, levar em consideração todos os homens. Ser autônomo é não ser condicionado por forças exteriores, é ser responsável pelas ações praticadas. Isso só é possível no mundo moderno a partir da autonomia do indivíduo e de seu direito de crítica.

Para o Iluminismo⁹⁵, a autonomia da ação demanda dois aspectos: um que se refere à *liberdade* ou aos *direitos* de poder fazer algo; e outro, à *capacidade* ou *poder efetivo* de exercer esses direitos na prática concreta. Se o indivíduo é livre para agir e tem o poder concreto para realizar na prática suas ações, deve também ser responsável por elas, fiador de suas atitudes.

⁹⁴ Idem, p. 27.

⁹⁵ Cf. ROUANET. S.P. “Iluminismo ou barbárie”, in: *Mal-estar na modernidade*, op. cit., pp. 37-41.

De acordo com esse autor acima citado, podemos falar, na modernidade, de *autonomia intelectual ou cultural, política e econômica*. Vejamos a primeira.

"A *autonomia intelectual* (grifo nosso - A.R.C.) é o ideal mais irrenunciável do Iluminismo. Ele o recebeu da Ilustração, através dos filósofos do séc. XVIII e sobretudo através de Kant, que formulou para seu tempo e o nosso o grande objetivo da maioria cultural, da recusa de todas as tutelas, e o resumiu na palavra de ordem que está inscrita no pórtico da cidade iluminista: *sapere aude*, 'ousa servir-te de tua razão'⁹⁶.

Quanto à *autonomia política*, recusa-se na modernidade toda e qualquer forma de "despotismo" ou de "absolutismo". Tanto as tradições do liberalismo (que enfatiza a liberdade civil), como as do socialismo (que enfoca as condições materiais para o exercício da autonomia política), são heranças decisivas na conquista pelo homem moderno da *autonomia da ação*.

A terceira e última característica da autonomia da ação é a *autonomia econômica*, entendida esta do ponto de vista da liberdade como o

"(...) direito de livre participação na esfera da produção, da circulação e do consumo (...), direito de produzir e consumir bens e serviços. Do ponto de vista da capacidade (...) (como - A.R.C.) o atributo de quem dispõe das condições necessárias para usar efetivamente os direitos econômicos"⁹⁷.

Enfim, podemos dizer que a última característica do princípio da subjetividade é a própria *filosofia idealista*, sabendo-se que "Hegel considera ser tarefa dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que sabe de si própria"⁹⁸. Hegel vê como tarefa da filosofia apreender seu tempo em conceito, isto é, a modernidade que se lança em direção ao futuro e se desgarrar dos modelos do passado, carente de todo e qualquer fundamento, constitui-se como uma verdadeira necessidade de ser apreendida pela filosofia. A questão da autocompreensão da modernidade já está presente na filosofia desde o fim da Escolástica até Kant mas é somente a partir do século XVIII que a *autocertificação* da modernidade vai se colocar como a principal questão que conduz Hegel a tomar consciência de tal questão como "problema filosófico" e como o *problema fundamental de sua filosofia*. "Hegel está convencido de que não pode de forma alguma apreender o conceito que a filosofia faz de si própria sem atender ao conceito filosófico de modernidade"⁹⁹.

Além do princípio da subjetividade estar vinculado à liberdade e a reflexão, ao

⁹⁶ Idem, p. 37.

⁹⁷ Idem, p. 39.

⁹⁸ DFM, pp. 27-28.

⁹⁹ DFM, p. 27.

individualismo, ao direito de crítica, à autonomia da ação e à filosofia idealista, Habermas vai destacar como importante nesse contexto histórico e filosófico a posição de Kant pois seu criticismo vai expressar as encarnações fundamentais do princípio moderno da subjetividade: a *ciência* (sujeito cognoscente), a *moral* (liberdade subjetiva dos indivíduos) e a *arte* (interioridade absoluta). Dessa forma, o princípio da subjetividade vai também *determinar as configurações da cultura moderna*:

" é o que acontece, em primeiro lugar, com a *ciência* objetivante que despe a Natureza da magia e liberta simultaneamente o sujeito cognoscente (...). Os *conceitos morais* dos tempos modernos estão adaptados ao reconhecimento da liberdade subjetiva dos indivíduos (...). A vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais (...). A *arte moderna* revela a sua essência no romantismo; a forma e o conteúdo da arte romântica são determinados por uma interioridade absoluta"¹⁰⁰.

Podemos perceber que nesse processo, três elementos são centrais: *em relação à ciência*, vai ocorrer a *libertação do sujeito cognoscente* no sentido de apropriar-se da natureza dessacralizada e isenta da magia, para sua transformação. A Matemática associada à Física vão possibilitar à ciência moderna um grande dinamismo e um poder de instrumentalização tecnológica no domínio da natureza e da realidade. *Em relação à moral (e ao direito)*, o elemento fundante é o *reconhecimento da liberdade subjetiva dos indivíduos ou a autonomia sob leis universais*. Não tem mais sentido um complexo normativo imposto ao indivíduo a partir da autoridade da tradição, da coletividade ou mesmo de um ser divino pois cabe a cada um em sua liberdade subjetiva determinar o que é válido. O direito e as normas morais devem levar em conta a particularidade e especificidade de cada indivíduo. *Em relação à arte*, o elemento central é a *interioridade absoluta*, sendo que a forma e o conteúdo da arte não mais se limitarão a copiarem a natureza externa, a serem uma cópia ou mímese do exterior. O que predomina na modernidade é o estético como produção de algo novo, interioridade absoluta que surge da sensibilidade e da imaginação criadora do artista, onde a realidade somente atinge expressão artística na refração subjetiva da alma sensível sendo a arte uma manifestação através do "eu".

Além de determinar as configurações da cultura moderna, o princípio da subjetividade tem seus alicerces instituídos filosoficamente nas filosofias de Descartes e de Kant. Em outros termos:

" a sua estrutura é englobada *como tal* na filosofia, nomeadamente como subjetividade abstrata no *Cogito ergo sum* de Descartes, na forma da autoconsciência infinita em Kant.

¹⁰⁰ DFM, p. 28.

Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se debruça sobre si como sobre um objeto para se compreender como uma imagem refletida num espelho, precisamente, 'numa atitude especulativa'¹⁰¹.

Sabemos que, antes mesmo de Descartes e Kant, a filosofia idealista de Platão, na Grécia antiga, com a *teoria dos arquétipos* já instaura uma clara divisão entre os mundos inteligível (ou da razão) e o sensível (ou da matéria). As bipartições no conceito de razão se instauram aí no momento em que o mundo da matéria não passa de sombras ou corrupção da verdadeira idéia ou arquétipo do qual ele deriva. Descartes no mundo moderno, vai prosseguir e acentuar a dualidade corpo/espírito, *res cogitans/res extensa*, ao afirmar a existência do pensamento como algo anterior a toda matéria. Em Descartes temos uma *subjetividade abstrata* pois a fundamentação do saber (e do conhecer) está diretamente em sintonia com as análises da natureza do sujeito, independente de qualquer vinculação com a realidade da matéria. A partir do enunciado “eu penso”, Descartes afirma a impossibilidade do sujeito afirmar que pensa sem, concomitantemente, conhecer sua existência. O sujeito poderia até pensar na existência de um corpo, estando este num espaço e sofrendo determinadas sensações, e isto não ser verdadeiro em função de uma sensação errada, mas jamais este mesmo sujeito poderia pensar que existe, sem existir. Dentre os atributos da alma, o *pensar* (diferentemente do alimentar-se, caminhar e sentir) é um dos que lhe pertence intrinsecamente e garante sua própria existência. Diz ele:

“... verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa”¹⁰².

Se o princípio da subjetividade se instaura no mundo moderno com a filosofia cartesiana que erige o caráter originário do *cogito* como auto-evidência do sujeito (consciência) pensante e princípio de todas as evidências, não é menos verdade que esse princípio tem continuidade na *autoconsciência infinita* do pensamento kantiano que, com suas três críticas. (*Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*), separa o conhecimento teórico da faculdade da razão prática e da faculdade de julgar,

¹⁰¹ Idem, p. 29.

¹⁰² DESCARTES, R. *Meditações*. (Trad. J. Guinsburg e Bento P. Júnior). 2. ed., São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1979, pp. 93-94.

assentando cada uma delas em fundamentos próprios, fundando a possibilidade de conhecimento objetivo, de discernimento moral e de valorização estética.

Nas três críticas kantianas, tanto a questão gnosiológica (analisada na *Crítica da Razão Pura*) como a questão da moralidade (analisada na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*) e a questão estética (analisada na *Crítica do Juízo*) tem uma resolução racionalista: é o próprio homem o fiador do conhecimento, da vida moral e da arte. Nesses três domínios, Kant vai instaurar uma “revolução copernicana”: na esfera do conhecimento, de agora em diante, não mais o objeto girará em torno do sujeito mas, contrariamente, será o sujeito que girará em torno do objeto para determinar as possibilidades de seu conhecimento, sabendo que somente o fenômeno será conhecido e mesmo assim a partir do momento em que for *constituído* pelo sujeito como objeto de conhecimento; na esfera da moral, a revolução copernicana se instaura com a concepção de que, na modernidade, *é o valor que gira em torno da liberdade* e não seu contrário. Enquanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant apresenta a vida moral como forma através da qual se pode conhecer a liberdade quando afirma que “ (...) vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa”¹⁰³, na *Crítica da Razão Prática* ele inverte o postulado mostrando que a liberdade é a razão de ser da vida moral e esta provém da idéia de liberdade e que, portanto, a *razão pura* é por si mesma *razão prática*, no sentido de que a idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Enfim, na esfera da arte, o artista produzirá suas obras de arte a partir de sua interioridade absoluta, não mais se limitando a reproduzir ou copiar a natureza exterior como mímese.

Concluindo sobre essas três críticas, podemos dizer que: se o *intelecto* é a faculdade do nosso espírito que estabelece uma ordem objetiva no âmbito do mundo empírico ou teórico possibilitando o conhecimento e a ciência do fenômeno, e se a *razão* é a faculdade que preside a nossa vida moral, dando como verdades já resolvidas àquelas idéias da razão que o intelecto não é capaz de demonstrar mediante a simples lógica discursiva, o *juízo* é a terceira faculdade que poderá lançar uma ponte entre os dois mundos da sensibilidade e da razão¹⁰⁴.

Numa visão retrospectiva, vimos que a subjetividade é o princípio do mundo moderno e que o mesmo parece se caracterizar pela liberdade e pela reflexão, assumindo quatro conotações (individualismo, direito de crítica, autonomia da ação e filosofia

¹⁰³ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. Paulo Quintela). São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980, vol. 2, p. 149.

¹⁰⁴ Cf. GALEFFI, R. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília, UNB, 1986, pp. 372.

idealista), determinando as configurações da cultura moderna nos âmbitos da ciência, da moral e do direito e da arte e, sendo revelado no pensamento cartesiano e kantiano, o qual já remonta às raízes gregas na filosofia platônica.

Hegel percebe que esse princípio da subjetividade moderna é *unilateral e desestabilizador*: ele destrói todos os vínculos tradicionais que antes se fundamentavam na religião, sem criar um equivalente à altura daquela. Ele percebe que, na modernidade, as *esferas do saber* (ciência, moral e direito e arte) se separam, por um lado, da *esfera da fé* (religião) e, por outro lado, *das relações sociais* organizadas segundo o direito, bem como da *vida quotidiana em comunidade*.

Segundo Habermas, Hegel percebe essa questão como a *verdadeira tarefa da filosofia* na modernidade, pois a razão deve ter por escopo nesse contexto a superação do estado de cisão para o qual o princípio da subjetividade arrastou *todo o sistema das condições de vida, inclusive a própria razão*. É por isso que Hegel vai criticar os sistemas filosóficos de Kant e de Fichte, mas também de Descartes que instauram na modernidade bipartições irreconciliáveis.

"Ao criticar as oposições filosóficas de natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão teórica e razão prática, faculdade de julgar e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e crença, ele pretende encontrar uma resposta para a crise da bipartição da própria vida"¹⁰⁵.

Para Hegel, todas as tentativas anteriores de síntese entre o particular e o universal são falhas: contra o empirismo (D. Hume), o sujeito pode chegar a uma certeza e superar as sensações; contra o racionalismo (R. Descartes), não existe uma intuição intelectual nem mesmo um cogito separado da matéria; contra o criticismo (I. Kant) e contra o idealismo (Fichte), não existe um sujeito transcendental ou mesmo um eu originário que realiza *a priori* essa síntese. A síntese entre o particular e o universal para Hegel é dada no Espírito Absoluto (solução essa também criticada por Habermas).

Diante dos impasses criados pelo princípio da subjetividade no mundo moderno, podemos perguntar: qual a solução hegeliana para resolver esses impasses? Como resgatar a totalidade ética cindida? Como resolver o problema da *autocertificação* da modernidade? Como tematizar uma razão que possa conciliar uma modernidade em discórdia consigo mesma? Como recuperar a destruída harmonia da vida, a separação entre razão e vida? Como o eu, a partir de seu processo de constituição, pode recuperar a síntese entre o particular e o universal? Onde a modernidade pode se espelhar para reconquistar sua

¹⁰⁵ DFM, pp. 31; 42; 282. Cf. tb. PPM, pp. 192-196.

totalidade ética rompida? **Em síntese:** *a questão primordial de Hegel é encontrar na razão o poder unificador que antes desempenhou a religião, já que o mesmo foi dilacerado pelo princípio da subjetividade.*

Recordemos a questão central aqui enfocada quanto à posição de Hegel frente à modernidade. Hegel, aos poucos, começa a perceber o corte ou desmembramento da “*neue zeit*” ou “*época moderna*” frente a época anterior e a seus padrões valorativos; a modernidade agora tem que extrair sua normatividade de si mesma.

Emerge a questão: essa ruptura ou corte ocorre sem problemas ou traz suas seqüelas, seus impasses? Hegel percebe a fragmentação da razão na modernidade, a atomização do homem moderno: rompeu-se ou cindiu-se a unidade primitiva no contexto da totalidade ética -*sittliche totalität*. Como promover a reunificação dos *disjecta membra* produzidos pela modernidade? Como recuperar a totalidade moral cindida? Podemos perceber na tentativa hegeliana de responder a essas questões colocadas pela modernidade, *dois estágios diferentes*, na visão habermasiana.

Em um primeiro momento, a ruptura com os padrões normativos do passado ainda não aparece de forma tão clara para Hegel. É assim que, com a fragmentação da razão moderna, cindida em seus três momentos (tarefa essa que foi levada à esfera filosófica por Kant com a *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*), Hegel volta suas preocupações para o “restabelecimento daquela totalidade ética cindida na modernidade” e que no mundo antigo ainda existia, sendo fundamentada pelas cosmovisões de mundo (metafísicas e grandes religiões).

Como resgatar a *totalidade ética*, a vinculação entre *saber e religião* na modernidade? Inspirado nos modelos da *polis* grega e do cristianismo primitivo, Hegel vai, nos escritos juvenis, pensar uma “religião poética” propondo por meio da arte uma solução dialética (aliança entre o monoteísmo da razão e o politeísmo da imaginação) para o conflito moderno entre religião racional e religião positiva, abandonando logo em seguida esse projeto estético para uma reconciliação religiosa¹⁰⁶. Em seguida, Hegel vai buscar conciliar razão e fé por meio da idéia de “religião popular”, a qual deveria superar tanto o *dogmatismo das religiões positivas* (que conduziam o espírito a uma situação de alienação por pregarem um respeito cego à autoridade e uma adesão ingênua da fé) como o *ceticismo da religião racional* (que rechaçava todo e qualquer vínculo com as emoções e a afetividade). Portanto, a religião popular (que objetiva combinar razão e emoção e possibilitar à subjetividade sua presença na esfera pública) vai recuperar o aspecto racional

¹⁰⁶ Cf. DFM, pp. 40ss.

(contra a positividade da ortodoxia) e também o mítico como sentimento e imaginação (contra a religião racional dos partidários do iluminismo)¹⁰⁷.

Segundo Habermas (como veremos mais à frente), a idéia de *religião popular* (Volksreligion) já apontava para um conceito intersubjetivo de razão ou para uma razão comunicativa presente em contextos interativos de comunicação como caminho apropriado para o resgate da totalidade ética cindida e superação de uma razão centrada no sujeito monológico. Mas, por um apego excessivo ao conceito de religião popular e por perceber que a modernidade não pode mais retirar seus modelos normativos de passados exemplares (comunidade cristã primitiva e polis grega) Hegel abandona essa inspiração fecunda de seu período de juventude.

Por uma série de fatores, Hegel começa a perceber que aquele solo antigo não mais corresponde às perspectivas e exigências dessa modernidade emergente. Primeiro, percebe a “oposição entre fé e saber” que já podia-se perceber na disputa entre Jacobi e Kant; isso impele-o a “despedir-se da idéia de que a religião positiva e a razão pudessem reconciliar-se pela via de uma renovação reformadora do espírito do cristianismo primitivo”. É precisamente nessa mesma época (1802) que Hegel familiariza-se com a Economia Política; nesse contexto, ele “tem de discernir que as relações econômicas capitalistas produziram uma sociedade moderna que representa sob o nome tradicional de *sociedade burguesa* uma realidade completamente nova e incomparável com as formas clássicas da *societas civilis* ou da polis”¹⁰⁸.

Hegel percebe que já não pode mais lançar mão da situação social que caracterizou a decadência do Império Romano, para uma comparação com o comércio e tratados do direito privado burguês que caracteriza a moderna sociedade civil de então. Habermas, parodiando Hegel, diz: “do cristianismo primitivo” e da “eticidade da polis”, por impressionante que seja a interpretação que deles faz Hegel, já não se pode obter modelo algum que sirva à modernidade em discórdia consigo mesma.

Em um segundo momento, Hegel já está bastante consciente da impossibilidade da alternativa atrás enfocada; busca no solo da própria modernidade novos modelos de referência: é aí que ele desenvolve, dentro dos limites da filosofia do sujeito, um conceito de *Absoluto* que vai permitir-lhe romper com os modelos do Cristianismo e da Antigüidade.

Permanecendo dentro dos limites da filosofia do sujeito (e conseqüentemente

¹⁰⁷ Cf. DFM, pp. 36–40.

¹⁰⁸ DFM, p. 40.

dentro dos quadros da subjetividade moderna), Hegel desenvolve no período de Iena, na *Fenomenologia do Espírito* (1807) um *conceito de Absoluto* que permitiu-lhe romper com os modelos do Cristianismo e da Antigüidade, se bem que ao preço de um posterior dilema, qual seja, o de permanecer dentro do modelo de uma razão centrada no sujeito ou monológica. Esse Absoluto será a solução filosófica que Hegel vai oferecer para a auto-fundamentação da modernidade. A razão passará a ser agora o auto-conhecimento do Espírito Absoluto que vai promover a reunificação dos disjecta membra produzidos pela modernidade, que vai resgatar a totalidade ética cindida.

Ao abandonar a intuição fecunda das lições de Iena em proveito da divisão enciclopédica do espírito _ subjetivo, objetivo e absoluto _ Hegel vai, na visão habermasiana, regredir quanto à tentativa de responder àquelas interrogações colocadas pela modernidade. Se antes na *Filosofia Real* de Iena I e II (1803-4 / 1805-6) o processo de formação e constituição do Espírito se dava por meio da linguagem, do trabalho e da interação, na filosofia de Hegel da maturidade esse processo vai ser substituído pelo movimento dialético do espírito em seus estágios subjetivo, objetivo e absoluto. Vejamos resumidamente esse processo.

O Espírito subjetivo é o ser em si, enquanto o ser fora de si ou por si é Espírito objetivo, sendo o Espírito absoluto o ser em si e para si concomitantemente. O Espírito subjetivo é o espírito individual, preso à natureza humana e que busca a consciência de sua independência e liberdade. Por meio do sentimento e da sensação, este acede à sua consciência, ao entendimento e, por fim, à razão. Após ser libertado de sua vinculação à vida natural, como consciência pura de si mesmo, o Espírito subjetivo se realiza no Espírito objetivo como Direito, como moralidade e como eticidade, sabendo-se que o Direito constitui o grau mais inferior das realizações do Espírito objetivo por afetar, exclusivamente, a periferia da individualidade; já a moralidade é superior àquele por agregar tanto a exterioridade da lei como a interioridade da consciência moral; o passo imediato deve ser dado rumo à eticidade, isto é, à ética objetiva que se realiza no universal concreto da família, da sociedade e do Estado, síntese da exterioridade do legal e da arbitrariedade subjetiva do moral (o Estado em Hegel é o universal concreto, verdadeira síntese da oposição entre a família e a sociedade civil, síntese do universal e do particular e garantidor da liberdade). Enfim, a síntese do Espírito subjetivo e do Espírito objetivo é realizada no Espírito absoluto que se desenvolve na intuição de si mesmo como arte, na representação de si mesmo como religião e no conhecimento absoluto de si mesmo como filosofia. Seu desenvolvimento se dá por um processo dialético na história: na história da

arte e da religião, o Espírito absoluto revela a verdade dos momentos intuitivo e representativo; na história da filosofia, revela-se sua grande verdade que é a Idéia absoluta em sua evolução. O vôo do pássaro de Minerva ao cair do crepúsculo revela o papel da filosofia como um aparecer após a explicitação da própria realidade. Portanto, a filosofia hegeliana equívale ao final da evolução do Espírito, seu completo desenvolvimento e a verdade da Idéia. Realiza-se aí a vida da divindade¹⁰⁹.

Na visão habermasiana, Hegel apenas tinha conseguido trazer a conceito a íntima discórdia da modernidade, quando o desassossego e movimento da modernidade se dispôs a estilhaçar o conceito de Absoluto. Isso se explica pela circunstância de que Hegel somente conseguiu desenvolver a crítica à subjetividade dentro do marco da filosofia do sujeito, da filosofia da consciência. Sem dúvida, não queremos negar que é na filosofia hegeliana que a modernidade aparece problematizada de forma mais candente pela primeira vez. Aparece visível a vinculação entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. Ocorre que:

“ no fim é o próprio Hegel que destrói esta constelação, porque a racionalidade, dilatada até espírito absoluto, neutraliza as condições sob as quais a modernidade adquiriu uma consciência de si mesma. Com isto Hegel não resolveu o problema da autocertificação da modernidade. Contudo, para os tempos posteriores a Hegel decorre daí a consequência de que para o tratamento deste tema só ganha opção aquele que conceber o conceito de razão de um modo mais modesto¹¹⁰.

A articulação do conceito de razão em termos *muito mais modestos* Hegel começou a desenvolver logo que chegou à Iena. Isso é o que nos diz Habermas quando afirma que “nos escritos de juventude de Hegel (...) ficou em aberto a opção de explicar a totalidade ética como uma razão comunicacional incorporada em contextos intersubjetivos de vida”¹¹¹. Em outros termos: no período de juventude de Hegel (da *Filosofia do espírito* de Iena - *Realphilosophie I e II*), contra a encarnação autoritária da razão centrada no sujeito, Hegel apresenta o poder unificante de uma intersubjetividade que se manifesta sob o título de *amor e vida*. A posição da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupada por uma mediação comunicativa dos sujeitos entre si. A uma comunicação perturbada entre dois ou mais sujeitos, e que tem como telos inerente o restabelecimento da relação ética, poderia ter dado a Hegel o impulso para recuperar e transformar, do ponto de vista da teoria da comunicação, o conceito reflexivo de razão desenvolvido na filosofia do sujeito.

¹⁰⁹ Cf. DURANT, W. *História da Filosofia*. São Paulo, Nacional, 1966, pp. 278–285 ; e, MORA, J.F. *Diccionario de grandes filosofos*. Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol.1, pp. 177–185.

¹¹⁰ DFM, p. 50.

¹¹¹ Idem, p. 48. Cf. tb. p. 39.

Podemos perceber essa questão de forma mais clara em *Trabalho e Interação*¹¹² quando Habermas afirma que em seu período de juventude, Hegel investigava o processo de formação do espírito numa conexão de três tipos fundamentais de dialética, isto é, nas relações entre a apresentação simbólica, o trabalho e a interação (linguagem, instrumento e família). Ou seja,

"...nas lições de Iena, e servindo-se do exemplo da convivência num grupo originário, da interação no seio da família, constrói ele a *herança familiar* como o meio existente de formas recíprocas de comportamento. Só que junto da *família* encontram-se mais duas categorias, que Hegel igualmente desenvolve como meios do processo de formação: a linguagem e o trabalho"¹¹³.

Percebemos que tanto a linguagem como o instrumento e a família são, nesse momento, pontos centrais nos processos de constituição do eu, constituindo-se como formas dialéticas de autorealização, meios de existência e modos de comportamento. O sujeito somente pode se constituir enquanto interage num processo dialógico com um outro eu. A experiência da consciência de si emana da interação entre sujeitos e não da experiência isolada ou monológica de um sujeito solitário. Contra a noção kantiana da identidade do Eu na unidade originária da consciência transcendental,

"... Hegel não conecta a constituição do Eu com a reflexão do Eu solitário sobre si mesmo, mas a concebe a partir dos processos de formação, a saber, da unificação comunicativa de sujeitos opostos. (Assim _ ARC), o decisivo não é a reflexão como tal, mas o meio em que se estabelece a identidade do universal e do particular"¹¹⁴.

Ao destacar as categorias da linguagem, do instrumento e da família como princípios constitutivos da formação do espírito ou do sujeito (e não apenas como etapas durante o processo de sua formação), Hegel dá um passo decisivo em direção a uma razão comunicativa. Isso é o que afirma Habermas quando diz que, ao desenvolver a relação moral ou interação (família) como "luta pelo reconhecimento", Hegel retomava as análises empreendidas em Frankfurt em *O Espírito do Cristianismo e seu Destino* (1798/1799) para mostrar que a restauração da totalidade ética, rompida pelo criminoso quando prejudica e oprime a vida alheia, somente pode se dar quando

* da experiência da negatividade da vida cindida, surge a nostalgia do perdido e obriga as partes a identificar, na existência alheia combatida, a sua própria negada. Então, os dois partidos reconhecem na sua endurecida posição recíproca o resultado da rotura, da

¹¹² Cf. TI, pp. 11-43.

¹¹³ TI, p. 23.

¹¹⁴ Idem, p. 23.

abstração relativamente ao contexto comum das suas vidas _ e, nele, na relação dialógica do conhecer-se no outro, experimentam o fundamento da sua existência”¹¹⁵.

Em síntese, os três processos dialéticos de constituição do espírito - *dialética da representação* no médio da linguagem e dos símbolos (consciência teórica), *dialética da interação* no médio da família (consciência prática) e *dialética do trabalho* no médio do instrumento (consciência técnica) - são possíveis de reconstrução na modernidade como essenciais para responder os dilemas aos quais está submetido o mundo moderno¹¹⁶.

A abordagem hegeliana se fundamenta na dialética do amor e da luta pelo reconhecimento, sendo um movimento na esfera da intersubjetividade¹¹⁷. Seguindo esse modelo, Hegel poderia ter chegado a um caminho oposto ao do Espírito Absoluto, qual seja, a uma intersubjetividade de ordem superior que é o desenvolvimento e formação não forçados de uma vontade coletiva no interior de uma comunidade de comunicação sujeita à necessidade de cooperar onde os participantes poderiam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Isso não ocorre pois Hegel abandona ainda em Iena essa dialética, fixando-se na “dialética da representação e do trabalho, a qual desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro”¹¹⁸, chegando assim ao Espírito Absoluto, dentro dos limites do paradigma da relação sujeito-objeto. Em consequência, Hegel não consegue nem superar um conceito de razão que se funda na subjetividade (e que tem como características a liberdade e a reflexão e como conotações básicas o **individualismo**, **direito de crítica**, **autonomia da ação** e **filosofia idealista**), nem recuperar a totalidade ética cindida na modernidade. Por isso, Karl Marx considerava um “profundo erro” em Hegel: primeiro, a tentativa de justificar o Estado moderno existente como uma manifestação da Razão na história; segundo, que a reconciliação do universal e do particular e a restauração de uma “vida ética” substantiva sobre as condições de uma subjetividade emancipada ainda não era uma realidade como pensava Hegel, mas uma tarefa histórica que a humanidade *ainda* teria que realizar praticamente. Como sabemos, a questão do universal e do particular e também o todo ético é solucionado por Hegel na figura do Absoluto do seguinte modo:

“a figura da autoconsciência já tinha impelido Hegel na *Filosofia Real de Iena* a ‘pensar como unidade da individualidade e do universal’ o todo ético. Pois um sujeito que é relativo a si mesmo no conhecimento encontra-se, simultaneamente, a si mesmo como um sujeito *universal*, que está perante o mundo como totalidade dos objetos do conhecimento possível,

¹¹⁵ Idem, p. 19. Cf. tb. DFM, p. 38.

¹¹⁶ Cf. LEITE, LB.L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., pp. 25-30.

¹¹⁷ Cf. TI, pp. 36 e TCI, p. 45.

¹¹⁸ TI, p. 36.

e como um eu *individual* que ocorre dentro deste mundo como uma entre muitas outras entidades. Ora, se o absoluto é pensado como subjetividade infinita (que se gera eternamente na objetividade para se elevar da sua cinza até ao esplendor do saber absoluto), os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unificados no quadro de referências do auto-conhecimento monológico: por isso, no universal concreto o sujeito permanece como primazia universal face ao sujeito enquanto singular. Para a esfera da eticidade decorre desta lógica a primazia da *subjetividade de alto grau do Estado* face à liberdade subjetiva do indivíduo¹¹⁹.

Resolvendo, dessa forma, a síntese do universal e do particular, e por extensão, da questão ética no mundo moderno, gerar-se-á um forte institucionalismo no pensamento hegeliano, pois o Estado, além de proteger os interesses individuais e sua liberdade subjetiva, é a forma mais elevada da ética objetiva, a plenitude da idéia moral e a realização da liberdade objetiva. Em outros termos: o Estado é o universal concreto, a autêntica síntese da dialética ou oposição entre a família e a sociedade civil, o ponto fulcral de parada e repouso do espírito objetivo. Essa divinização do Estado por Hegel está inspirada pelo modelo de Estado prussiano de seu tempo.

Habermas, contra esse tipo de mediação do universal e do particular e do resgate da totalidade ética cindida no mundo moderno, vai propor um outro modelo quando afirma:

" um outro modelo para a mediação do universal e do particular oferece a *intersubjetividade de alto grau da formação natural da vontade* numa comunidade comunicacional que se encontre sujeita à necessidade de cooperar: na universalidade de um consenso natural, atingido entre homens livres e iguais, os indivíduos conservam uma instância de apelo que pode ser evocada também contra formas particulares da concretização institucional da vontade coletiva¹²⁰.

Em síntese: A perspectiva de explicar a totalidade ética como uma razão comunicativa presente em contextos intersubjetivos de vida, onde uma auto-organização democrática da sociedade poderia ter substituído o lugar do aparelho de Estado monárquico já era uma clara possibilidade na *Filosofia do Espírito* de Iena, portanto, em seus escritos de juventude quando tematizava a linguagem, o instrumento e a família como modelos dialéticos de formação do espírito. No entanto, nos escritos da maturidade, ao seguir a divisão tripartite da enciclopédia como espírito subjetivo, objetivo e absoluto, Hegel abandona aquele caminho promissor em direção a uma razão comunicativa. Conseqüentemente, 'a lógica do sujeito que se concebe a si mesmo impõe o institucionalismo de um Estado forte'. Portanto, Hegel não consegue superar com seu

¹¹⁹ DFM, pp. 47-48.

¹²⁰ Idem, p. 48.

modelo um conceito de razão que se funda na subjetividade, nem responder satisfatoriamente os dilemas colocados pelo princípio da subjetividade.

Mas, se a razão na modernidade está vinculada com a perspectiva do tempo histórico social, existindo uma clara vinculação entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, e se esta última vincula-se indissolúvelmente com a esfera da subjetividade, também é verdade que, na modernidade, vai ocorrendo processos de racionalização sempre crescentes que tanto reificam as relações vitais, de um lado, como possibilitam, de outro lado, movimentos emancipatórios.

1.4- Racionalização e conteúdo emancipatório

Objetivando o estudo dos processos de racionalização que ocorreram desde a antiguidade com a racionalização das imagens do mundo e, posteriormente, o desembocar desse processo na moderna sociedade ocidental (racionalismo ocidental), Habermas vai utilizar como bibliografia básica duas obras weberianas: *Ensaio sobre sociologia da religião e Economia e sociedade*¹²¹. Esses processos de racionalização confluirão tanto na reificação das relações vitais, de um lado, como na possibilitação de movimentos emancipatórios. Denominaremos daqui em diante essas duas modernizações possíveis de **modernização funcional** (a qual analisaremos seguindo os estudos de Max Weber do racionalismo ocidental e de como a racionalidade se torna um traço marcante da ação ao se incorporar nas instituições sociais _ sociedade_, *interpretações culturais – cultura*_, e nas estruturas de personalidade _ pessoa) e de **modernização iluminista** (fruto do movimento da Ilustração ou Aufklärung e que tem por escopo o aumento de eficácia mas, sobretudo, o movimento de autonomia em sua vertente emancipatória).¹²²

Uma sociedade somente pode ser classificada como moderna a partir do momento em que suas instituições culturais, políticas e sociais funcionam adequadamente. No sentido iluminista, só é moderna quando os indivíduos possuem autonomia frente à eficácia dos sistemas. Tanto no primeiro caso (modernização funcional = aumento de eficácia) como no segundo (modernização iluminista = aumento de eficácia e autonomia),

¹²¹ WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 8ª Ed. Tübingen, Mohr, 3 Tomos., 1986; e, do mesmo autor, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr, 1922.

¹²² As terminologias "modernização funcional" (aumento de eficácia) e "modernização iluminista" (aumento de autonomia) são retiradas de ROUANET, S. Paulo. "Ilustração e modernidade", in: *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993, pp. 120-183.

o termo *racionalização* exerce um papel de destaque, ainda que seu significado seja diferente. Ou seja,

“...para a modernização funcional, racionalizar significa injetar a razão instrumental nos mecanismos decisórios da empresa ou do Estado. Para a modernização iluminista, racionalizar significa, também, injetar a razão emancipatória no próprio tecido da organização social”¹²³.

Percebe-se que o conceito de racionalização ou modernização não possui um sentido unívoco, podendo assumir significado e conotação diferentes, se desenvolvendo tanto como eficácia das organizações como emancipação da organização social. Não há, necessariamente, coincidência entre os termos racionalização e modernização, mas no Ocidente houve uma confluência entre eles na destruição das bases da sociedade tradicional. Isto é, “... a modernidade é o produto desses processos globais de racionalização, que se deram nas esferas econômica, política, cultural -e nos sistemas de personalidade (ARC)”¹²⁴.

No final da década de sessenta e início da década de setenta¹²⁵, Habermas já se ocupava da análise das duas vertentes do processo de racionalização da sociedade moderna, as quais devem manter-se separadas pois têm sentido e significado diferentes. *No primeiro sentido*, “... ao nível dos subsistemas de ação racional dirigidas a fins, o progresso científico e técnico forçou já a uma organização das instituições e de determinados setores sociais, e parece ainda exigí-la em maior escala”¹²⁶.

Na década de oitenta, com a *Teoria da Ação Comunicativa*¹²⁷, Habermas vai identificar esse primeiro sentido do processo de racionalização com a **modernização social**¹²⁸ que ocorre nas esferas da Economia (através do subsistema dinheiro) e da Política (através do subsistema poder), regidos por uma racionalidade instrumental e estratégica, portanto técnica, que tem por escopo o aumento de eficácia. *No segundo sentido*,

“... a racionalização ao nível do marco (quadro - A.R.C.) institucional só pode levar-se a cabo (a termo - A.R.C.) no meio de interação mediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação. A discussão pública, sem restrições e sem coações, sobre a adequação e a desiderabilidade (desejo, aspiração - A.R.C.) dos princípios e normas orientadoras da ação, à luz das ressonâncias socioculturais do progresso dos subsistemas de ação racional dirigida a fins _ uma comunicação deste tipo em todos os níveis dos processos políticos e

¹²³ Idem, p. 122.

¹²⁴ Idem, p. 120.

¹²⁵ Cf. TCI, pp. 45-92.

¹²⁶ Idem, pp. 87-88.

¹²⁷ TAC. I e TAC II.

¹²⁸ Cf. TAC I, pp. 214-216.

dos processos novamente politizados de formação da vontade, é o único meio no qual é possível algo assim como a 'racionalização' ¹²⁹.

Na década de oitenta, Habermas vai identificar o segundo conceito de racionalização que se dá no quadro institucional com a **modernização cultural**¹³⁰. Com o processo de secularização das imagens religiosas do mundo e o surgimento das figuras de consciência modernas, desenvolvem e autonomizam-se esferas axiológicas de valor que são a ciência e a técnica, a moral e o direito, e a arte.

Introduzimos resumidamente a racionalização no plano das instituições sociais (sociedade) e no plano das interpretações culturais (cultura). Surge então a pergunta: como se processa a **racionalização nas estruturas da personalidade**¹³¹ e qual sua importância para a emergência da economia capitalista moderna segundo Weber? Vejamos.

Para Max Weber os *fundamentos motivacionais da conduta metódica de vida* (methodische Lebensführung), isto é, a racionalização do sistema da personalidade é a chave para entendermos a emergência da economia capitalista no mundo moderno. Segundo Habermas, Weber vê a racionalização das estruturas de personalidade como o ponto de interseção entre os dois grandes movimentos de racionalização que ocorreram na história: por um lado, a racionalização das imagens de mundo (e sua incorporação no plano da cultura) e, por outro lado, a conversão da racionalização cultural em racionalização social; a racionalização do sistema de personalidade possibilitou a transformação da racionalização cultural em racionalização social. Em outros termos: o primeiro grande modelo de racionalização está presente nos estudos de Weber sobre a ética econômica das religiões universais, e o segundo em seus estudos sobre o nascimento e desenvolvimento da economia capitalista e do Estado moderno.

"Por um lado, Weber se interessa pela racionalização das imagens do mundo (...). Por outro lado, se interessa pela materialização institucional das estruturas de consciência modernas que se formaram no processo de racionalização religiosa, isto é, pela transformação da racionalização cultural em racionalização social" ¹³².

Partindo desses dois conceitos possíveis de racionalização, no primeiro momento como modernização cultural, e num segundo como modernização social, Habermas vai introduzir dois conceitos fundamentais em sua teoria que são o **mundo da vida** (o qual corresponde à modernização cultural - ciência, moral e direito e arte) e o **sistema** (o qual corresponde à modernização social - economia e política). Para que o agir racional com

¹²⁹ TCI, p. 88.

¹³⁰ Cf. TAC I, pp. 216-222.

¹³¹ Cf. TAC I, pp. 222-227.

¹³² TAC I, p. 227.

respeito a fins, no âmbito do sistema, pudesse empreender sua ação, primeiro teve que ser *institucionalizado* num mundo da vida, ser legitimado. Segundo Habermas, além da racionalização da *cultura* e da *sociedade*, Weber dá atenção especial ao fenômeno da institucionalização da ação racional com respeito a fins como um processo de racionalização onde as motivações da conduta metódica de vida dos personagens envolvidos e o direito formal (racionalização *da personalidade*) vão jogar um papel decisivo. Nas palavras de Habermas,

"para a *situação de partida* da modernização (social _ ARC) resultam especialmente importantes dois momentos: o modo metódico de vida de empresários e funcionários, orientados conforme a uma ética da profissão, e o meio de organização que representa o direito formal"¹³³.

É possível perceber, estudando esses processos de racionalização, que existe uma superioridade do mundo da vida (quadro institucional) frente ao sistema (racionalidade com respeito a fins) pois este depende daquele para empreender sua ação racionalizadora na modernidade. Weber já percebe que a racionalização progressiva do mundo moderno depende da institucionalização do progresso técnico/científico no quadro institucional.

A partir da institucionalização ou legitimação da ciência e da técnica é que se dá a superação dos mecanismos de legitimação da sociedade tradicional. Os elementos da ciência moderna surgem no séc. XVII, se desenvolvem no séc. XVIII e somente no séc. XIX é que tem-se a confluência de ciência e técnica, uma remetendo à outra, ocorrendo, assim, a institucionalização (no quadro institucional) do progresso técnico-científico.

"A 'racionalização' progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso técnico e científico. Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoram-se as antigas legitimações. A secularização e o 'desencantamento' das cosmovisões orientadoras da ação, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma 'racionalidade crescente da ação social'¹³⁴.

Habermas afirma que o conceito de racionalização de Max Weber, apesar de apontar para esses dois caminhos, distintos entre si, torna-se no final limitado e reducionista ao identificar racionalização com o campo técnico-estratégico ou técnico-instrumental¹³⁵. Para nosso autor, é importante mostrar a diferença entre os processos de racionalização (no plano da cultura, da sociedade e da personalidade) pois os mesmos são

¹³³TAC I, p. 226.

¹³⁴ TCI, pp. 45-46.

¹³⁵ Veremos essa crítica à Weber no capítulo dois dessa dissertação, pp. 73-108.

processos distintos e conduzem a caminhos diferentes. Como afirma Habermas, a racionalização das orientações de ação e das estruturas do mundo da vida não são a mesma coisa que o aumento de complexidade dos sistemas de ação. Num primeiro momento, essas diferenciações já aparecem, segundo Habermas, tanto no pensamento de Marx como de Weber, Horkheimer e Adorno (apesar de caírem em equívocos posteriormente por trabalharem com um conceito reduzido de ação e por fundirem teoria da ação e teoria dos sistemas).

"Por um lado, Marx, Weber, Horkheimer e Adorno identificam racionalização social com o aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos contextos de ação. Por outro lado, os três vislumbram, seja no contexto de uma sociedade dos produtores livres, nos exemplos históricos de uma ética racional da conduta de vida ou na idéia de um comércio e relação fraternal com a natureza redimida, um *conceito mais amplo de racionalidade (...)*"¹³⁶.

Nas análises sociológicas que Weber faz da sociedade moderna existe uma relação interna entre o processo de racionalização e a questão emancipatória ou da ilustração, isto é, a racionalização formal e a idéia normativa de um modo de vida autêntico. Sua concepção ampla de razão (presente na racionalização cultural, fruto da racionalização das imagens de mundo presente nas religiões universais), que inclui os aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético, *aponta em direção a uma vertente ilustrada ou a um conceito mais amplo de racionalidade*¹³⁷. Se, como mostrava Weber, o processo de modernização capitalista deu ênfase à racionalização sistêmica, isso não significa (na visão habermasiana) uma lógica interna da razão, mas um dos *possíveis caminhos* assumidos pelo capitalismo ocidental. Portanto, é possível visualizarmos dois processos bem distintos de racionalização: *um processo de racionalização sistêmico* (racionalização social _ economia capitalista e Estado moderno) e *um processo de racionalização comunicativa* (racionalização cultural _ ciência, moral/direito e arte). O primeiro conduzindo ao aumento de eficácia do sistema, com o desenvolvimento acelerado da empresa e do Estado nos subsistemas dinheiro e poder, e o segundo conduzindo ao aumento de eficácia mas, também e fundamentalmente, ao aumento de autonomia das instituições e dos indivíduos. Essa é a vertente emancipatória ou ilustrada inerente aos processos de racionalização.

Se é verdade que o processo de racionalização ao nível do "sistema de ação racional teleológica" (instrumental e estratégica) produz um "aumento das forças produtivas e uma

¹³⁶ TAC I, p. 199.

¹³⁷ Esse aspecto já foi bastante desenvolvido por nós no item 1.2-"modernidade e razão" dessa dissertação, pp. 22-41.

extensão do poder de disposição técnica do homem sobre a natureza”, também é verdade que, “ao nível do quadro institucional com a interação mediatizada pelos símbolos ou pela linguagem” se dá um processo de “emancipação, individuação, com a extensão da comunicação isenta de coação ou dominação”¹³⁸.

Portanto, se a *racionalização ou modernização ao nível do sistema* (modernização social no âmbito da economia _ empresa capitalista, dinheiro _ e da política _ Estado burocrático, poder) produz alienação, reificação ou colonização do mundo da vida, também é verdade que a *racionalização ao nível do mundo da vida* (modernização cultural _ ciência, moral/direito e arte) produz emancipação, a partir do momento em que esses conteúdos são injetados no tecido da organização social como suporte para relações sociais mais livres entre os indivíduos, produzindo, além de eficácia, autonomia.

Segundo Rouanet, os processos de racionalização social (economia e política) e racionalização cultural (ciência, moral e direito e arte) que ocorrem a partir do séc. XV com a Reforma, e depois, com a Ilustração e a Revolução Francesa, tanto produziram um aumento de eficácia como um aumento de emancipação. Vejamos como se deram esses processos.

A **racionalização social** (que se processou nas esferas da economia e da política) tem por escopo, num primeiro momento, o aumento de eficácia, sendo uma das responsáveis pela transição do Feudalismo para o Capitalismo, gerando uma nova sociedade, com novas relações econômicas e políticas. *Na esfera da economia,*

“(…) a racionalização econômica levou à dissolução das antigas formas produtivas, características do Feudalismo, e à formação de uma mentalidade empresarial moderna, baseada na previsão, no cálculo, em técnicas racionais de contabilidade”¹³⁹.

A empresa se racionaliza em sua administração, emergindo uma força de trabalho assalariada e livre dos laços feudais de produção. A empresa passa a utilizar em sua gestão as novas invenções científicas, modernizando-se em sua estrutura. Em outros termos: a empresa capitalista é a responsável pela organização da economia capitalista, racionalizando a vida social através da utilização técnica do saber científico, da organização da contabilidade e da gestão, dos investimentos e da eficiência da força de trabalho formalmente livre¹⁴⁰. *Na esfera da política,*

“a racionalização política conduz à substituição da autoridade descentralizada pré-moderna pelo Estado absolutista e, posteriormente, pelo Estado (...) moderno, dotado de um sistema

¹³⁸ Cf. a fig. de TCI, p. 59.

¹³⁹ ROUANET, S. Paulo. “Ilustração e modernidade”, in: Mal-estar na modernidade. op. cit., p. 120.

¹⁴⁰ Cf. TAC I, pp. 214-215.

tributário centralizado, de um poder militar permanente, do monopólio da violência e da legislação, e de uma administração burocrática racional(...). Institucionaliza a dominação legal (...), distanciando-se (...) da dominação tradicional, legitimada pela devoção incondicional a líderes exemplares (...)¹⁴¹.

O aparelho de Estado é o responsável pela organização do Estado moderno, racionalizando a vida social através da organização burocrática da administração com funcionários especializados, do sistema fiscal, da força militar e do poder judiciário. É precisamente o direito formal que vai possibilitar o intercâmbio e a organização dos subsistemas economia e política, como também a legitimação das ações dos governantes e até o emprego legítimo da força. Portanto, três são os elementos centrais da racionalização social: *economia capitalista, Estado moderno e direito formal*¹⁴².

Se racionalizar ou modernizar, nas esferas econômica e política, significa *aumentar o grau de eficácia do sistema tributário e da administração pública*, injetar a razão instrumental nas decisões da Empresa e do Estado, não é menos verdade que racionalização nessas esferas também significa *aumento da autonomia dos indivíduos*. Ou seja,

"... há na Ilustração temas típicos do liberalismo econômico - a supremacia do mercado, o *laissez faire*, a crença nas virtudes da competição, uma certa concepção do homem como ser movido predominantemente pelo interesse e pelo desejo do ganho. Mas há também uma segunda vertente, que acentua a igualdade em vez da liberdade, o dirigismo em vez da livre iniciativa, e a propriedade coletiva em vez da propriedade individual (...). Em suma, em sua vertente autonomista a Ilustração advogou um programa de modernização econômica que transcendia a moldura capitalista em pelo menos duas dimensões: uma ética econômica não utilitária e uma política econômica com aspectos intervencionistas e coletivistas"¹⁴³.

O mesmo pode ser dito da racionalização na esfera política, a qual além de eficácia, objetivava a autonomia e a liberdade. Modernizar implicava na libertação do arbítrio e do autoritarismo. Isto é,

"... a modernização política da Ilustração visava o Estado, mas também a sociedade civil (...), procurando emancipar as mulheres, os judeus, os negros (...); prefigurou, obscuramente, as variedades 'pós-modernas' da política, além do jogo formal dos partidos e das instituições representativas"¹⁴⁴.

¹⁴¹ ROUANET, S. Paulo. "Ilustração e modernidade", in: Mal-estar na modernidade. op. cit., p. 121.

¹⁴² Cf. TAC I, pp. 215-216.

¹⁴³ ROUANET, S. Paulo. "Ilustração e modernidade", in: Mal-estar na modernidade. op. cit., pp. 149-150.

¹⁴⁴ Idem, p. 155.

Portanto, a modernização ilustrada da política propunha um Estado que assegurasse a liberdade, uma sociedade civil crítica, e a emancipação de todas as categoria sociais, de forma que estas pudessem participar da vida política, sem restrições e limites.

A racionalização cultural (que se processou nas esferas da ciência, da moral e do direito e da arte), à semelhança da racionalização social (economia e política), tem por escopo a eficácia, mas também a autonomia dos indivíduos.

Em relação ao *aumento de eficácia*, com o processo de dessacralização das visões tradicionais de mundo e com a conseqüente diferenciação em esferas de valor autônomas (ciência, moral/direito e arte) que se encontravam embutidas na religião,

"... a ciência moderna permite o aumento cumulativo do saber empírico e da capacidade de prognose, que podem ser postos a serviço do desenvolvimento das forças produtivas. A moral, inicialmente em relação simbiótica com a religião, se torna cada vez mais secular: ela passa a derivar de princípios gerais, e adquire caráter universalista, distinguindo-se nisso das morais tradicionais, cujos limites coincidiam com os do grupo ou do clã (o direito é positivado, assegurando os direitos e deveres dos cidadãos -A.R.C.). Enfim, surge a arte autônoma, destacando-se do seu contexto tradicionalista (arte religiosa) em direção a formas cada vez mais independentes, como o mecenato e a produção para o mercado"¹⁴⁵.

Esse processo, descrito acima, que se deu com a ciência, a moral e o direito a arte, é denominado de autonomização das esferas de valor anteriormente embutidas na religião e ligada à modernização funcional. Mas, paralelamente a esta, existe um outro processo com essas mesmas esferas, agora vinculado à *modernização iluminista, que produz autonomia para os indivíduos*.

Rouanet afirma que, em relação ao fenômeno cultural, a autonomia se dá em primeiro lugar, como *autonomia para os agentes* (dentro de cada esfera de valor e muito atuante na Ilustração) e, em segundo lugar, como *autonomia para os indivíduos* (através das esferas de valor). Em relação à primeira (autonomia para os agentes dentro de cada esfera de valor), com a Ilustração, a atividade científica ganha liberdade intelectual de pesquisa e expressão, a moralidade se torna mais livre com a valorização das paixões, o direito é positivado e garante o processo de legitimação da norma jurídica, e a arte ganha liberdade de expressão¹⁴⁶. Em relação à segunda (autonomia para os indivíduos através das esferas de valor),

"... para os filósofos a ciência é instrumento de libertação (...) subjetivo e objetivo. Subjetivamente, a ciência liberta do mito e da ignorância (...). Cada avanço da ciência era

¹⁴⁵ Idem, p. 121.

visto como um recuo da superstição (...). A generalização do saber científico, em todas as camadas da população, tornaria irreversível essa emancipação, impedindo a volta do fanatismo, aliado da tirania. Objetivamente, a ciência liberta o homem das contingências do mundo material (...). O progresso da humanidade futura é medido pelo aumento da justiça, da moralidade, da igualdade entre as nações e dentro de cada nação, e não pelo aumento isolado do saber científico...¹⁴⁷.

Dentro da racionalização cultural, tanto as esferas da ciência, da moral e do direito, como a esfera da arte, apontam em direção à autonomia dos indivíduos. Vejamos: a *ciência*, como fator de emancipação, é um tema constante dos filósofos da Ilustração, especialmente Condorcet¹⁴⁸; a *moral*, como emancipação, tem como principal representante o pensamento kantiano com o imperativo categórico que exorta o indivíduo a agir autonomamente, fugindo da heteronomia: agindo pela lei moral o indivíduo torna-se independente da autoridade da tradição que impõe sanção externa e, agindo segundo uma lei auto-outorgada, que se fundamenta na razão, ele se torna independente da autoridade religiosa; o direito garante uma normatividade e um sistema jurídico sustentado por um processo de legitimação e justificação das normas; a *arte* se direciona à autonomia ao possibilitar a expressão livre de todas as faculdades do próprio indivíduo.

A racionalização do sistema de personalidade (incorporada nas motivações pessoais dos indivíduos), como já foi demonstrado anteriormente, joga um papel fundamental na racionalização da sociedade e no nascimento do capitalismo moderno pois é ela que possibilita que o potencial de racionalização contido na cultura se incorpore às motivações pessoais. O papel normativo central nesse contexto será exercido pela *ética ascética do protestantismo* (configuradas historicamente no puritanismo, isto é, no calvinismo, no pietismo, no metodismo e nas seitas nascidas do movimento batista), que orientará as ações de seus seguidores em direção a uma conduta racional e metódica de vida. Na leitura habermasiana, Weber percebe que a materialização dos valores provenientes da racionalização cultural se incorporam nas motivações pessoais a partir do momento em que essa ética ascética do protestantismo¹⁴⁹ ou ética universalista da convicção se apodera das camadas portadoras do capitalismo. Dessa forma,

'as estruturas modernas de consciência passam do plano da cultura ao do sistema de personalidade, e, em termos de tipo ideal, encarnam-se em um agir 'racional com respeito a valores' (wertrational) e, simultaneamente, 'racional com respeito a fins' (zweckrational),

¹⁴⁶ Cf. ROUANET, S. Paulo. "Ilustração e modernidade", in: Mal-estar na modernidade. op. cit., pp. 173.

¹⁴⁷ Idem, p. 178.

¹⁴⁸ Cf. MPI, pp. 272-273.

¹⁴⁹ Cf. WEBER, M. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. (Trad. J. Chavy). Paris, Plon, 1964.

um tipo de ação que se exprime num estilo metódico de vida. Este tipo complexo de ação, que reúne as ações 'wertrational' e 'zweckrational', realiza amplamente o que Weber chama de *racionalidade prática*¹⁵⁰.

Em resumo, podemos dizer que a figura concreta da ética ascética protestante, enquanto vocação (Berufsgedanken) para o trabalho, implica em que o *racionalismo ético proporciona o fundamento para uma atitude cognitivo-instrumental face à realidade cotidiana e às interações sociais no âmbito do trabalho social*.

Podemos agora *recolocar a questão aqui* tematizada da *vinculação entre o processo de racionalização e a questão da emancipação* em outros termos. Vejamos.

O processo de racionalização da sociedade moderna é ambíguo e aponta, concomitantemente, em duas direções: *em seu aspecto real ou histórico* - para a reificação ou colonização das relações vitais (portanto, não emancipatório); *em seu aspecto teórico* - fornece as bases para a emancipação dos indivíduos frente às coações internas e externas do sistema quando possibilita o surgimento de um amplo conceito de razão.

Habermas defende a tese de que a *primeira vertente ou direção* que assumiram as sociedades ocidentais não significa um caminho necessário, mas trata-se de uma usurpação provocada por um estreitamento do conceito de razão que se reduz à esfera cognitivo-instrumental (o que revela as várias *insuficiências do projeto da modernidade* as quais trabalharemos no capítulo dois dessa dissertação). A *segunda direção ou vertente emancipatória* do processo de racionalização (a qual estamos desenvolvendo neste capítulo e daremos prosseguimento no capítulo três dessa dissertação) está vinculada a um conceito mais amplo de razão, o qual é fruto do processo de racionalização por que passou a sociedade moderna em seus processos de diferenciação, e que inclui além do aspecto cognitivo-instrumental, o prático-moral e o estético-expressivo.

Como mostraremos mais claramente no terceiro capítulo, o conteúdo emancipatório ou ilustrado já se encontra inserido na própria estrutura da linguagem, da comunicação isenta de repressão que tem por escopo um bem-viver. Mas esse conteúdo ou esse potencial de racionalidade comunicativa somente pode se tornar manifesto ou explícito após a destruição do dogmatismo inserido nas concepções tradicionais de mundo e do reconhecimento das pretensões de validade (verdade objetiva, correção normativa e veracidade subjetiva, as quais correspondem respectivamente ao mundo dos fatos objetivos, mundo das normas sociais e mundo da experiência interior) para os quais só há justificação possível através de argumentos. Objetivando restabelecer o acordo

¹⁵⁰ ARAÚJO, L. B. Leite. *Religião e modernidade em Habermas. op. cit., p. 122.*

intersubjetivo, a argumentação assume o papel central, inclusive nas esferas da realidade social onde, nas sociedades tradicionais, a autoridade da religião ou da tradição fornecia a fundamentação das crenças comuns e das práticas e orientações.

Esse fenômeno é denominado de *racionalização comunicativa* - ou racionalização do mundo da vida - onde as formas de ação comunicativa e de argumentação substituem outros mecanismos de coordenação das ações, de integração social ou de reprodução simbólica.

Tudo isso se processa no mundo moderno e é fruto dos processos de racionalização ocorridos no âmbito do sistema (nas esferas da Economia e da Política _ dinheiro e poder) e no âmbito da cultura ou do mundo da vida (ciência, moral e direito, arte) e nos sistemas de personalidade, sendo que o primeiro vai gerar a integração sistêmica, o segundo a integração social (ambos representando dois diferentes mecanismos de coordenação da ação e somente se diferenciando claramente nas sociedades modernas)¹⁵¹, e o terceiro fornecendo as bases para a transformação da racionalização cultural em racionalização social.

A *integração sistêmica* tem a função de dirigir os meios dinheiro e poder de forma independente das orientações da ação dos atores individuais. À *integração social* cabe o papel de coordenar as orientações das ações dos indivíduos em sociedade. Ambos os processos encontravam-se indiferenciados nas sociedades antigas, sendo que a diferenciação destes somente foi possível com o surgimento das sociedades modernas e do sistema capitalista de produção, isto é, com a descentração das concepções de mundo, com a diferenciação das três dimensões de validade do discurso distintas entre si e com a diferenciação entre *legalidade* (racionalização da lei que era a pré-condição para a institucionalização dos sistemas econômicos e administrativos racionalizados) e *moralidade* (diferenciação da lei formal frente à esfera do discurso moral e das orientações morais). Enquanto Weber denomina esse processo de “desencantamento do mundo”, Habermas o concebe como “descentralização das concepções de mundo”.

Os processos de racionalização que estamos tematizando nas esferas *sistêmicas* (sociedade), *social* (cultura) e da *personalidade* (pessoa) são diferentes, mas também complementares entre si: a integração sistêmica (que gera eficácia e garante a reprodução material do mundo da vida) necessita ser institucionalizada no âmbito do mundo da vida; isto pressupõe formas de integração social e a legitimação das leis e de instituições básicas. No mundo moderno, sistema ou racionalização sistêmica e mundo da vida ou

racionalização comunicativa podem relacionar-se entre si de dois modos: seja o mundo da vida funcionando como quadro institucional que submete a conservação do sistema às restrições normativas do mundo vital (e neste caso os meios dinheiro e poder encontram-se institucionalizados no mundo da vida) _ perspectiva emancipatória, seja o sistema submetendo o mundo da vida às coações da reprodução material (e neste caso o sistema exerce grande influência sobre os contextos de ação estruturados comunicativamente) _ perspectiva reificadora das relações vitais.

Se quisermos recuperar a perspectiva weberiana da racionalização econômica e burocrática (a qual gera eficácia através dos processos de monetarização e burocratização das instituições e das relações vitais permeadas pelo sistema) e a perspectiva marxista de uma sociedade emancipada (a qual gera emancipação das instituições e das relações vitais através do processo de racionalização comunicativa na visão habermasiana) sem cair numa “dialética da ilustração” pessimista de Horkheimer e Adorno, faz-se necessário recuperar, alicerçado por um conceito pós-tradicional ou pós-metafísico¹⁵² de razão, o caráter *ambíguo* do processo histórico de racionalização pelo qual passou o mundo moderno: *de um lado*, esse processo de racionalização vem possibilitar o predomínio da *racionalização sistêmica* frente ao mundo da vida (neste caso temos a colonização ou reificação do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos como o dinheiro e o poder e o conseqüente surgimento das patologias que impedem a ilustração ou emancipação dos indivíduos); *de outro lado*, esse processo de racionalização vem, também, possibilitar o predomínio da *racionalização comunicativa*, com esta submetendo os processos de racionalização sistêmica ao controle de um mundo da vida racionalizado comunicativamente (neste caso se vislumbra a perspectiva ou ideal emancipatório presente nos processos de racionalização)¹⁵³.

Segundo Wellmer, Habermas interpreta a idéia de uma sociedade emancipada no mundo moderno nas seguintes bases: “na sociedade emancipada o mundo da vida não estaria submetido aos imperativos de manutenção do sistema; ao contrário, um mundo da vida racionalizado é que deveria submeter os mecanismos sistêmicos às necessidades dos indivíduos associados”¹⁵⁴. São exemplos de elementos oriundos da racionalização comunicativa e já institucionalizados no mundo da vida moderno: os princípios universais

¹⁵¹ WELLMER, A. “Razón, utopia y dialéctica de la Ilustración”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 93.

¹⁵² Cf. PPM, pp. 151–182.

¹⁵³ Cf. TAC II, pp. 261–262.

¹⁵⁴ WELLMER, A. “Razón, utopia y dialéctica de la Ilustración”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*. op. cit., p. 97.

das constituições modernas, as formas democráticas de organização política, o discurso científico, político, estético, os movimentos sociais que lutam pelos direitos dos indivíduos, a organização democrática da formação da vontade coletiva, etc.

Perceber que o curso real do processo de racionalização na moderna sociedade europeia caminhou para um estreitamento do conceito de racionalidade com o predomínio da racionalização sistêmica frente à racionalização comunicativa não significa afirmar que, necessariamente, esse curso é o único e obrigatório de ser seguido. Sem dúvida que “(...) a progressiva separação ou desconexão de sistema e mundo da vida foi a condição necessária para a passagem das sociedades de classes estratificadas do Feudalismo europeu para as sociedades de classes econômicas da modernidade atual”¹⁵⁵. Mas, se

“... o padrão capitalista de modernização se caracteriza pelo fato das estruturas simbólicas do mundo da vida chegarem deformadas, isto é, chegarem coisificadas sobre os imperativos dos subsistemas diferenciados e autônomos através dos meios dinheiro e poder (isso não significa uma necessidade interna dos processos de racionalização - A.R.C.)”¹⁵⁶.

Mais a frente mostraremos que, mais que um paradoxo do processo de racionalização, este caminho seguido nas sociedades modernas ocidentais diz respeito *a um caminho entre vários possíveis de serem seguidos*, inclusive aquele que aponta para uma humanidade emancipada ou ilustrada¹⁵⁷.

Após essas análises, podemos concluir o item “racionalização e conteúdo emancipatório” enfatizando o *duplo sentido do processo de racionalização*, podendo este ser entendido como *aumento de eficácia ou incremento da racionalização sistêmica*, mas também como *gerador de emancipação da espécie humana ou maior incremento da racionalização comunicativa no mundo da vida*.

Se em parte esse ideal emancipatório teoricamente foi realizado, em parte a dimensão da autonomia permaneceu irrealizada. *O projeto da modernidade, apesar de ter seus traços básicos já delineados, historicamente permanece incompleto ou inacabado* em função de vários fatores. Em outras palavras: se o aspecto funcional ou aumento de eficácia hoje é uma realidade, o mesmo não se pode dizer em relação à autonomia dos indivíduos. São essas *limitações ou insuficiências* que veremos, a seguir, no capítulo dois dessa dissertação.

¹⁵⁵ TAC II, p. 402.

¹⁵⁶ Idem, p. 402.

¹⁵⁷ Cf. WELLMER, A. “razón, utopia y dialéctica de la Ilustración”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*. op. cit., pp. 88-97.

CAPÍTULO II

2- A INCOMPLETUDE DO PROJETO DA MODERNIDADE

Na primeira parte dessa dissertação mostramos os elementos marcantes que compõem ou integram o projeto da modernidade, ou seja, a relação existente entre a modernidade e a nova consciência do tempo histórico social, a modernidade e a emergência de um novo conceito de razão que difere da sociedade antiga e medieval, a vinculação entre razão e subjetividade moderna e, finalmente, os processos de racionalização e sua vertente emancipatória.

Encerramos essa primeira parte afirmando também que esse projeto emancipatório apresentou um desempenho bastante satisfatório na teoria, não ocorrendo o mesmo na prática. Em outras palavras: se a eficácia do sistema apresentou um desenvolvimento acelerado, com a injeção da razão instrumental nos mecanismos decisórios da empresa e do Estado, o mesmo sucesso não ocorreu com a razão emancipatória no tecido da organização social. Vários são os fatores ou razões que vão contribuir para o que denominaremos de “incompletude do projeto da modernidade”. Esse projeto chega, hodiernamente, incompleto (e não superado como pregam alguns autores pós-ilustrados) em função de quatro itens básicos. O primeiro refere-se aos “processos históricos de racionalização e seus aspectos de seletividade” (2.1); o segundo trata da “modernidade e autoreflexão, isto é, uma subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão” (2.2); o terceiro aborda o “aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e, também, a reificação das relações vitais, com o conseqüente empobrecimento do mundo da vida” (2.3). Esses três elementos vão produzir efeitos perversos que são “as patologias produzidas pela modernidade” (2.4). Em síntese, são esses os quatro itens que vão caracterizar a “incompletude do projeto da modernidade”.

2.1- Processos históricos de racionalização e aspectos de seletividade

O processo de racionalização que ocorreu no ocidente a partir do século XV no *âmbito ou domínio da cultura* (ciência e técnica, moral e direito, arte e erotismo) e no *âmbito ou domínio da sociedade* (economia e política) vai mostrar que, do ponto de vista histórico, essa racionalidade se revela seletiva, priorizando na *racionalização cultural* os aspectos cognitivo-instrumentais a despeito dos aspectos prático-morais e prático-estéticos.

O mesmo vai ocorrer na *racionalização social*, com a modernização capitalista priorizando uma racionalidade instrumental, onde a economia e o Estado, regidos pelos subsistemas dinheiro e poder, vão produzir na modernidade os fenômenos da monetarização e da burocratização, ditando as regras na vida cotidiana dos indivíduos. Aquilo que deveria ser decidido discursivamente pelos participantes de uma interação mediada pela comunicação e pelo diálogo, passa a ser decidido por subsistemas deslingüístizados que são o dinheiro e o poder, gerando um processo de colonização do mundo da vida das pessoas.

A modernização capitalista se dá, concomitantemente, em duas frentes: na vertente da *racionalização das visões tradicionais de mundo com a metafísica grega e as grandes religiões*, e na vertente da *autonomização de determinados processos de ação que vão se reestruturando nos moldes da racionalidade instrumental, com a burocratização do Estado e a monetarização da empresa capitalista*.

O processo de monetarização e burocratização passa a imperar frente à primeira vertente que se dá na esfera da cultura. Isto é, a razão instrumental ou ação racional com respeito a fins (*Zweckrationalität*) invade todos os espaços do mundo da vida moderno, com uma crescente burocratização e monetarização das esferas da vida social. Os espaços que demandam normas *não técnicas* para sua reprodução são agora desprovidos de toda normatividade.

A questão que se coloca é a seguinte: o processo de racionalização como um todo é responsável pelos fenômenos modernos da monetarização e da burocratização das relações cotidianas entre os indivíduos? Ou a absolutização do agir racional com respeito a fins é apenas um *processo seletivo característico da modernização capitalista que ocorreu no Ocidente*? Será que podemos pensar os processos históricos de racionalização em sentido mais amplo (nas esferas da cultura e do social), mostrando que a hegemonia da *Zweckrationalität* no mundo moderno é apenas um *processo seletivo da modernização capitalista?*

Sem dúvida que a resposta de Habermas é afirmativa a essa pergunta. Max Weber em suas análises e estudos dos processos de racionalização cultural já mostrava duas vertentes igualmente importantes que eram os aspectos “racionais com respeito a fins” (*zweckrational*) e os “racionais com respeito a valores” (*wertrational*)¹⁵⁸. Ocorre que, segundo Habermas, ao passar da análise da modernização cultural para a modernização social, Weber pratica um estreitamento ao considerar a racionalização social estritamente sobre o aspecto da racionalidade com respeito a fins, não demonstrando que, para que este

¹⁵⁸ Cf. TAC I, p. 233.

segundo aspecto pudesse empreender seu curso na história, primeiro teve que ser institucionalizado num quadro institucional que depende do agir racional com respeito a valores. Em outras palavras,

"...Weber dispõe de um conceito complexo de racionalidade prática que parte de uma coordenação dos aspectos 'racionais com respeito a fins' e 'racionais com respeito a valores' da ação. Mas, por outro lado, Weber considera a racionalização social exclusivamente sobre o aspecto da racionalidade com respeito a fins. Esse conceito compreensivo de racionalidade que Weber coloca na base de suas investigações sobre a tradição cultural não o aplica no plano das instituições. Para a racionalidade dos sistemas de ação somente parece ter importância o complexo de racionalidade cognitivo-instrumental. Curiosamente, no plano dos subsistemas economia e política, somente teria efeitos geradores de estruturas o aspecto racional com respeito a fins, não o da ação racional com respeito a valores"¹⁵⁹.

Habermas afirma que o conceito de racionalização de Max Weber, apesar de, nos *Ensaio sobre sociologia da religião*, apontar para esses dois caminhos (distintos entre si), torna-se no final, principalmente em *Economia e sociedade*, limitado e reducionista ao identificar a racionalização com o campo técnico-estratégico ou técnico-instrumental, desprezando, inclusive, as bases valorativas e motivacionais que possibilitaram a transformação da racionalização cultural em racionalização social na esfera do sistema, isto é, a institucionalização no mundo da vida dos complexos sistêmicos (instrumentais e estratégicos _ técnica e ciência à serviço da empresa capitalista, o direito formal à serviço do Estado moderno e a arte à serviço do mercado). Portanto,

"na fase de emergência do capitalismo moderno, Weber centra sua atenção na diferenciação das esferas de valor. Quanto ao desenvolvimento da sociedade moderna após o século XVIII, ele sublinha a autonomização dos subsistemas de agir racional relativo a fins. Ora, a descontinuidade da análise weberiana reside no fato de privilegiar o aspecto da racionalização ética e cultural no nível genético e o aspecto da racionalização das estruturas sociopolíticas e econômicas no plano do desenvolvimento da modernidade. A um processo fecundo de racionalização sucede um outro restritivo, o que retira, de cada qual, a devida amplitude"¹⁶⁰.

Como já mostramos anteriormente, nas análises sociológicas que Weber faz da sociedade moderna existe uma relação interna entre o processo de racionalização e a questão emancipatória, ou seja, entre a racionalização formal e a idéia normativa de um modo de vida autêntico. Sua concepção ampla de razão que inclui os aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético (fruto do desencantamento do mundo ou do

¹⁵⁹ Idem, pp. 329-330.

¹⁶⁰ ARAÚJO, L.B.L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit, p. 140.

descentramento das concepções de mundo) aponta em direção a uma vertente ilustrada no plano da cultura. Ocorre que, ao passar ao plano da sociedade, Weber restringe seu amplo conceito de razão ao aspecto cognitivo-instrumental, regido por imperativos sistêmicos (econômicos e administrativos). É com base nessa constatação que se pode falar de um “paradoxo da racionalização” em Max Weber. Isto é,

“...uma vez que as estruturas cognitivas de uma consciência desencantada se institucionalizaram como sistemas secularizados do discurso cultural e da interação social, se coloca em movimento um processo de racionalização (no sentido weberiano) que tende a solapar a base social da existência dos indivíduos autônomos e racionais”¹⁶¹.

A questão que se coloca não é, como pensava Weber, que a racionalidade em sua lógica interna, conduz necessariamente os homens a uma vida burocratizada e monetarizada, regida por imperativos sistêmicos. Antes, trata-se de um modelo seletivo de racionalização típico da sociedade capitalista ocidental que prioriza apenas um dos aspectos de racionalidade, isto é, a racionalidade instrumental. Sabemos que o processo de modernização capitalista mostrou uma superioridade da racionalidade sistêmica; isso não implica que esse processo pertença a uma lógica interna da razão, já que o processo de racionalização do mundo moderno ocidental foi o caminho tomado entre vários possíveis. Para Habermas, Weber chega a uma conclusão pessimista sobre esse processo em função de não ter conseguido distinguir os dois modelos de racionalização bem distintos entre si: uma racionalização sistêmica e uma racionalização comunicativa. O primeiro conduzindo ao aumento de eficácia do sistema, com o desenvolvimento acelerado da empresa e do Estado através dos *media* dinheiro e poder, e o segundo conduzindo ao aumento de eficácia mas, sobretudo, ao aumento de autonomia dos indivíduos e das instituições num mundo da vida racionalizado, com o desenvolvimento da ciência e da técnica, da moral e do direito e também da arte e sua institucionalização nas esferas da vida cotidiana.

A redução da racionalização social ao plano cognitivo-instrumental vai gerar uma série de *equivocos* e *conseqüências* para a modernidade. Não se pode esquecer que a implantação da ação racional com respeito a fins no mundo moderno somente foi possível a partir de um quadro institucional com respeito a valores que o legitimou e institucionalizou¹⁶².

Outra constatação importante nesse processo é que a passagem da compreensão do mundo do plano da *tradição cultural* ao plano da *ação social* poderia ter sido analisado por

¹⁶¹ WELLMER, A. Razón, utopia y dialectica de la ilustración, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit., p. 77.

¹⁶² Cf. TAC I, p. 332. Cf. tb. TCI, pp. 45, 84 e 87.

Weber por três caminhos distintos, mas complementares entre si, que são os *movimentos sociais*, os *sistemas culturais de ação* e a *institucionalização da ação racional com respeito a fins*. Weber fixa-se na última opção, *identificando a racionalização social com a forma concreta que se desenvolveu na sociedade moderna ocidental através da empresa capitalista e do aparelho estatal do Estado*. Ou seja,

"... quando se lê sua sociologia econômica e sua sociologia da organização, obtém-se a impressão de que, o que Weber tem em mente quando fala de racionalização social, é o *modelo de organização* que a empresa capitalista e o Estado moderno colocam em prática"¹⁶³.

O modelo de racionalidade da empresa capitalista e do Estado moderno consiste na "concentração dos meios materiais da organização nas mãos de empresários ou de dirigentes obrigados ao cálculo contábil". A institucionalização do agir racional com respeito a fins é possibilitado pela concentração dos meios materiais ou forças produtivas nas mãos da empresa capitalista e do Estado moderno.

Ocorre que, identificar a racionalização social com a *Zweckrationalität* da empresa capitalista e com o aparelho estatal moderno do Ocidente, é praticar uma *redução* no conceito de racionalização social. Trata-se de um *processo seletivo de racionalização* (porque específico do mundo Ocidental moderno e capitalista) e não da racionalização social como um todo. Considerar o processo de racionalização social como hegemonia e aumento da *Zweckrationalität*, da técnica e do cálculo, da organização e da administração como faz Weber, é mostrar um caminho sem saída que não corresponde à realidade dos fatos. Weber não consegue visualizar que trata-se de um fenômeno de "seletividade da racionalização capitalista". Os descontentamentos no mundo moderno não se originam da modernização enquanto tal, mas do *fracasso para desenvolver e institucionalizar de uma maneira equilibrada todas as dimensões diferentes da razão inauguradas pela compreensão moderna do mundo*¹⁶⁴.

Portanto, se a modernização capitalista não conseguiu, historicamente, *equilibrar e institucionalizar* todas as dimensões da razão inauguradas pela compreensão moderna do mundo, podemos falar de um *processo seletivo de modernização* ou racionalização típico da sociedade ocidental. Mas, o que Habermas entende por "modelo seletivo de racionalização"?

"Um modelo seletivo de racionalização surge quando um (ao menos) dos três componentes

¹⁶³ TAC I, pp. 286-287.

¹⁶⁴ Cf. McCARTHY, Th. "Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la Acción Comunicativa", in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 277-304.

constitutivos da tradição cultural (cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético, _ A.R.C.) não é objeto de uma elaboração sistemática ou quando uma (pelo menos) das esferas culturais de valor (ciência, moral/direito e arte _ A.R.C.) somente chega institucionalizada de forma insuficiente, isto é, sem que a institucionalização tenha efeitos estruturais para a sociedade global, ou quando uma (ao menos) das esferas da vida prevalece sobre as outras, submetendo as demais a uma forma de racionalidade que lhes é estranha¹⁶⁵.

Um modelo seletivo de racionalização é aquele que desenvolve e institucionaliza apenas um ou alguns dos *componentes* ou uma ou algumas das *esferas culturais de valor* ou uma ou algumas *esferas da vida*, ficando o restante submetidos(as) à pressão dos(as) demais. Ocorre a usurpação de um tipo de racionalidade sobre as demais, sendo esse fenômeno típico da racionalização capitalista, com o predomínio de um tipo de racionalidade cognitivo-instrumental, alicerçado na ciência e na técnica, portanto componente cognitivo-instrumental, operacionalizado na empresa capitalista e no aparelho estatal moderno, a despeito do desenvolvimento e institucionalização dos demais aspectos de racionalidade, quais sejam, o prático-moral (alicerçados na moral e no direito) e o prático-estético (alicerçado na arte e na crítica artística). É o fenômeno denominado de invasão e subjugação de *uma* esfera da racionalidade *sobre as demais*, extremamente prejudicial para o mundo da vida moderno, o qual vai gerar as patologias na modernidade¹⁶⁶. Esse processo seletivo, característico dos processos de modernização capitalista, somente pode ser visualizado a partir da perspectiva de um modelo não seletivo de racionalização¹⁶⁷.

Em que consiste esse *processo não seletivo de racionalização*? Habermas mostra que é perfeitamente possível (apesar de Weber não ter empreendido tal tarefa) desenvolver considerações contrafáticas de um modelo (intuitivo, não sistemático, provisório) de três complexos de racionalidade com seus sistemas de ação correspondentes, uma herança dos processos de racionalização cultural estudados por Weber e inaugurados pela compreensão moderna do mundo. Se partirmos da idéia ou do pressuposto de que

"... as estruturas de consciência modernas se condensam nos três (...) complexos de racionalidade (cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético _ A.R.C.), então a racionalização social, *estruturalmente possível*, pode ser representada no sentido já indicado: as idéias correspondentes (pertencentes aos domínios da ciência e da técnica, do

¹⁶⁵ TAC I, p. 313.

¹⁶⁶ Cf. TAC I, pp. 305, 314-315.

¹⁶⁷ Cf. HABERMAS, J. "Cuestiones y Contraquestiones", in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 305-345. Cf. especialmente as pp. 313, 316 e 329.

direito e da moral, da arte e do erotismo) se unem com os interesses e se materializam nas correspondentes e diferenciadas ordens da vida. Este modelo bastante arriscado (resbaladizo y no poco osado) nos permitiria deduzir as condições necessárias de uma *forma de racionalização não seletiva*. as três esferas culturais de valor tem que conectar-se com os sistemas de ação correspondentes de modo que se assegure a produção e a transmissão do saber, especializado segundo pretensões de validade; o potencial cognitivo desenvolvido pelas culturas de especialistas (expertos) tem, por sua vez, que passar efetivamente à prática comunicativa cotidiana para que possa ser utilizado nos sistemas de ação social; e, finalmente, as esferas culturais de valor tem que ser objeto de uma institucionalização equilibrada, de forma que as ordens da vida correspondentes sejam suficientemente autônomas, evitando a subordinação às leis intrínsecas de ordens da vida heterogêneas (para no quedar sometidos a la legalidad interna de otros órdenes distintos)¹⁶⁸.

Partindo da citação acima, percebe-se que é possível, na modernidade, uma tematização não unidimensional da racionalidade, que não se restrinja à conceber o processo de racionalização social como aumento exclusivo da Zweckrationalität, isto é, do agir racional com respeito a fins ou da racionalidade cognitivo-instrumental. Essa característica pertence à modernização capitalista, tratando-se de uma *usurpação*, de um *processo seletivo de racionalização* que exclui os demais tipos de racionalidade.

No capítulo terceiro veremos como Habermas vai recuperar, em sua noção de *razão comunicativa*, um modelo não seletivo de racionalização que permite uma compreensão descentrada do mundo, possibilitando a tomada, por parte dos participantes de uma interação, de atitudes objetivante, normativa e expressiva face aos mundos objetivo, social e subjetivo. Os três tipos de racionalidade (cognitiva, normativa/valorativa e estética) vão se dando por processos cumulativos e permanentes de aprendizagem¹⁶⁹. É precisamente nos processos de usurpação produzidos pela unilateralidade da racionalização instrumental que vai emergir *o princípio da subjetividade* como o princípio máximo dos tempos modernos. A modernidade, enquanto autoreflexão, vai erigir a subjetividade como modelo fundante, autonomizando-a em um conceito reduzido de razão. Em outros termos: veremos a seguir que o princípio da subjetividade que marca a emergência da modernidade é unilateral pois alicerça-se em um *conceito reduzido de razão que se fundamenta no paradigma da consciência ou da relação sujeito-objeto*, portanto, cognitivo-instrumental de um sujeito que conhece e manipula objetos, inclusive ele mesmo.

¹⁶⁸ TAC I, p. 313.

¹⁶⁹Cf. ARAÚJO, L.B.L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. tic., pp. 139-140.

2.2- Modernidade e autoreflexão: a subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão

Encerramos o item “processos históricos de racionalização e aspectos de seletividade” afirmando que é possível na modernidade uma tematização não unidimensional da razão. Ocorre que, historicamente, o processo de racionalização capitalista, por ser seletivo, enfoca e desenvolve melhor uma racionalidade de tipo instrumental, isto é, a *Zwekrationalität*. Paralelamente a esse fato, vai ocorrendo a autonomização da subjetividade moderna em um conceito reduzido de razão, moldado por um *paradigma da consciência* que enfatiza, exclusivamente, a relação sujeito - objeto, em detrimento dos outros tipos de relações possíveis, como por exemplo, o *paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir*.

Podemos perguntar: em que consiste a *filosofia moderna da subjetividade ou da consciência* que se alicerça no paradigma sujeito-objeto, ou do sujeito que conhece e manipula objetos?

No *paradigma da filosofia da consciência*, que se desenvolve de Descartes a Kant, passando por Spinoza, Leibniz, Schelling e Hegel, o sujeito é tematizado como capaz de assumir um duplo enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis: o conhecimento de objetos e a dominação dos mesmos¹⁷⁰. É um paradigma que se alicerça *na teoria idealista do conhecimento e na teoria naturalista da ação*. Isto é:

“ a razão subjetiva regula (...) duas relações que o sujeito pode estabelecer com os objetos possíveis. Por 'objeto' entende a filosofia da subjetividade tudo o que pode ser representado como sendo; e por 'sujeito', a capacidade de referir-se em atitude objetivante a tais entidades no mundo e a capacidade de apropriar-se dos objetos, seja teórica ou praticamente. Os dois atributos do espírito são a *representação* e a *ação*. O sujeito refere-se aos objetos a fim de representá-los como são, ou para intervir neles, a fim de torná-los como deveriam ser. Estas duas funções do espírito se entrelaçam uma com a outra: o *conhecimento* dos estados de coisas está estruturalmente referido à possibilidade de *intervir* no mundo como totalidade de estados de coisas; e a *ação*, para ter êxito, requer (...) o conhecimento da cadeia causal em que intervém”¹⁷¹.

No paradigma da consciência, no qual se move grande parte da filosofia moderna, o sujeito cognoscente é tematizado, exclusivamente, como aquele que conhece objetos tendo por escopo manipulá-los e dominá-los. Todo o comportamento do sujeito consigo mesmo e

¹⁷⁰ Cf. SIEBENEICHLER, F.B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 61-64.

¹⁷¹ TAC I, p.494.

com relação aos objetos se processa através de um *enfoque objetivante*. Isto é: “a razão centrada no sujeito encontra suas medidas em critérios de verdade do conhecimento de objetos e de sucesso no domínio sobre objetos e coisas. Noutras palavras: a verdade e o sucesso regulam no quadro deste paradigma as relações do sujeito com o mundo dos possíveis objetos ou estados de coisas”¹⁷².

Percebe-se um reducionismo nesse conceito de razão que se alicerça no paradigma da consciência pois ressalta-se apenas uma esfera da racionalidade, ou seja, a verdade ou componente cognitivo-instrumental de um sujeito monádico que age isoladamente sobre os fatos ou os objetos da experiência. Sem dúvida que se trata de uma *usurpação* e de um *reducionismo* pois um momento determinado se isola, assumindo as funções do todo sem possuir a complexidade necessária para tal empreendimento. Nas palavras de Habermas: “a razão centrada no sujeito é produto de uma divisão e de uma usurpação, de um processo social em cujo decurso um momento subordinado toma o lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo”¹⁷³.

O equívoco desse processo consiste no fato de que o aspecto instrumental não é um momento primeiro; para que ele pudesse alcançar um grande desenvolvimento na modernização capitalista, primeiro teve que ser institucionalizado. Em outras palavras: a ironia desse processo consiste no fato de que, primeiramente, o potencial da razão comunicativa teve que desencadear-se e desprender-se nas formas de mundo da vida modernos para que os subsistemas econômico e administrativo pudessem operar sobre a prática comunicativa cotidiana, com a dominação do aspecto cognitivo-instrumental sobre os momentos reprimidos e subjugados da razão prática em seus aspectos prático-moral e prático-estético. É o que Habermas chama de *distorção* da razão comunicativa no curso da modernização capitalista. Trata-se de uma *abreviação* e *distorção* de um potencial de razão já sempre operante na prática comunicativa cotidiana¹⁷⁴.

A autocompreensão ocidental se torna distorcida ao fundamentar-se nos critérios estabelecidos pelo paradigma da filosofia da consciência pois,

“enquanto a autocompreensão ocidental distingue o ser humano pelo monopólio de se opor ao ente, reconhecer e tratar objetos, fazer e cumprir afirmações verdadeiras, a razão ficará, de um ponto de vista ontológico e epistemológico da análise lingüística, limitada a apenas uma das suas dimensões. A relação do ser humano com o mundo é cognitivamente reduzida: ontologicamente é reduzida ao mundo dos entes como um todo (como a totalidade

¹⁷² SIEBENEICHLER, F.B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, op. cit., p. 63.

¹⁷³ DFM, p. 292.

¹⁷⁴ Cf. DFM, pp. 288–289 e 292.

dos objetos que podem ser representados e dos estados de coisas existentes); epistemologicamente é reduzida à capacidade de conhecer estados de coisas existentes ou de as produzir de forma racional propositada, e semanticamente é reduzida a um discurso concreto no qual se usam proposições assertóricas e não é admitido qualquer exigência de validade no foro interno (que não seja a verdade proposicional – ARC)¹⁷⁵.

A vertente reduzida da razão provoca equívocos na autocompreensão da modernidade, onde um momento particular, real, porém, subordinado, toma o lugar do todo, sem possuir a força necessária para abarcar ou assimilar a estrutura do todo, desembocando na “subjetivação do todo”. Ocorre uma redução cognitiva na relação do homem com o mundo objetivo que o circunda, onde as relações entre sujeito e objeto são reguladas pela *esfera da razão instrumental*. As relações que se processam entre sujeito e objeto reguladas pela razão instrumental determinam tanto a relação entre sociedade e natureza externa como também as relações interpessoais dentro da própria sociedade, com a opressão de determinados grupos sociais e também oprimindo a natureza pulsional nas relações intrapsíquicas, causando distúrbios (os quais analisaremos no item “as patologias da modernidade”)¹⁷⁶.

Esses fenômenos que causam *deformação e violência* no mundo da vida das pessoas são identificados por vários filósofos (como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Marx, Lukács, dentre outros), como um mal-estar que ameaça a vida, mas sem “tornar explícito em que consiste essa destruição”. Isso ocorre, segundo Habermas, em função desses pensadores ainda se moverem no paradigma da filosofia do sujeito que conhece e manipula objetos em uma vertente objetivante. Por mais que tenham por escopo identificar e resolver tal aporia, não conseguem em função da limitação do marco categorial em que se movem (esfera da produção, do trabalho _ portanto, instrumental).

Habermas é enfático ao afirmar que o paradigma da filosofia da consciência ou da subjetividade ou da autoreflexão ou da autoconsciência surge no mundo moderno com a filosofia cartesiana e kantiana, passando por Spinoza, Leibniz, Schelling e Hegel. Isto é: apesar de Hegel perceber as unilateralizações e os paradoxos introduzidos no mundo moderno pelo princípio da subjetividade e procurar (dentro da filosofia do espírito - portanto, moderna) superar tais dilemas, termina por sucumbir nas malhas daquela aporia (apesar de possuir na *Filosofia Real de Iena* um modelo mais adequado para resolver tais problemas).

¹⁷⁵ DFM, pp. 288–289.

¹⁷⁶ Cf. TAC I, pp. 496–497.

Apesar de nascer, modernamente, na filosofia de Descartes, a filosofia da subjetividade (que se apoia na teoria idealista do conhecimento e na teoria naturalista da ação) já remonta aos gregos, especialmente à filosofia idealista de Platão. Descartes vai, no mundo moderno com o *cogito*, acirrar as fragmentações entre corpo e espírito, razão e vida, *res cogitans* e *res extensa*, razão e emoção ou sentidos.

Kant, apesar de com suas três críticas buscar superar as aporias estabelecidas pelo racionalismo e pelo empirismo, finda por não conseguir seu intento já que a “revolução copernicana” ao nível da teoria do conhecimento vai instaurar a primazia de um *sujeito transcendental* e, conseqüentemente, de uma fundamentação transcendental da razão (portanto, *a priori*) em relação ao mundo dos fatos e da vida cotidiana.

“O pensamento transcendental centra seu interesse em formas estáveis para as quais não existem alternativas inteligíveis. Hoje, ao contrário, tudo vai no redemoinho da experiência contingente: tudo poderia ser diferente do que é - as categorias do intelecto e os princípios da socialização e da moral, a constituição da subjetividade, os próprios fundamentos da racionalidade. E existem boas razões para isso. A própria razão comunicativa declara tudo contingente, inclusive as condições da gênese de seu próprio meio lingüístico. Entretanto, as estruturas do entendimento lingüístico possível constituem um limite, um elemento intransponível para tudo *aquilo* que pretende ter validade *no interior* de formas de vida estruturadas lingüisticamente”¹⁷⁷.

Portanto, contra o pensamento transcendental kantiano, o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.

Hegel, por outro lado, possuía na *Filosofia Real de Iena* um caminho mais adequado (com base nos três elementos constitutivos do gênero humano ou do espírito: linguagem, instrumento, família - representação simbólica, processo de trabalho, interação baseada na reciprocidade) para superar as unilateralizações e os equívocos do princípio da subjetividade. Não consegue resolvê-los, segundo Habermas, pois abandona àquele caminho promissor da juventude que apontava para uma teoria da ação comunicativa ou modelo intersubjetivo de racionalidade em prol de um modelo monológico e subjetivo de racionalidade presente já na *Fenomenologia do Espírito* e em sua filosofia posterior (com base na divisão enciclopédica do espírito _ subjetivo, objetivo e absoluto); todas as mediações são realizadas, posteriormente, no espírito absoluto.

¹⁷⁷ PPM, p. 176.

Tanto o pensamento cartesiano como kantiano e hegeliano permanecem presos ao paradigma da filosofia idealista do sujeito e às amarras do pensamento metafísico: a razão surge como uma reflexão, concomitantemente, totalizadora e autoreferente.

"A autoconsciência, a relação do sujeito cognoscente consigo mesmo, oferece, desde Descartes, a chave para a esfera interna, absolutamente consciente, das representações que temos dos objetos. No idealismo alemão, o pensamento metafísico assume a figura de teorias da subjetividade. A autoconsciência, ou é conduzida a uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais, ou é elevada à categoria de absoluto, como espírito. As substâncias ideais transformam-se nas determinações categoriais de uma razão produtora, de tal modo que agora, numa peculiar guinada reflexiva, tudo é referido ao uno da subjetividade produtora. Pouco importa que a razão seja acionada *de modo fundamentalista*, na qualidade de uma subjetividade que torna possível o mundo em geral, ou que seja compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final - em ambas as variantes a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e auto-referente. Esta assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da idéia frente à matéria. A própria lógica hegeliana, que pretende mediar simetricamente o uno e o múltiplo, o infinito com o finito, o geral com o temporal, o necessário com o acidental, não consegue fazer mais do que selar a supremacia idealista do uno, geral e necessário, porque no próprio conceito de mediação perpetuam-se as operações totalizadoras e auto-referentes"¹⁷⁸.

Já Max Weber, apesar de possuir um modelo mais amplo de racionalidade na análise dos processos de racionalização que se deu com as grandes religiões e na análise *genética* do capitalismo moderno, que apontava em duas direções "racional com respeito a valores" (*wertrational*) e "racional com respeito a fins" (*zweckrational*), redundava por unilateralizar a razão a sua esfera instrumental ao passar à análise do desenvolvimento da sociedade moderna após o século XVIII. Ao dar prioridade no nível genético para o aspecto da racionalização ética e cultural e, no plano do desenvolvimento da modernidade, para o aspecto da racionalização das estruturas sócio-políticas e econômicas, Weber chega a um diagnóstico distorcido da sociedade moderna quando identifica o pluralismo de valores (que ocorreu com a fragmentação do conceito substantivo de razão da tradição) com a *perda de sentido*, e a diferenciação estrutural da sociedade (mundo da vida e sistema) com a *perda da liberdade*. Em outros termos:

"...ao traçar seu diagnóstico do mundo contemporâneo, Weber nota um crescimento desmedido da racionalidade instrumental. No aspecto da racionalização cultural, cujo

¹⁷⁸ Idem, p. 41.

processo provoca a diferenciação das esferas axiológicas, aponta a tendência a uma perda de sentido (*Sinnverlust*), fruto da derrocada da unidade substancial outrora mantida pelas imagens religiosas e metafísicas do mundo. No aspecto da racionalização social, cujo processo, por seu turno, induz ao fenômeno da autonomização dos subsistemas do agir instrumental, Weber nota a tendência a uma perda de liberdade (*Freiheitsverlust*), fruto do poder crescente e inelutável de uma sociedade burocratizada, transformada numa 'jaula de ferro', na conhecida expressão weberiana¹⁷⁹.

Habermas não concorda com o diagnóstico da *perda de sentido*, isto é, de que o pluralismo de valores, típico da modernidade, tenha conduzido a um *nonsense*. Ao contrário, esse fenômeno e seu aspecto de *reflexividade* e possibilidade de *crítica* da tradição representa um ganho da modernidade frente às épocas anteriores e um possibilitador do surgimento de um conceito de razão mais amplo que o do paradigma da consciência (que é monológico e subjetivo), razão essa que, no plano formal, garante a justificação das pretensões de validade através do processo de argumentação por meio de razões, mantendo a unidade da razão na multiplicidade de suas vozes ou a unidade da racionalidade na pluralidade de suas esferas de valor¹⁸⁰. Da mesma forma, Habermas não concorda com o diagnóstico weberiano da *perda de liberdade*, primeiro porque esta (perda de liberdade) não deriva daquela (perda de sentido) e, segundo, porque a diferenciação estrutural da sociedade em mundo da vida e sistema não conduz, necessariamente, à perda da liberdade.

Podemos recolocar ambas as questões em outros termos:

"para Habermas, assim como o desencantamento do mundo não leva necessariamente à perda de sentido, a diferenciação estrutural da sociedade - processo ao qual se associa o fenômeno tendencial de 'colonização' do mundo vivido pela esfera sistêmica - não provoca automaticamente a perda de liberdade. A seu juízo, o empobrecimento comunicativo da prática corrente (perda de sentido) resulta de uma 'separação elitista entre as culturas dos *experts* e os contextos ordinários do agir comunicativo', e a reificação da prática comunicacional cotidiana (perda de liberdade) é consequência de uma 'penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa nas esferas de ação que se opõem à conversão aos meios reguladores do dinheiro e do poder'¹⁸¹.

¹⁷⁹ ARAÚJO, L.B.L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., p. 140.

¹⁸⁰ Cf. PPM, pp. 151-182.

¹⁸¹ ARAÚJO, L.B.L. *Religião e modernidade em Habermas*, op. cit., pp. 143-144. Nota: Voltaremos à questão da perda de liberdade como reificação da prática comunicativa cotidiana no item "as patologias produzidas pela modernidade", pp. 97-108; e, à tematização da perda de sentido como empobrecimento comunicativo da prática cotidiana no item "o empobrecimento do mundo da vida: aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e, reificação das relações vitais", pp. 89-97.

Em resumo, tanto o pensamento cartesiano como o kantiano são responsáveis pela implantação, no aspecto filosófico, do princípio da subjetividade e de um conceito monológico e autoreferencial da razão que se alicerça no paradigma da filosofia da consciência e da autoreflexão. Se Descartes inaugura o paradigma da razão alicerçado no sujeito monológico, Kant o reitera na análise transcendental. A solução hegeliana para tais dilemas também fracassa no espírito absoluto e as análises weberianas dos processos de racionalização, apesar de apontarem para um conceito ampliado de racionalidade, reduz-se ao modelo da racionalidade instrumental.

Impõe-se, portanto, uma *mudança determinada de paradigma*, a passagem para um marco categorial de análise que permita identificar e dar conta das *distorções e usurpações* causadas por um processo de modernização capitalista que instaura uma razão restringida e unidimensional que procura abarcar o todo sem as condições necessárias para tal tarefa. A subjetividade na modernidade se autonomiza em um conceito reduzido de razão.

Partindo desse diagnóstico, Habermas propõe a mudança determinada de paradigma da filosofia do sujeito para o modelo da intersubjetividade ou da comunicação. Diz:

"...um paradigma somente perde sua força quando é substituído por *outro* paradigma em uma *negação determinada*, isto é, de forma que sua superação se torne visível *de dentro*; não se deve limitar à mera evocação da extinção do sujeito. O trabalho de desconstrução (...) somente tem conseqüências específicas se o paradigma da autoconsciência, da autoreferência que caracteriza o sujeito que conhece e atua solitariamente, é substituído por outro _ pelo paradigma do entendimento, isto é, da relação intersubjetiva de indivíduos socializados comunicativamente e que se reconhecem reciprocamente"¹⁸².

Enquanto o *paradigma da consciência* permanece preso à análise introspectiva dos dados da consciência e toma como ponto de partida a autoreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, o *paradigma do entendimento* parte da análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis e toma como ponto de partida as condições de compreensão de expressões gramaticais, confiando somente na racionalidade de seu próprio *procedimento*. É uma razão que, ao contrário de um conceito forte e substantivo de razão, reduz-se ao aspecto formal, onde a racionalidade dos conteúdos passa a depender somente da racionalidade dos procedimentos, na resolução de problemas *empíricos e teóricos* na comunidade dos pesquisadores e no empreendimento organizado das ciências, *prático-morais e jurídicos* na comunidade dos cidadãos de um Estado democrático e no sistema do direito, *estético-expressivos* na comunidade dos artistas e

¹⁸² DFM, p. 288.

críticos de arte. No paradigma do entendimento (ao contrário do paradigma da consciência),

"... os sujeitos capazes de fala e de ação, que ante o pano de fundo de um mundo comum da vida, entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, podem ter frente ao meio de sua linguagem uma atitude tanto dependente como autônoma: eles podem utilizar os sistemas de regras gramaticais, que tornam possível sua prática, em proveito próprio. Ambos os momentos são co-origenários. De um lado, os sujeitos encontram-se sempre num mundo aberto e estruturado lingüisticamente e se nutrem de contextos de sentido gramaticalmente pré-moldados. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes como sendo algo objetivo e processual, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras. De outro lado, o mundo da vida, aberto e estruturado lingüisticamente, encontra o seu ponto de apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. A formação lingüística do consenso, através da qual as intenções se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não às pretensões de validade criticáveis"¹⁸³

Percebe-se nessa citação uma crítica à razão subjetiva e monológica e a *emergência de uma razão incorporada no agir comunicativo*, inerente à prática intramundana dos sujeitos capazes de ação e de fala, que abre o horizonte de um mundo da vida como recurso e como produto do agir, na referência aos mundos objetivo, social e subjetivo, orientados por pretensões de validade criticáveis por meio de argumentos. No contexto da guinada lingüística, desaparece o *cogito* cartesiano, o *sujeito transcendental* kantiano e o *espírito absoluto* como constituidores de mundo e/ou realizadores das mediações possíveis (os quais redundam na unilateralização do conceito de razão). Ao contrário,

"o princípio da *teoria da comunicação* parte, juntamente com Humboldt, do modelo do entendimento através da linguagem e sobrepuja a filosofia do sujeito ao liberar no '*Selbst*' da autoconsciência, da autodeterminação e da autorealização, a estrutura intersubjetiva de reconhecimento mútuo e de perspectivas entrelaçadas entre si. A auto-referência epistêmica e a autorelação prática são desconstruídas, no entanto, de tal modo que os conceitos tradicionais da filosofia da reflexão *passam* para o lado dos do reconhecimento intersubjetivo, da liberdade comunicativa e da individuação através da socialização"¹⁸⁴.

Superar o reducionismo de um conceito limitado de razão que se restringe à esfera da subjetividade implica na transição de paradigma, de uma perspectiva do sujeito que age

¹⁸³ PPM, pp. 52-53.

¹⁸⁴ Idem, p. 238.

isoladamente frente ao mundo dos fatos para um outro modelo onde os sujeitos se entendem entre si *sobre algo no mundo*, transição da ação instrumental-teleológica e finalista para o modelo da ação comunicativa ou da intersubjetividade. Assim,

"... o fenômeno que se deve explicar não é o do *conhecimento* ou *subjugação* de uma natureza objetivada (...), mas a intersubjetividade do *entendimento* possível, tanto no plano interpessoal como no plano intrapsíquico. O foco da investigação se desloca da racionalidade *cognitivo-instrumental* para a racionalidade *comunicativa*. Para esta, o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que possa representar-se e manipular-se, mas a relação intersubjetiva que estabelecem os sujeitos capazes de linguagem e de ação quando se entendem entre si sobre algo. Neste processo de entendimento os sujeitos, ao atuar comunicativamente, se movem no médio da linguagem natural, se servem de interpretações transmitidas culturalmente, a algo no mundo objetivo, *no mundo social que compartilham, e cada um a algo em seu próprio mundo subjetivo*"¹⁸⁵.

Podemos perguntar: por que o fenômeno que deverá merecer atenção quanto a sua explicitação, não é o do conhecimento ou subjugação da natureza objetiva, nem a investigação da racionalidade cognitivo-instrumental da relação de um sujeito solitário e monádico com algo no mundo objetivo que representa e manipula objetos? A resposta fundamenta-se na constatação de que esse fenômeno representa apenas uma das esferas e não a racionalidade como um todo.¹⁸⁶ É em função dessa constatação que Habermas fala do *esgotamento do paradigma da filosofia da consciência* e da necessidade de passar a um outro paradigma que ele denomina de *paradigma do entendimento intersubjetivo*¹⁸⁷.

Portanto, a modernidade que desenvolve a autoreflexão por meio de uma subjetividade autônoma com a subjetivação do todo sem abarcá-lo, revela os sintomas de um conceito reduzido e limitado de razão, revelando mais um elemento da incompletude do projeto da modernidade. Isso porque, como já foi mostrado no capítulo primeiro dessa dissertação, o conceito de razão que se desenvolve com os processos de racionalização nas esferas cultural e social apontavam para uma razão ampla e complexa que se desenvolvia nas esferas cognitivo-instrumental, mas também prático-moral e político, e prático-estético. A modernidade capitalista é que eleva a último grau a superioridade de uma esfera da razão (cognitivo-instrumental) sobre as demais, da racionalização sistêmica sobre a

¹⁸⁵ TAC I, pp. 499–500.

¹⁸⁶ Não desenvolveremos aqui o modelo do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir (mas somente no item 3.1– Racionalidade e linguagem), o qual se mostrará como mais amplo e capaz de responder pelos “desvios e usurpações” de um modelo restrito e seletivo de razão que se configura no paradigma da filosofia da consciência.

¹⁸⁷ Cf. DFM, pp. 271–278.

racionalização do mundo da vida¹⁸⁸. Conseqüentemente, o projeto da modernidade encontra-se incompleto, primeiramente em função do “modelo seletivo implantado no ocidente pelos processos históricos de racionalização”; em segundo lugar, “pela implantação de um modelo reduzido de razão que se fundamenta no princípio da subjetividade e da autoreflexão e/ou autoconsciência; e, em terceiro lugar (como decorrência de ambos), pelo “empobrecimento do mundo da vida: em primeiro lugar, em função do aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e, em segundo lugar, pela reificação das relações vitais”. Veremos a seguir que Habermas identifica esse fenômeno, diretamente, como perda de sentido, e, indiretamente, como perda de liberdade na modernidade.

2.3- O empobrecimento do mundo da vida: aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e reificação das relações vitais.

O terceiro item que revela a *incompletude do projeto da modernidade* é precisamente o aumento da distância, que se processa na modernidade, da cultura dos especialistas ou *experts* _ no plano da cultura _ do grande público ou da vida cotidiana, gerando um déficit muito grande face à configuração racional das relações vitais¹⁸⁹.

Processo similar irá ocorrer com o dinheiro e o poder na esfera do sistema, gerando processos de monetarização e burocratização que afetarão a dinâmica própria do mundo da vida, gerando efeitos patológicos¹⁹⁰.

Ambos os fenômenos são decorrência do processo de racionalização e modernização por que passou a modernidade capitalista ocidental, através de um processo “seletivo de racionalização”, extremamente prejudicial para uma vida emancipada dos indivíduos capazes de entendimento e ação. Isso não quer dizer que, para Habermas, a racionalização do mundo da vida e a crescente complexidade sistêmica sejam, em si mesmas, prejudiciais. As deformações que se processam no mundo moderno no âmbito do mundo da vida e do sistema são de outro nível.

Tanto no plano da cultura (ciência, moral e direito, arte) como no plano do sistema (economia e política), a especialização gerará aspectos positivos e negativos. Em relação à primeira (especialização da cultura), a especialização dos conteúdos da ciência e

¹⁸⁸ Cf. WELLMER, A. “Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración”, in.: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit., p. 94.

¹⁸⁹ Cf. DFM, p. 312. Cf. tb. TAC II, p. 469.

¹⁹⁰ Cf. TAC I, p. 326 e TAC II, pp. 434-436, 451, 455 e 469.

tecnologia, dos valores morais e jurídicos e da arte não deixa de ser positiva para a reprodução simbólica (cultura, sociedade, personalidade) do mundo da vida. O problema reside no distanciamento de tais conteúdos da prática cotidiana dos indivíduos e na sua apropriação por um pequeno número de especialistas (cientistas, moralistas e juristas, artistas), não estando mais à disposição dos indivíduos no seu dia-a-dia para configuração racional de suas relações cotidianas. Em relação à segunda (especialização do sistema), ocorre problema muito parecido. Com os processos de racionalização, vai ocorrendo uma liberação, no plano da economia e do Estado, de subsistemas regidos por meios como o dinheiro e o poder, extremamente necessários na *reprodução material do mundo da vida*. Mas, ocorre que, a partir de um determinado momento, estes meios deslingüístizados que são o dinheiro e o poder, vão gerando formas de integração - não comunicativas - no mundo da vida, substituindo as formas de reprodução simbólica por formas de integração sistêmica, ameaçando e empobrecendo a dinâmica peculiar e própria do mundo da vida.

Vamos entender melhor *as razões do empobrecimento do mundo da vida no mundo moderno*. Para a reprodução simbólica do mundo da vida, fazem-se necessários *processos de entendimento* que demandam uma tradição cultural em toda a sua complexidade e riqueza de interpretação, uma integração social e um processo de socialização. Na prática cotidiana dos indivíduos deve coabitar interpretações cognitivas, expectativas morais, manifestações expressivas e valorativas, constituindo um todo racional através das transferências de validade possibilitadas pela atitude realizativa dos participantes nas interações. Ocorre que essa infra-estrutura comunicativa, extremamente necessária para a reprodução simbólica do mundo da vida, hoje se encontra ameaçada por duas tendências que se interpenetram e reforçam mutuamente: por uma **coisificação induzida sistemicamente** e por um **empobrecimento cultural**. Isto é:

"o primeiro momento, o momento que representa a racionalização unilateral da comunicação cotidiana, tem sua origem na autonomia de subsistemas regidos por meios de controle, que não somente se reificam para além do horizonte do mundo da vida em uma realidade vazia de conteúdo normativo, mas que penetram nos âmbitos nucleares desse mundo com seus imperativos (sistêmicos que são o dinheiro e o poder - A.R.C.). O segundo momento, o de extinção de tradições vivas (no plano da cultura - A.R.C.), tem sua origem na diferenciação da ciência, moral e arte, diferenciação que significa não somente a autonomia de setores trabalhados agora por especialistas, mas também sua ruptura com tradições que perderam sua credibilidade e que persistem (...) de forma irreflexiva e fraca no solo da hermenêutica cotidiana"¹⁹¹.

¹⁹¹ TAC II, p. 464.

Como se constata de tal enunciado, *o empobrecimento do mundo da vida* não tem sua gênese exclusivamente na esfera do sistema, nem muito menos na esfera da cultura, mas em ambos os processos que, na modernidade, se reforçam e atuam conjuntamente. Vejamos como isso se processa.

A primeira fonte de empobrecimento do mundo da vida diz respeito ao sistema e vai se operando quando este, regido por meios como o dinheiro e o poder, produz um processo de *unilateralização da comunicação cotidiana*, meios esses deslingüistizados e vazios de todo conteúdo normativo. Esses subsistemas constituem um desafio para a capacidade de assimilação do mundo da vida. Se condensam em uma segunda natureza, vazia de conteúdo normativo, como um fragmento de vida social *objetivada*. A desconexão de sistema e mundo da vida se reflete no seio dos mundos da vida modernos como objetivação (Versachlichung): o sistema social rompe definitivamente o horizonte do mundo da vida, se subtraindo à pré-compreensão da prática comunicativa cotidiana e somente se torna acessível ao saber não intuitivo das ciências sociais que emergem a partir do século XIX. Os paradoxos da racionalização social conduzem a uma “coisificação sistemicamente induzida da prática comunicativa cotidiana”¹⁹².

A segunda fonte de empobrecimento do mundo da vida diz respeito à extinção das tradições vivas em função da diferenciação dos conteúdos da ciência, da moral e do direito, e da arte, constituindo-se como monopólio dos especialistas, quase ausentes da prática cotidiana da maioria dos indivíduos. Ocorre que a presença e usufruto de tais conteúdos pelos participantes das interações é de fundamental importância para a obtenção de uma vida racional. É isso o que sustenta Habermas quando diz que

“...as três esferas culturais de valor tem que chegar conectadas com os correspondentes sistemas de ação de modo que se assegure uma produção e provimento de saber, especializados segundo pretensões de validade; o potencial cognitivo desenvolvido pelas culturas de especialistas tem (...) que, efetivamente, passar à prática comunicativa cotidiana para que possa ser utilizado nos sistemas sociais de ação; e, finalmente, as esferas culturais de valor tem que ser objetos de uma institucionalização equilibrada, de forma que as ordens da vida correspondentes sejam autônomas o suficiente para não serem submetidas à legalidade interna de outras ordens distintas”¹⁹³.

Isso não significa que a especialização desses momentos ou saberes implique em uma não comunicação entre eles pois a ciência, a moral e o direito e a arte não somente se diferenciaram, como também se comunicam *entre si*. Dentro dos limites de cada cultura

¹⁹² Cf. DFM, pp. 312–333. Cf. tb. TAC II, pp. 244, 259, 261–262, 374–377, 429, 432–433.

¹⁹³ TAC I, p. 313.

especializada, os diferentes momentos da razão entram em contato entre si, sem violar a lógica interna de cada esfera de saber, seja a verdade, a correção normativa ou a harmonia estética. Nisso consiste a diversidade na unidade processual da razão moderna¹⁹⁴. Assim,

"na prática comunicativa do cotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de qualquer modo que se interpenetrar. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural *em toda sua latitude* e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica"¹⁹⁵.

Surge aqui o papel da filosofia como o saber que poderia ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada entre os aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo. No entanto, não é bem essa realidade que se constata no mundo da vida moderno. Cada vez mais esses saberes provenientes da racionalização cultural vão se distanciando da vida cotidiana da maioria dos indivíduos e se tornando monopólio de pequenos grupos ou especialistas, gerando déficit no mundo da vida moderno e aprofundando a incompletude do projeto da modernidade no sentido desses saberes não se encontrarem à disposição dos indivíduos com o escopo de tornarem suas interações mais racionais e emancipadas. E o que é mais grave, vão se distanciando da prática comunicativa cotidiana quanto mais estritamente e unilateralmente se aplicam à tarefa de prover a uma única função da linguagem e a um só aspecto de validade. É o que diz Habermas quando afirma:

"... no agir comunicacional o momento criativo da constituição lingüística do mundo forma *uma síndrome* (concurso) com os momentos cognitivo-instrumentais, prático-morais e expressivos das funções intramundanas da linguagem especializadas na exposição, da relação interpessoal e da expressão subjetiva. Na modernidade diferenciaram-se de cada um destes momentos, 'esferas de valores' -- nomeadamente, a arte, a literatura e uma crítica especializada em questões de gosto sobre o eixo da *abertura ao mundo*, por um lado, e por outro lado, discursos com a função de solucionar problemas, especializados em questões da verdade e da justiça, sobre o eixo dos processos *intramundanos de aprendizagem*. Estes sistemas do saber sobre a arte e a crítica, a ciência e a filosofia, o direito e a moral separam-se tanto mais da comunicação cotidiana, quanto mais estrita e unilateralmente ela aborda uma *função da linguagem e um aspecto de validade* (grifo nosso - A.R.C.)"¹⁹⁶.

A especialização dos saberes oriundos da racionalização cultural são positivos para

¹⁹⁴ Cf. HABERMAS, J. "Cuestiones y contracuestiones", in: BERNSTEIN, R. (Ed.). Habermas y la modernidad, op. cit., pp. 331-332.

¹⁹⁵ HABERMAS, J. "A filosofia como guardador de lugar e como intérprete", in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, p. 33.

¹⁹⁶ DFM, pp. 311-312.

a modernidade em suas diversas pretensões de validade diferenciadas, não acarretando nenhum mal em si. Mas, o aproveitamento do saber especializado nas esferas cotidianas da vida privada e pública, *sem mediação*, podem tanto colocar em perigo a autonomia e a lógica interna dos sistemas de saber como tornar vulnerável a integridade dos contextos do mundo da vida. É em função disso que Habermas afirma que as unilateralizações que constituem a rubrica da modernidade geram problemas de *mediação*, os quais colocam-se, inicialmente, no interior da esfera da ciência, da moral e direito, e da arte, gerando reações. Dessa forma,

"as abordagens não-objetivistas no quadro das ciências humanas fazem valer, sem por em perigo o primado das questões de verdade, também pontos de vista da crítica moral e da crítica estética. Assim também a discussão sobre a ética da responsabilidade e da convicção e a consideração mais intensa de motivos utilitaristas no quadro de éticas universalistas põem em jogo pontos de vista do cálculo de conseqüências e da interpretação de necessidades, que pertencem ao domínio do cognitivo e do expressivo. A arte de pós-vanguarda, finalmente, está caracterizada pela estranha simultaneidade de orientações realistas e politicamente engajadas com os prolongamentos autênticos da modernidade clássica que destacara o sentido autônomo do estético; com a arte realista e engajada, porém, impõem-se de novo, ao nível da riqueza de formas que a vanguarda liberou, aspectos cognitivos e prático-morais. Parece, assim, que os aspectos da razão que se diferenciaram nessas contracorrentes queriam remeter a uma unidade que, no entanto, só pode ser reconquistada aquém das culturas de especialistas, por conseguinte no cotidiano, e não além, nos fundamentos e profundezas da filosofia da razão"¹⁹⁷.

A relação que se estabelece na modernidade entre as culturas dos especialistas e as culturas da cotidianidade é problemática a partir do momento em que um determinado saber alicerçado numa determinada pretensão de validade, sem levar em consideração as especificidades do contexto, se propõe a abarcar o todo ou a latitude do aspecto de validade da prática cotidiana, desequilibrando a infra-estrutura comunicativa do mundo da vida. Esses fenômenos conduzem à *estetização*, à *cientifização* ou à *moralização e juridicização* de determinados âmbitos da vida e provocam efeitos bem drásticos como ilustram muito bem as contra-culturas expressivistas, as reformas impostas tecnocraticamente e os movimentos fundamentalistas¹⁹⁸.

Podemos perguntar: como se processou a especialização desses saberes? Sabemos que tais fenômenos são frutos do processo de *racionalização cultural* em que a ciência e a

¹⁹⁷ HABERMAS, J. "A filosofia como guardador de lugar e como intérprete", in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 32-33.

¹⁹⁸ Cf. DFM, p. 312.

técnica, a moral e o direito, a arte e a crítica artística foram ganhando autonomia face às religiões e as visões metafísicas do mundo. Isto é, são frutos do “(...) processo histórico universal de racionalização das imagens de mundo, isto é, do desencantamento das imagens religioso-metafísicas de mundo (das quais vão -A.R.C.) surgir estruturas de consciência modernas”¹⁹⁹.

O que permite esse nível de especialização das esferas culturais de valor? Diz Habermas que um *saber cognitivo especializado* como a *ciência e a técnica* somente pode formar-se na medida em que a diferenciação das esferas culturais de valor permitem a elaboração cognitiva da tradição sob o aspecto da validade “verdade”. Da mesma forma, uma moral e um direito especializados somente é possível na medida em que a evolução moral e jurídica alcança o nível pós-convencional, em que a consciência moral, por meio de controles internos de comportamento, chega institucionalizada no sistema da personalidade e possibilita o aspecto da validade “correção”. Ambas as especializações demandam “tecnologias da comunicação que possibilitem a formação de uma opinião pública”. O mesmo podemos dizer em relação à arte; sua especialização se processa na medida em que a arte se torna mundana, distanciando-se da perspectiva sacra à qual a mesma estava submetida. Essa liberação permitiu o surgimento da crítica artística e literária, sob o aspecto da validade “veracidade”²⁰⁰.

Todo esse processo é extremamente positivo na visão habermasiana (Weber é pessimista nesse aspecto, falando de perda de sentido), até o momento em que a extrema especialização começa a gerar desequilíbrios para o mundo da vida que, em sua reprodução simbólica, necessita dos saberes provenientes da racionalização cultural nas esferas da ciência e técnica, moral e direito, e também da arte. A extrema especialização e sua ausência das interações cotidianas vai despojar a *consciência cotidiana* de sua força sintetizadora, gerando sua fragmentação.

Por que se produz tal fenômeno?

“Esse efeito se produz porque a diferenciação da ciência, moral e arte, que é característica do racionalismo ocidental, tem como consequência não somente a autonomia de setores que são elaborados por especialistas, mas também seu desgarramento frente a uma corrente da tradição que, na prática cotidiana, segue-se reproduzindo de *um modo quase-natural*, não necessitando da reflexão. Este desgarramento tem sido percebido insistentemente como problema (...)”²⁰¹.

¹⁹⁹ TAC I, p. 289.

²⁰⁰ Cf. TAC II, pp. 259-260.

²⁰¹ TAC II, pp. 501-502.

Esse é um fenômeno característico da modernidade cultural segundo Max Weber. A razão substantiva que se expressa nas imagens religiosas e metafísicas do mundo se fragmenta em momentos que, de agora em diante, somente podem manter entre si uma unidade formal através do discurso argumentativo. Nesse processo, os problemas legados pela tradição se dividem sob os pontos de vista específicos da verdade, da correção normativa e da autenticidade ou beleza, podendo ser agora tratados como questões de conhecimento (verdade), questões de justiça (correção) e questões de gosto (autenticidade ou beleza). Em consequência desse processo, vai se produzir uma diferenciação das esferas de valor “ciência”, “moral e direito”, e “arte”, chegando (nos correspondentes sistemas culturais de ação) os *discursos científicos, as investigações de teoria moral e do direito e também a produção artística e a crítica de arte, institucionalizados como assuntos de especialistas*, nos complexos próprios do saber cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo, havendo processos de aprendizagem que configuram uma história *interna* das ciências, da teoria moral e jurídica e da arte²⁰².

Podemos então perguntar: existe déficit no processo de *profissionalização e especialização* para o projeto da modernidade? A resposta é afirmativa e consiste justamente no *aumento da distância entre a cultura dos especialistas e o grande público*.

“Como consequência dessa profissionalização, cresce a distância entre as culturas dos especialistas e o grande público. O que a cultura acumula como resultado do trabalho especializado e de reflexão especializada não está à disposição (no se convierte sin *más* en posesión) da prática cotidiana. Ao contrário, a racionalização cultural ameaça *empobrecer* o mundo vital desviado em sua substância tradicional”²⁰³.

Em outras palavras: com a racionalização cultural, o mundo da vida, desviado em sua substância tradicional, corre o risco de empobrecimento ; a cultura dos especialistas vai se distanciando do grande público. O crescimento da cultura por meio da elaboração e reflexão especializadas não se encontra mais à disposição da práxis da vida cotidiana²⁰⁴.

A perspectiva de empobrecimento das relações vitais é algo que já incomodava os ilustrados do século XVIII, sendo que os filósofos da Ilustração procuravam *desenvolver* as ciências objetivas, os fundamentos universais da moral e do direito e da arte autônoma, sem esquecer as características peculiares de cada uma delas, fazendo com que os potenciais cognitivos acumulados pudessem ser *liberados* de seu esoterismo e ser *utilizados* para a práxis, isto é, para a configuração racional das relações sociais.

²⁰² Cf. TAC II, p. 462.

²⁰³ TAC II, p. 463.

²⁰⁴ Cf. MPI, p. 272.

Dentre todos os ilustrados, Condorcet destacava-se como o representante da Ilustração que mais tinha esperança de que as artes e as ciências promovessem os controles sobre a natureza, a interpretação do mundo e a auto-interpretação dos sujeitos, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e até a felicidade dos homens. Infelizmente esse otimismo chega comprometido no século XX, conduzindo a um descrédito generalizado quanto às possibilidades de efetivação, na modernidade, do projeto da Ilustração²⁰⁵.

Todos esses fenômenos revelam um déficit muito grande frente ao projeto da modernidade, pois

"... os processos de entendimento dos quais depende o mundo da vida, necessitam de uma tradição cultural *em toda sua plenitude*. Na prática comunicativa cotidiana tem que associar e fundir-se entre si interpretações cognitivas, expectativas morais, manifestações expressivas e valores e, através das transferências de validades que a atitude realizativa permite, constituir um todo racional"²⁰⁶.

Esse processo decorre do fato de que as discussões a respeito da moralidade e da vida ética, da teoria e da prática, da arte e da vida tem como fundamento a idéia de uma prática comunicativa cotidiana não materializada ou reificada, de uma forma de vida com estruturas de uma intersubjetividade não distorcida. Ocorre que essa possibilidade deve, hoje em dia, estar desvinculada da cultura profissional e especializada como "nichos" restrito a especialistas e também separada dos sistemas imperativos do Estado e da economia que invadem e destroem as bases ecológicas da vida e a infra-estrutura comunicativa do mundo da vida²⁰⁷.

Diante das unilateralizações provocadas pela autonomização da cultura de especialistas frente à realidade quotidiana, podemos perguntar: como é que a razão dividida em seus vários momentos pode conservar sua unidade no domínio cultural e como é que as culturas de especialistas podem preservar o contato com a prática comunicativa do cotidiano? Em outros termos: como abrir as esferas da ciência, da moral e do direito e da arte, encapsuladas em culturas de especialistas, manter sua autonomia e, concomitantemente, ligá-las às depauperadas tradições do mundo da vida? Como fazer com que os fatores dispersos da razão se reencontrem na prática comunicativa cotidiana para dar um novo equilíbrio às relações e interações vitais dos indivíduos? A resposta para Habermas a essas perguntas reside na filosofia pragmatista e na filosofia hermenêutica.

²⁰⁵ Cf. MPI, pp. 272-274. Cf. tb. TAC II, pp. 462-463.

²⁰⁶ TAC II, pp. 463-464.

²⁰⁷ Cf. HABERMAS, J. "Cuestiones y contracuestiones", in: BERNSTEIN, R. (Ed.). Habermas y la modernidad, op. cit., p. 334.

"Penso que precisamente a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica respondem essa questão ao conferir autoridade epistémica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros. Essa prática comunicativa quotidiana possibilita um entendimento mútuo orientado por pretensões de validade _ e isso como única alternativa à atuação mais ou menos violenta de uns sobre os outros. Mas, como as pretensões de validade que associamos, no diálogo, às nossas convicções visam além de horizontes limitados, no espaço e no tempo, segue-se que todo acordo alcançado ou reproduzido comunicativamente deve se apoiar num potencial de razões que podem ser atacadas, mas não deixam de ser razões"²⁰⁸

É nesse sentido que Habermas afirma que as *razões* forçam o indivíduo, numa prática cotidiana de comunicação, a tomar partido com um *sim* ou com um *não*, utilizando-se dos potenciais de razão disponíveis nas esferas da ciência, da moral e direito e da arte. As pretensões de validade erguidas por meio de razões ultrapassam o contexto social de uma prática habitual, instaurando um fator de incondicionalidade. Portanto, justificado não são os hábitos de vida mas a *possibilidade de fundamentação*²⁰⁹.

Concluindo, percebemos que a incompletude do projeto da modernidade encontra-se vinculada, como terceiro elemento, ao *empobrecimento do mundo da vida*, em função dos déficits nas bases da racionalização cultural e da racionalização social, isto é, a infraestrutura comunicativa se vê ameaçada pelas duas tendências que, no mundo moderno, se interpenetram e reforçam mutuamente: por um *empobrecimento cultural* e por uma *coisificação da prática comunicativa cotidiana induzida sistemicamente*. É precisamente este último aspecto o maior *gerador de patologias* na modernidade, o qual desenvolveremos a seguir.

2.4- As patologias produzidas pela modernidade

O quarto e último item que caracteriza a incompletude do projeto da modernidade diz respeito às *patologias produzidas por essa mesma modernidade* e que são consequências dos processos de racionalização e modernização da sociedade.

As patologias implicam em um grande déficit das bases normativas ou conteúdo emancipatório do projeto da modernidade. O mundo da vida passa, na modernidade, a ser regido por uma *racionalidade instrumental* e por meios deslingüístizados que são o

²⁰⁸ HABERMAS, J. "A filosofia como guardador de lugar e como intérprete", in: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 33-34.

²⁰⁹ Nota: aprofundaremos essa questão no terceiro capítulo quando trabalharmos o novo conceito de razão que se impõe com a racionalidade comunicativa, pp. 110-132.

dinheiro e o poder (gerando fenômenos como a burocratização e a monetarização) e não mais pela razão comunicativa, gerando várias patologias.

Explicando: a modernidade se caracteriza por dois tipos de racionalização diferentes, mas complementares entre si, entendendo *racionalização* como aumento da racionalidade ou do razoável de uma forma de ação social. Esses dois tipos de racionalização se referem às “ações racionais deliberadas” (Zweckrationalität) no sentido de Max Weber, e às “ações comunicativas”.

A primeira (ações racionais deliberadas) pode ser tematizada como eficiência empírica dos meios técnicos e a consistência da eleição entre os meios adequados. As ações e os sistemas de ação podem racionalizar-se em ambos os aspectos. A racionalidade dos meios requer um conhecimento empírico, tecnicamente utilizável. A racionalidade das decisões requer a explicação e a consistência interior dos sistemas de valor e das máximas de decisão, assim como a correta derivação dos atos de eleição.

A segunda (racionalização da ação comunicativa) é bastante diferente da primeira acima descrita. Esta consiste em extirpar aquelas relações de força que estão estabelecidas nas estruturas da comunicação e que evitam o estabelecimento consciente dos conflitos, e a regulação consensual destes por meio da comunicação intersíquica e interpessoal. Nesse sentido, racionalização implica na superação da comunicação sistematicamente distorcida²¹⁰, apoiando o consenso contrafactualmente por meio dos requisitos de validade, consenso esse referente à verdade dos fatos, à correção das normas e à veracidade das expressões²¹¹.

Paralelamente a esses dois tipos de racionalização, Habermas investiga na *Teoria da Ação Comunicativa I e II*, os conceitos de *Sistema* e *Mundo da vida*, demonstrando que, *se por um lado* não podemos compreender o caráter do mundo da vida sem compreendermos os sistemas sociais que o configuram, e que não podemos compreender os sistemas sociais sem que percebamos como surgem estes sistemas a partir das atividades dos agentes sociais, *por outro lado* não podemos confundir e equiparar sistema e mundo da vida, racionalização do sistema e racionalização do mundo da vida, pois ambos os processos possuem lógica própria: a racionalização dos sistemas é um tipo de racionalidade deliberada-racional, instrumental, que se processa na Economia e na Política através de

²¹⁰ Sobre o tema de uma “comunicação sistematicamente distorcida”, cf. HABERMAS, J. “Consideraciones sobre patologías de la comunicación”, in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 193-229.

²¹¹ Sobre os “dois tipos de racionalização”, cf. HABERMAS, J. *Historical Materialism*, pp. 117-120, apud: WELLMER, A. “Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración”, in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit., pp. 43-44.

meios deslingüístizados como o dinheiro e o poder; já a racionalização do mundo da vida se processa por meio da linguagem, da comunicação.

Quando esses meios deslingüístizados que são o dinheiro e o poder _ próprios do sistema _ invadem a lógica própria do mundo da vida, geram processos patológicos como a monetarização e a burocratização das relações vitais.

Max Weber já percebia que a burocratização e a monetarização são fenômenos chaves para entendermos as sociedades modernas. Estas são caracterizadas por um novo tipo de organização:

"a produção econômica chega organizada em termos capitalistas com a ajuda de empresários que calculam racionalmente, e a administração pública chega organizada em termos burocráticos com a ajuda de funcionários especializados em forma de empresa ou de instituto (Anstalt) (...). Em virtude de sua eficiência, as formas de organização que representam a economia capitalista e a administração estatal moderna se impõem também a outros contextos de ação (...)"²¹².

Mais a frente, Habermas prossegue:

"ao diferenciar-se os subsistemas Economia e Estado (através dos meios dinheiro e poder) de um sistema institucional inserido no horizonte do mundo da vida, surgem *contextos de ação formalmente organizados*, cuja integração não se dá através do mundo da vida e que se solidificam em uma sociabilidade vazia de conteúdo normativo"²¹³.

Este é um dos paradoxos centrais do processo de racionalização que ocorreu no Ocidente: o mundo da vida que possibilita os subsistemas é por estes destruído. Habermas prefere denominar esse fenômeno de *processo seletivo de racionalização* e não de *paradoxo da racionalização* (Max Weber), ou de *dialética da ilustração* (Adorno / Horkheimer), já que este "paradoxo da racionalização" não expressa uma lógica interna ou dialética dos processos modernos de racionalização.

Em outras palavras: o "paradoxo do processo de racionalização" consiste em que a racionalização do mundo da vida foi a pré-condição e ponto de partida de um processo de racionalização e diferenciação, sistemático, que depois começou a se tornar cada vez mais autônomo frente às coações normativas incorporadas no mundo da vida até o momento em que os imperativos sistêmicos começam a instrumentalizar o mundo da vida e ameaçam destruí-lo. Mas, ao contrário de Max Weber, Horkheimer e Adorno, Habermas não vê esse processo como uma lógica (ou dialética) interna dos processos de racionalização, isto é,

²¹²TAC II, p. 433.

²¹³ Idem, pp. 435-436.

como uma condição necessária, através de uma lógica já preestabelecida nas origens do processo de racionalização em geral. Contrariamente a essa tese, trata-se de um processo de racionalização seletivo (dentre outros possíveis) que assumiu o processo de racionalização ocidental²¹⁴. Habermas é enfático quando afirma que,

"... a racionalização do mundo da vida teve que alcançar um determinado grau de maturidade antes que os meios dinheiro e poder pudessem ser nele juridicamente institucionalizados pelo direito. Ambos os sistemas funcionais, que ultrapassam o horizonte da ordem global do Estado de sociedades estratificadas de classes, da economia de mercado e do Estado administrativo, começam por destruir as formas de vida tradicionais da antiga sociedade europeia. A dinâmica própria de ambos os subsistemas concatenados funcionalmente entre si atua ainda sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam à medida que os processos de modernização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Formas de integração ajustadas a meios de controle sistêmico não podem alargar-se para domínios da vida que, segundo a sua função, dependem do agir orientado para a compreensão mútua, sem que tenham lugar efeitos patológicos secundários"²¹⁵.

Explicitemos melhor a gênese das patologias no mundo moderno.

As patologias que afetam a modernidade são frutos de desvios do processo de racionalização que ocorreu no Ocidente nas esferas da cultura e da sociedade (racionalização cultural e social). *As patologias oriundas da racionalização cultural* implicam em uma dominação das formas cognitivo-instrumentais (ciência e técnica) sobre as demais esferas da racionalidade (moral, direito e arte). *Quanto à racionalização social*, faz-se notar um peso muito grande das formas econômicas e burocráticas sobre as relações cotidianas dos indivíduos. Isto é: "Os traços patológicos das sociedades modernas condensam-se em figuras concretas na medida em que se torna visível uma preponderância das formas econômicas e burocráticas ou, em geral, cognitivo/instrumentais da racionalidade"²¹⁶. Portanto, as formas cognitivo/instrumentais (ciência e técnica - pertencentes à racionalização cultural) e as formas econômicas e burocráticas (economia e Estado - pertencentes à racionalização social) integram-se entre si num determinado momento da história ocidental, invadindo e dominando os demais espaços da vida cotidiana (o campo da moral, do direito e da arte), espaços esses regidos comunicativamente em suas formas sadias de reprodução.

²¹⁴ Sobre o "paradoxo do processo de racionalização", cf. TAC II, pp. 263-264. DFM, pp. 326-327. Cf. tb. BERNSTEIN, R. J. "Introducción", pp. 46-47 e WELLMER, A. "Razón, utopia, y la dialéctica de la ilustración", pp. 94-95, ambos in: BERNSTEIN, R. (Ed.). *Habermas y la modernidad*, op. cit.

²¹⁵ DFM, p. 326. Cf. tb. a tradução espanhola de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, p. 420.

²¹⁶ DFM, p. 319.

A reprodução simbólica do mundo da vida (cultura, sociedade, personalidade) é afetada por meios deslingüistizados como o dinheiro e o poder, instrumental esse necessário para a *reprodução material do mundo da vida*. É nesse sentido que Habermas afirma que os conflitos e as crises nas sociedades capitalistas pós-industriais ou do capitalismo tardio adotam cada vez mais a *forma* cultural já que as crises sistêmicas (administrativas, políticas e econômicas) colocam em perigo os processos de reprodução do mundo da vida (cultura, sociedade, pessoa) quando as primeiras se deslocam de seu âmbito próprio de reprodução, isto é, material, para invadir os processos de reprodução simbólica, afetando a estrutura do mundo da vida criador de significações sociais. Fica, então, comprometida a base normativa ou conteúdo emancipatório do projeto da modernidade, sendo que um dos traços marcantes das patologias que daí derivam consiste na desconexão entre mundo da vida e sistema, com o segundo assumindo as funções do primeiro. Assim,

"os contextos de interações, que se autonomizam em subsistemas e que transcendem o horizonte do mundo da vida, condensaram-se numa segunda natureza de uma sociabilidade vazia de conteúdos normativos. Esta desconexão do sistema e do mundo da vida é experimentada dentro dos mundos da vida modernos como uma *coisificação de formas de vida*.²¹⁷

Vale lembrar que, para Hegel, esse processo foi percebido como "positividade e cisão da totalidade ética" e, para Marx como "trabalho industrial alienado e antagonismo das classes".

Cada processo de racionalização que ocorre no mundo moderno segue sua própria lógica, com processos de integração autônomos e diferenciados. A integração e reprodução simbólica do mundo da vida no universo da *racionalização cultural* (cultura, sociedade, personalidade) e a integração e reprodução material do mundo da vida no universo da *racionalização social ou sistêmica* (economia e Estado) realizam-se com linguagens e formas próprias de integração, sendo a primeira através da ação comunicativa que objetiva o entendimento mútuo, e a segunda através de meios deslingüistizados que são o dinheiro e o poder. Quando esses complexos de integração próprios do sistema (subsistemas economia e Estado, meios dinheiro e poder) invadem e substituem a lógica do mundo da vida que é a ação comunicativa, geram-se efeitos patológicos, os quais podemos denominar de uma "invasão do mundo da vida pelo sistema". Essa invasão consiste no fato de que nas sociedades modernas ou sociedades de classe economicamente constituídas, o mundo

²¹⁷ Idem, p. 322. Cf. tb. a tradução espanhola citada acima, p. 414. (Esta citação foi adaptada pelo autor dessa dissertação com base em ambas as traduções).

vivido vai se tornando satélite ou periférico frente ao sistema, sendo àquele “colonizado” por este, consumando-se a disjunção (*Entkoppelung*) entre os processos de integração social e integração sistêmica.

Na modernidade capitalista, a racionalidade cognitivo-instrumental excede os espaços da economia, invadindo e tomando os espaços da racionalidade prática, gerando perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida, colonizando-o internamente. Dessa forma,

“...o mundo da vida, progressivamente racionalizado, separa-se dos âmbitos de ação formalmente organizados e cada vez mais complexos que são a economia e a administração estatal, caem sob sua dependência. Esta dependência, que se origina da *mediatização* do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, adota a forma patológica de uma *colonização interna* à medida que os desequilíbrios críticos na reprodução material (...) somente podem ser evitados ao preço de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida ...”²¹⁸.

Na tentativa de superar-se as crises de controle analisadas na forma de teoria dos sistemas, interfere-se no mundo da vida gerando ameaças à identidade dos indivíduos e dos grupos sociais na forma de patologias. Isso ocorre porque a regulação por meios de controles é característico dos âmbitos de ação que cumprem funções econômicas e políticas, com os mesmos fracassando nos âmbitos ou espaços da reprodução cultural, da integração social e da socialização; essas funções (economia e política) típicas da reprodução material, não podem substituir o mecanismo do entendimento como mecanismo coordenador da ação. Diferentemente da *reprodução material do mundo da vida*, sua *reprodução simbólica* não pode fundamentar-se ou processar-se sobre a integração sistêmica, sob pena do desencadeamento de *efeitos patológicos*.

“O dinheiro e o poder _ mais concretamente, os mercados e as administrações _ assumem as funções de integração, antes formalmente realizadas por valores e normas consensuais, ou até por processos voltados ao entendimento. Minha tese (...) é que estes domínios de ação, especializados na transmissão de cultura, integração social ou socialização de jovens, dependem do meio da ação comunicativa, e não *podem ser* integrados através de dinheiro ou poder. Uma comercialização ou burocratização deve, portanto, gerar nestes domínios _ e esta é a tese _ distúrbios, efeitos colaterais patológicos”²¹⁹.

Percebemos claramente nessa citação a presença de dois tipos de razão e reprodução, quais sejam, uma *razão instrumental* e *outra comunicativa*; uma *reprodução material* e *outra simbólica*, as quais são diferentes e se processam por caminhos diferentes.

²¹⁸ TAC II, pp. 432-433.

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode se submeter a uma autoconservação cega da espécie humana *sem resistências*. Enquanto a razão instrumental (responsável pela reprodução material do mundo da vida) se processa com relação a um sujeito solitário e monádico que se relaciona com objetos em sua atividade representativa e em sua ação, a razão comunicativa (responsável pela reprodução simbólica do mundo da vida) se refere a um mundo da vida estruturado simbolicamente, constituindo-se nas contribuições interpretativas de seus participantes e que somente se reproduz por meio da ação comunicativa. Ocorre que, a partir de um certo nível de desenvolvimento do sistema, a integração dos membros da sociedade que se processa por meio dos processos do entendimento é afetada pela violência dos interesses em conflito e também pela pressão exercida pelos imperativos da autoconservação do sistema, os quais desenvolvem seu poder e afetam os atores inseridos no contexto. Dessa forma, a *coisificação ou reificação* que gera patologias na modernidade pode ser explicada em função da razão funcionalista da autoconservação sistêmica que, ao ser abandonada a seu próprio movimento, passa por cima da razão responsável pela socialização comunicativa dos indivíduos, gerando um grande vazio normativo na racionalização comunicativa do mundo da vida²²⁰. Esse fenômeno acontece porque somente os contextos de ação que cumprem funções econômicas e políticas podem ser regulados por meios de controles; os mesmos fracassam quando passam a regular também os contextos da reprodução cultural, da integração social e da socialização que têm como função reguladora original o mecanismo do entendimento como mecanismo coordenador da ação. Quando a reprodução simbólica do mundo da vida, à semelhança da reprodução material, se fundamenta na integração sistêmica, geram-se efeitos laterais patológicos, dando origem ao que Habermas denomina de “*colonização do mundo da vida pelo sistema*”. Isso ocorre porque, se antes do processo de racionalização, sistema e mundo da vida se encontravam indiferenciados, com os processos de racionalização foi ocorrendo, pouco a pouco, a separação e autonomia entre sistema e mundo da vida, cada esfera com lógica e mecanismos próprios de reprodução, gerando a “*desconexão entre mundo da vida e sistema*”²²¹. Essa tese mostra que, na modernidade, o mundo da vida, cada vez mais racionalizado, separa-se dos âmbitos de ação formalmente organizados, caindo em seguida sob a dependência de complexos como a economia e a administração estatal. Esta dependência, que tem sua gênese na

²¹⁹ HABERMAS, J. “Um perfil filosófico e político: entrevista com J. Habermas”. (Trad. Wolfgang L. Maar). *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 18, (1987) : 93. Cf. tb. a trad. espanhola da “Entrevista com la ‘New Left Review’”, in: *Ensayos Políticos*, op. cit., pp. 208–209.

²²⁰ Cf. TAC I, pp. 507–508 e TAC II, p. 457.

²²¹ Cf. DFM, p. 322. Cf. tb. TAC II, pp. 261–264; 376 e 432–433.

mediatização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, assume a forma patológica de uma *colonização interna* à medida que os desequilíbrios críticos da reprodução material somente podem ser evitados ao preço de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida.²²² Essas perturbações na reprodução do mundo da vida se processam tanto no âmbito da cultura como da sociedade e da pessoa. “No âmbito da cultura as perturbações no processo de reprodução se manifestam como perda de sentido, no âmbito da sociedade como anomia e no âmbito da pessoa como doença psíquica (psicopatologias)”²²³. Portanto, os fenômenos de crises ou patologias se manifestam quando esses três processos de reprodução sofrem perturbações ou interferências de elementos externos desvinculados de sua dinâmica própria, como é o caso do dinheiro e do poder. As patologias assumem características diferenciadas, dependendo do componente estrutural afetado. Assim, quando ocorrem perturbações no âmbito da reprodução cultural, as mesmas se manifestam como perda de sentido em relação à cultura, perda de legitimidade em relação à sociedade e crise de orientação e educação em relação à pessoa (dimensão de avaliação – racionalidade do saber); quando ocorrem perturbações no âmbito da integração social, as mesmas se manifestam como insegurança e perturbações da identidade coletiva em relação à cultura, anomia em relação à sociedade e alienação em relação à pessoa (dimensão de avaliação -- solidariedade dos membros); finalmente, quando ocorrem perturbações no âmbito da socialização, as mesmas se manifestam como ruptura de tradições em relação à cultura, perda de motivações em relação à sociedade e psicopatologias em relação à pessoa (dimensão de avaliação -- autonomia da pessoa)²²⁴.

Vamos explicitar melhor as causas responsáveis pela gênese das patologias no mundo moderno. Ao contrário do que pensaram alguns teóricos, as patologias da modernidade não são frutos do processo de racionalização do mundo da vida em geral, nem da crescente complexidade do sistema em si. É um equívoco mostrar as causas das patologias na *secularização das imagens do mundo em decorrência da racionalização cultural* (Max Weber fala em perda de sentido) ou na *diferenciação estrutural da sociedade* em decorrência da racionalização social ou do sistema (Max Weber fala em perda da liberdade). Ambos os processos não desenvolvem inevitáveis efeitos patológicos. Então, onde se encontra no mundo moderno a gênese das patologias? É o próprio Habermas que nos dá a resposta:

²²² Cf. TAC II, p. 433-434 e 502.

²²³ TAC II, p. 203.

²²⁴ Cf. Fig. 22 – Fenômenos de crises no caso de perturbações na reprodução (patologias), in: TAC II, p. 203. Cf. tb. a tradução francesa, p. 157.

"o que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação e desenvolvimento das distintas esferas culturais de valor conforme seu sentido próprio e específico, mas a ruptura elitista da cultura dos especialistas face aos contextos da ação comunicativa. O que conduz a uma racionalização unilateral ou a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação dos subsistemas regidos por meios e de suas formas de organização face ao mundo da vida, mas tão somente a penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa em âmbitos de ação que, por ser contextos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação, e necessitar de forma incondicional do entendimento como mecanismo de coordenação das ações, resistem chegar fundamentados - asentados - sobre os meios dinheiro e poder"²²⁵.

Percebemos que as fontes das patologias no mundo hodierno se encontram, tanto no processo de racionalização cultural como no social. Ocorre que tais processos por si *não* são, de antemão, geradores de patologias, sendo estas fruto dos desvios daí decorrentes.

Em relação à *racionalização cultural*, as patologias vão ocorrer sempre que os saberes especializados se distanciarem da prática cotidiana dos indivíduos, se tornarem *nichos* de especialistas, gerando um empobrecimento da prática comunicativa cotidiana²²⁶.

Mas, a fonte mais grave de patologias diz respeito aos *desvios decorrentes do processo de racionalização social*, quando as formas de racionalidade econômica e administrativa (instrumental e teleológica) invadem o mundo da vida, substituindo as formas de integração comunicativa que, originariamente, se dão por meio do entendimento mútuo típicas do mundo da vida, por meios deslingüístizados que são o dinheiro e o poder. Enquanto mecanismos integrantes do sistema para prover a reprodução material do mundo da vida, os meios dinheiro e poder são extremamente necessários e importantes. Mas quando penetram nos contextos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na socialização de seus membros, substituindo os mecanismos do entendimento que se processam por meio da linguagem, produzem efeitos colaterais e desintegradores do mundo da vida, gerando patologias.

Como exemplo concreto de tais desvios, podemos citar o Estado de bem-estar social (Welfare State) e sua planificação e burocratização das relações cotidianas com o objetivo de "humanizar" o subsistema Economia. Ocorre que os instrumentos jurídico-administrativos utilizados para alcançar esse fim interfere ativamente na prática cotidiana dos indivíduos gerando deformações. Nesse sentido, o Estado regido por um subsistema

²²⁵ TAC II, p. 469.

²²⁶ Nota: como vimos no item 2.3 "empobrecimento do mundo da vida...", pp. 89-97.

político (por meio do poder) torna-se ineficiente como mecanismo de auto-organização da sociedade como um todo. É o Estado social planejado e transformado em burocracia, sendo o sistema político percebido como fonte de problemas de regulação ou controle sistêmico e não mais, exclusivamente, como meio de resolução de problemas. O que salta aos olhos dos modernos é a *diferença entre problemas de regulação sistêmico e problemas de entendimento, desequilíbrios sistêmicos e patologias do mundo da vida, entre perturbações da reprodução material e deficiências na reprodução simbólica do mundo da vida. O dinheiro e o poder não podem nem impor, nem comprar solidariedade e sentido.*

O Estado de bem-estar social, intervencionista e burocratizante, entra em processo de decadência pois, com o escopo de domesticar socialmente o capital, erige-se como mais um subsistema que invade e subjuga as relações comunicativas dos indivíduos.

Faz-se necessário repensar tanto a dinâmica e o espaço de atuação do subsistema econômico através do meio dinheiro como o subsistema político através do meio poder. Do desengano histórico do projeto do Estado social (burocrático e administrado) surge uma nova perspectiva do político: junto com o sentido sistêmico do meio poder, brota o “*espaço público político*”.

“Isso requer, naturalmente, uma relação diferente entre as esferas públicas autônomas, auto-organizadas, por um lado, e os domínios regulados por intermédio do dinheiro e do poder, por outro, ou por outras palavras: uma nova divisão dos poderes na dimensão da integração social. O poder social-integrativo da solidariedade teria de poder afirmar-se contra os media de regulação sistêmico-integrativos que são o dinheiro e o poder”²²⁷.

O que Habermas entende por *espaços públicos autônomos*, os quais se contraporiam ao subsistema político e ao meio poder como forma de integração frente ao mundo da vida?

“Denomino autônomas as esferas públicas que não são criadas e mantidas pelo sistema político para fins de criação de legitimação (...) (mais a frente, Habermas continua –ARC). Esferas públicas autônomas só podem retirar as suas forças dos recursos dos mundos da vida largamente racionalizados. Isto é válido principalmente para a cultura, isto é, para o potencial de auto-interpretação e de interpretação do mundo da ciência e da filosofia, para o potencial iluminista de representações rigorosamente universalistas do direito e da moral e não menos para os conteúdos radicais de experiências da modernidade estética”²²⁸.

Tendo como escopo combater as patologias oriundas da racionalização social ou sistêmica frente ao subsistema político, faz-se necessário, dentre outras coisas, a emergência de uma nova visão do político e da política: é o espaço público político,

²²⁷ DFM, p. 333.

²²⁸ Idem, pp. 333–334.

formador da opinião pública, percepção do poder estatal democraticamente legitimado, e não mais a redução da Política a um subsistema regulado pelo meio poder que, no Estado de bem-estar social intervém no mundo da vida de seus participantes com o telos de domesticar o capital, gerando crises e mais crises, com a redução das interações simbólicas a um tecnicismo burocrático e desenfreado²²⁹.

Os reformadores objetivavam o Estado intervindo no ciclo econômico para domesticar o capital, mas também no ciclo vital de seus cidadãos com a finalidade de dar-lhes um alto grau de justiça social. Ocorre que, para realizar esta atividade, o Estado se valeu do *medium poder* para ganhar força de lei e poder ser financiado pela administração pública para implementar reformas no mundo da vida de seus beneficiários. Desse modo, normas jurídicas e burocracias estatais e paraestatais recobrem o dia-a-dia de seus clientes (potenciais e efetivos), havendo uma invasão dos meios dinheiro e poder no mundo da vida.

O projeto sócio-estatal sofre de uma grande *aporia* no que diz respeito a seus *fins e meios*: enquanto objetiva criar formas de vida estruturada igualitariamente (FIM), não consegue este telos simplesmente com a transposição jurídico-administrativa de um programa político através do poder (MEIO). Isto porque, a produção de “novas formas de vida” está além das forças de que o meio poder dispõe. Algo mais que o poder se faz necessário.

Se o potencial de sugestão política utópica de uma sociedade do trabalho está esgotado, emerge a necessidade de voltar-se a uma *sociedade da comunicação* através do meio por excelência da linguagem. À medida que na reprodução simbólica do mundo da vida se separam cultura, sociedade e personalidade, à medida em que a base de validade da ação orientada ao entendimento substitui os fundamentos sacros da integração social, produz-se a antecipação de uma “*comunicação cotidiana pós-tradicional*” capaz de conservar sua autonomia, de colocar fim à dinâmica própria dos subsistemas autônomos, de romper o enclausuramento ou fechamento (encapsulamiento, refermées sur elles-mêmes) das culturas dos especialistas e com isso escapar dos perigos que representam a reificação e o vazio cultural do mundo da vida²³⁰.

²²⁹ Sobre os paradoxos gerados pela atuação do Estado de bem-estar social, cf. DFM, pp. 331-335. Cf. tb. NI, pp. 113-134. Cf. tb. a trad. brasileira “A nova intransparência – A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas” (Trad. Carlos A. M. Novaes). *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 18, (1987): 103-114.

²³⁰ Cf. TAC II, p. 467. Cf. tb. a trad. Francesa de *Théorie de l’agir communicationnel*, Tome 2, Paris, Fayard, pp. 362-363.

Concluindo o item “*as patologias produzidas pela modernidade*”, podemos colocar a seguinte interrogação: ainda é possível vislumbrar a *reconstrução do projeto da modernidade* apesar de todos os seus *elementos de incompletude* acima analisados? Especificamente sobre o item 2.4, é possível superar a fragmentação do mundo da vida causada pela interferência dos mecanismos próprios do sistema como o dinheiro e o poder? Sem dúvida que sim, e a resposta está na força vingadora da racionalidade comunicativa, a qual abordaremos no capítulo a seguir.

A tarefa que se impõe no contexto atual é buscar restituir um equilíbrio apropriado entre as exigências legítimas dos sistemas sociais e do mundo da vida. A expectativa de fomentar a racionalização comunicativa de nosso mundo vital cotidiano é ainda uma possibilidade histórica real, tendo em vista que a razão comunicativa opera na história como uma força vingadora. Sabemos que a *racionalização do mundo da vida* possibilita tanto a *unificação induzida sistemicamente* (a qual possibilitou a modernização capitalista dissolver as formas tradicionais de vida sem conservar sua substância comunicativa) como a *projeção de uma perspectiva utópica emancipatória* (à qual cabe a tarefa de retomar em um nível superior de diferenciação àquela conexão entre os momentos congitivo-instrumentais, prático-morais e prático-estéticos que caracterizou a prática cotidiana dos mundos da vida ainda não racionalizados).

Cabe, portanto, à *racionalidade comunicativa* (por ser um conceito mais amplo de razão) recuperar os momentos de uma razão que chega fragmentada no mundo moderno, não mais como unidade substantiva típica da tradição, mas como *unidade procedimental* com dinâmicas e características próprias. Diante dos elementos de incompletude do projeto da modernidade aqui abordados, impõe-se a necessidade de *recuperar e reconstruir o projeto da modernidade em novas bases e não de seu abandono diante dos obstáculos surgidos com os processos de racionalização cultural e social*.

CAPÍTULO III

3- A RECONSTRUÇÃO DO PROJETO DA MODERNIDADE

No primeiro capítulo dessa dissertação mostramos os elementos constitutivos do “Projeto da Modernidade” em seus aspectos históricos e filosóficos, enquanto no segundo capítulo tematizamos os elementos responsáveis pela incompletude de tal projeto. Agora, estamos em condições de reconstruí-lo em novas bases.

As novas bases que sustentam a reconstrução do “Projeto da Modernidade” estão vinculadas, inicialmente, com a tematização de um conceito de razão mais amplo que supere a relação monológica sujeito/objeto, estando esse novo conceito de razão fundamentado na pragmática universal da linguagem, o qual se manifesta por meio das pretensões universais de validade (núcleo constitutivo da pragmática universal da linguagem), as quais vão vincular, necessariamente, racionalidade, saber e linguagem. Em outros termos: nossos proferimentos e manifestações são considerados racionais porque transmitem um tipo determinado de saber e porque podem se fundamentar em pretensões de validade. É precisamente esse conceito ampliado de racionalidade que oferece as condições para a tematização de um novo conceito de sociedade, gerando no seio desta processos emancipatórios. Enfim, o cerne da reconstrução do “Projeto da Modernidade” está vinculado ao conceito de racionalidade comunicativa, o qual gera as bases para um amplo conceito de sociedade (que se constitui a partir das esferas do sistema e do mundo da vida, sabendo-se que a dimensão constitutiva essencial da sociedade não pode prescindir dos atos de fala e do agir orientado para o entendimento) e para a produção e geração de movimentos emancipatórios: são os mecanismos do entendimento ou acordo racional (já antecipados contrafactualmente pela pragmática universal da linguagem) (3.1- Racionalidade e Linguagem) que vão possibilitar as ações ou atos comunicativos ao nível da teoria da sociedade (3.2- Racionalidade e sociedade). Essa estrutura teleológica vai antecipar os *conteúdos normativos* desse projeto por meio da ética do discurso, os quais vão fundamentar e estruturar processos emancipatórios (3.3- Razão Comunicativa e Emancipação), essenciais dentro da reconstrução aqui empreendida.

3.1- Racionalidade e linguagem

Para entender a práxis racional como uma razão concretizada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem, faz-se necessário entender os diversos aspectos de racionalidade implicados nos diferentes conceitos de ação, especialmente o conceito de *ação comunicativa* que se estrutura a partir da linguagem e que, pela relação diversificada dos atores ao mundo, liga de modo rigoroso racionalidade e linguagem²³¹. Veremos a seguir que a racionalidade comunicativa é essencialmente discursiva porque resolve as pretensões de validade implícitas nos proferimentos por meio de discursos. Esses discursos estão vinculados, na Modernidade, ao desenvolvimento do conceito de pretensões de validade. Habermas, com sua concepção ampla de racionalidade da década de oitenta, vai definir a razão em função do conjunto das pretensões de validade (núcleo constitutivo da Pragmática Universal da Linguagem). Portanto, caberá à Filosofia a tarefa de esclarecer os fundamentos universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico.

Habermas concorda com Kant e Hegel (apesar de não seguir a reflexão transcendental kantiana, nem o saber absoluto hegeliano) quando estes reivindicam para a filosofia a pretensão à razão. É fundamental recuperar a idéia da filosofia enquanto pretensão de razão, agora não mais como fundamento último, nem muito menos como razão instrumental. A filosofia não poderá, de agora em diante, objetivar o papel de juiz frente à cultura e à ciência, mas somente o papel de guardiã da racionalidade e de intérprete-mediadora das culturas de especialistas da ciência, da ética e do direito, e da arte. Portanto, a função da filosofia, na modernidade, será pensar a razão que se corporifica no conhecimento, na linguagem e na ação.

É na reflexão sobre a razão que se origina o pensamento filosófico: "...o pensamento filosófico nasce na reflexão sobre a razão que se corporifica no conhecimento, na linguagem e nas ações. O tema fundamental da filosofia é a razão"²³². Mas, ao contrário da tradição ocidental, Habermas não enfocará o tema da razão que se corporifica no conhecimento e na ação, mas na *linguagem* pois, "o que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo a sua natureza: a *linguagem*"²³³.

²³¹ Desenvolveremos os diversos conceitos de ação (especialmente o conceito de *ação ou agir comunicativo*) à frente em 3.2- Racionalidade e sociedade, pp. 133-153.

²³² TAC I, p. 15.

²³³ CI, p. 144.

A linguagem vai ser postulada como o novo paradigma para a filosofia²³⁴. Enquanto a razão centrada no conhecimento e na ação produzem uma razão instrumental, pois o sujeito cognoscente se refere aos objetos ou para representá-los como são ou para manipulá-los como deveriam ser (razão subjetiva e instrumental porque centrada na noção de subjetividade e voltada para o domínio prático e / ou teórico dos objetos), a razão centrada na linguagem ou descoberta pela análise da atividade dos sujeitos lingüísticos, constitui-se como intersubjetiva por envolver, ao menos, dois participantes tendo como meta a ser alcançada o *entendimento*. Portanto, somente a linguagem possibilita a descoberta, em sua própria estrutura, de estruturas de racionalidade diferentes da razão instrumental²³⁵.

A intuição habermasiana de postular, de agora em diante, a linguagem (e não mais o conhecimento e a ação) como o aspecto fundante e inovador da razão pode ser considerada como uma grande contribuição do pensamento habermasiano para a recuperação do “Projeto da Modernidade” já que a linguagem antecipa uma estrutura teleológica e normativa que pressupõe o *entendimento* e uma situação isenta de repressão. Essa guinada da razão em direção à linguagem é denominada de “virada lingüística”, isto é, a passagem da tematização da razão que se estrutura no pensamento e na ação para a razão que se fundamenta na linguagem; ou ainda, a passagem do “paradigma da consciência” (que se estrutura na relação sujeito/objeto) para o “paradigma da linguagem” (que se estrutura na comunicação e na relação de diálogo entre dois ou mais indivíduos).²³⁶ Para entendermos o conceito de razão comunicativa, não basta uma virada lingüística; é constitutivo desse conceito, também, uma *virada pragmática*²³⁷. A guinada lingüística da filosofia habermasiana não se limita à semântica (análise formal das frases) ou a sintática (parte da semiologia que se interessa pelas relações entre os signos) _ pois aqui a unidade da linguagem é dada pela *proposição* _, mas centra-se na *pragmática da linguagem* _ nesta a unidade da linguagem é dada pela proposição inserida num ato de fala, isto é, pelo *proferimento*. Vale dizer: *além da guinada lingüística, faz-se necessário a guinada pragmática*. No uso pragmático da linguagem é possível visualizar-se as relações que se

²³⁴ Cf. a interessante obra de ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em J. Habermas*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, pp. 146.

²³⁵ A incompletude da razão que se alicerça no conhecimento e na ação (filosofia da consciência) e a necessidade da passagem para uma filosofia que se estrutura na linguagem (filosofia da linguagem) foi tematizada por nós em 2.2-Modernidade e autoreflexão: a subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão, quando abordamos as insuficiências da “teoria idealista do conhecimento” e da “teoria naturalista da ação”.

²³⁶ Cf. PPM, pp. 53-58. Cf. tb. o item 2.2- dessa dissertação “Modernidade e Autoreflexão...”, pp. 95-96.

²³⁷ Cf. PPM, pp. 65 ss.

estabelecem entre sujeitos falantes e agentes quando estes se utilizam da linguagem para referir-se ao mundo.

A semântica negligencia o conjunto da comunicação ao restringir-se à análise de orações e frases, portanto permanecendo no paradigma da filosofia da consciência ao pressupor sujeito e objeto como seus termos básicos, analisando exclusivamente a relação entre sentença (linguagem) e estado de coisas (mundo). Já o uso pragmático da linguagem é mais rico que o anterior por abarcar o conjunto da comunicação, isto é, a situação de fala, a aplicação da linguagem e seus contextos, as pretensões de validade e os papéis dialogais dos falantes; pressupõe, conseqüentemente, um modelo intersubjetivo de comunicação através do qual dois ou mais sujeitos levantam pretensões de validade objetivando alcançar o entendimento sobre algo no mundo. A pragmática diz respeito ao uso que se faz da linguagem quando falante e ouvinte estabelecem entre si relação no momento em que se comunicam sobre algo no mundo. Portanto, a análise semântica da linguagem é mais reduzida e pobre que a análise pragmática. Em outros termos:

"a análise semântica permanece essencialmente uma análise da proposição, principalmente das formas de proposições assertóricas; ela prescinde da situação da fala, do uso da linguagem e de seus contextos, das pretensões, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes, numa palavra: prescinde da pragmática da linguagem..."²³⁸.

Assim como é importante uma "virada lingüística" e uma "guinada pragmática", também torna-se fundamental uma "guinada pragmática na teoria do significado", através da qual a linguagem superará apenas sua função *representativa* (que diz respeito à verdade dos fatos) para enfocar também a função *interativa* (através da qual um eu contrai relações interpessoais com um outro eu numa prática comum de interação) e a função *expressiva* (que se refere às intenções ou subjetividade de cada falante).

Falar da razão como comunicação é enfocar as ações de fala ou atos de fala, os quais apoiam-se numa determinada concepção de linguagem e de entendimento, sabendo-se que essa concepção somente pode ser desenvolvida em contextos das teorias do significado.

Podemos, então, perguntar: qual a idéia fundamental da teoria formal e pragmática do significado? Habermas afirma que a idéia central da teoria do significado diz respeito ao "nexo interno existente entre significado e validade"²³⁹. Apesar de existirem diferenças entre "compreender o significado de uma expressão lingüística" e de "entender-se com

²³⁸ Idem, p. 55.

²³⁹ PPM, p. 76.

alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida”, é absolutamente impossível dissociar questões de significado e questões de validade. Diz ele:

“não é possível isolar, de um lado, a questão fundamental da teoria do significado, isto é, o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, e, de outro lado, a questão referente ao contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida”²⁴⁰

Diante dessa tese, podemos perguntar: qual a vinculação que há entre compreender o significado de uma expressão lingüística e o contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida? A resposta está em que

“não saberíamos o que significa compreender o significado de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como utilizá-la para nos entendermos com alguém sobre algo. Podemos ler nas próprias condições para a compreensão de expressões lingüísticas que os atos de fala, que podem ser formados com o seu auxílio, apontam para um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Nesta medida, a orientação pela possível validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas não só do entendimento, mas também da própria compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validade estão ligadas internamente”²⁴¹.

As três teorias do significado mais conhecidas (semântica intencionalista de Grice até Bennett e Shiffer, a semântica formal de Frege, através do primeiro Wittgenstein até Dummett, e a teoria do significado enquanto uso, inaugurada pelo segundo Wittgenstein) explicam o aspecto global do significado a partir de uma única função da linguagem (que é a *representação* de estados de coisas, prescindindo da função interativa e expressiva da linguagem). Mesmo a ‘teoria da ação de fala’ (desenvolvida a partir de Austin e Searle), apesar de levar em conta o componente ilocucionário, não leva em conta todas as funções da linguagem. Ocorre que, segundo Habermas,

“cada ação de fala pode ser criticada reiteradamente como inválida sob três aspectos: como inverídica, em relação a uma asserção feita (ou seja, pressupostos em relação à existência do conteúdo da asserção); como incorreta, em relação a contextos

²⁴⁰ PPM, p. 77.

²⁴¹ Idem, p. 77.

normativos existentes (ou em relação à legitimidade das normas pressupostas); e como não sincera, em relação à intenção do falante”²⁴².

A ampliação tricotômica do conceito de validade vem dar uma grande contribuição à questão fundamental da teoria do significado, isto é, ao nexos que existe entre significado e validade. Foi Dummett o primeiro pensador a dar um passo na reinterpretação pragmática da problemática da validade ao substituir o conhecimento das condições de verdade por um saber indireto que se vincula ao processo comunicativo por meio de razões e não exclusivamente ao nexos objetivo entre linguagem e mundo. Assim,

“o ouvinte precisa conhecer o tipo de razões com as quais o falante poderia eventualmente satisfazer a sua pretensão quanto ao preenchimento de determinadas condições de verdade. Nós compreendemos um enunciado afirmativo quando sabemos que tipo de razões um falante deveria aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (o falante) tem o direito de levantar uma pretensão de verdade para a sua frase. Portanto, as condições de compreensão, a serem preenchidas na prática comunicativa cotidiana, induzem à suposição de um jogo de argumentação, no qual o falante, na qualidade de proponente, poderia convencer um ouvinte ou oponente de que uma pretensão de validade possivelmente problemática é justificada”²⁴³.

Percebemos que as pretensões de validade pressupõem o reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes, abrindo espaço para o componente ilocucionário, o qual supera o componente proposicional ao introduzir outras pretensões de validade que não sejam àquelas orientadas pelas condições de verdade ou de sucesso, que não se limitam à relação entre a linguagem e o mundo objetivo. Em síntese, podemos afirmar que a guinada pragmática na teoria do significado vem possibilitar a ampliação da validade proposicional por intermédio da correção normativa e da veracidade subjetiva. É dessa forma que Habermas vai generalizar a explicação de Dummett ao afirmar que

“nós compreendemos uma ação de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (falante), em determinadas circunstâncias, tem o direito de pretender validade para a sua expressão, ou seja, em síntese: quando sabemos *o que as torna aceitáveis*. Através de uma pretensão de validade, um falante apela para um potencial de razões, que ele

²⁴² Idem, p. 80.

²⁴³ Idem, pp. 80-81.

poderia aduzir em favor dela. As razões interpretam as condições de validade e se integram deste modo às próprias condições que tornam aceitável uma expressão”²⁴⁴.

Vale dizer que a compreensão de uma expressão somente ocorre quando sabemos de que modo podemos nos servir dela, objetivando chegar a um entendimento com alguém sobre algo. Nesse sentido, a teoria pragmático-formal do significado vem nos mostrar que,

“no momento em que um falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação e da fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigatoriedade decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as conseqüências da interação e se impõem a todos os envolvidos”²⁴⁵.

Partindo dessa citação, podemos inferir que a racionalidade comunicativa que se estrutura a partir da linguagem, além de pressupor uma guinada lingüística, uma guinada pragmática, e uma guinada pragmática na teoria do significado, demanda também uma *pragmática universal da linguagem*, a qual possui como núcleo constitutivo as *pretensões universais de validade*, sobre as quais vai se estruturar as novas bases da razão comunicativa.

O que é *pragmática universal da linguagem* e qual seu núcleo constitutivo? Quais os elementos que a estruturam e qual sua tarefa básica? Vejamos.

O núcleo constitutivo da pragmática universal estrutura-se a partir das pretensões universais de validade, as quais demandam razões que as satisfaçam, exigindo tomadas de posição com um *sim* ou com um *não* por parte de falantes e ouvintes, estando essas pretensões que são levantadas por meio de atos de fala expostas e suscetíveis às críticas e questionamentos. A *tarefa principal da pragmática universal* consiste em “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”²⁴⁶, fixando a base universal de validade da fala por meio de uma reconstrução racional das estruturas gerativas das unidades elementares da fala. Para Habermas, não são só as orações (unidades elementares da linguagem) que são passíveis de serem reconstruídas, mas também os proferimentos

²⁴⁴ Idem, p. 81.

²⁴⁵ Idem, p. 82.

²⁴⁶ HABERMAS, J. “Qué significa pragmática universal?” In: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 299. Doravante citado com a sigla PU.

verbais (unidades elementares da fala), sabendo-se que fala é ação. É nesse sentido que Habermas sustenta a tese de que “não somente a linguagem, mas também a fala, isto é, o emprego de oração em proferimentos, é acessível a uma análise formal”²⁴⁷. Esse saber é produzido obedecendo regras e estruturas genéricas comuns sendo, portanto, passível de ser reconstruído como um saber teórico de tipo universal. Portanto, a função central e essencial da pragmática universal consiste em “reconstruir a capacidade dos falantes adultos de inserir orações em referência à realidade, de forma que essas orações possam assumir as funções pragmáticas de exposição, auto-exposição e estabelecimento de relações interpessoais”²⁴⁸.

A reconstrução das condições universais presentes na linguagem e na fala destaca algumas exigências ou condições imprescindíveis que devem ser preenchidas para que se obtenha o entendimento nas práticas de comunicação cotidianas.

*A condição número um para a obtenção do entendimento diz respeito à consciência intuitiva de regra (Regelbewusstsein) no sentido de que todo falante possui uma competência comunicativa que se mostra na disposição para o entendimento e para inserir na fala uma oração bem formada em referência à realidade. Essa competência do indivíduo está associada ao domínio que ele possui do sistema de regras de sua língua, e das formas e modos de aplicação dessas regras em contextos específicos, possuindo também desse sistema um saber pré-teórico que lhe capacite produzir um proferimento ou manifestação quando necessário*²⁴⁹. Além do domínio das regras, faz-se necessária a compreensão de um proferimento, devendo o ouvinte ou intérprete conhecer as condições de validade, saber sob quais condições a pretensão de validade que o proferimento levanta é aceitável. No momento em que um falante assume, por meio de uma pretensão de validade criticável, a garantia de dar ou oferecer razões para justificar a validade do ato de fala expresso, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, alicerçado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigação em função do dito, o qual torna-se relevante para as conseqüências da interação, se impondo a todos os envolvidos.

A segunda condição para a obtenção do entendimento entre os indivíduos exige que os atos de fala tenham por escopo a produção de um consenso, sabendo-se que é no

²⁴⁷ PU, p. 304.

²⁴⁸ Idem, p. 332.

²⁴⁹ Cf. PU, pp. 311 e 326.

contexto da comunicação observável que pode-se conhecer as condições para a aceitação de uma pretensão de validade. É no contexto interativo de comunicação que os sujeitos falantes e ouvintes podem aceitar ou rejeitar as razões oferecidas, chegando a um consenso ou a um dissenso, sabendo-se que “*o consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica*”²⁵⁰. Vale ressaltar que, na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem ser forçado por uma das partes, seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente, por meio de uma influência calculada sobre os enfoques proposicionais de um oponente. Aquilo que se obtém *visivelmente* através de gratificação ou ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo; tal intervenção fere as condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções e geram ‘contactos’²⁵¹.

A terceira condição para alcançar-se um entendimento diz respeito às razões internas ou implícitas nas pretensões de validade levantadas pelos participantes da discussão, as quais devem mover as partes envolvidas a concordar ou discordar das pretensões levantadas. Deve ficar claro as razões que levaram os participantes a assumirem o ‘sim’ ou o ‘não’ na discussão.

*A quarta e última condição para alcançar-se um entendimento afirma que tanto proponentes como oponentes devem fazer parte da discussão como participantes efetivos, levantando pretensões de validade, oferecendo razões para fundamentar suas pretensões de validade. Aqui não é possível a presença de um dos participantes na terceira pessoa, com posição de neutralidade ou simplesmente observador. Mesmo o cientista social já deve estar inserido num determinado contexto para entendê-lo. É nesse sentido que Habermas afirma que o cientista social não tem privilégio frente ao leigo na ação comunicativa*²⁵².

O conceito de *alcançar um entendimento na comunicação* não pode ser confundido com um estado empírico ou acordo fatural. *Entendimento* é um conceito normativo que remonta ao *logos* de uma racionalidade não coercitiva, isenta de toda coação interna e externa. Assim,

“o entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em

²⁵⁰ PPM, p. 77.

²⁵¹ Cf. PPM, pp. 71-72.

²⁵² Cf. TAC I, pp. 158-164.

consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validez, que está em condições de satisfazer essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos²⁵³.

Somente partindo de uma comunicação que levanta pretensões de validade e emprega atos de fala que se referem ao mundo dos fatos, dos valores e das normas, da subjetividade de cada um, levando-se sempre em consideração a força do melhor argumento, é que podemos instaurar a racionalidade comunicativa propriamente dita, sabendo-se que esta tem como pano de fundo um mundo da vida simbolicamente preestruturado que garante todos os processos de entendimento. Assim, “o conceito ‘entendimento’ possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conforme à coisa”²⁵⁴.

O diálogo que se instaura entre falante e ouvinte por meio de atos de fala ou ações de fala, e que tem por meta alcançar o consenso por meio do entendimento comunicativo, levanta sempre, e implicitamente, quatro pretensões universais de validade: a *inteligibilidade* do sistema lingüístico (falante e ouvinte devem falar a mesma língua e evitar códigos lingüísticos privados e secretos) que interfiram na compreensibilidade da comunicação; a enunciação de conteúdos proposicionais que sejam *verdadeiros*; a manifestação de forma *correta ou adequada* tendo como pressuposto um quadro normativo reconhecido e compartilhado intersubjetivamente, o qual fundamenta as normas e valores a serem considerados; finalmente, a quarta e última pretensão a ser levantada na comunicação refere-se à *veracidade* das manifestações subjetivas do falante, devendo este expressar verazmente suas intenções subjetivas de forma que possibilitem a um ouvinte acreditar em suas manifestações.

As pretensões de validade, que são pleiteadas por meio de razões e pressupõem um reconhecimento mútuo por todos os participantes da comunicação, são a base imprescindível para a obtenção de um acordo por meio dos processos de entendimento, sendo este entendido como “o processo de obtenção de um acordo sobre a base *pressuposta* de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente”²⁵⁵.

²⁵³ PPM, p. 72.

²⁵⁴ Idem, P. 77.

²⁵⁵ PU, p. 301.

As pretensões de validade são levantadas por meio de atos de fala ou ações de fala, preenchendo diversas funções da linguagem e vinculando-se a diferentes componentes da linguagem. Vejamos.

A primeira pretensão universal de validade refere-se à *inteligibilidade do sistema lingüístico*, devendo as expressões simbólicas ser compreensíveis e bem formadas, ser corretas e produzidas conforme o sistema de regras generativas. É precisamente a compreensibilidade das regras lingüísticas que possibilita a formulação das demais pretensões de validade.

A segunda pretensão universal de validade refere-se à *verdade*, a qual utiliza-se do *uso cognitivo da linguagem* para tematizar o conteúdo do proferimento como um enunciado a respeito de algo no *mundo objetivo*, ao qual se refere em *atitude objetivante* para preencher a função do entendimento de *apresentar estados de coisas*, dando ênfase ao *componente proposicional* e expressando-se por intermédio do *ato de fala constativo*²⁵⁶.

A terceira pretensão universal de validade refere-se à *correção ou adequação*, a qual utiliza-se do *uso interativo da linguagem* para tematizar o *aspecto intersubjetivo da relação* como um enunciado a respeito de uma norma ou regra no *mundo social*, ao qual se refere em *atitude de conformidade com as normas* para preencher a função do entendimento de *instauração de relações interpessoais* por intermédio do *ato de fala regulativo*. Diz Habermas:

“com a força ilocucionária de atos de fala, a pretensão de validade normativa – a qual chamo correção (*Richtigkeit*) ou, no caso de valores, adequação – encontra-se presente de forma universal nas estruturas da fala (...). Somente nos atos de fala regulativos (nos mandatos e conselhos, nas proibições e negativas, nas promessas e convênios, nas denúncias, desculpas, recomendações, concessões, etc.), evoca-se ou se recorre explicitamente à pretensão de validade que possua um pano de fundo normativo”²⁵⁷.

A quarta e última pretensão de validade refere-se à *veracidade* de uma expressão, a qual utiliza-se do *uso expressivo da linguagem* para tematizar as *intenções subjetivas do falante*, vivências que representam a expressão de sua subjetividade no *mundo subjetivo*, às quais somente ele tem um acesso privilegiado e ao qual se refere em *atitude expressiva* para preencher a função do entendimento de *auto-representação*, tematizando as *intenções do falante* por intermédio do *ato de fala representativo*. Essas vivências podem ser objeto de uma representação lingüística, com o predomínio do *ato de fala representativo*, sabendo-se de antemão que este ato

²⁵⁶ Idem, p. 354.

²⁵⁷ Idem, p. 355.

de fala não tem semelhança com os atos de fala constataivos e regulativos já que não existe um fundo normativo que garanta o reconhecimento intersubjetivo.

Portanto, o entendimento que objetiva o consenso por meio da linguagem se processa por meio das quatro pretensões de validade, sendo essas pretensões *universais* e *simultâneas* no sentido de que, são universais por ultrapassarem os contextos empíricos da realidade sensível (apesar de levar em consideração esses contextos particulares), e simultâneas por pressuporem, cada uma, concomitantemente, as pretensões de validade, ficando uma explícita e as demais subentendidas. Nas palavras de Habermas: “certamente as distintas pretensões de validade podem ficar tematicamente subentendidas (...). Mas em todo ato de fala entra em jogo o sistema das quatro pretensões de validade_ estas são universais, ou seja, hão de estabelecer-se sempre *simultaneamente*, e reconhecer-se como justificadas...”²⁵⁸.

Os atos de fala (constataivos, regulativos e expressivos) são constitutivos para os processos de entendimento por levantarem pretensões de validade universais e simultâneas, as quais devem ser satisfeitas e justificadas por meio de razões que possibilitem tomadas de posição com um *sim* ou com um *não* por parte dos participantes dos discursos, possibilitando a crítica dos atos de fala levantados.

Quando for bem sucedido, isto é, quando o ouvinte entender o significado do proferimento e aceitar a relação proposta pelo falante, pode-se falar no sucesso do ato de fala que mostra sua força ilocucionária ao possibilitar uma relação interpessoal por meio das pretensões universais de validade. Dessa forma, “o conteúdo do compromisso do falante vem determinado (...) pelo sentido específico da relação interpessoal a ser estabelecida e pela pretensão universal de validade tematicamente sublinhada”²⁵⁹. Sendo bem sucedida a relação entre falante e ouvinte, fica demonstrada a força ilocucionária do ato de fala.

“A força ilocucionária de um ato de fala aceitável consiste, portanto, em que pode mover um ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que o falante contrai (...). Em última instância, o falante pode atuar ilocucionariamente sobre o ouvinte e este, por sua vez, atuar ilocucionariamente sobre o falante porque as obrigações típicas dos atos de fala vão associadas com pretensões de validade suscetíveis de exame crítico...”²⁶⁰.

As dúvidas que surgirem referente aos proferimentos dos falantes podem ser explicitadas em dois planos: por *procedimentos diretos no contexto de ação* (seja recorrendo à certeza da experiência, pelo apelo ao pano de fundo normativo ou pelos protestos do próprio falante acerca

²⁵⁸ Idem, p. 365.

²⁵⁹ Idem, p. 363.

²⁶⁰ Idem, pp. 362-363.

das experiências às quais ele tem um acesso privilegiado) ou por *procedimentos indiretos por meio de discursos*²⁶¹ ou por *seqüências de ações consistentes*²⁶². Havendo dúvidas irremovíveis no plano dos procedimentos diretos, falante e ouvinte devem passar para o plano dos procedimentos indiretos, devendo a dúvida quanto à *verdade* ser problematizada como objeto de um *discurso teórico* e a pretensão de *correção* como objeto de um *discurso prático*. Em relação aos *valores estéticos*, por tratarem-se de valores culturais, não são universais, devendo, portanto, ser normatizados pela via indireta por meio da *crítica estética*. Finalmente, a *pretensão de veracidade* subjetiva somente pode ser explicitada por meio de *ações consistentes* já que a veracidade dos proferimentos expressivos não são passíveis de fundamentação, mas somente de demonstração. Em outros termos:

“no uso cognitivo da linguagem, o falante oferece uma *obrigação de fundamentação*, imanente ao ato de fala. Os atos de fala constatativos contém a oferta de recorrer, quando necessário, à *fonte de experiência* da qual o falante retira a *certeza* de que seu enunciado é verdadeiro. Se esta fundamentação não responde a dúvida levantada e persiste a problematização da pretensão de verdade, essa pretensão pode converter-se em objeto de um discurso teórico. No uso interativo da linguagem, o falante oferece uma *obrigação de justificar*, imanente ao ato de fala. Os atos de fala regulativos contém a oferta do falante de recorrer, caso necessário, ao *contexto normativo*, o qual oferece ao falante a *convicção* de que seu proferimento é normativamente correto. Caso essa justificação direta não resolva a dúvida levantada, podemos passar ao plano do discurso prático (...). No uso expressivo da linguagem, o falante contrai uma obrigação imanente ao ato de fala: a *obrigação de acreditar*, a obrigação de mostrar (sendo coerente com sua conduta) que a intenção expressa é de fato autêntica (...). A veracidade de um proferimento somente pode comprovar-se pela consistência (das atitudes do falante frente às conseqüências para a ação -ARC)”²⁶³.

Ao falarmos de pretensões universais de validade, faz-se necessário tratar também dos vários mundos aos quais elas se referem. Ao levantar uma pretensão de verdade por meio de um ato de fala constatativo, falante e ouvinte supõem a presença de um *mundo*

261 Nota: os vários tipos de discursos para resolver as pretensões de validade controvertidas processam-se numa *teoria da argumentação* (a qual será por nós melhor desenvolvida logo à frente quando tratarmos especificamente dos procedimentos racionais dos sujeitos falantes e ouvintes para resolverem discursivamente pretensões de validade controvertidas, configurando o que Habermas denominará de ações racionais, estando essas melhor desenvolvidas no conceito de racionalidade comunicativa.

262 Cf. PU, p. 364.

263 PU, pp. 363-364.

objetivo que se refere aos fatos e estados de coisas possíveis. Ao levantar uma pretensão de correção por meio de um ato de fala regulativo, falante e ouvinte supõem a existência de um *mundo social*, normativamente regulamentado por meio de normas. Já a justificativa dos valores estéticos e das manifestações de vivências subjetivas pressupõe a existência de um *mundo subjetivo*.

Em síntese, podemos afirmar que o uso pragmático universal da linguagem por meio das pretensões universais de validade, em contextos interativos de comunicação possibilita, por parte dos sujeitos falantes e agentes, empregarem as três funções da linguagem (*assertórica ou cognitiva, apelativa _ regulativa e imperativa e a expressiva*) através de atos de fala (constatativo, regulativo, expressivo) que levantam pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, correção, veracidade ou sinceridade) na referência a três mundos (objetivo, social, subjetivo) podendo ser justificadas e criticadas por meio de razões.

Diante de tudo o que foi exposto sobre a importância da linguagem como *medium* constitutivo na formação da espécie humana, podemos perguntar: qual a relação desta com a racionalidade? O que significa ser racional? Existe relação direta entre racionalidade e linguagem? Entre racionalidade e a formulação das pretensões universais de validade? Entre racionalidade e saber? Sem dúvida que sim e a resposta para essas questões está na proposta habermasiana de uma *racionalidade comunicativa*²⁶⁴. O referido autor está convencido de que, apesar da razão se manifestar através do pensamento e da ação, é por intermédio da *linguagem como medium de entendimento*, através da qual os sujeitos falantes e agentes podem chegar a um acordo racional ou alcançar um entendimento sobre alguma coisa nos diferentes mundos, que se mostra a *expressão maior da racionalidade*, já que *existe na estrutura da linguagem uma exigência de racionalidade voltada para a compreensão e o entendimento*. A linguagem revela tanto as estruturas de racionalidade implícitas na atividade humana por meio da fala como a emergência de um conceito de razão não instrumental, ou seja, uma razão comunicativa e intersubjetiva que possibilita aos sujeitos falantes e agentes alcançarem um acordo racional desprovido de toda forma de coerção. É uma razão mais ampla que inclui, além dos padrões de racionalidade cognitivo-instrumental, também os aspectos prático-moral e prático-estético. Todas as manifestações racionais do sujeito, através de suas ações diretas sobre o mundo ou das expressões simbólicas que intermediam essas relações com o mundo, podem ser objeto de *crítica e fundamentação*, portanto de um julgamento e avaliação racional, sejam os conteúdos dos

²⁶⁴ Cf. DFM, pp. 275-307.

proferimentos referentes ao mundo dos fatos, ao mundo das normas e dos valores, ou ainda ao mundo da subjetividade de cada sujeito falante e agente. Todas as expressões e ações podem ser avaliadas racionalmente desde que as justificativas apresentadas sejam *razoáveis*.

Mas, o que significa o predicado *racional*? É o próprio Habermas quem responde:

“O predicado ‘racional’ deveríamos reservá-lo melhor para aquisição e para o *emprego* de saber em proferimentos lingüísticos e ações. A *comunicação e a atividade teleológica* guardam uma relação interna com razões, porque os sujeitos capazes de linguagem e de ação, ao falarem e ao agirem, aplicam saber e associam com suas manifestações, ao menos implicitamente, pretensões de validade (ou pretensões de êxito)”²⁶⁵.

Existe, portanto, uma relação direta entre *racionalidade* e *saber* (no sentido de que nossos proferimentos e manifestações somente são racionais porque transmitem um tipo determinado de saber, sendo tanto mais racional uma manifestação ou proferimento que esteja fundamentado em pretensões de validade), entre *racionalidade* e *pretensões de validade* (no sentido de que é fundamental que a manifestação ou proferimento de um determinado enunciado esteja conectada a uma pretensão de validade que possa ser objeto de crítica por parte de um ouvinte do processo de discussão, podendo este aceitar ou recusar o enunciado proposto pelo falante).

Quando um saber pode ser considerado racional? Habermas afirma que “a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com aquisição ou posse deste do que com a forma com a qual os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem uso do conhecimento”²⁶⁶. Ou ainda: “por ‘racionalidade’ entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação para adquirir e utilizar conhecimento ou saber falível”²⁶⁷. Tanto as *pessoas* que dispõem de um saber como as *expressões simbólicas*, as ações lingüísticas ou não lingüísticas, comunicativas ou não comunicativas, que corporificam um saber, podem ser tidas como racionais. *Racionais* são as atitudes dos indivíduos competentes que atuam com eficiência e emitem opiniões fundadas, justificando suas ações a partir dos contextos normativos aceitos e reconhecidos como válidos por todos, objetivando solucionar os conflitos normativos, interpretando necessidades à luz dos padrões de valores culturais que possibilitam a interpretação das

²⁶⁵ HABERMAS, J. “Réplica a objeciones”, in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 418.

²⁶⁶ TAC I, p. 24. Cf. tb. PPM, p. 69.

²⁶⁷ DFM, p. 291. Cf. tb. trad. espanhola, p. 373.

necessidades, evitando uma postura ingênua frente a esses valores no sentido de adotar uma postura mais reflexiva.

Portanto, falar de *racionalidade* é falar das *pretensões universais de validade*, sabendo que é na modernidade ou na cultura contemporânea que essas pretensões podem ser elaboradas em sua plenitude, a partir dos processos de racionalização por que passaram a cultura e a sociedade, chegando corporificadas nas esferas axiológicas da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística.

Levando-se em consideração o critério da *forma como os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento* para medir a maior ou menor racionalidade de uma expressão ou ação, Habermas descobre dois tipos diferentes de racionalidade: uma cognitivo-instrumental ou ação instrumental (onde as ações são orientadas para a realização de um fim, para a obtenção do sucesso e da eficácia na intervenção técnica no mundo e que tem como *telos* a disposição instrumental), e uma racionalidade comunicativa (orientada para a obtenção do entendimento entre falantes e agentes e que emerge da experiência central do logos argumentativo como força unificadora sem coação e fundadora de consenso intersubjetivo, que tem como *telos* o entendimento comunicativo para a obtenção de um acordo racional)²⁶⁸.

Se na *ação instrumental* o sujeito reivindica *eficácia* para sua ação no sentido de que os meios escolhidos são propícios para a obtenção do fim proposto, na *ação comunicativa* o sujeito vai reivindicar *verdade, correção, veracidade* ou *inteligibilidade* para seu proferimento. Reivindicando eficácia (ação instrumental) verdade, correção, veracidade e inteligibilidade (ação comunicativa) para suas ações, os sujeitos demonstram disposição para *fundamentarem* por meio de *razões* suas pretensões. Portanto, o maior ou menor *grau de racionalidade* desses proferimentos pode ser medido pela *criticabilidade* e

²⁶⁸ "A concepção cognitivo-instrumental de racionalidade tem sua origem em Hobbes e Locke, e na forma como os dois autores atribuem às sensações a origem dos conceitos (Thomas Hobbes, 1651, *The Leviathan I*, 1. John Locke 1708, *Essays Concerning Human Understanding II*, 2). É daí que se deriva a idéia da razão enquanto cálculo associado à necessidade do indivíduo de se autopreservar. Hobbes, no *Leviathan*, identifica a origem da razão com os desejos e a vontade, isto é, 'com o pensamento de algum meio já identificado anteriormente com o fim por nós desejado'. O elemento principal dessa concepção de razão é a associação feita pelo pensamento entre uma vontade e o meio adequado para a sua realização". AVRITZER, L. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo, Perspectiva; Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1996, p. 78. Já o conceito comunicativo ou intersubjetivo de racionalidade tem suas bases iniciais em Émile Durkheim e Georg Mead, dentre outros autores. "A base do conceito intersubjetivo de racionalidade é a idéia de que os atores sociais não lidam apenas com a manipulação dos fatos sociais. Agir envolve a internalização de regras e normas que, necessariamente, devem ser entendidas de forma igual pelos diferentes atores sociais. De acordo com essa concepção, o elemento central da idéia de racionalidade constitui a capacidade dos atores sociais de seguirem certas regras ao agirem. Tais regras podem ser problematizadas ou não. É com o ato de partilhar regras e torná-las reflexivas que o conceito intersubjetivo de racionalidade está ligado" (Idem, p. 78).

capacidade de *fundamentação* das pretensões levantadas. São por extensão racionais todas as pessoas que assumem tais performances.

É possível afirmar, então, que a racionalidade comunicativa representa um conceito mais amplo de racionalidade, englobando inclusive a racionalidade instrumental. Isso porque: enquanto esta se reduz a um saber de tipo cognitivo-instrumental, saber técnico que se refere apenas ao mundo objetivo e orienta-se pela realizabilidade de seus fins e pela eficácia de seus meios, ao contrário, a racionalidade comunicativa avalia uma pluralidade de saberes, os quais ampliam sua base de validade, questiona a objetividade do mundo, mostrando que esta só existe enquanto *vale* para uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação, referindo-se, concomitantemente, a vários mundos (objetivo, social, subjetivo), os quais são frutos de uma constituição intersubjetiva, imprescindíveis para que os sujeitos falantes e agentes se entendam entre si sobre o que acontece nesses mundos, e sobre o que deve neles ser realizado. Agindo comunicativamente, os sujeitos levantam pretensões de validade que devem ser reconhecidas intersubjetivamente, inclusive chegando a um acordo sobre as metas a serem alcançadas no mundo dos fatos, das normas e valores e das vivências subjetivas. Isso demonstra que a racionalidade comunicativa é mais ampla e inclui, inclusive, a racionalidade cognitivo-instrumental.

A racionalidade pode estar presente tanto nas ações instrumentais como nas ações comunicativas. Nas palavras de Habermas:

"se tomarmos como ponto de partida o uso não comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia da racionalidade orientada para um fim (*Zweckrationalität*) tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partirmos do uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento (*Verständigungsrationaliät*), que numa teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições para a aceitabilidade de ações de fala. Subjaz a esse conceito a experiência intuitiva da força da fala argumentativa, que funda o consenso e é livremente unificadora. A racionalidade orientada para um fim aponta para as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo dos estados de coisas existentes; ao passo que a racionalidade dos processos de entendimento mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através dos atos de fala, e por razões para a resolução discursiva dessas pretensões"²⁶⁹.

Tanto a racionalidade das ações instrumentais como a racionalidade das ações comunicativas ou dos sujeitos que corporificam um saber, neste caso, está vinculada à

²⁶⁹ PPM, pp. 69-70.

capacidade que cada um tem de oferecer boas razões para justificar a validade de seus enunciados contra a crítica. Portanto, o grau de racionalidade de um proferimento ou de uma expressão é medido ou mensurado pelas “relações internas que guardam entre si o conteúdo semântico da expressão, as condições de validade e as razões que, se necessário, possam ser dadas para justificar a validade das expressões em favor da verdade do enunciado ou da eficácia da regra de ação”²⁷⁰. Mas, a racionalidade das expressões não se reduz ou limita-se aos saberes sobre os fatos de tipo cognitivo-instrumental. Ao lado desse tipo de racionalidade que diz respeito à eficácia ou sucesso para intervir no mundo dos fatos objetivos (capacidade de manipular os fatos) é possível visualizar-se outros dois tipos de racionalidade pois

“é evidente que existem *outros* tipos de expressões que, ainda que não venham vinculadas à pretensões de verdade ou de eficiência, nem por isso deixam de contar com o respaldo de boas razões. Nos contextos de comunicação, chamamos racional não somente a quem faz uma afirmação e é capaz de defendê-la e justificá-la frente ao crítico, aduzindo evidências pertinentes, mas também àquele que segue uma norma vigente e é capaz de justificar sua ação frente a um crítico, interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento. Chamamos de racional também àquele que expressa verazmente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa uma ação, etc., e que convence a um crítico da autenticidade da vivência revelada, sendo coerente com as conseqüências práticas e comportando-se de forma consistente com o que expressa”²⁷¹.

Portanto, se *os atos de fala constatativos* vinculam uma pretensão de validade (verdade) que se refere ao mundo dos fatos (objetivo) e pode ser validada pelo discurso teórico ao nível da argumentação, *os atos de fala regulativos* ou as ações reguladas por normas também vinculam uma pretensão de validade (correção) que se refere ao mundo das normas (social) onde o agente pleiteia a pretensão de que seu comportamento é correto frente a um contexto normativo reconhecido como legítimo, podendo sua pretensão ser validada e justificada por meio do discurso prático ao nível da argumentação. À semelhança dos dois anteriormente descritos, *os atos de fala expressivos* ou as auto-apresentações expressivas também vinculam uma pretensão de validade susceptível de crítica (veracidade ou sinceridade) que se refere ao mundo subjetivo de suas vivências (subjetivo) onde o agente pleiteia a pretensão de que sua vivência ou manifestação expressiva, a qual ele tem um acesso privilegiado, é veraz. Essa pretensão de validade pode ser questionada e fundamentada ao nível da argumentação por meio da crítica terapêutica,

²⁷⁰ TAC I, pp. 25-26.

²⁷¹ Idem, pp. 33-34.

a qual serve para dissipar auto-enganos sistemáticos. Também as *expressões valorativas* podem ser submetidas à crítica e serem justificadas ou fundamentadas, podendo as ações dos atores serem consideradas racionais na medida em que estes empregam predicados que permitam aos outros membros de seus mundos da vida reconhecerem nesses predicados suas próprias relações com situações similares. Ao contrário, não seriam racionais os atores que empregassem critérios de avaliação tão particulares e de modo tão pessoal que não pudessem ser compreendidos na sua cultura.

É nesse sentido que tanto os atos de fala constativo (pretensão de verdade) como os regulativos ou ações reguladas por normas (pretensão de correção) e os expressivos ou auto-apresentações expressivas (pretensão de veracidade/sinceridade) e os proferimentos valorativos, sobre o pano de fundo de um mundo da vida, têm como função obter, manter e renovar um consenso na prática comunicativa cotidiana, alicerçado sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis ou juízos de valores. Assim,

"a racionalidade imanente a esta prática se manifesta no fato de que o acordo alcançado comunicativamente deve apoiar-se, em *última instância*, em razões. E a racionalidade daqueles que participam dessa prática comunicativa é mensurada pela capacidade de fundamentar, em *circunstâncias apropriadas*, suas expressões"²⁷².

A racionalidade implícita na prática comunicativa cotidiana gera consenso, mas também desacordos. Ocorrendo o dissenso (mas sem cair na violência), surge a necessidade de continuação da ação comunicativa num patamar de discussão superior, que situa-se além das rotinas cotidianas, por meio do *discurso*: é a passagem para a prática da *argumentação*. Mas, o que é argumentação e para que a mesma serve? Habermas responde:

"chamo *argumentação* o tipo de discurso no qual os participantes tematizam pretensões de validade controvertidas e tentam resgatá-las ou criticá-las por meio de argumentos (...). A força de uma argumentação, num contexto dado, mede-se pela pertinência das razões, e se manifesta, dentre outras maneiras, pela capacidade de convencer os participantes da discussão, isto é, de motivar o ouvinte a aceitar a pretensão de validade em discussão"²⁷³.

Portanto, a argumentação é o caminho para a elucidação de pretensões de validade controvertidas, sendo que os sujeitos falantes e agentes podem ter seu comportamento avaliado racionalmente pelo modo de tratar as razões oferecidas pelo interlocutor e pelo modo dele reagir às mesmas. O processo de argumentação está intimamente associado com

²⁷² Idem, p. 36.

²⁷³ Idem, p. 37.

o processo de aprendizagem já que, sendo os proferimentos racionais falíveis e passíveis de serem melhorados, sempre é possível uma nova aprendizagem como consequência das falhas ocorridas numa discussão. Se os processos de aprendizagem enriquecem a argumentação, esta exerce um papel decisivo nos novos processos de aprendizagem.

O processo de argumentação possui cinco tipos de discussão que se diferenciam entre si em função do objeto ao qual se referem e da pretensão de validade levantada: o discurso teórico, o discurso prático e o discurso explicativo preenchem, verdadeiramente, a forma de um discurso por colocarem pretensões de validade universais que podem ser testadas no discurso, enquanto que a crítica estética e a crítica terapêutica não preenchem, em princípio, esses requisitos. Vejamos a figura com os tipos de argumentação²⁷⁴ e, logo após, sua explicação.

Formas de argumentação \ Objeto da argumentação	Proferimentos problemáticos	Pretensões de validade controvertida
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentais	Verdade das proposições; eficácia das ações teleológicas
Discurso prático	Prático-morais	Correção das normas de ação
Crítica estética	Valorativos	Adequação aos 'standards' de valor
Crítica terapêutica	Explicativos	Veracidade das expressões
Discurso explicativo	(refere-se a todos)	Compreensibilidade ou boa formação das construções simbólicas

Fig. 1. Tipos de argumentação (Fonte: TAC I, p. 44)

O discurso teórico constitui-se como a forma de argumentação onde pretensões de verdade controvertidas são tematizadas; refere-se ao domínio cognitivo-instrumental, sendo um sujeito falante e agente considerado racional se fundamenta bem suas opiniões e age com eficiência, devendo sempre aprender dos desacertos, da refutação das hipóteses e dos fracassos das intervenções no mundo. Em outros termos:

* chamamos racional a uma pessoa que, do domínio cognitivo-instrumental, expressa opiniões fundamentadas e atua com eficiência; mas esta racionalidade permanece contingente se ela não for referida à capacidade de aprender dos desacertos, da refutação das hipóteses e do fracasso das intervenções no mundo (...). O meio em que estas experiências negativas podem ser elaboradas produtivamente é o discurso teórico²⁷⁵.

²⁷⁴ Cf. TAC I, p. 44.

²⁷⁵ TAC I, pp. 37-38.

O *discurso prático* constitui-se como a forma de argumentação onde as *pretensões de correção* de uma norma de ação controvertida são tematizadas; refere-se ao domínio prático-moral, sendo um sujeito falante e agente considerado racional quando justifica suas razões por referência a um contexto normativo vigente. Sendo a correção das normas colocadas sob júdice, deve os sujeitos julgarem o conflito normativo imparcialmente, segundo pontos de vista moral, de forma consensual, prescindindo de todos os interesses imediatos. Deve-se partir do pressuposto de que as normas de ação em jogo exprimem um *interesse comum* a todos os afetados, merecendo destes um reconhecimento universal. O discurso prático, ao contrário do teórico, não diz respeito a um observador, mas caracteriza-se por uma referência interna às necessidades de cada um dos interessados. Portanto, as questões éticas podem ser decididas por argumentação, sendo passíveis de cognição. Em outros termos:

"no domínio prático-moral (...) chamamos racional uma pessoa que pode justificar suas ações por referência a um certo contexto normativo vigente. Mas, sobretudo, chamamos racional àquele que, em um conflito normativo, atua com lucidez, ou seja, não deixando-se levar por suas paixões, nem entregando-se a seus interesses imediatos, mas esforçando-se para julgar imparcialmente a questão de um ponto de vista moral, e por resolvê-la de modo consensual. O meio no qual pode-se examinar hipoteticamente se uma norma de ação está ou não reconhecida de fato ou pode justificar-se imparcialmente é o *discurso prático*, isto é, a forma de argumentação em que se convertem em tema as pretensões de correção normativa"²⁷⁶.

A *crítica estética*, ao contrário dos dois primeiros, não constitui-se propriamente como um discurso já que os argumentos por ela utilizados para justificar padrões ou 'standards' de valor não erguem pretensão de validade universal. É apenas considerada um *medium* reflexivo para os proferimentos valorativos já que o reconhecimento intersubjetivo sobre valores culturais não tem uma aceitação irrestrita dentro de uma mesma cultura. É considerado racional uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz dos padrões ou 'standard' de valor em vigor numa determinada cultura, adotando uma atitude reflexiva com relação aos padrões de valor que interpretam essas necessidades. A *crítica estética* tem como escopo tematizar a adequação dos valores padrões dos proferimentos a uma experiência exemplar, manifestando-se nos debates da crítica musical, artística e literária, e encarnando uma pretensão à autenticidade de uma obra exemplar, podendo inclusive isto servir para o estabelecimento de novos padrões de valores. Em outros termos:

²⁷⁶ Idem, p. 38.

" chamamos racional uma pessoa que interpreta suas necessidades à luz dos padrões de valor culturalmente em vigor; mas, sobretudo, quando esta é capaz de adotar uma atitude reflexiva frente aos padrões de valor com os quais interpreta suas necessidades. Os valores culturais, diferentemente das normas de ação, não comportam uma pretensão à universalidade. Os valores são, quando muito, *candidatos* para interpretações e com cuja ajuda um círculo de interessados pode, *chegando o caso*, descrever um interesse comum e fazer dele uma norma. Mas, o reconhecimento intersubjetivo que se forma em torno dos valores culturais não implica numa pretensão de assentimento universal. É por isso que as argumentações que servem para justificar os padrões de valor não preenchem as condições do discurso. Seu protótipo é a forma de *crítica estética* (...); na crítica estética as razões servem para levar à percepção de uma obra e tornar sua autenticidade tão evidente que essa experiência possa converter-se em um motivo racional para a aceitação dos correspondentes padrões de valor"²⁷⁷.

A *crítica terapêutica* é uma forma de argumentação que tem como objetivo elucidar as autodissimulações ou as auto-ilusões frutos das experiências vividas por uma subjetividade que levanta pretensões de veracidade. Age reflexivamente em relação aos proferimentos expressivos de uma subjetividade, tentando identificar e perceber as limitações irracionais que a afetam, tanto em relação às expressões ou proferimentos cognitivos, como prático-morais e prático-estéticos. É um processo de autoreflexão _ à semelhança da entrevista terapêutica entre analista e paciente _ onde as razões desempenham um papel importante. Na relação analista/paciente há assimetria de papéis, inexistindo proponente e oponente. Enquanto os auto-enganos não forem elucidados, predomina a crítica; somente a partir do sucesso ou da dissolução das autodissimulações é que estão dadas as condições para um discurso propriamente dito, inexistindo as coações internas e externas. Racional neste proferimento é a pessoa que está disposta a se libertar das ilusões, sendo que a veracidade das manifestações expressivas somente pode ser medida no contexto de uma comunicação que visa alcançar o entendimento. Em consequência:

" chamamos racional o comportamento de uma pessoa que está disposta a se libertar de suas ilusões, as quais não se baseiam em erros (sobre fatos) mas em auto-enganos (sobre suas próprias vivências). Estas dizem respeito às manifestações dos próprios desejos e inclinações, dos próprios sentimentos e estados de alma que levantam pretensão de veracidade(...). As manifestações expressivas somente podem ser julgadas por sua veracidade no contexto de uma comunicação que visa alcançar o entendimento (...) à

²⁷⁷ Idem, pp. 39-41.

semelhança do diálogo terapêutico entre médico e paciente. Neste diálogo psicanalítico, os papéis estão distribuídos assimetricamente. Médico e paciente não se comportam como proponente e oponente. Os pressupostos do discurso só poderão ser realizados quando a terapia tiver sucesso ou êxito. Por isso, a forma de argumentação que serve para explicar e dissipar os auto-enganos ou as auto-ilusões sistemáticas é a *crítica terapêutica*²⁷⁸

Por último, o *discurso explicativo* é uma forma de argumentação que ergue como pretensão de validade compreender o próprio sistema lingüístico que serve de *medium* para a compreensão. O que está em jogo, por um lado, é a compreensibilidade das expressões simbólicas e, por outro lado, a explicação do significado das expressões produzidas. Objetiva saber se as expressões simbólicas foram produzidas conforme o sistema de regras generativas e como pode ser esclarecido o significado das expressões em uso. Portanto,

"chamamos racional uma pessoa que se dispõe ao entendimento e reage às perturbações da comunicação refletindo sobre as regras lingüísticas. Por um lado, trata-se de ver se as expressões simbólicas são compreensíveis ou se estão bem formadas, isto é, se as expressões simbólicas são corretas e foram produzidas conforme o sistema de regras generativas (...). Por outro lado, trata-se de explicar o significado das expressões (...). O *discurso explicativo* é uma forma de argumentação onde a compreensibilidade das expressões simbólicas se encontra tematizada enquanto pretensão controvertida"²⁷⁹.

Racionalidade, linguagem e argumentação são processos interligados pois, se a racionalidade é entendida como uma disposição dos sujeitos falantes e agentes que, em suas práticas de comunicação que tem como pano de fundo um mundo da vida, levantam pretensões de validade que têm como escopo chegar ao entendimento, é na argumentação por meio da linguagem que estes sujeitos devem oferecer boas razões para a elucidação de pretensões de validade controvertidas. Isto porque: toda comprovação explícita de pretensões controvertidas de validade (conhecimentos teóricos, intelecções morais, proferimentos valorativos, manifestações expressivas e discurso explicativo) demandam a forma de comunicação que cumpre os pressupostos da argumentação, onde podemos distinguir três aspectos: o *plano lógico dos produtos* (resultado da argumentação), o *plano dialético dos procedimentos* (modo de argumentar) e, finalmente, o *plano retórico dos processos* (formas de comunicação). Em relação ao produto, deve haver por parte do sujeito falante e agente uma clara intenção de satisfazer uma pretensão de validade com argumentos; em relação aos procedimentos, deve haver uma concorrência pelos melhores

²⁷⁸ Idem pp. 41-42.

²⁷⁹ Idem, p. 42.

argumentos e, em relação aos processos, surgem as estruturas de uma situação ideal da linguagem isenta de toda coação interna ou externa, de toda repressão e desigualdade, com simetria de chances para proponente e oponente no discurso.²⁸⁰ Portanto, a *racionalidade* que se estrutura a partir da *Pragmática da Linguagem* como *racionalidade comunicativa*, por meio dos processos de argumentação que tem como pano-de-fundo um mundo da vida simbolicamente preestruturado, é o *medium* constitutivo para todos os processos de entendimento e condição de possibilidade para todo existir social. *Se do ponto de vista da sociedade o agir instrumental (teleológico) e estratégico garantem sua reprodução material, somente o agir ou a ação comunicativa garante a reprodução do mundo da vida em seus componentes estruturais cultura, sociedade, personalidade.* Faz-se, então, necessário demonstrar como a racionalidade se relaciona com a sociedade ou, em outros termos, como é possível o existir social a partir da racionalidade comunicativa (conceito esse mais amplo de racionalidade que abarca inclusive o aspecto cognitivo-instrumental). *A reconstrução do projeto da modernidade se dá não somente pela tematização de um conceito mais amplo de racionalidade a partir da pragmática universal da linguagem, mas também pela tematização de uma perspectiva mais rica de sociedade a partir da comunicação, a qual por sua vez carrega implícita em sua estrutura uma vertente emancipatória.*

²⁸⁰ Vale salientar que não podemos confundir pretensões convencionais (dependentes do contexto) com pretensões universais de validade (transcendentes ao contexto) em suas relações internas com a racionalidade das coisas. Aceitação não é sinônimo de validade pois esta leva em conta a força não coercitiva do melhor argumento.

3.2- Racionalidade e Sociedade

A reconstrução do projeto da modernidade em Habermas enfatiza a íntima vinculação existente entre racionalidade comunicativa e sociedade no sentido de enfatizar que o existir social, em última instância, se dá por intermédio dos mecanismos do entendimento presentes na razão comunicativa. A análise puramente formal que fizemos da racionalidade comunicativa no item anterior vem dar suporte teórico para as interações práticas dos indivíduos no seio da sociedade. É precisamente a análise pragmático-formal da ação comunicativa que, dentre outras vantagens, permite: instaurar o entendimento como o mecanismo originário de coordenação das ações dos indivíduos ao nível da sociedade (anterior ao agir instrumental/estratégico); distinguir as modalidades do ser enquanto essência e aparência (ao nível dos constatativos), ser e dever-ser (ao nível dos regulativos), signo e significação (ao nível da compreensibilidade) _ possibilitando distinguir os fenômenos ilusórios da subjetividade frente aos âmbitos do objetivo, normativo e intersubjetivo; perceber a comunicação sistematicamente deformada como causa das patologias e como uma confusão entre ações orientadas ao êxito e ações orientadas ao entendimento; captar os vários tipos de saber presentes nos diferentes conceitos de ação (instrumental/estratégico, regulado por normas, dramático e comunicativo); e, finalmente, possibilitar a conexão entre teoria da ação e teoria da sociedade.

A cada uma das pretensões universais de validade (ao nível da pragmática universal da linguagem) corresponde, no âmbito da sociedade, um tipo determinado de ação.

A inteligibilidade do sistema lingüístico, enquanto pretensão de validade, não está associada a um tipo específico de ação, mas a todos os tipos de ação, concomitantemente, já que esses devem ser compreendidos pelos indivíduos participantes das interações. Mas, quanto às demais pretensões de validade, sempre associa-se, do ponto de vista social, a um tipo de ação: à pretensão de verdade corresponde um tipo de ação instrumental/estratégica, que objetiva interferir no mundo dos fatos, dos objetos que podem ser passíveis de manipulação sistemática; à pretensão de correção corresponde um tipo de ação regulada por normas e valores que objetiva abarcar o mundo social das normas e dos valores; à pretensão de veracidade corresponde um tipo de ação dramática que objetiva abarcar o mundo subjetivo de um determinado ator ou indivíduo. Finalmente, a todas as pretensões de validade corresponde, concomitantemente no âmbito da sociedade, um tipo de ação, denominada ação comunicativa, a qual regula, por meio da linguagem, todo e qualquer

processo de entendimento entre dois ou mais sujeitos capazes de ação e de fala que levantam pretensões de validade, as quais podem ser criticadas e fundamentadas por meio de razões.

Todos os conceitos de ação corporificam um saber, isto é, estabelecem um tipo determinado de relação entre o ator e o mundo, comportando aspectos de racionalidade cada vez mais forte.

Objetivando demonstrar a vinculação entre racionalidade e sociedade, tematizaremos, inicialmente, os quatro principais conceitos de ação utilizados nas teorias sociais (teleológico/estratégico, regulado por normas, dramático e comunicativo), dando ênfase ao conceito de ação comunicativa; em seguida, mostraremos que, *se no primeiro momento* o agir comunicativo somente se realiza no horizonte do mundo da vida, isto é, o mundo da vida como horizonte contextual da ação comunicativa, *no segundo momento* é esse agir comunicativo que se torna imprescindível para a reprodução do mundo da vida em seus componentes estruturais cultura, sociedade, pessoa, possibilitando processos emancipatórios ao nível da teoria da sociedade. Vejamos.

Os conceitos de ação tematizados pelas teorias sociais podem ser reduzidos a quatro: teleológico/estratégico, regulado por normas, dramático e comunicativo²⁸¹. Para melhor entendimento e compreensão dos quatro modelos de ação social, vale dizer que todos possuem uma estrutura teleológica, finalista. Mas os conceitos de ação social distinguem-se entre si pela forma como cada um coordena as ações individuais: enquanto no instrumental/estratégico busca-se influenciar empiricamente o outro (primeira forma de coordenação das ações, onde os participantes da interação assumem uma atitude orientada ao êxito), nos modelos da ação regulada por normas, dramática e comunicativa busca-se a produção de um acordo racionalmente motivado (segunda forma de coordenação das ações onde os participantes da interação assumem uma atitude orientada ao entendimento mútuo). Portanto, ou a ação orienta-se pelo êxito, pela influência empírica por meio de cálculos egocêntricos de utilidade (ações teleológicas/instrumentais/estratégicas) ou orienta-se pela produção de um acordo produzido por meio de argumentos racionais que levam em consideração a opinião de todos os envolvidos (demais conceitos de ação social). A seguir será explicitado cada modelo de ação.

281 Cf. TAC I, pp. 122-146.

O primeiro modelo é o da '*ação teleológica*', o qual encontra-se no centro da teoria sociológica da ação desde Aristóteles. Nesse modelo, o ator realiza um fim ou produz o estado desejado elegendo os meios apropriados e aplicando-os de forma adequada para atingir suas metas. O conceito chave nesse modelo de ação é o *plano de ação*, o qual vai permitir a correta interpretação da ação para a realização de um fim ao *decidir entre alternativas de ação*. Caso entre no cálculo do êxito a expectativa de decisões de, ao menos, um segundo participante, orientado para atingir sua meta, temos a ampliação do modelo teleológico-instrumental para o modelo teleológico/estratégico de ação. De forma utilitária, o autor calcula meios e fins para tirar deles o máximo de proveito. Quando as preferências se complementam e os interesses se equilibram, temos os modelos de interação regulares e estáveis, movidos por cálculos egocêntricos de utilidade. Exemplos desses modelos de interação são as *relações de poder* (entre governantes e governados) e as *relações de troca* (entre oferta e demanda). Quando as relações sociais são orientadas exclusivamente por meio do êxito, por cálculos egocêntricos de utilidade, reguladas pelos mecanismos de troca e pelo poder, temos uma sociedade regulada pela *ordem instrumental* que orienta as ações por meio da concorrência em torno do dinheiro e do poder e coordena as decisões pelas relações de mercado e do poder estatal e burocrático. Temos nesses domínios uma sociedade instrumental, coordenada por ordenamentos exclusivamente econômicos e políticos, onde os participantes das interações se instrumentalizam como meio, objetivando atingir seus êxitos individuais. Este conceito de ação pressupõe um mundo objetivo²⁸².

O conceito de *ação teleológica* implica numa racionalidade de tipo cognitivo-instrumental, onde o ator se refere a um mundo objetivo, formado por estados de coisas existentes ou que pode ser produzido por intervenções deliberadas. O ator deve ter a capacidade de formar e examinar opiniões sobre os estados de coisas existentes, desenvolvendo também intenções de realizar estados desejados. No plano semântico, esses estados de coisas podem ser pensados como conteúdos proposicionais de frases enunciativas e frases intencionais, por meio das quais o ator, ou conhece estados de coisas existentes no mundo objetivo ou faz existir estados de coisas desejados. Profere afirmações

²⁸² Cf. TAC I, pp. 122-123 e 125-127. Nota: vale lembrar que Habermas não vê, em princípio, a razão instrumental como negativa, já que a reprodução material do mundo da vida na esfera do sistema necessita desse aspecto funcionalista. Os problemas ou distúrbios ocorrem quando essa lógica funcionalista/instrumental invade outros campos que necessitam ser coordenados, não pelo êxito ou sucesso, mas pelo entendimento, isto é, pela produção de um acordo motivado racionalmente.

que são verdadeiras ou falsas, realiza intervenções no mundo eficazes ou ineficazes. Tanto as ações instrumentais (não social) como as estratégicas (sociais) são incorporadas em um saber utilizável técnica e estrategicamente (ciência e técnica) que pode ser criticado por meio das pretensões à verdade. É um saber passível de acumulação por meio de tecnologias e estratégias. Mesmo no modelo estratégico, no qual os atores se orientam por cálculos egocêntricos de utilidade e coordenam suas ações por constelações de interesses, as ações são mediatizadas por atos de fala, mas de forma unilateral. Este modelo utiliza-se da linguagem como mecanismo de coordenação das ações como um *medium* entre outros através do qual os atores influenciam-se mutuamente na formação das opiniões ou interações desejadas com o escopo de alcançarem o próprio interesse. É, sem dúvida, um caso limite do entendimento indireto, onde a única meta dos participantes é a realização dos seus fins. A única função da linguagem é a obtenção dos fins perlocucionários²⁸³.

O segundo modelo é o da *ação regulada por normas*, o qual (contrariamente ao modelo da ação instrumental/estratégica onde o ator encontra-se isolado e apenas encontra em seu ambiente outros atores) refere-se aos membros de um grupo social que orientam suas respectivas ações reguladas por valores comuns. O grupo social produz as normas por meio de um acordo, sendo que o entendimento servirá para atualizar um acordo normativo já existente. A partir desse acordo, as normas devem valer e ser cumpridas e obedecidas por todos os membros do grupo. O *conceito chave é o de obediência a uma norma*, significando o cumprimento ou realização de uma expectativa de comportamento generalizado. A expectativa de comportamento significa apenas o *sentido normativo* de que os membros do grupo social têm o direito de esperar dos demais participantes que eles se comportem justificadamente de acordo com o sistema normativo vigente. Este é o modelo que fundamenta a *teoria dos papéis*, sendo um modelo de concepção estreita pois não deixa espaço para as operações construtivas do ator, pressupondo um sujeito da ação super-socializado que deve cumprir normas irrestritamente, que reproduzem apenas as mesmas estruturas normativas que são institucionalizadas na ordem social, nas instituições. Este conceito de ação pressupõe a existência de um mundo objetivo e um mundo social²⁸⁴.

O conceito de *ação regulada por normas* pressupõe uma racionalidade, primeiro por pressupor relações entre um ator e dois mundos (um mundo objetivo de estados de

283 Cf. TAC I, p. 137.

284 Cf. TAC I, p. 123 e 127-130.

coisas existentes e um mundo social que possibilita as relações interpessoais legitimamente reguladas, o qual compõe-se de ordenamentos institucionais, onde seu sentido pode ser esclarecido pela referência à validade normativa das normas, pelo seu conhecimento intersubjetivo) e, segundo por possibilitar, no plano semântico, que as normas sejam representadas por proposições normativas universais, podendo ser aceitas como justificadas. Nesse modelo, os atores possuem, concomitantemente, um complexo cognitivo e um complexo motivacional que possibilita um comportamento de conformidade com as normas e valores, condições e meios de direitos e obrigações. Eles podem realizar ações corretas (de acordo com as normas existentes) ou não, discordar da legitimidade das normas existentes por não serem passíveis de universalização. Nesse modelo de *ação regulada por normas* o autor pode colocar em julgamento tanto a *correção da norma* (por referência ao contexto normativo vigente) como a *legitimidade das normas* (questionando sua validade) por meio de proferimentos normativos que podem ser julgados segundo o critério da correção. Finalmente, as ações reguladas por normas incorporam um saber prático-moral que é transmitido por meio da moral e do direito. Neste modelo de ação, o entendimento lingüístico serve como mecanismo para coordenar as interações, no sentido de que a formação do consenso lingüístico deve ser pressuposta pelos participantes, ainda que o *medium* lingüístico seja concebido de modo unilateral. Aqui a linguagem é pressuposta como um *medium* que tem a função de transmitir valores culturais, formando o substrato de um consenso que se reproduz nos novos atos de entendimento. Portanto, diz respeito a um consenso que se restringe à atualizar um acordo normativo já existente. A linguagem aqui tem a função exclusiva de instaurar relações interpessoais. É um conceito culturalista de linguagem muito utilizado na antropologia cultural e na lingüística que estuda os conteúdos²⁸⁵.

O terceiro modelo é o da *ação dramaturgica*, o qual não se refere a um ator isolado (modelo instrumental/estratégico), nem ao mundo de um grupo social (modelo da ação regulada por normas), mas aos participantes da interação que formam um público diante do qual o ator se apresenta. O ator, ao mesmo tempo que descobre mais ou menos intencionalmente sua subjetividade, vai suscitando em seu público uma imagem determinada, uma impressão de si. Somente o ator tem um acesso privilegiado a sua subjetividade, podendo controlar o acesso dos demais a seus sentimentos, pensamentos, atitudes e desejos. O *conceito central*, nesse modelo de ação, é a *auto-apresentação* no

²⁸⁵ Cf. TAC I, p. 137.

sentido da apresentação programada das próprias vivências. Vale lembrar que o ator aqui pressuposto é *infra-socializado*, faltando neste modelo de ação um lugar conceitual para as ordenações institucionais. Apesar de oferecer uma oportunidade para as ações criadoras do ator (o que não ocorre nas ações reguladas por normas), o pluralismo das identidades que aqui se apresentam apenas são concebidas como essências que se subtraem à sociedade ou entram nela como que de fora. O conceito de ação dramatúrgica ou dramática pressupõe dois mundos: um interno (subjetivo) e outro externo (objetivo)²⁸⁶.

O modelo da *ação dramatúrgica* também corporifica uma racionalidade na medida em que o ator, preferencialmente, se refere a um mundo subjetivo (ao qual ele tem um acesso privilegiado) mas também a um mundo objetivo (a um público que assiste e participa de sua auto-apresentação, de seus desejos e sentimentos, de suas inclinações e estados de ânimo). No plano semântico, as vivências subjetivas podem ser representadas por proposições vivenciais proferidas verazmente, sendo compreendidas como uma expressão que comporta a pretensão à veracidade subjetiva pois incorporam um saber da subjetividade própria do agente. Os proferimentos expressivos podem ser objeto de crítica quando inverazes, podendo ser recusados como enganos ou auto-enganos por uma crítica terapêutica que demonstra as ilusões e as falsas representações da própria subjetividade. O saber expressivo é acumulado na forma de valores que interpretam as necessidades, os desejos e as atitudes fundamentais; na forma de crítica terapêutica (nas ciências sociais críticas como a psicanálise e as ciências críticas) e na crítica estética (por meio dos valores *standard* que representam a obra de arte). Também nesse modelo, a linguagem serve como *medium* de entendimento lingüístico, mas de forma unilateral à semelhança dos dois primeiros modelos de ação. Este pressupõe a linguagem como *medium* da auto-apresentação (cênica para os espectadores). A linguagem aqui tem a função de expressar experiências vividas. Diferentemente da ação teleológica-instrumental (que enfatiza a significação cognitiva dos componentes proposicionais) e da ação regulada por normas (que enfatiza a significação interpessoal das componentes ilocutivas), a *ação dramatúrgica enfatiza a função expressiva da linguagem*, sendo esta assimilada às formas de expressão artística e estética²⁸⁷.

²⁸⁶ Cf. TAC I, pp. 123-124 e 131-136.

²⁸⁷ Cf. TAC I, p. 137.

O último modelo de ação social é o da *ação comunicativa* (mais importante que os três anteriores por englobá-los)²⁸⁸. Este modelo de ação refere-se à interação entre dois ou mais sujeitos capazes de falar e de agir, que entram numa relação interpessoal, objetivando alcançar o entendimento sobre uma situação da ação, coordenando consensualmente seus planos de ação e suas próprias ações. O *conceito central* no modelo da ação comunicativa é o de *interpretação da situação* objetivando a negociação de definições comuns de situações possíveis de consenso. Este modelo de ação social, diferentemente dos três anteriores, pressupõe a linguagem como mecanismo de entendimento de forma não unilateral, não truncado, onde falante e ouvinte, partindo do horizonte de seu mundo da vida interpretado, referem-se a algo, concomitantemente, nos três mundos: no objetivo e social para negociarem definições comuns de situações, e subjetivo para expressarem suas vivências, desejos e aspirações. Somente a ação comunicativa dá a mesma importância e relevância para as três funções da linguagem, quais sejam, apresentar estados de coisas, instaurar relações interpessoais e intersubjetivas e, finalmente, expressar intenções subjetivas. No *aspecto pragmático*, a linguagem constitui-se como fundamental para o modelo da ação comunicativa por proporcionar a falante e ouvinte a possibilidade de instauração de relações ao mundo por meio de proposições cognitivas, corretivas e expressivas, objetivando alcançarem o entendimento mútuo.

A ação comunicativa, enquanto ação social, possui algumas características essenciais: primeiro, o mecanismo de coordenação da ação funciona ancorado sobre a base do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade; segundo, as relações ao mundo são assumidas pelos atores de forma *reflexiva ou indireta* por meio das pretensões de validade implícitas nos seus proferimentos; terceiro, os atores pressupõem, concomitantemente, os três mundos (objetivo, social e subjetivo) dentro dos quais podem chegar a uma interpretação comum da situação e a um entendimento; quarto, os proferimentos são relativizados enquanto possíveis de serem criticados e, posteriormente, fundamentados; quinto, a concordância ou não com os atos de fala levantados pelos atores sociais vai depender das razões oferecidas por eles para justificar coerentemente o que afirmam; sexto, o entendimento, enquanto mecanismo que coordena a interação, supõe o acordo entre os participantes, no sentido do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade por eles levantadas; finalmente, objetivando alcançarem o entendimento mútuo, os participantes das interações mobilizam o potencial de racionalidade implícito nas três

²⁸⁸ Cf. sobre isso, HABERMAS, Jürgen. "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", in: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit., pp. 479-507.

referências ao mundo do ator sendo, portanto, uma racionalidade de tipo cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético.

Conseqüentemente, a ação comunicativa, enquanto ação social reflexiva e mais abrangente que os demais modelos de ação, é capaz de estabelecer um vínculo direto entre racionalidade e sociedade pois os atores sociais, em seus processos de interação, mobilizam expressamente os potenciais racionais para coordenarem suas ações. Por meio de atos de fala (constatativos, regulativos e expressivos), levantam pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, correção, veracidade) que se referem aos três mundos (objetivo, social, subjetivo), podendo os proferimentos serem contestados e fundamentados por meio de bons argumentos ou boas razões por meio de uma teoria da argumentação²⁸⁹.

Concluindo sobre os quatro modelos de ação, podemos resumi-los a dois: instrumental/estratégico (orientado ao êxito e ao cálculo egocêntrico de utilidade, ao sucesso) e comunicativo (orientado ao entendimento mútuo, à meta de alcançar um acordo por meio de argumentos racionais). Desses dois modelos, somente a ação comunicativa tem a função de coordenar as interações exclusivamente por meio do acordo intersubjetivo obtido pela comunicação. A estrutura teleológica da ação é aqui determinada pela estrutura do uso lingüístico voltado para o entendimento, sendo o acordo intersubjetivo fundamentado no elemento ilocucionário do ato de fala. Portanto, não se pode confundir as metas que os atores pretendem na linguagem (que somente podem ser alcançadas intersubjetivamente) com os estados de coisas (que eles podem produzir por intervenção causal no mundo). Quando os atores se entendem entre si sobre algo no mundo (dependente do contexto), as metas ilocucionárias da compreensão e do acordo se situam para além do mundo no qual intervém o ato para alcançar seu fim (ultrapassam o contexto).

As ações orientadas ao êxito – instrumental/estratégicas (e responsáveis pela reprodução material do mundo da vida através dos *media* dinheiro e poder) são diferentes das ações orientadas ao entendimento – ações comunicativas (responsáveis pela reprodução simbólica do mundo da vida através do *medium* da linguagem). Isto porque:

*se tomarmos como ponto de partida o uso não comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia de racionalidade orientada para um fim (*Zweckrationalität*) (...). E se partirmos do uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento

²⁸⁹ Cf. TAC I, pp. 124 e 136-146.

(Verständigungrationalität) (...). A racionalidade orientada para um fim aponta para as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo dos estados de coisas existentes; ao passo que a racionalidade dos processos de entendimento mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para a resolução discursiva dessas pretensões²⁹⁰.

A figura a seguir distingue ambos os *tipos de ação*: em relação à orientação da ação (orientada ao êxito, ou ao entendimento), e em relação a situação da ação (não social _ ação instrumental _ e social _ estratégica e comunicativa).

Situação da ação \ Orientações da ação	Ação orientada ao êxito	Ação orientada ao entendimento
Não-sociais	Ação instrumental	—
Sociais	Ação estratégica	Ação comunicativa

Fig. 2. Tipos de ação (Fonte: TAC I, p. 366).

A ação instrumental se assemelha à ação estratégica pois ambas visam um fim ou objetivam o êxito da ação, movendo-se por meio de intervenção técnica na natureza. Se diferenciam pelo fato da *ação instrumental* não ser considerada uma ação social, portanto, não sendo um tipo de interação, mas podendo estar ligada como papel às ações sociais, estabelecendo a relação solitária do sujeito com um mundo por meio de uma intervenção; ao passo que a *ação estratégica* é considerada uma ação social, portanto, sendo considerada um tipo de interação, estabelecendo a relação de um sujeito com outro sujeito que se movem por cálculos egocêntricos de utilidade, onde um sujeito tem por escopo influenciar outro sujeito. Portanto, *ações instrumentais* são aquelas que se orientam pelo êxito na execução de regras técnicas, podendo serem avaliadas sob o ponto de vista da eficiência de um influxo nas decisões de parceiros racionais. Contrariamente às duas ações anteriores (instrumental e estratégica), as *ações comunicativas* são ações sociais que estabelecem a relação entre dois ou mais sujeitos que se referem a um mundo, não orientados ao êxito, mas a alcançarem um acordo não forçado por meio de razões. Os fins individuais aqui são perseguidos na medida em que os planos dos demais sujeitos

²⁹⁰ PPM, pp. 69-70.

envolvidos na interação possam ser harmonizados sobre a base de uma definição comum da situação, prevalecendo os atos cooperativos de entendimento mútuo dos participantes, onde o acordo torna-se a base para a realização do fim perseguido²⁹¹.

A razão instrumental e estratégica, que se corporificam no agir racional com respeito a fins, norteiam-se pelo sucesso e pelo êxito da ação, movidas por um *interesse técnico* de dominar a natureza para fins instrumentais e para dela dispor, controlá-la, recriá-la, conseguindo dela um maior rendimento com a racionalização dos meios (à semelhança da ciência experimental e da tecnologia). Nas sociedades modernas, essa herança é corporificada por uma lógica funcionalística na esfera do *sistema* (perspectiva externa do observador) onde o substrato material da sociedade é reproduzido através dos *media* dinheiro (no subsistema da economia) e poder (no subsistema da política)²⁹². Nessas esferas predominam, nas sociedades modernas, uma racionalidade instrumental e estratégica, onde a reprodução material do mundo da vida é realizada através do *medium* da ação teleológica com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizarem efetivamente suas metas, sendo a integração sistêmica processada pelos modos estratégicos de ordenar as conseqüências da ação. Em outros termos: “a *reprodução material* se realiza por meio da ação teleológica com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizarem seus fins”²⁹³. Portanto, a evolução do sistema mede-se pelo aumento da capacidade de comando de uma sociedade, seja esse comando representado na esfera sistêmica pelos imperativos econômicos através do *medium* dinheiro, seja através dos imperativos políticos através do *medium* poder. Mas, é importante ressaltar que o conceito de sistema ou integração sistêmica é delineado por Habermas numa linha dialética a partir do próprio conceito de mundo da vida, isto porque: a sociedade vai se diferenciando no decurso da evolução, seja como sistema, seja como mundo da vida²⁹⁴. Enquanto a evolução do sistema está vinculada ao aumento da capacidade de comando de uma sociedade, o estado de desenvolvimento do mundo da vida, estruturado simbolicamente, está vinculado ao grau de diferenciação entre cultura, sociedade e personalidade, o qual se processa pelo *medium* da linguagem que fundamenta, pela pragmática da linguagem, uma racionalidade comunicativa. Mas, como já mostramos anteriormente, mesmo a complexidade do sistema depende da diferenciação estrutural do

²⁹¹ Cf. TAC I, pp. 367-378.

²⁹² Cf. o que foi desenvolvido sobre *sistema* nos itens 1.4- Racionalização e Conteúdo Emancipatório, pp. 60-72; e em 2.4- As Patologias Produzidas pela Modernidade, pp. 97-108.

²⁹³ TAC II, p. 197.

mundo da vida no sentido de que “a institucionalização de um novo nível de diferenciação sistêmica exige reestruturações no âmbito nuclear das instituições encarregadas da regulação jurídico-moral, isto é, da regulação consensual dos conflitos de ação”²⁹⁵. E mais:

*também as relações de mercado e de poder são reguladas normativamente, quase sempre pelo direito, portanto, abrangidas por um quadro institucional. Os próprios conflitos bélicos continuam embutidos em contextos normativos. Guerras civis, especialmente em genocídios, deixam atrás de si vestígios de uma comoção moral, os quais denotam que os mundos da vida compartilhados intersubjetivamente constituem a base imprescindível inclusive para as ações estratégicas”²⁹⁶.

Se é verdade que *o vínculo entre racionalidade e sociedade está ligado ao conceito de ação comunicativa*, sendo esta tematizada como uma interação social coordenada pelos mecanismos do entendimento, não é menos verdade que *esse agir comunicativo já se realiza no horizonte de um mundo da vida*; ou seja: *o mundo da vida é o horizonte contextual para a efetivação de todo e qualquer processo de entendimento entre os agentes por meio do agir comunicativo. É o mundo da vida que permite estabelecer o nexó entre teoria da ação e teoria da sociedade*. Como já sabemos, todo entendimento real sobre algo obtido por meio da comunicação acontece sempre a partir do horizonte mais amplo de um mundo da vida no qual os participantes já se encontram inseridos de antemão. Portanto, somente analisando o mundo da vida é que poderemos visualizar a perspectiva por meio da qual a teoria da ação desemboca numa teoria da sociedade, já que *o conceito de sociedade deve sempre ser referido a um conceito de mundo da vida complementar ao conceito de ação comunicativa*. Vejamos.

A *ação comunicativa* pressupõe uma análise dos pressupostos formais e pragmáticos, isto é, estruturas universais que se mantêm invariáveis diante das manifestações históricas e das formas de vidas particulares (categorias como o entendimento, o acordo, o consenso, os atos de fala, as pretensões de validade, etc.)²⁹⁷, portanto, uma separação da forma face aos conteúdos. Ocorre que *o conceito de ação comunicativa somente tem efetividade para uma teoria da sociedade se este modelo de ação puder produzir resultado e se entrelaçar nas interações sociais dos indivíduos*. É em

²⁹⁴ Cf. SIEBENEICHLER, F. Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 126–127.

²⁹⁵ TAC II, p. 245.

²⁹⁶ PPM, p. 98.

²⁹⁷ Os pressupostos pragmático-formais da ação comunicativa foram tematizados no item 3.1 – Racionalidade e linguagem, pp. 110–132.

função disso que a ação comunicativa vai pressupor os conceitos de *mundo e mundo da vida* já que toda ação comunicativa é situada num *contexto* e se desenvolve no interior de um mundo da vida. Vejamos essa distinção.

Todo processo de entendimento que se realiza entre dois ou mais atores já tem como pano de fundo um *mundo da vida* como correlato dos processos de entendimento, o qual aparece como horizonte contextual dos processos de entendimento, delimitando a situação da ação e permanecendo inacessível à tematização. Nesse sentido, o saber próprio do mundo da vida é caracterizado por não estar a nossa disposição a qualquer momento, já que não podemos torná-lo consciente à vontade e colocá-lo em dúvida; é um saber presente na forma de autoevidências culturais, tão familiar que os agentes nem sequer pensam em colocá-lo em dúvida; é um saber holístico, implícito, intuitivo, que se furta à tematização dos atos de fala; enfim, é um horizonte composto de convicções de fundo. Em outros termos:

“ao atuar comunicativamente, os sujeitos se entendem sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida está formado de convicções de fundo, mais ou menos difusas, não problematizadas. O mundo da vida, enquanto pano de fundo, é a fonte de onde os agentes obtêm as definições da situação tidas como não problemáticas”²⁹⁸.

Em sentido rigoroso, o mundo da vida não pode ser considerado como algo sabido pois o saber explícito se caracteriza pela possibilidade de poder ser criticado e fundamentado. Além de *formar contexto* (para a tematização dos proferimentos), o mundo da vida constitui-se, também, como uma fonte de recursos ou como um reservatório de convicções de fundo, possibilitando aos participantes da comunicação chegarem a um entendimento sobre algo. Portanto, enquanto recurso, o mundo da vida é constitutivo para todo e qualquer processo de entendimento.

Mas, além de mundo da vida, Habermas tematiza também o conceito de mundos (objetivo, social, subjetivo). Para os processos de entendimento, é fundamental a perspectiva da existência dos três mundos pois, em suas interações sociais, os agentes (com seus proferimentos ou suas pretensões de validade) *recortam* uma determinada situação no mundo da vida, tornando-se esse recorte um contexto da situação que passa a ser objeto tematizável dos proferimentos comunicativos. Por meio da ação comunicativa, os atores

²⁹⁸ TAC I, p. 104.

sociais estabelecem as metas a serem alcançadas (aspecto teleológico da execução de um plano de ação) por meio da obtenção de um acordo comunicativo e da *interpretação de uma situação*. Por meio da interpretação cooperativa, os agentes se referem, concomitantemente, a alguma coisa no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. Usando o sistema de referência dos três mundos (objetivo, social, subjetivo), os agentes ou atores sociais elaboram definições comuns de sua situação da ação por meio dos proferimentos cognitivos, normativos e expressivos. Em outros termos:

“em suas operações interpretativas, os membros de uma comunidade de comunicação distinguem o mundo objetivo e o mundo social que compartilham intersubjetivamente, frente aos mundos subjetivos de cada um e frente aos demais coletivos. Os conceitos de mundo e as correspondentes pretensões de validade constituem o armazém formal no qual os agentes servem-se em sua ação comunicativa para enfrentar em seu mundo da vida as situações que se tornaram problemáticas, isto é, aquelas sobre as quais faz-se necessário chegar a um acordo”²⁹⁹.

Vale lembrar que não é o mundo da vida como horizonte contextual e pano de fundo que é tematizado como um todo, mas apenas um *recorte* ou parte do mundo da vida, na medida em que esse recorte se torna *contexto da situação*, o qual passa a ser objeto tematizável dos proferimentos comunicativos. Fundamentando e embasando o *contexto da situação* (que é objeto de tematização pelos proferimentos comunicativos), encontra-se o *contexto do mundo da vida* enquanto um saber de fundo que complementa o conhecimento das condições de aceitabilidade dos proferimentos. Ou seja: o *tema* (objeto de um ato de fala ou proferimento) já está delimitado pela *situação* (que circunscreve um espaço de jogo no sentido de delimitar as iniciativas de ação). Diz Habermas:

“somente os limitados fragmentos do mundo da vida que caem dentro do horizonte de uma situação constituem um contexto da ação orientada ao entendimento que pode ser tematizado sob a categoria de *saber*. A partir da perspectiva centrada na situação, o mundo da vida aparece como um depósito de autoevidências ou de convicções não questionadas, das quais os participantes na comunicação fazem uso em seus processos cooperativos de interpretação. Mas, somente quando *se tornam relevantes para uma situação pode este ou aquele elemento, podem determinadas*

²⁹⁹ TAC I, p. 104.

*autoevidências ser mobilizadas na forma de um saber sobre o qual existe consenso, sendo este susceptível de problematização*³⁰⁰.

O mundo da vida, como formador de contextos e como fonte de recursos para os processos de entendimento, está intimamente vinculado aos modelos de interpretação transmitidos pela *cultura* e organizados pela *linguagem*. É nesse sentido que podemos afirmar que a linguagem e a transmissão cultural adquirem uma posição, de certo modo, transcendental face a tudo que pode tornar-se elemento de uma situação. Portanto, cultura e linguagem são elementos constitutivos do mundo da vida no sentido de que os atores sociais, ao se moverem em seu mundo da vida, nutrem-se de um saber de fundo transmitido culturalmente (autoevidências asseguradas pela cultura) por meio da linguagem (os participantes da comunicação adotam uma atitude performativa alicerçados nos signos que compõem a linguagem). Portanto, o mundo da vida pode ser representado, enquanto recurso de interpretação, como provisão organizado lingüisticamente de convicções de fundo, que se reproduz na forma de tradição cultural pelo meio da linguagem. É nesse sentido que a cultura e a linguagem não contam como componentes da situação mas como elementos constitutivos do mundo da vida³⁰¹.

Para uma última delimitação entre os conceitos de mundos (objetivo, social, subjetivo) e mundo da vida (como horizonte contextual para os processos de entendimento por meio do agir comunicativo), vejamos a longa, mas ilustrativa, citação a seguir.

"A categoria do mundo da vida tem um *status distinto* dos conceitos formais de mundo (...). estes constituem, junto com as pretensões de validade susceptíveis de crítica, o armazém categorial que serve para classificar, no mundo da vida, já interpretado quanto a seus conteúdos, situações problemáticas, isto é, situações que demandam acordo. Com os conceitos formais de mundo, falante e ouvinte podem referir-se, por meio de atos de fala, a algo no mundo objetivo, social e subjetivo. O mundo da vida, ao contrário dos conceitos de mundos, não permite qualificações semelhantes; com sua ajuda, falante e ouvinte não podem referir-se a algo como 'algo intersubjetivo'. Ao contrário, os agentes comunicativos se movem sempre *dentro* do horizonte que é seu mundo da vida, dele não podendo sair. Enquanto intérpretes pertencem, junto com seus atos de fala, ao mundo da vida, já que não podem estabelecer uma relação 'com algo no mundo da vida' à semelhança da relação com fatos, normas ou vivências. As estruturas do mundo da vida fixam as formas da intersubjetividade do entendimento

³⁰⁰ TAC I, p. 176.

³⁰¹ Cf. TAC I, pp. 170-193.

possível. Os participantes da comunicação devem a elas sua posição extra-mundana frente ao intra-mundano sobre o que podem entender-se. O mundo da vida é, portanto, o lugar quase transcendental em que falante e ouvinte se movem e encontram, em que podem pleitear reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos concordam com o mundo (objetivo, social, subjetivo), em que podem criticar e fundamentar as pretensões de validade, resolverem seus desentendimentos e chegarem a um acordo (...). Os conceitos formais de mundo formam um sistema de referência para tudo aquilo *sobre o que* é possível o entendimento: falante e ouvinte se entendem desde e a partir do mundo da vida que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo”³⁰².

Até aqui, o mundo da vida, enquanto horizonte formador de contexto dos processos de entendimento e enquanto reservatório de convicções comuns, foi tematizado partindo da perspectiva do participante da interação comunicativa. Ocorre que, para efeitos teóricos, é importante adotar a perspectiva do mundo da vida propriamente dito. Isto porque: *se o mundo da vida configura-se como horizonte contextual para a ação comunicativa, numa relação inversa, também é verdade que a ação comunicativa exerce um papel decisivo na reprodução e conservação do mundo da vida, tanto em suas estruturas simbólicas (cultura, sociedade, pessoa) como em seu substrato material (esfera do sistema – economia e Estado)*. Vejamos como a ação orientada ao entendimento, por meio da ação comunicativa, exerce um papel decisivo na reprodução e conservação das estruturas simbólicas do mundo da vida.

Várias são as contribuições que a ação comunicativa oferece para a *reprodução simbólica do mundo da vida* já que, além do processo de entendimento que serve para a renovação da tradição ou da cultura, ela supõe que os atores que se entendem sobre uma realidade no mundo, simultaneamente participam de interações através das quais eles renovam e confirmam suas próprias identidades. Além de processos de interpretação, as ações comunicativas são também processos de integração social e socialização. O sujeito falante e agente se constitui, concomitantemente, como iniciador de ações responsáveis e como produto das tradições nas quais ele encontra-se inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizado aos quais ele está submetido. Em outros termos:

³⁰² TAC II, pp. 178-179.

"sob o *aspecto funcional do entendimento*, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o *aspecto da coordenação da ação*, a ação comunicativa serve à integração social e à criação de solidariedade; sob o *aspecto da socialização*, a ação comunicativa serve, finalmente, para a formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder por suas ações. O processo de reprodução abrange as novas situações e os estados do mundo já existentes, tanto na dimensão *semântica* dos significados ou conteúdos (da tradição cultural) como na dimensão do *espaço social* (de grupos socialmente integrados) e na dimensão do *tempo histórico* (da sucessão de gerações). A estes processos de *reprodução cultural, integração social e socialização* correspondem os *componentes estruturais* do mundo da vida que são a cultura, sociedade e pessoa³⁰³.

Renovando o saber cultural (sob o aspecto do entendimento), integrando socialmente e produzindo solidariedade dos membros (sob o aspecto da coordenação da ação), ou formando identidades pessoais (sob o aspecto da socialização) são as formas através das quais as ações comunicativas contribuem para a reprodução simbólica do mundo da vida em seus três componentes estruturais que são respectivamente a *cultura*, a *sociedade* e a *pessoa* (personalidade). Mas, o que Habermas entende por cultura, sociedade e personalidade?

"Para mim, *cultura* é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas de personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria. Para os que agem comunicativamente, a cultura forma o cone luminoso no interior do qual surgem entidades que podem ser representadas ou manipuladas; ao passo que as normas e vivências se lhes afiguram como algo no mundo social ou num mundo subjetivo, ao qual eles podem referir-se assumindo um enfoque expressivo ou conforme as normas³⁰⁴.

Vejamos a figura a seguir que trata das contribuições que os processos de reprodução, por meio da ação comunicativa, oferecem para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a pessoa.

³⁰³ Idem, p. 196.

³⁰⁴ PPM, p. 96.

Componentes estruturais do mundo da vida Processos de reprodução	Cultura	Sociedade	Pessoa	Dimensões de avaliação
Reprodução Cultural	Esquemas de interpretação susceptíveis de consenso (“saber válido”)	Legitimações	Modelos de comportamento eficazes para a formação, metas educativas	<i>Racionalidade do saber</i>
Integração Social	Obrigações (morais)	Relações interpessoais legitimamente ordenadas	Pertencas a grupos	Solidariedade dos membros
Socialização	Interpretações	Motivações para atuar conforme as normas	Capacidade de interações (identidade pessoal)	Autonomia da pessoa

Fig. 3. Contribuições que os processos de reprodução oferecem para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida e dimensões de avaliação. (Fonte: TAC II, p. 202. Cf. tb. as fig. 22 e 23 das pp. 203 e 204).

Quando a *cultura* oferece saber válido suficiente para a satisfação das necessidades de entendimento, o processo de *reprodução cultural* contribui, em relação à sociedade, com legitimação para as instituições existentes e, em relação à pessoa, com modelos de comportamento eficazes que possibilitem a formação da responsabilidade; quando a *sociedade* mostra solidariedade dos grupos suficiente para a satisfação das necessidades de coordenação da ação, o processo de *integração social* oferece, em relação à cultura, obrigações morais e, em relação à pessoa, pertencas sociais legitimamente reguladas; quando os *sistemas de personalidade* formam uma identidade forte o suficiente para dominar situações que surgem no mundo da vida, o *processo de socialização* oferece, em relação à cultura, modelos de interpretação e, em relação à sociedade, motivação para atuar conforme às normas. Os três processos de reprodução podem ser avaliados: a *reprodução cultural* em relação à racionalidade do saber; a *integração social* em relação à solidariedade de seus membros e, a *socialização* em relação à responsabilidade das pessoas.

Enquanto a *reprodução cultural* do mundo da vida, no campo semântico, dá a segurança de que as situações novas emergentes serão referidas às situações já existentes, garantindo assim a continuidade da tradição e a coerência do saber operante na prática

cotidiana, a *integração social* do mundo da vida, por seu lado, dá a segurança de que as novas situações que emergem na dimensão do espaço social serão referidas às condições do mundo existentes, garantindo assim a coordenação das ações por meio de relações interpessoais legitimamente reguladas, e dá também à identidade dos grupos uma estabilidade para a prática cotidiana. Já a *socialização dos participantes* do mundo da vida, à semelhança das duas primeiras, dá a segurança de que as situações novas que surgem na dimensão do tempo histórico possam vir a ser referidas às condições do mundo existentes, garantindo às novas gerações a aquisição de capacidades para a ação e também assumindo o papel de cuidar da coordenação de histórias vividas individuais e coletivas.

Segundo Habermas, o agir comunicativo tem uma importância ímpar para a reprodução dos componentes do mundo da vida. Nesse sentido,

"podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *socialização*, os quais passam através do agir comunicativo (...). Esse saber consolida-se através dos trilhos da interpretação, assumindo a forma de modelos de interpretação, os quais são transmitidos; na rede de interações de grupos sociais ele se cristaliza na forma de valores e normas; pelo caminho dos processos de socialização ele se condensa na forma de enfoque, competências, modos de percepção e identidades. Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantém através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade"³⁰⁵.

Habermas afirma que a explicitação do mundo da vida pela ação comunicativa como algo constituído de três elementos *originariamente entrecruzados* (cultura, sociedade, pessoa) resolve não apenas a questão clássica: *como é possível o social*, mas também a questão da teoria clássica da sociedade, ou seja, o *problema da relação entre indivíduo e sociedade*. Respondendo à primeira questão, ele afirma que o social ou a sociedade só é possível a partir da ação orientada ao entendimento ou da racionalidade comunicativa pois é esta que fornece as bases para o processo de reprodução da sociedade, seja no seu substrato material (já que mesmo os imperativos sistêmicos precisam ser

³⁰⁵ Idem, p. 96.

institucionalizados num quadro institucional por meio de valores), seja em sua reprodução simbólica. Em relação a segunda pergunta, Habermas responde que a individuação não é um processo estanque, que prescindia da sociedade e da cultura, ou seja, a individuação já ocorre como processo de socialização e a sociedade somente se constitui a partir dos indivíduos socializados³⁰⁶.

No processo de formação das identidades, a sociedade e a cultura, em seus processos de reprodução por meio da ação comunicativa, jogam um papel decisivo pois,

"os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura (...). Cristalizadas em instituições ou flutuantes no ar (...), as ordens normativas configuram sempre ordens de relações interpessoais. As redes de interação de grupos mais ou menos integrados do ponto de vista social, mais ou menos coesos solidariamente, só se formam a partir das ações de coordenação de sujeitos que agem comunicativamente"³⁰⁷.

Apesar de já sabermos que cada componente do mundo da vida é imprescindível para a reprodução dos demais, podemos perguntar se existe uma cronologia de anterioridade e posterioridade espaço-temporal do processo de individuação frente ao processo de socialização, ou vice-versa. A resposta é negativa já que

"o indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. Toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas"³⁰⁸.

Partindo dessas tematizações, percebemos que a ação comunicativa, enquanto ação orientada ao entendimento mútuo, joga um peso decisivo na reprodução do mundo da vida. Portanto, na visão habermasiana, *as sociedades* são tematizadas como um todo unitário, formado pela intersubjetividade do reconhecimento de tradições, normas de ação comum e valores, possuindo uma característica genuinamente integradora³⁰⁹. Acontece que, ao longo da evolução e em função do aumento da complexidade das sociedades, complexidade essa

³⁰⁶ Cf. PPM, pp. 183-234.

³⁰⁷ PPM, pp. 100-101.

³⁰⁸ Idem, p. 101.

³⁰⁹ Cf. ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em J. Habermas*, op. cit., pp. 118-120.

motivada pela necessidade de reprodução material, a sociedade sofreu um desmembramento em diversas áreas, cada uma das quais com funções bem específicas: de um lado, a *reprodução material* sendo processada pelo sistema através da ação instrumental e estratégica e corporificada nos subsistemas economia, administração, aparato jurídico e militar; e de outro lado, a *reprodução simbólica* que é processada pelo mundo da vida através da ação comunicativa e corporificada nos seus componentes cultura, sociedade e pessoa.

Para Habermas, é a *interação mediada lingüisticamente* (ao nível do mundo da vida) a característica central que permite aos indivíduos contrair relações sociais e manter a coesão do todo social num mundo do viver sociocultural. Portanto, o mundo da vida constitui-se como o *locus* central e imprescindível onde os indivíduos estabelecem interações orientadas por normas e valores, as quais são medidas pela linguagem nos processos de reprodução cultural, integração social e socialização. Nesses processos, a sociedade tem a função específica de promover, em relação à cultura, a coordenação das ações no mundo da vida através de deveres e obrigações morais e, em relação à pessoa, a coordenação das ações no mundo da vida através de pertenças legitimamente reguladas.

Portanto, a sociedade enquanto órgão formado pela aceitação de normas de ação que espelham os valores morais de uma comunidade, tem como função definir as relações morais que devem existir entre os indivíduos na forma de direitos, deveres e obrigações, sendo a principal responsável pela manutenção da coesão do todo social pois, desde os tempos mais remotos, a sociedade tem a função básica de lugar da realização das relações morais com o escopo de manutenção da coesão do todo social.

Ocorre que, com o advento das sociedades modernas, a sociedade vai perdendo essa função, motivado pela lenta e gradual separação entre sistema e mundo da vida. Os imperativos sistêmicos (que são tornados possíveis pelas estruturas do mundo da vida) começam a substituir estas últimas em suas funções de reprodução simbólica, ocorrendo distúrbios ou patologias³¹⁰. Imperativos sistêmicos como o dinheiro e o poder instauram, no lugar das relações morais, meras relações contratuais econômicas e jurídicas, ameaçando a existência do todo social. Com a separação entre legalidade e moralidade, o direito positivo privado se externaliza na esfera legal enquanto a moralidade é desinstitucionalizada, sendo restringida a valores pessoais ao nível do sistema de personalidade.

Conseqüentemente, impõe-se nas sociedades modernas a necessidade da tematização da racionalidade comunicativa em sua vinculação com a esfera da sociedade pois, ao ser institucionalizada, a racionalidade comunicativa, através de suas pretensões de validade, pode exercer um papel de crítica frente às instituições existentes, mobilizando o potencial crítico da fala frente às instituições e desvelando os poderes hipostasiados e as ideologias sistêmicas. Portanto, a racionalidade comunicativa, em sua vinculação com a sociedade, carrega em seu seio um potencial emancipatório pois remonta à idéia do *logos* de unir o todo social sem coações internas e externas. A razão comunicativa, como potencial cognitivo, normativo e expressivo disponível, deve vir a ser utilizada pelas sociedades modernas como fator de emancipação de todas as coerções promovidas pelos imperativos sistêmicos. Esses potenciais cognitivos, normativos e expressivos ao nível da cultura, da sociedade e da pessoa (e suas respectivas esferas axiológicas de valor na ciência, moral e direito e arte) devem ser apropriadas por todos os indivíduos em suas práticas comuns de interação mediadas lingüisticamente, objetivando uma configuração racional das relações vitais. Isso demonstra, portanto, que a *reconstrução do projeto da modernidade* aponta para a *relação intrínseca que existe entre razão comunicativa e emancipação*, a qual mostraremos a seguir como o *núcleo constitutivo básico da reconstrução do projeto da modernidade*.

3.3- Razão Comunicativa e Emancipação

A reconstrução *do projeto da modernidade* empreendido até aqui (com a tematização de um novo conceito de razão, mais amplo que o anterior, que se vincula diretamente com a pragmática universal da linguagem, e de uma nova visão do social que se torna possível a partir do mundo da vida estruturado lingüisticamente, tendo seus processos de reprodução simbólica e material, em última instância, sendo fundamentados por uma racionalidade comunicativa que aponta para uma perspectiva emancipatória inerente à própria dialética do projeto da modernidade) possibilita-nos visualizar a superação daquelas insuficiências ou limitações presentes no projeto da modernidade³¹¹.

³¹⁰ Sobre esse tema, cf. o item 2.4- As Patologias Produzidas pela Modernidade, pp. 97-108.

³¹¹ Cf. o Cap. 2- A Incompletude do Projeto da Modernidade, pp. 73-108 (onde mostramos como limitações ou insuficiências a seletividade dos processos históricos de racionalização ocorridos no Ocidente com o predomínio da racionalidade técnico/instrumental e dos aspectos sistêmicos, um conceito reduzido de razão que se fundamenta da relação sujeito-objeto, o empobrecimento do mundo da vida com a distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana, e também com a reificação das relações vitais e, finalmente, as patologias produzidas pela modernidade).

A racionalidade inerente à linguagem como razão comunicativa aponta para um interesse emancipatório de todos os indivíduos, emancipação de todas as repressões internas e externas, ao nível da natureza e também dos indivíduos, da sociedade e da cultura. Emancipação de todos os determinismos, seja da razão instrumental, seja da subjetividade repressora, seja da apropriação dos conteúdos cognitivos, morais e estéticos apenas por uma camada de especialistas, seja pela superação das patologias que se instauram nas sociedades modernas pela interferência dos imperativos sistêmicos nos processos de reprodução simbólica do mundo da vida.

Se a modernidade se configurou historicamente como repressora em muitos momentos, isso não quer dizer que a perspectiva emancipatória também não faça parte da mesma. A reconstrução do projeto da modernidade aponta para sua vertente dialética pois, se esta é condição de dominação, também o é de emancipação. Não devemos dar esse projeto por perdido, como defendem alguns, ou superado, como defendem outros, mas devemos resgatá-lo em sua vertente construtiva, a partir de um conceito de razão mais rico que a racionalidade técnico-instrumental, racionalidade essa que se encontra já presente nas práticas cotidianas de comunicação, que aponta para a idéia de uma humanidade emancipada, possuidora de um diálogo livre entre os indivíduos, que objetivam harmonizar seus planos de ação pela definição comum de situações, de uma linguagem que objetiva chegar a um consenso que se fundamenta, exclusivamente, na força do melhor argumento, em razões, e não pela força física.

A razão que se expressa na linguagem é normativa pois expressa um dever-ser, não se limitando a constatar o que é. Aponta para uma situação ideal de comunicação, não à semelhança do materialismo histórico, mas apontando condições ideais de comunicação através de uma *Pragmática da Linguagem* que, alicerçada na lógica do desenvolvimento ao nível da evolução social, aponta para o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, isto é, para as pretensões de validade (que são universais), mas sem fazer referência aos conteúdos concretos que cada sociedade deve perseguir ao longo de sua existência. Em outros termos: a racionalidade comunicativa distingue lógica e dinâmica do desenvolvimento, isto é, entre estruturas universais invariantes (lógica) e variação de mecanismos empíricos (dinâmica), dispensando-se de tecer prognósticos para uma sociedade futura. Se as condições ideais e universais de uma comunicação isenta de repressão podem ser apropriadas por todos os sujeitos competentes,

as condições empíricas e concretas para a realização da emancipação e até da felicidade do homem somente podem ser decididas por cada sociedade em particular.

Na década de sessenta, Habermas já investigava os *interesses* presentes no conhecimento: técnico, prático e emancipatório; mas é somente a partir da década de setenta que ele *visualiza a emancipação a partir da própria estrutura da linguagem, da comunicação*. Antes, os interesses foram caracterizados como “quase-transcendentais”, no sentido de que esses interesses, que conduzem os dois tipos antropológicos da ação (instrumental e comunicativa), constituem uma moldura ou quadro que é, concomitantemente, *a priori* e *histórico*: é *a priori* porque, no seu interior, a espécie humana reproduz sua vida e organiza suas experiências antes de qualquer ciência e de qualquer ação concreta; é *histórica* porque se configura através de condições básicas da espécie humana que se autoconstitui e reproduz na história. Posteriormente, esses três interesses do conhecimento foram retomados por Habermas a partir do horizonte mais amplo da racionalidade comunicativa. O *interesse técnico* será fundamentado a partir da ação racional teleológica instrumental e estratégica, enquanto os *interesses prático e emancipatório* serão fundamentados a partir da ação comunicativa simbólica. Vejamos essa trajetória por ele seguida.

Na aula inaugural de 1965, *Conhecimento e Interesse*, Habermas inicia a tematização da vinculação existente entre conhecimento e interesse, tema esse depois retomado em 1968 com o livro *Conhecimento e Interesse*, e depois no prefácio de *Teoria e Práxis* em 1971. Em síntese, podemos dizer que três são os interesses que guiam todo conhecimento humano: o técnico, o prático e o emancipatório. O primeiro (*técnico*) se vincula à *ação instrumental* e se corporifica nas *ciências empírico-analíticas*, que compreendem as ciências da natureza e as ciências sociais na medida em que sua finalidade é produzir um conhecimento nomológico. O segundo e o terceiro (prático e emancipatório) se vinculam à *ação comunicativa*, sendo que, enquanto o *interesse prático* se corporifica nas *ciências histórico-hermenêuticas*, que compreendem as humanidades e as ciências histórico-sociais na medida em que seu objeto é uma compreensão interpretativa das configurações simbólicas, o *interesse emancipatório*, por seu lado, também se vincula à ação comunicativa, mas se corporifica nas *ciências de orientação*

críticas, que inclui a Psicanálise, a crítica da ideologia (Teoria Social Crítica) e a filosofia entendida como disciplina reflexiva e crítica³¹².

Os três interesses estão vinculados, para Habermas, à emancipação da espécie humana. Mas, enquanto o *interesse técnico* objetiva a emancipação do homem frente à natureza exterior, se realizando através do progresso técnico ou do agir instrumental, os *interesses prático e emancipatório* se referem à emancipação em relação às formas de dominação social, se realizando através dos novos níveis de reflexão ou do agir comunicativo que dizem respeito à aceitação ou recusa da tradição, das normas e regras, e das identidades dos indivíduos. Enquanto o interesse técnico se manifesta por meio do trabalho, os interesses prático e emancipatório se manifestam por meio da linguagem ou das interações mediadas simbolicamente. Apesar de características em comum, o interesse prático não coincide com o emancipatório já que ambos têm natureza bem distintas e estes, por seu lado, também são bem diferentes do interesse técnico. Vejamos a primeira distinção entre interesses técnico e prático:

"enquanto o agir instrumental (interesse técnico) corresponde à coerção da natureza exterior, e o nível das forças produtivas determina o alcance da disponibilidade técnica sobre as forças da natureza, o *agir próprio à comunicação* (interesse prático) está em relação direta com a repressão da natureza de cada um: o quadro institucional decide sobre o alcance de uma repressão através do poder embutido da dependência social e da dominação política"³¹³.

Percebemos que o *interesse técnico* objetiva o domínio da natureza por meio de instrumentos ou do trabalho, dispondo dela, prevendo-a, controlando-a e até a recriando artificialmente, obtendo dela um maior rendimento com a racionalização dos meios por intermédio da ciência experimental e de tecnologias, tendo como meta a *coerção da natureza externa*. Já o *interesse prático* também objetiva a *coerção da natureza*, mas da *natureza interna*, quando organiza as relações que os homens estabelecem entre si e regulamenta os processos da vida social por meio de normas; quando aceita, estas são institucionalizadas nas esferas sociais e adquirem uma força legal que obriga os indivíduos

³¹² Sobre os interesses, cf. HABERMAS, J. *Connaissance et Intérêt*, op. cit., pp. 85-90; TP, pp. 18-21 e 288-313. Cf. tb. SIEBENEICHLER, F. Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, op. cit., pp. 78-84. McCARTHY, Th. *La Teoria crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., pp. 75-153. ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão comunicativa e Teoria social crítica em J. Habermas*, op. cit., pp. 56-57.

³¹³ HABERMAS, J. *Connaissance et Intérêt*, op. cit., p. 85.

a cumprirem as mesmas, sob pena de sofrerem sanções. Portanto, a partir do momento em que o homem trabalha, move-se em função de um conhecimento instrumental, técnico, o qual possibilita a ele o domínio da natureza e o usufruto da mesma por meio de seu conhecimento e manipulação. O interesse prático diz respeito à apropriação da natureza em sociedade com outros homens, o qual se manifesta como interesse em entendimento intersubjetivo sobre como realizar a reprodução material e social. Ambos os interesses (técnico-instrumental e prático-comunicativo) constituem duas coações naturais que pesam sobre o homem: a coação à produção e reprodução de técnicas e a coação à ação comunicativa, que conduz à organização social.

Diferentemente do *interesse técnico* (que objetiva a coerção da natureza externa) e do *interesse prático* (que promove a repressão da natureza interna), o *interesse emancipatório* não tem como objetivo a coerção mas, ao contrário, promove a crítica de todas as formas de poder hipostasiadas, tendo como escopo a libertação de todas as formas de coerção, externas e internas, produzindo um conhecimento crítico. É o interesse em maioria e emancipação, vinculado à Psicanálise, às ciências críticas e à Teoria crítica da sociedade, as quais têm como meta libertar a consciência da dependência em relação aos poderes hipostasiados pelas ideologias.

De onde surge o interesse emancipatório? Habermas vai deduzi-lo dos momentos emancipatórios presentes nos interesses técnico e prático: o interesse técnico, ao apropriar-se da natureza, objetiva a libertação do homem em relação ao poder incontrolável desta mesma natureza; o interesse prático, se de um lado, objetiva o entendimento dos homens entre si sobre o sentido de sua existência, sobre sua posição na sociedade e na história, sobre o sentido da própria história, de outro lado, tem por meta a libertação das forças de tradições culturais tirânicas, impostas pelo poder político ou transmitidas pelo senso comum.

Ainda alicerçado no campo epistemológico, Habermas vai fundamentar a idéia do interesse em emancipação no conceito de reflexão e autoreflexão. Segundo ele, o positivismo, ao substituir a teoria do conhecimento pela teoria da ciência, nega a presença da reflexão que se encontra em todo conhecimento humano. Influenciado pelo conceito de reflexão de Kant (reflexão como forma de fundamentação racional transcendental de todo o saber teórico possível e de toda a ação moral possível, reflexão sobre as condições de possibilidades das competências do sujeito que conhece, fala e age), do Hegel da

Fenomenologia do Espírito (reflexão como dissolução crítica, levada a efeito pela consciência, que se liberta de uma pseudo-objetividade que ela mesma produziu, como autocrítica), e de Sigmund Freud numa versão modificada por A. Lorenzer (reflexão no sentido da Psicanálise freudiana que acredita que, no momento em que o sujeito descobre reflexivamente as ilusões e auto-enganos a que ele está submetido, o mesmo é capaz de libertar-se deles), Habermas acredita na reflexão como força esclarecedora, capaz de revelar-nos as ideologias ocultas nas opiniões, no senso comum, nas visões de mundo, capaz de identificar as coações e dominações presentes nos contextos de ação sistematicamente distorcidos. Portanto, “na autoreflexão, o conhecimento pelo conhecimento vem coincidir com o interesse pela maioridade. O interesse emancipatório visa à consumação da reflexão enquanto tal”³¹⁴. Em síntese, o interesse emancipatório se revela como consciência crítica, como autoreflexão do interesse prático pois, enquanto este visa uma interação ditada pela normatividade, àquele visa uma interação ditada pela racionalidade, de uma razão crítica, essencialmente libertadora e emancipatória.

Na década de setenta, com o conceito de “*Competência Comunicativa*”, e na década de oitenta, com a *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas vai prosseguir o tema da *emancipação da espécie humana*, agora não mais fundamentado na *teoria do conhecimento*, mas a partir de uma *Teoria do Agir Comunicativo*, de uma racionalidade comunicativa que se expressa na pragmática da linguagem por meio de uma *Pragmática Universal* que, ao elaborar as pretensões universais de validade que objetivam chegar a um acordo ou consenso por meio de razões, instaura a linguagem como o *medium* de todos os processos de entendimento. A ‘situação ideal de comunicação’, inerente aos processos de entendimento por meio da linguagem, revela o potencial emancipatório que a linguagem carrega em seu seio. Agora, o ‘interesse emancipatório’, inerente à razão, é deduzido da capacidade da linguagem de produzir entendimento ou acordo racional entre os homens, o que exclui qualquer forma de coerção, e que se expressa através da ação comunicativa. É o próprio Habermas que afirma já em dezembro de 1965:

“o interesse em emancipação não se limita a pairar em suspenso; pode vislumbrar-se *a priori*. O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo a sua natureza: a *linguagem*. Com a estrutura da linguagem, é posta *para nós* a emancipação. Com a primeira proposição, expressa-se inequivocamente a intenção de um

³¹⁴ CI, p. 144. Sobre os interesses, cf. tb. SIEBENEICHLER, F. Beno. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação, op. cit., pp. 81-84.

consenso comum e sem restrições. A autonomia é a única idéia de que somos senhores, no sentido da tradição filosófica³¹⁵.

No ano de 1968, Habermas vai mostrar que, se uma sociedade deve sua emancipação da natureza exterior aos processos de trabalho, a emancipação frente à coerção da natureza interna se processa quando as instituições detentoras do poder coercitivo são substituídas por organizações da interação social exclusivamente comprometidas com uma *comunicação isenta de dominação*. É precisamente o desenvolvimento dessa esfera, (e não necessariamente a produção de novas tecnologias), que aponta para Habermas o progresso de uma formação social nas etapas progressivas de reflexão, a qual objetiva promover a organização da sociedade, exclusivamente, sobre a base de uma discussão livre de qualquer forma de dominação ou repressão.

Como já mostramos anteriormente³¹⁶, a estrutura da linguagem com seu *componente ilocucionário* (o qual é originário e precede a qualquer ato perlocucionário), aponta para uma comunicação que se orienta para o entendimento mútuo entre os indivíduos por meio do levantamento de pretensões de validade, através das quais falantes e ouvintes buscam, intersubjetivamente, chegar a um acordo sobre uma determinada situação da ação. A comunicação exige uma orientação para o entendimento e a estrutura comunicativa mostra que a ação teleológica (regida pelos atos perlocucionários que visam o êxito da ação) não é constitutiva para os processos de entendimento. Isto porque: enquanto a ação estratégica tem um caráter *assimétrico* pois diz respeito à interação nas quais ao menos um dos participantes adota uma atitude estratégica, as ações comunicativas que se expressam por meio da linguagem e se orientam ao entendimento mútuo tem um caráter *simétrico*, pois supõem uma interação na qual o objetivo ilocucionário é alcançado por todos os participantes através do entendimento mútuo. No plano social, somente a ação comunicativa possibilita aos participantes de uma interação perseguirem objetivos ilocucionários para chegarem a um acordo que ofereça o fundamento para a coordenação consensual dos planos perseguidos individualmente³¹⁷.

³¹⁵ CI, p. 144.

³¹⁶ Vide o item 3.1 – Racionalidade e linguagem, pp. 110–132.

³¹⁷ Cf. TAC I, pp. 376–377. Atenção: “O conceito de entendimento (Verständigung) remete a um acordo racionalmente motivado alcançado pelos participantes, o qual se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica. As pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade subjetiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se expressam em manifestações ou proferimentos simbólicos. Essas manifestações podem ser analisadas: de um lado, sob o aspecto de como podem fundamentar-se e, de outro lado, sob o aspecto de como os atores se referem, por meio delas, a algo no mundo. O conceito de racionalidade comunicativa remete, por um lado, às diversas formas de desempenho discursivo de pretensões de validade (por isso Wellmer fala de racionalidade ‘discursiva’); e, por outro lado, às relações que os participantes estabelecem, com sua ação comunicativa, com o mundo ao reivindicar validade para suas manifestações ou proferimentos”. TAC I, pp. 110–111.

Percebemos que a linguagem (em seu componente ilocucionário que possibilita uma comunicação isenta de dominação) contém dentro de si a disponibilidade para o entendimento, sendo inerente à comunicação a vontade de exprimir algo que possa ser entendido e partilhado por todos, produzindo um acordo intersubjetivo entre os participantes da comunicação. A ação comunicativa passa a exercer o papel de uma ação social ideal pois, a intersubjetividade do acordo alcançado coloca em igualdade de chances todos os atores responsáveis pela decisão das orientações que vão normatizar as relações sociais. A ação comunicativa, enquanto mecanismo coordenador das ações intersubjetivas que visam o entendimento lingüístico, proporciona a ausência total de coerção, na medida em que possibilita que todas as posições assumidas pelos atores na discussão possam vir a serem contestadas por meio de argumentos, devendo todas as pretensões de validade serem validadas ou não por meio de razões. Somente conta nesse processo de discussão o potencial de racionalidade de cada posição assumida (e não a força física ou as ações estratégicas), devendo vencer a posição que vier a apresentar os melhores argumentos. Dessa forma, a ação comunicativa assume um caráter emancipatório: pensando, falando e agindo de forma racional, os homens vão, proporcionalmente, se libertando das formas de conceber o mundo impostas a eles pela tradição, e também se emancipando das formas de poder hipostasiadas pelas instituições. A razão que se revela como linguagem e se estrutura socialmente a partir da ação comunicativa combate a dominação e promove a emancipação das formas de dominação social. Portanto, podemos deduzir da linguagem, enquanto capacidade de produzir entendimento ou acordo racional entre os homens, um interesse emancipatório inerente à razão comunicativa, razão essa que exclui toda forma de coerção ou dominação em sua forma originária ou ilocutiva.

É fundamental retomarmos, nesse momento, àquelas distinções que já fazíamos atrás entre razão instrumental e razão comunicativa se quisermos recuperar o ideal emancipatório presente na *reconstrução do projeto da modernidade*. Enquanto a *razão instrumental* (que aparece na modernidade corporificada numa lógica sistêmica) pode *escravizar o homem quando invade o mundo da vida*, a *razão comunicativa* (que se estrutura na pragmática da linguagem) *pode gerar movimentos emancipatórios*.

A tematização por Habermas da razão comunicativa como razão emancipatória, descoberta a partir da linguagem, reside na constatação de que *a função primeira da linguagem é produzir um entendimento entre as pessoas*, o qual somente pode ser alcançado se estiver alicerçado em razões, em argumentos racionais que produzem o

reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade levantadas pelos participantes de uma interação e submetidas à discussão. Essa razão que se mostra na prática lingüística processa-se de forma intersubjetiva, produzindo o entendimento, estimulando a racionalidade e dando igualdade de chances para todos os participantes do referido contexto comunicativo. O acordo, ao pressupor exclusivamente a racionalidade dos argumentos apresentados, excluindo o uso de qualquer forma de coação ou força física entre os participantes do processo de argumentação, revela um procedimento lingüístico que expressa a existência de uma razão emancipatória (razão comunicativa) que possibilita um tipo de ação social (ação comunicativa) também emancipatória, a qual somente se realiza na prática comunicativa de um grupo de pessoas que pertencem ao mesmo mundo sociocultural, chamado de mundo da vida. Este, além de horizonte contextual para os processos de entendimento, constitui-se e reproduz-se pela linguagem, em que a razão comunicativa se manifesta, o qual é reconstruído a partir das estruturas invariantes da sociedade que são as estruturas da ação e do entendimento mútuo entre seus membros e que definem as áreas da cultura, sociedade e pessoa³¹⁸.

A distinção, na modernidade, entre trabalho e interação, dinâmica e lógica do desenvolvimento, interesses técnico, prático e emancipatório, reprodução material e reprodução simbólica do mundo da vida, sistema e mundo da vida, ação instrumental e ação comunicativa, razão instrumental e razão comunicativa, é de fundamental importância para detectarmos as duas vertentes da razão: uma comprometida com a reprodução material (razão instrumental/estratégica), e outra comprometida com a reprodução simbólica da sociedade (razão comunicativa). Se a primeira se fundamenta no paradigma da consciência (conhecimento e ação), onde a relação que se estabelece entre sujeito e objeto é monológica, solitária e autoritária, a segunda, ao contrário, se fundamenta no paradigma da linguagem, onde a relação que se estabelece entre os sujeitos falantes e agentes é intersubjetiva, dialógica, com chances iguais para todos os participantes da interação.

Com o advento da modernidade, os imperativos sistêmicos (economia e Estado, regidos pelos *media* dinheiro e poder) começam a se desprender do mundo da vida (cultura, sociedade, pessoa, regidos pelo *medium* da linguagem), iniciando um processo de colonização que gera patologias, reificação, alienação, subjugação. Ocorre que existem

³¹⁸ Cf. ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas.*, op. cit., pp. 133-134.

formas de vida que, em seus processos normais de reprodução simbólica, não podem se sujeitar às exigências funcionais do sistema, sob pena de disfunções e patologias. Portanto, essas formas de vida que se localizam na esfera do mundo da vida (cultura, sociedade, pessoa) e que somente podem ser reproduzidas pela razão comunicativa, possibilitam deduzir uma estrutura de racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana, diferente da razão instrumental. É precisamente a descoberta dessa estrutura de racionalidade comunicativa que mantém viva a chama da razão como emancipação na modernidade, onde o entendimento racional funciona como o padrão normativo que permite à ciência social identificar todas as formas de dominação e também diagnosticar e propor a superação das patologias.

É importante salientar que a emancipação objetiva das formas de dominação, num determinado contexto histórico, somente se torna possível a partir da *capacidade de aprendizagem* dos indivíduos que, ao participarem de uma prática de comunicação que objetiva alcançar um acordo racional intersubjetivo apoiado na força do melhor argumento, estão aptos também para criticarem as representações, interpretações e ações que não estejam apoiadas exclusivamente em razões, aprendendo dos erros cometidos. Essas práticas comunicativas individuais podem, segundo Habermas, ser ampliadas às sociedades em sua totalidade, formando um potencial cognitivo, normativo e expressivo que pode vir a ser apropriado por todos, objetivando enfrentar e vencer os desafios colocados pela evolução.

Quais são os pré-requisitos para chegarmos a uma sociedade emancipada? Será que basta para isso obtermos uma “comunicação livre de dominação”? Sem dúvida que esta é uma condição básica, mas insuficiente se tomada isoladamente. Além de uma a) “*comunicação livre de coações internas e externas*”, temos que pressupor também um b) “*novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida*”, e c) “*um processo de formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva*”. Esses três pré-requisitos vão abrir novos horizontes e novas possibilidades para a existência de uma sociedade emancipada. Vejamos, a seguir, esses três pré-requisitos e seus respectivos desdobramentos.

a) *Comunicação livre de coações internas e externas.*

Como já foi abordado anteriormente, quando os participantes da interação se engajam numa prática de comunicação objetivando chegar a um consenso ou acordo

intersubjetivo sobre uma determinada situação, as chances devem ser iguais para todos e somente podem valer a força do melhor argumento, o qual deve se apoiar em razões e não na força física. Somente a força ilocucionária que produz consenso racional e que se expressa socialmente pela ação comunicativa é que deve normatizar as ações dos participantes, devendo-se desmascarar todas as coações ou ações estratégicas presentes. Mas, somente essa condição não basta pois, como afirma Habermas,

" 'liberdade em relação à dominação' constitui um pressuposto para aqueles que se engajam em uma *argumentação*. Seria uma falácia dizer que uma sociedade emancipada poderia consistir em nada mais do que em uma 'comunicação livre de dominação'. As pessoas que me imputam isso estão facilitando demais as coisas para elas mesmas. A liberação de um potencial racional contido na ação comunicativa é um processo histórico mundial iniciado com a 'verbalização do sagrado'; na modernidade ele conduz a uma racionalização dos mundos da vida, à diferenciação de suas estruturas simbólicas, expressa principalmente na crescente reflexividade das tradições culturais, em processos de individuação, na generalização de valores, na imposição de normas mais abstratas e mais gerais (...). Eu não falaria em 'racionalização comunicativa' se, nos últimos duzentos anos de história da Europa e da América, nos últimos quarenta anos dos movimentos de libertação nacional e, apesar de todas as catástrofes, não fosse possível reconhecer também um quê de 'razão existente', como diria Hegel, nos movimentos de emancipação burguesa bem como nos movimentos de trabalhadores, no atual feminismo, nas revoltas culturais, nas formas de resistência ecológica ou pacifista, etc. É preciso ter em mente também as transformações mais subcutâneas nos padrões de socialização, na orientação dos valores, por exemplo na difusão de necessidades expressivas e de sensibilidades morais, ou na revolução dos papéis sexuais, num valor subjetivo diferente do trabalho assalariado e assim por diante"³¹⁹.

Encontra-se presente nessa citação acima um roteiro capaz de delinear os pressupostos para a existência de uma vida emancipada, para uma vida melhor e menos ameaçada de quaisquer coações de ordem interna ou externa.

Sem dúvida que a *primeira condição para uma sociedade emancipada é a libertação em relação a qualquer tipo de dominação e opressão, não só nos substratos materiais, mas também em seus processos de argumentação, de discussão, em sua dimensão simbólica.*

³¹⁹ HABERMAS, J. "Um perfil filosófico-político: entrevista com Jürgen Habermas". São Paulo, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n° 18 (1987) : 99. Cf. tb. a trad. esp. "Entrevista com la 'New Left Review'", in: *Ensayos Políticos*, op. cit., pp. 218-219.

Segundo Habermas, esse processo de emancipação não implica numa idealização já que, historicamente, vem ocorrendo a liberação progressiva de um potencial racional que se manifesta socialmente por meio da ação comunicativa.

Inicialmente, o sagrado impunha seus temores, se ocultando por meio das visões míticas e religiosas e metafísicas, impossibilitando toda e qualquer reflexão crítica sobre as ‘verdades’ impostas pela tradição e pela autoridade. Com os processos de dessacralização das visões míticas, religiosas e metafísicas de mundo, *o sagrado foi perdendo seus encantos, sendo verbalizado* por meio da linguagem, assumindo uma dimensão crítica e reflexiva chegando, na modernidade, expresso nas ‘esferas axiológicas de valor’ nos campos da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística, gerando complexos de saber cognitivo-instrumentais, prático-morais e prático-estéticos, podendo ser apropriados, criticados e justificados por meio das pretensões de validade verdade proposicional, correção normativa, veracidade expressiva, as quais podem ser fundamentadas, diretamente nos contextos de ação ou, indiretamente, nos processos de argumentação por meio de razões, onde os participantes de um processo intersubjetivo de comunicação têm como meta alcançarem um acordo ou consenso sobre uma definição comum de sua situação no mundo dos fatos, dos valores e das normas, e da subjetividade de cada um.

Uma segunda condição para a emancipação é a racionalização dos mundos da vida: se de um lado a racionalização do mundo da vida em seu substrato material (economia/política _ dinheiro/poder), por meio da racionalidade cognitivo/instrumental, garante a satisfação das necessidades de subsistência física, por outro lado, a racionalização do mundo da vida em sua dimensão simbólica (cultura, sociedade, pessoa), por meio da racionalidade comunicativa, garante a reflexividade das tradições culturais (cultura), a generalização de valores e criação de normas mais abstratas e mais gerais por meio da integração social (sociedade) e os processos de individuação nos mecanismos de socialização (pessoa).

Uma terceira condição para a emancipação dos indivíduos em sociedade é que o potencial racional liberado socialmente na ação comunicativa por meio da verbalização do sagrado não se torne monopólio apenas de especialistas, mas que esse potencial racional possa ser apropriado igualmente por todos os participantes em seus processos públicos de discussão, para tomadas de decisão racionalmente motivadas e fundamentadas por meio de argumentos válidos e justificados na obtenção de um entendimento ou acordo que possa ser objeto de um reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade.

Segundo Habermas, essas três condições não surgem do vazio, possuindo antecedentes históricos nos movimentos de emancipação burguesa, em todos os movimentos de contestação contra condições desumanas e degradantes de vida, que reivindicam novos valores para uma vida menos ameaçada dos imperativos sistêmicos e tecnocráticos. Mesmo não antecipando conteúdos concretos, a teoria moral não pode ficar indiferente às experiências dolorosas e aos sofrimentos irreparáveis dos humilhados e ultrajados, dos feridos e dos mortos. Portanto,

“para quebrar as correntes de uma universalidade falsa, meramente presumida, de princípios universalistas criados seletivamente e aplicados de maneira sensível ao contexto, sempre se precisou, e se precisa até hoje, de movimentos sociais e de lutas políticas no sentido de aprender das experiências dolorosas e dos sofrimentos irreparáveis dos humilhados e ultrajados, dos feridos e dos mortos, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral –nem as classes subprivilegiadas, nem as nações exploradas, nem as mulheres tornadas domésticas, nem as minorias marginalizadas. Quem exclui o outro, que lhe *permanece* um estranho, em nome do universalismo, trai sua própria idéia. O universalismo do respeito igual em relação a todos e da solidariedade com tudo o que tenha o semblante humano se comprova apenas na libertação radical de histórias individuais e de formas particulares de vida”³²⁰.

Portanto, não podemos cometer o equívoco de pensar que uma sociedade emancipada pressupõe apenas uma situação de ‘comunicação livre de dominação’ ou de um ‘diálogo livre entre as pessoas’. Isto porque: um diálogo livre pressupõe uma sociedade emancipada pois

“unicamente a partir de uma sociedade emancipada, que tivesse realizado a maioria dos seus membros é que a comunicação se desdobraria no diálogo, livre da dominação, de todos com todos, do qual vamos sempre tirar o modelo de uma identidade do eu formada reciprocamente como a idéia do verdadeiro acordo”³²¹.

É nesse sentido que a ‘*situação ideal de linguagem*’ ou uma ‘comunicação livre de dominação’ não significa uma idealização abstrata, nem muito menos a proposta de uma sociedade totalmente transparente ou mesmo homogeneizada e unificada. Esta expressão

³²⁰ HABERMAS, Jürgen. “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, vol. 3, nº7, 1989, p. 17. (Daqui em diante citado como URP).

³²¹ CI, p. 144 (citação adaptada de acordo com o original alemão).

engana quando sugere uma forma de vida concreta, já que a mesma *deixa discernir normativamente apenas condições necessárias, gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade*, as quais poderiam criar as condições para os *próprios* participantes realizarem _ segundo necessidades e idéias *próprias*, e por iniciativa *própria* _ possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada. Diz:

"nada me deixa mais nervoso do que a imputação de que a teoria da ação comunicativa, porque ela focaliza a facticidade social de pretensões de validade reconhecidas, propõe, ou ao menos sugere, uma sociedade utópica racionalista (...). A situação ideal de linguagem é uma descrição das condições sob as quais exigências de verdade e certeza podem ser resolvidas discursivamente. Na ação comunicativa estas pretensões de validade permanecem em sua maioria implícitas e não problemáticas, porque o mundo da vida, partilhado intersubjetivamente, mantém à disposição (dos participantes _ ARC) uma sólida reserva de verdades culturalmente autoevidentes, assumidas em princípio"³²².

Ao falar de 'comunicação livre de dominação', 'situação ideal de fala', Habermas *não* está propondo como tarefa da teoria social a projeção de formas de vida desejáveis no futuro, mas apenas indicando, no máximo, condições necessárias sob as quais formas emancipadas de vida seriam possíveis hoje. Não podemos confundir, na teoria da evolução, *lógica* do desenvolvimento (modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional) com *dinâmica* do desenvolvimento (processo pelo qual se efetua a evolução dos conteúdos empíricos). Portanto, Habermas com a '*Teoria da Ação Comunicativa*' não se refere aos conteúdos empíricos de uma sociedade futura, mas apenas às condições de um possível consenso futuro; caberá a cada sociedade, em condições histórico-determinadas, prosseguir ou até mesmo rejeitar tal projeto. É nesse contexto que emerge a *teoria moral do esclarecimento habermasiano*, que não dita normas para a vida dos indivíduos, mas apenas o princípio moral, deixando a responsabilidade concreta para os atores envolvidos numa determinada situação. É um conceito fraco de teoria moral que apenas deve explicar e justificar um 'ponto de vista moral', e nada mais. Isto não quer dizer que a teoria moral não tenha algo a ver com a justiça ou mesmo com o bem-estar de outros e até mesmo com a promoção do bem-estar geral. Ocorre que a felicidade, segundo ele, não pode ser conseguida intencionalmente, mas somente ser promovida muito indiretamente. *A moralidade se refere às questões práticas que podem ser decididas*

³²² HABERMAS, J. "Um perfil filosófico-político: entrevista com Jürgen Habermas", op. cit., p. 93. Cf. tb. a trad. esp. "Entrevista con la 'New Left Review', in: *Ensayos Políticos*, op. cit., pp. 207-208.

mediante razões; ela diz respeito a conflitos nascidos da ação que são solucionáveis mediante consenso.

Habermas, em sua teoria moral, é influenciado pela tradição kantiana. E, como sabemos,

"teorias morais deônticas, cognitivistas e universalistas na tradição kantiana são teorias da justiça que precisam deixar sem resposta a questão do viver bem. Elas estão tipicamente restritas à questão da *justificação* de normas e ações. Elas não oferecem resposta à questão de como normas justificadas podem ser *aplicadas* a situações específicas e como intuições morais podem ser *realizadas*. Em suma, não se deve sobrecarregar a teoria moral, mas atribuir uma parte da responsabilidade à teoria social, e a maior parte aos próprios participantes (...): quem assume um risco deve ter o direito de decidir por si *próprio*"³²³.

Devemos ressaltar com Wellmer³²⁴ que, se na obra habermasiana, a idéia de um "mundo vital idealizado" explica a perspectiva utópica que é implícita à idéia da racionalidade comunicativa, não existe nesta a intenção de responder à questão de *como seria uma institucionalização da liberdade em uma sociedade pós-capitalista*. Habermas distingue com a noção de "racionalização comunicativa" entre a "idéia reguladora de um mundo da vida completamente racionalizado comunicativamente", e os "princípios organizativos concretos que expressariam as estruturas institucionais das sociedades racionalizadas comunicativamente em um momento determinado da história". Segundo Wellmer, essa postura de Habermas de não procurar responder à questão de como se dariam a implantação histórica das estruturas institucionais em uma sociedade pós-capitalista é bastante coerente com sua postura geral já que, segundo ele, não é tarefa do teórico ou do cientista social determinar qual será o conteúdo de um futuro consenso social; essa tarefa deve ser deixada aos atores sociais envolvidos e às respectivas sociedades as quais eles fazem parte. A racionalidade comunicativa não confunde a *idéia regulativa de um mundo vivido plenamente racionalizado* (o qual pode ser antecipada), com os *princípios organizativos da sociedade* que expressariam as estruturas institucionais das sociedades racionalizadas comunicativamente num momento determinado da história (os quais não podem ser antecipados). Isso ocorre em função da ação comunicativa possuir estruturas formais, não expressar uma filosofia da história e, portanto, não poder antecipar conteúdos concretos para um consenso social futuro. Este somente poderá ser definido

³²³ Idem, p. 91. Cf. tb. a trad. esp. "Entrevista com la 'New Left Review', in: *Ensayos Políticos*, op. cit., p. 204.

³²⁴ WELLMER, A. "Razón, Utopia, y la dialéctica de la ilustración", in: BERNSTEIN, R. (Ed.), *Habermas y la Modernidad*, op. cit., pp. 65-110.

pelos sujeitos e grupos sociais por meio de um processo de discussão e argumentação consensuais, os quais estabelecerão as bases para as objetivações adequadas da racionalidade comunicativa nas estruturas políticas e sociais que venham a se constituir como o referencial normativo para toda a sociedade, e também exercer o controle democrático do sistema pelo mundo da vida.

Devemos lembrar que Habermas, na análise da evolução social das sociedades, vai distinguir lógica da evolução social (idéia regulativa e princípios gerais) e dinâmica evolutiva (conteúdos concretos que não podem ser antecipados). Referindo-se a essa problemática e, especificamente, à democracia como um caminho plausível a ser seguido pelas sociedades modernas, Habermas afirma:

"penso que é preciso distinguir entre a idéia de uma justificação democrática do poder político e a institucionalização deste nível de justificação, que muda conforme as circunstâncias. A idéia de um processo de formação da vontade em que todos os envolvidos participam livre e igualmente, é uma coisa; outra coisa é a organização de discursos e deliberações formadores da opinião e da vontade, que em determinadas circunstâncias poderia se tornar muito parecida com esta idéia"³²⁵.

Uma das preocupações centrais da obra habermasiana é precisamente mostrar que existe um vínculo inteligível entre as análises que ele faz das sociedades modernas, da racionalidade e do horizonte utópico que daí emana. Ao mostrar o aspecto dialético presente no projeto da modernidade que aponta, por um lado, para a reificação e alienação e, por outro lado, para a libertação e emancipação _ dialética essa alicerçada em dois conceitos distintos de racionalidade (instrumental e comunicativa), em duas esferas distintas da sociedade (sistema e mundo da vida), em dois processos de racionalização (social e cultural) _ , a *Teoria da Ação Comunicativa* está em condições de recuperar, na modernidade, a promessa de uma sociedade emancipada. Com a crescente racionalização comunicativa do mundo da vida, a ação comunicativa vai, paulatinamente, se configurando como o mecanismo imprescindível para a obtenção do consenso e para a coordenação da ação. A racionalização comunicativa vai erigindo a perspectiva utópica de um estado social onde a reprodução simbólica do mundo da vida possa ocorrer, exclusivamente, por meio dos atos comunicativos e interpretativos dos indivíduos. Portanto, faz-se necessário estabelecer um conflito de limites entre sistema e mundo da vida.

³²⁵ HABERMAS, J. "Um perfil filosófico-político: entrevista com Jürgen Habermas", op. cit., p. 100. Cf. tb. Entrevista com la 'New Left Review', in: *Ensayos Políticos*, op. cit., p. 220.

b) *Novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida.*

Além de uma ‘comunicação livre de coações internas e externas’ e todas as implicações que daí derivam, *uma sociedade emancipada na modernidade pressupõe, como correlato, a construção de um ‘novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida’*. Como já mostramos anteriormente³²⁶, antes da emergência das sociedades modernas, as esferas do sistema e do mundo da vida encontravam-se indiferenciadas num quadro institucional que garantia todas as formas de legitimação. A crescente racionalização do mundo da vida possibilitou aos *media* dinheiro e poder sua institucionalização jurídica nesse mundo. A partir daí, esses dois subsistemas (a economia de mercado e o aparelho administrativo moderno) vão, num primeiro momento, paulatinamente destruindo as formas tradicionais de vida da sociedade velho-européia. Mas, logo em seguida, esses dois subsistemas começam a se voltar contra as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna, com os processos de monetarização e burocratização penetrando nos âmbitos mais profundos da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Isso vai gerar uma série de crises e patologias no mundo moderno pois a reprodução cultural do mundo da vida não pode ser substituída pelos processos de reprodução sistêmica, sob pena do surgimento de uma série de patologias: as perturbações no âmbito da *reprodução cultural* provocam nos componentes estruturais cultura (perda de sentido), sociedade (perda de legitimidade), personalidade (crises de orientação e crise educativa); as perturbações no âmbito da *integração social* provocam nos componentes estruturais cultura (insegurança e perturbações da identidade coletiva), sociedade (anomia), personalidade (alienação); e, finalmente, as perturbações no âmbito da *socialização* provocam nos componentes estruturais cultura (ruptura das tradições), sociedade (perda de motivações) personalidade (psicopatologias)³²⁷.

Esses fenômenos de crises e patologias são derivados da colonização interna e externa do mundo da vida, já que seus componentes estruturais referem-se a âmbitos da vida que dependem da ação orientada ao entendimento, não podendo serem invadidos por controles sistêmicos.

Um exemplo claro dessa invasão no mundo moderno diz respeito ao papel do Estado, principalmente o Estado do *Welfare State*: O poder estatal democraticamente legitimado tem como objetivo interferir no mundo da vida e em outros setores para

³²⁶ Vide o item 3.2– Racionalidade e Sociedade, pp. 133–153.

³²⁷ Cf. a Fig. 22 de TAC II, p. 203.

domesticar socialmente o sistema econômico capitalista e neutralizar os efeitos na existência e no mundo da vida dos trabalhadores dependentes. Com tal justificativa, o Estado ativo não somente intervêm no ciclo econômico como também na vida de seus cidadãos. É em função dessa constatação que Habermas afirma que o Estado do bem-estar social está falido em suas intenções. Ao objetivar livrar os cidadãos da monetarização ou do *medium* dinheiro, este vai introduzir, na prática da vida cotidiana, políticas baseadas no *medium* poder que burocratiza tudo. Ou seja: o subsistema poder se autonomiza, invadindo o mundo da vida para realizar seus objetivos que são introduzir reformas no capital. Ocorre que, a conseqüência de tal ação é a invasão do mundo da vida, formador das vontades coletivas. A formação da opinião pública e da vontade coletiva chegam agora ameaçadas pelo subsistema político-administrativo³²⁸ que, de domesticador do subsistema econômico, tornou-se fonte de problemas (e não mais solução de problemas). Tudo isso conduz à necessidade de pensar-se uma *outra dimensão para o político*, não mais uma redução do político ao subsistema político-administrativo burocrático, mas a criação de um '*espaço público político autônomo*'.

Mas, o que significa esse "*espaço público político autônomo*"? Habermas responde:

"denomino autônomas as esferas públicas que não são criadas e mantidas pelo sistema político para fins de criação de legitimação. Os centros que surgem por geração espontânea dos microdomínios da praxis cotidiana de comunicação muito densa, só podem desenvolver-se em esferas públicas autônomas e consolidar-se como intersubjetividades de nível superior que se suportam a si mesmas na medida em que o potencial do mundo da vida é utilizado para a auto-organização e para uso auto-organizado dos meios de comunicação. Formas da auto-organização reforçam a capacidade coletiva de ação"³²⁹.

Habermas defende a tese de que os "*espaços públicos políticos auto-organizados*" deveriam desenvolver uma inteligente combinação de poder e autolimitação perspicaz, como forma de sensibilização dos mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia frente aos resultados, orientados para fins, da *formação democrático-radical da vontade comum*. É a tese que defende o modelo de um "*conflito de limites*" ente sistema e mundo da vida, mantido sob controle pelo mundo da vida, onde os *espaços públicos políticos autônomos* somente poderiam extrair sua força dos recursos de *mundos da vida profundamente racionalizados*. *Racionalização que se refere, em primeiro lugar, à cultura,*

³²⁸ Cf. sobre essa temática DFM, pp. 327-335; NI, pp. 111-134.

isto é, ao potencial de interpretação do mundo e de auto-interpretação proporcionado pela ciência e filosofia, ao potencial de ilustração que carregam as idéias jurídicas e morais universalistas, e pelos conteúdos radicais de experiência da modernidade estética. Processos de formação da opinião e da vontade comum dependem da inter-relação entre a racionalização das três esferas do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a pessoa.

É precisamente a proposta de um *mundo da vida racionalizado comunicativamente que aponta na direção de uma sociedade emancipada*, onde a reprodução simbólica do mundo da vida se realiza, exclusivamente, por meio da ação orientada ao entendimento (ação comunicativa), dependendo somente dos esforços interpretativos dos atores envolvidos. É o projeto de

"um mundo da vida idealizado, que se reproduz em virtude de um mecanismo de entendimento amplamente liberado de contextos normativos e assentado sobre tomada de posições de afirmação ou negação motivadas racionalmente. Essa autonomia somente pode produzir-se na medida em que as coerções da reprodução material deixem de ocultar-se atrás da máscara de um acordo normativo básico, racionalmente impenetrável, isto é, atrás da autoridade do sagrado. Um *mundo da vida racionalizado* desse modo não se reproduziria, absolutamente, em formas isentas de conflito, mas os conflitos se apresentariam com seus nomes verdadeiros, não estando mais escondidos atrás de convicções imunes ao exame discursivo. Em qualquer caso, esse mundo da vida ganharia uma transparência peculiar, porque somente permitiria situações em que os atores adultos distinguissem com clareza entre ações orientadas para o êxito (sucesso) e ações orientadas para o entendimento, e entre atitudes empiricamente motivadas e posições de afirmação ou negação racionalmente motivadas"³³⁰.

Habermas defende a tese de que a superação das crises no mundo moderno exige uma mudança de relação entre os espaços públicos políticos autônomos, auto-organizados, e os âmbitos de ação regulados através do dinheiro e do poder. Isso significa uma nova divisão de poderes na dimensão da *integração social*, possibilitando à solidariedade, com sua enorme força de integração social, poder afirmar-se contra os *media* dinheiro e poder, pois esses meios somente podem gerar integração sistêmica, mas nunca integração social. Em outros termos:

³²⁹ DFM, p. 333.

³³⁰ TAC II, p. 206.

“as sociedades modernas dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade. As esferas de influência desses recursos teriam de ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às ‘forças’ dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo. Pois bem, *os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade. Mas desta fonte também teria de brotar uma formação política da vontade* (grifo nosso -ARC) que exercesse influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e o Estado e economia, de outro lado. Aliás, isto não está muito longe das representações normativas de nossos manuais de ciências sociais, segundo os quais a sociedade atua sobre si mesma e sobre seu desenvolvimento através do poder democraticamente legitimado”³³¹.

Portanto, faz-se necessário, na modernidade, um novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida, onde a reprodução material seja realizada por imperativos e controles sistêmicos por meio dos *media* dinheiro e poder e por ações instrumentais e estratégicas, e a reprodução simbólica do mundo da vida seja realizada pelo *medium* da linguagem por meio da ação comunicativa, que tem como pano-de-fundo um mundo da vida estruturado comunicativamente e servindo-se do poder de integração social da solidariedade de seus membros.

vida’, demanda também um ‘*processo de formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva*’. Como ascender, na modernidade, a esse estágio?

A verbalização do sagrado e a conseqüente divisão do saber em esferas axiológicas da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística, com os processos de racionalização comunicativa e o surgimento de pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, correção, veracidade) que podem ser criticadas e justificadas por meio de argumentos racionais possibilitou, na modernidade, a existência de um mundo da vida racionalizado comunicativamente que vem gerar as bases para a formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva. A resolução discursiva de pretensões de validade controversas vai gerar um espaço político-normativo onde todos os participantes dos processos de discussão possam ter espaço para levantarem e justificarem pretensões de validade por meio de argumentos racionais, rejeitando as coerções da reprodução material, questionando acordos normativos impenetráveis e convicções imunes ao exame discursivo, distinguindo claramente entre as ações orientadas ao entendimento e as ações orientadas ao êxito ou sucesso, entre atitudes racionalmente motivadas e atitudes motivadas empiricamente, separando vontades individuais de interesses coletivos e mais gerais.

Segundo Habermas, *a tematização da soberania popular como procedimento por meio de condições discursivas de um processo de formação de opinião e vontade* foi tematizado, inicialmente, em 1848 pelo alemão Julius Fröbel em seu livro *Sistema da Política Social*³³². Para Julius Fröbel o princípio da maioria ou mesmo leis gerais somente podem se sustentar sob as condições discursivas de um procedimento de formação de opinião e vontade por meio do princípio da livre discussão onde todos possam formular e justificar seus pressupostos por meio de argumentos racionais. É nesse sentido que leis exigem o assentimento fundamentado de todos. A regra da maioria deve conservar uma referência interna à busca de verdade, isto é, “o discurso público tem de fazer a mediação entre razão e vontade, entre a formação da opinião de todos e a formação da vontade majoritária dos representantes do povo”³³³. No pensamento de Fröbel, a razão prática não é sinônimo de vontade soberana de um coletivo; contrariamente a essa idéia, a razão prática (imprescindível nos processos de formação discursiva ou racional da opinião e da vontade) apoia-se no ‘procedimento de formação de opinião e de vontade que estabelece quando uma vontade política, que não é idêntica à razão, tem a seu lado a suposição de razão’.

³³² Cf. HABERMAS, Jürgen. “Soberania popular como procedimento”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº25, 1989, p. 103. (Daqui em diante citado como SPP).

³³³ SPP, p. 103.

Fröbel postula a educação do povo, liberdade de manifestação de opinião e propaganda, valorização político-constitucional dos partidos e da luta político-partidária em torno da maioria de sufrágios, afirmando que os princípios constitucionais indicam apenas o procedimento de uma formação de opinião e vontade que assegura liberdades iguais sobre os direitos universais de comunicação e participação.

Habermas percebe, na modernidade, um conflito muito claro entre a ‘formação espontânea da opinião em espaços públicos autônomos’ (vinculado ao poder gerado comunicativamente) e a ‘obtenção organizada de lealdade das massas’ (vinculado ao poder utilizado administrativamente e de forma instrumental), entre a ‘esfera sistêmica do poder político burocrático-estatal’ e a ‘formação discursiva da opinião e da vontade’. É em função disso que ele advoga a tese de que faz-se necessário modificar a idéia normativa de uma auto-organização da sociedade, fazendo-se uma distinção no próprio conceito do político, já que “da perspectiva da aplicação do poder administrativo o que conta não é a razão prática do uso das normas, mas a eficácia na implementação de um programa dado”³³⁴. Ocorre que, não podemos esquecer que o poder político permanece dependente dos fundamentos normativos. Nesse sentido,

“o poder político gerado comunicativamente pode atuar sobre o sistema político à medida que acolhe em sua gestão o *pool* de fundamentos a partir do qual as decisões administrativas têm de ser racionalizadas. Nem tudo o que seria factível para o sistema político vai adiante, se a comunicação política ligada anteriormente a ele desvaloriza discursivamente os fundamentos normativos alegados, mediante fundamentos contrários”³³⁵.

Um outro desafio para uma sociedade emancipada consiste na perda de autonomia dos processos de formação racional da vontade frente aos processos de institucionalização no Estado de direito e também em como fazer com que a formação já institucionalizada de opinião e vontade possa recuperar sua autonomia³³⁶. Coloca-se, então, a questão da possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação de opinião e vontade, os quais vinculam-se diretamente com a *tomada de decisões de maneira*

³³⁴ Idem, p. 108.

³³⁵ Idem, p. 109.

³³⁶ Sobre esse tema, Cf. HABERMAS, Jürgen. “Further reflections on the public sphere” (Reflexões posteriores na esfera pública), in: CALHOUM, C. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mit Press, 1992, pp. 421-

discursiva, isto é, processos discursivos que garantam simetrias de chances para todos os envolvidos, possibilitando-os atingirem suas metas pela definição comum de situações, levando-se em consideração os melhores argumentos e fundamentando racionalmente suas pretensões, objetivando alcançarem o entendimento na produção de um acordo que possa ser reconhecido por todos.

Deve ficar claro que os procedimentos democráticos, estabelecidos de acordo com o direito, somente podem contribuir para a formação racional da vontade apenas na medida em que a formação organizada da opinião permaneça *permeável* aos valores, temas, contribuições e argumentos de uma comunicação política que *não possa ser organizada no seu todo* no sentido de uma completa institucionalização. É nesse sentido que a

“expectativa normativa quanto a resultados racionais funda-se no concurso da formação de vontade política, institucionalmente constituída e das correntes de comunicação não herdadas, espontâneas de um espaço público não organizado neste sentido, não programado para a tomada de decisão. Aqui, *o espaço público funciona como um conceito normativo* (grifo nosso -ARC). As associações livres constituem os entrelaçamentos de uma rede de comunicação que surge do entroncamento de espaços públicos autônomos. Tais associações são especializadas na geração e propagação de convicções práticas, ou seja, em descobrir temas de relevância para o conjunto da sociedade, em contribuir com possíveis soluções para os problemas, em interpretar valores, produzir bons fundamentos, desqualificar outros”³³⁷.

O espaço público, como o campo normativo por excelência onde os sujeitos participam dos processos racionais de discussão na definição de metas e objetivos comuns, constitui-se como o *locus* apropriado para a produção de *discursos*, sabendo-se que o discurso público deve ter presente, tanto o sentido de um espaço público político não distorcido como a meta de uma formação democrática da vontade. Portanto, espaços públicos autônomos requerem uma participação ampla, geral, pressupondo uma cultura política igualitária, desprovida de privilégios de formação, e tornada intelectual *em toda amplitude*.

Por fim, existe uma vinculação direta entre o ‘processo de formação racional da vontade política e da opinião pública’ e um ‘mundo da vida racionalizado comunicativamente’. Em outros termos: “uma ‘soberania popular’ ... não poderá operar ... sem a retaguarda de uma cultura política que lhe venha em apoio, sem as maneiras de

pensar de uma população *habituada* à liberdade política: não há formação racional de vontade política sem o auxílio de um mundo da vida racionalizado”³³⁸.

Os agentes sociais, em seus processos de discussão pública, devem servir-se dos conteúdos fornecidos pela *tradição cultural* (cultura), das normas, valores e convenções oriundos da *integração social* (sociedade) e da subjetividade de cada um que se expressa nos processos de *socialização* (pessoa). São essas as condições para que os participantes de uma comunidade de comunicação possam *fazer uso da razão prática em seus aspectos pragmático, ético e moral, objetivando uma configuração racional das relações vitais*.

A *Ética do Discurso* (Diskursethik) _ a qual tem como tarefa salientar o conteúdo normativo de um uso lingüístico orientado para a compreensão _ vai desempenhar um papel fundamental nos processos de formação racional da opinião e da vontade coletiva. Ao tentar demonstrar que o ponto de vista moral surge, em geral, dos pressupostos pragmáticos inevitáveis da argumentação, ela se filia à tradição fundada pela *Crítica da Razão Prática* de Kant, mas sem adotar as premissas que ressalta, unilateralmente, a iniciativa deontológica.

O uso da razão prática em seus aspectos pragmáticos (daquilo que é adequado a fins), *éticos* (daquilo que é bom) e *morais* (daquilo que é justo), *por meio de uma teoria normativa do direito e da política*, vai exercer um papel fundamental na formação racional da opinião pública e da vontade coletiva alterando, inclusive, a constelação entre razão e vontade³³⁹.

Como sabemos, problemas práticos têm que ser solucionados pois, caso contrário, as conseqüências podem ser várias. É nesse sentido que buscamos fundamentos para uma *decisão racional no âmbito da pragmática, da ética e da moral*. Vejamos.

No âmbito da pragmática, a razão prática move-se no campo do possível e adequado a fins, correspondendo ao discurso pragmático uma tecnologia adequada ou um programa correspondente. Move-se na elucidação de questões empíricas por meio de técnicas e estratégias de ação. Portanto,

“discursos pragmáticos, nos quais fundamentamos recomendações técnicas e estratégicas, têm uma certa afinidade com discursos empíricos. Eles servem para referir saber empírico às fixações de fim e às preferências hipotéticas, e valorar as conseqüências de decisões ... segundo máximas postas como fundamento. Recomendações técnicas ou estratégicas tiram sua validade do saber empírico no qual

³³⁷ SPP, p. 110.

³³⁸ *idem*, p. 111.

³³⁹ Cf. URP, pp. 4-19.

se apoiam. Sua validade é independente de se um receptor decide adotar as indicações para a ação. Discursos pragmáticos referem-se a contextos *possíveis* de aplicação. Eles estão em contato com a formação fática de vontade dos agentes apenas mediante suas fixações de fins e de suas preferências subjetivas. Não há nenhuma relação *interna* entre razão e vontade”³⁴⁰.

Enquanto o uso pragmático da razão prática (que se refere a fins por meio dos discursos pragmáticos) apenas determina a formação fática ou empírica da vontade dos agentes, não alterando a constelação entre razão e vontade, o uso ético e moral da razão prática (que se referem ao bom e ao justo por meio dos discursos ético-existenciais e prático-morais) vai alterar, radicalmente, essa constelação no sentido de que as fundamentações nesses dois usos vão constituir um motivo racional para a mudança de posicionamento dos agentes, influenciando na formação racional da opinião pública e da vontade política.

No âmbito da ética, a razão prática tem como objetivo o possível, o bom, o bem viver, examinando se a máxima de ação é boa para mim ou adequada à situação. O discurso ético-existencial está voltado para a orientação correta na vida, para a realização de um modo pessoal de vida, referindo-se a conselhos clínicos na perspectiva do indivíduo, portanto, centrado na perspectiva do eu. Trata-se do respeito que tenho por mim e, eventualmente, do respeito que outros demonstram para comigo, mas não do respeito igual para com todos, isto é, do respeito simétrico que cada um demonstra pela integridade de todas as outras pessoas. Portanto,

“nos discursos ético-existenciais, razão e vontade determinam-se mutuamente, de modo que permanecem inseridas no contexto que se torna tema deles. Nos processos de compreensão de si, os envolvidos não podem desprender-se da história ou da forma de vida nas quais se encontram faticamente”³⁴¹.

No âmbito da moral, contrariamente aos dois usos anteriores da razão prática, os discursos prático-morais exigem o rompimento com todas as evidências da moralidade concreta tornada costumeira e também o distanciamento dos contextos de vida aos quais a individualidade encontra-se ligada, solapando a subjetividade da perspectiva própria de cada participante sem, no entanto, obstruir o acesso ao saber intuitivo do mundo vivido. Nesse sentido,

³⁴⁰ URP, p. 13.

³⁴¹ Idem, p. 14.

“a intersubjetividade de um grau mais alto, que conjuga a perspectiva de cada um com a perspectiva de todos, pode constituir-se apenas sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente, no qual todos os possivelmente envolvidos possam participar e tomar posição com argumentos numa postura hipotética em vista das pretensões à validade (tornadas problemáticas a cada momento) de normas e modos de ação O discurso prático-moral representa a ampliação ideal de nossa comunidade de comunicação a partir da perspectiva interior. Diante desse fórum, só podem encontrar assentimento fundamentado aquelas sugestões de norma que expressam um interesse comum de todos os envolvidos. Nesta medida, as normas fundamentadas discursivamente fazem valer a um só tempo duas coisas: o conhecimento daquilo que a cada momento reside no interesse geral de todos e, também, uma vontade geral que apreendeu em si *sem repressão* a vontade de todos. Neste sentido, a vontade determinada por fundamentos morais não permanece exterior à razão argumentativa; a vontade autônoma é completamente interiorizada na razão”³⁴².

Portanto, o uso prático-moral da razão prática ganha relevância face ao uso pragmático e ao uso ético-existencial por possibilitar a construção da *autonomia* do sujeito, por levar em consideração a interioridade de cada um, sem deixar de incluir a todos por meio de um discurso prático-moral que somente legitima e justifica uma determinada norma e modo de ação se estes expressarem um interesse comum a todos os envolvidos e puderem ser submetidos a um discurso racional numa comunidade de comunicação por meio de argumentos, adotando uma postura crítica em vista das pretensões de validade (nesse caso, a correção da norma ou adequação a um determinado contexto normativo vigente). A formação da opinião pública política e da vontade autônoma, que é determinada por fundamentos morais, somente se constitui dentro da razão argumentativa, que levanta pretensões de validade, podendo ser resgatadas e justificadas por meio de razões, isto é, por meio da força dos melhores argumentos.

Enfim, é a razão comunicativa, por meio de suas pretensões de validade (especialmente a dimensão prático-moral da ética do discurso ou do uso da razão prática) que aponta para a tematização da natureza intersubjetiva de uma formação da opinião pública política e da vontade coletiva, a partir do momento em que o ‘problema da compreensão entre as partes, cujas vontades e interesses se chocam’, deslocam-se das

³⁴² *Idem*, p. 15.

premissas da filosofia do sujeito (que prioriza a vontade individual) para o plano dos procedimentos e dos pressupostos comunicativos dos discursos e discussões que são levados realmente a termo. É a inclusão do outro, da vontade geral, da retomada da solidariedade como mecanismo de emancipação de situações repressivas e dominantes, possibilitando simetria de chances para todos os participantes competentes de um processo de discussão que podem levantar pretensões de validade (quando as pretensões se tornarem problemáticas) e resgatá-las discursivamente por meio de boas razões ou argumentos racionais, numa prática democrática e intersubjetiva de comunicação.

Finalizando a *reconstrução do projeto da modernidade* (após a tematização dos pré-requisitos imprescindíveis para a obtenção de um consenso livre e motivado racionalmente por meio de argumentos racionais, de ter traçado o limite entre as esferas do sistema e do mundo da vida, e de ter abordado a necessidade da formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva), podemos identificar e visualizar o *surgimento de vários âmbitos* que poderão, posteriormente, ser desenvolvidos, os quais podem contribuir, decisivamente (dentre outras coisas), para a ampliação do conceito de política e para a existência de uma sociedade racionalizada comunicativamente e mais emancipada³⁴³.

Dentre esses âmbitos, podemos citar três:

- Em primeiro lugar, a diferenciação entre esfera do Estado e esfera pública política ou sociedade civil. Isto porque: seguindo os passos gerais da *Teoria da Ação Comunicativa* que distingue entre dois conceitos de razão (um cognitivo-instrumental e outro comunicativo), entre sistema e mundo da vida, Habermas vai defender, para as sociedades modernas, a diferenciação entre a *esfera do Estado e a esfera pública política ou sociedade civil*, sabendo-se que o político associa-se a ambas as esferas, mas uma não pode ser reduzida à outra, sob pena de não poder-se compreender a complexidade e a abrangência do fenômeno em questão, já que ambas as esferas são regidas por lógicas distintas e apontam para caminhos distintos.
- Em segundo lugar, a intensificação da integração social através de uma concepção do Direito a partir da *Teoria do Discurso*.

³⁴³ Atenção: não pretendemos desenvolver aqui os 'vários âmbitos' que serão elencados a seguir, podendo os mesmos serem objeto de um outro trabalho.

- Em terceiro lugar, o aprofundamento radical da democracia em bases prático-moral, inspirada nos princípios do direito constitucional, com uma argumentação que dá simetria de chances para os atores sociais em seus processos de formação da identidade, produção de solidariedade e processos de argumentação moral.

CONCLUSÃO

A tese central defendida ao longo dessa dissertação consistiu em demonstrar que, apesar das patologias e da perda da liberdade e autonomia dos indivíduos em muitos aspectos, o projeto da modernidade, na visão de Habermas, sempre esteve comprometido com a liberdade, autonomia, com a formulação de condições imprescindíveis para uma autêntica emancipação dos indivíduos em seus processos normais de comunicação e interação social.

Apesar de termos testemunhado, no final do século XX, o despertar de um movimento irracionalista que critica o uso da razão como sendo arma do poder e agente de repressão, não mais se configurando como instrumento da liberdade humana, ficou demonstrado, nessa dissertação, que não podemos atribuir a responsabilidade de tudo o que ocorre de ruim no mundo (individualismo, narcisismo, irracionalismo, aniquilamento dos princípios e valores, patologias geradas no mundo da vida pela monetarização e burocratização, etc.) ao uso da razão em seu sentido pleno. Não podemos reduzir a razão a sua esfera cognitivo-instrumental, estratégica, já que a razão compõe-se, também, dos aspectos prático-moral e prático-estético, configurando um conceito de racionalidade mais amplo. Com certeza, existe uma ambigüidade ou dialética no conceito de razão: se por um lado ela compõe-se da parte instrumental e estratégica (razão econômica e razão de Estado que reifica, aliena e escraviza o homem), por outro lado, ela compõe-se da parte comunicativa, normativa e intersubjetiva (razão comunicativa comprometida com a emancipação do homem do reino de qualquer opressão ou necessidade, seja de ordem interna ou externa).

Portanto, cabe à racionalidade comunicativa e intersubjetiva realizar a crítica dos limites internos e externos da razão (consciente de sua vulnerabilidade ao irracional e de sua falibilidade), estabelecer os princípios éticos que fundamentam sua função normativa, vincular essa construção às raízes sociais contemporâneas, submetendo-a à prova de realidade. Esse solo social aparece no processo comunicativo, dentro do qual os sujeitos se socializam, propõem e criticam argumentos, criticam as motivações subjacentes e desenvolvem as capacidades humanas de saber, de procura da verdade, correção, justiça, autonomia e veracidade.

Perseguindo o objetivo de demonstrar que o projeto da modernidade em Habermas tem o compromisso com a emancipação humana, esse projeto foi desenvolvido em três partes, com a primeira identificando os aspectos característicos e constitutivos do projeto da modernidade (modernidade e tempo, modernidade e razão, razão e subjetividade e, racionalização e conteúdo emancipatório). Já a segunda parte procurou identificar e analisar os aspectos críticos que tornaram o projeto da modernidade incompleto (processos históricos de racionalização e aspectos de seletividade, modernidade e auto-reflexão: a subjetividade autonomizada em um conceito reduzido de razão, empobrecimento do mundo da vida: aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana e reificação das relações vitais e, por último, as patologias produzidas pela modernidade). A terceira e última parte tematizou os aspectos responsáveis pela reconstrução do projeto da modernidade em sua vertente normativa, responsáveis pela emancipação da espécie humana (racionalidade e linguagem, racionalidade e sociedade e, finalmente, razão comunicativa e emancipação). Vejamos as conclusões que obtivemos nos três capítulos da dissertação para efetivar a reconstrução do projeto da modernidade em suas bases normativas.

No primeiro capítulo tematizamos como aspectos constitutivos do projeto da modernidade, num primeiro momento, a *“íntima vinculação que existe entre a modernidade emergente e a nova consciência do tempo histórico social”*, ocorrendo um desmembramento histórico (com os movimentos do Renascimento, Reforma Protestante, Revolução Francesa, Iluminismo) e filosófico (com as filosofias de Kant, Hegel e Marx) da modernidade frente as épocas anteriores, emergindo novos conceitos como revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito da época, etc. A modernidade teve que criar seus próprios paradigmas, seus modelos normativos, não mais podendo se limitar a copiar as épocas passadas. Mas, vale lembrar com W. Benjamin, que a modernidade não pode prescindir totalmente dos valores autênticos das atualidades passadas, no sentido de que o ‘espaço de experiência’ e o ‘horizonte de expectativas’ confere à modernidade a tarefa da retomada, no presente, dos valores autênticos reprimidos no passado e não realizados.

É precisamente essa vinculação entre a modernidade e a nova consciência do tempo histórico social que vai no item *“modernidade e razão”* solapar e fragmentar o conceito substantivo de razão que pertencia à tradição metafísica, ao mito e às grandes religiões. Se o mito (nas sociedades arcaicas), a religião e a metafísica (nas sociedades tradicionais)

eram consideradas as fontes de justificação e legitimação de todos os atos e ações na vida social dos indivíduos, com o advento da modernidade, a razão substantiva da tradição mítica, metafísica e grandes religiões vai sofrendo um processo de especialização, fragmentando-se nos aspectos cognitivo-instrumental (ciência e técnica), prático-moral (moral e direito) e prático-estético (arte e crítica artística), emergindo diversos aspectos da racionalidade. É uma divisão tripartite da racionalidade que encontra-se presente tanto nas filosofias de Kant (razão pura, razão prática, razão estética) de Hegel do período de Iena (instrumento – processo de trabalho, família – moralidade, linguagem – representação simbólica) como no pensamento de Max Weber (racionalização cultural e as esferas axiológicas da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística).

Um terceiro aspecto marcante no projeto da modernidade revelou-se na vinculação entre “razão e subjetividade”, sendo o princípio da subjetividade o alicerce da razão moderna. Historicamente, o princípio da subjetividade teve sua gênese na Reforma Religiosa (que deu liberdade ao crente para conversar diretamente com seu Deus), no movimento da Ilustração (que se constituiu como um programa de modernização nas esferas social – política e economia _ e cultural – ciência, moral e direito, arte) e na Revolução Francesa (que defendeu a liberdade, igualdade e fraternidade entre os indivíduos). Filosoficamente, o princípio da subjetividade teve sua gênese nas filosofias de Descartes (que instaurou uma divisão clara entre o pensamento e a matéria, dando primazia para o primeiro aspecto) e de Kant (que instaurou uma divisão entre o eu transcendental e o eu empírico, dando primazia para o primeiro). Se na filosofia cartesiana predomina uma subjetividade abstrata onde a fundamentação do saber e do conhecer deriva das análises da natureza do sujeito, independente de qualquer vínculo com a realidade da natureza sensível, em Kant predomina uma autoconsciência infinita, onde o sujeito transcendental se apossa do mundo para constituí-lo como deve ser.

Hegel foi o primeiro autor a perceber que o princípio da subjetividade moderna é unilateral e desestabilizador, destruindo os vínculos tradicionais que antes fundamentavam-se na religião, mas sem criar um equivalente à altura. Apesar de Hegel ter tentado superar a cisão (entre razão e vida, universal e particular, natureza e espírito) causada pelo princípio da subjetividade e procurado encontrar na razão o poder unificador que antes desempenhou a religião, fracassa segundo Habermas em seu intento por não desenvolver as proficuas lições da *Filosofia do Espírito de Iena* que tematizava a formação e constituição do espírito por meio da dialética da linguagem, do trabalho e da interação; contrariamente a isso,

Hegel não superará os paradigmas do princípio da subjetividade por ter se fixado, na *Fenomenologia do Espírito*, no movimento dialético do espírito em seus estágios subjetivo, objetivo e absoluto, na dialética da representação e do trabalho, a qual desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro, chegando ao absoluto dentro dos limites do paradigma da relação sujeito-objeto.

Um quarto aspecto constitutivo do projeto da modernidade refere-se a íntima vinculação entre os “*processos de racionalização e a perspectiva emancipatória*”. Os três processos de racionalização por que passou a sociedade ocidental (cultural, social, nas estruturas da personalidade) apontam para uma dialética: ao mesmo tempo que podem reificar e alienar, apontam na direção de uma sociedade emancipada, para a idéia normativa de um modo de vida autêntico.

Tomando como base o conceito amplo de razão presente nas análises sociológicas que Weber fez da racionalização cultural (fruto da racionalização das imagens de mundo presente nas religiões universais, a qual inclui os aspectos cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético), tornou-se possível visualizar uma direção ou vertente ilustrada no sentido de que, se o processo de racionalização sistêmico (racionalização social ao nível da economia capitalista e do Estado moderno) gerou um aumento de eficácia do sistema com o desenvolvimento acelerado da empresa capitalista e do Estado moderno por meio dos subsistemas dinheiro e poder, também é verdade que o processo de racionalização comunicativa (racionalização cultural nas esferas da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte) conduziu ao aumento de autonomia das instituições e dos indivíduos, configurando a vertente emancipatória e ilustrada do processo de racionalização.

Podemos agora perguntar: por que esses quatro aspectos constitutivos do projeto da modernidade não se realizaram plenamente contribuindo para uma sociedade emancipada? A resposta para Habermas consiste em quatro limitações ou insuficiências básicas (as quais desenvolvemos no segundo capítulo).

A primeira insuficiência esteve vinculada ao “*estreitamento ou seletividade por que passaram os processos de racionalização na moderna sociedade ocidental*”. A seletividade da racionalização capitalista ocidental consistiu na supremacia da racionalização social frente à racionalização cultural, priorizando uma racionalidade instrumental, onde a economia e o Estado moderno (regidos pelos subsistemas dinheiro e

poder) produziram os fenômenos da monetarização e da burocratização, ditando as regras na vida cotidiana dos indivíduos. As relações normativas que comandam a vida cotidiana vão sendo substituídas por razões técnicas e instrumental/estratégicas. Abandona-se os aspectos racionais com respeito a valores *_ Wertrational _* (vinculados à ética das profissões e ao direito formal positivo que possibilitaram a transformação da racionalização cultural em racionalização social) e os substitui pelos aspectos racionais com respeito a fins *_ Zweckrational _*, colocando a ciência e a técnica a serviço da empresa capitalista, a moral e o direito a serviço do Estado moderno e a arte a serviço do mercado.

A segunda insuficiência ou limitação vincula-se a uma *“subjetividade que se autonomiza em um conceito reduzido de razão”*. O princípio da subjetividade, enquanto autoreflexão e constitutivo para a emergência da modernidade, configurou-se como unilateral ao alicerçar-se em um conceito reduzido de razão, fundamentado no paradigma da consciência e da relação sujeito-objeto, isto é cognitivo-instrumental, de um sujeito que conhece e manipula objetos, reificando tudo que está a seu alcance, inclusive ele mesmo. Os dois atributos do espírito são a representação e a ação: o sujeito refere-se aos objetos a fim de representá-los como são, ou para intervir neles para torná-los como deveriam ser. No princípio da subjetividade, a razão reside na consciência de um sujeito que *conhece e manipula* objetos (Descartes), ou é acionada de modo *fundamentalista* como subjetividade que torna possível o mundo em geral (Kant), ou é compreendida *dialeticamente* como um espírito que caminha através da natureza e da história, recuperando-se no final (Hegel), ou é reduzida a sua esfera cognitivo-instrumental na análise da sociedade moderna (Weber). Aqui a razão surge como uma reflexão totalizadora e autoreferente.

A terceira fonte de limitação e insuficiência do projeto da modernidade vincula-se ao *“empobrecimento do mundo da vida, produzindo tanto um aumento da distância entre a cultura dos especialistas e a vida cotidiana, como também uma reificação das relações vitais”*. A primeira fonte de empobrecimento do mundo da vida vincula-se à *esfera do sistema* : a racionalização social (por meio da economia e da política) conduz a prática comunicativa cotidiana a uma coisificação induzida sistemicamente, criando uma sociabilidade vazia de todo conteúdo normativo. A segunda fonte de empobrecimento do mundo da vida refere-se à *cultura*: os conteúdos da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística tornaram-se monopólio de especialistas, ausentando-se da prática cotidiana da maioria dos indivíduos, não mais estando à disposição destes para a configuração racional das relações vitais e para a criação de possibilidades da existência de

práticas mais emancipadas. Fenômenos de cientificização, de moralização e jurisdicização e de estetização da vida foram se tornando rotineiros, se aplicando unilateralmente à tarefa de prover apenas a uma única função da linguagem e a um só aspecto de validade, seja o aspecto cognitivo-instrumental (verdade), o prático-moral (correção/adequação), o prático-estético (veracidade).

Todos esses processos contribuíram para o “*surgimento das patologias na modernidade*”, desvirtuando a meta da existência de uma humanidade autônoma, emancipada e mais livre. Tanto os *desvios no processo de racionalização cultural* (monopólio das esferas axiológicas de valor – ciência e técnica, moral e direito, arte, com a supervalorização das duas primeiras) como os *desvios do processo de racionalização social* (as formas de racionalidade econômica e administrativa, típicas do sistema _ instrumental/estratégicas _ invadem o mundo da vida, substituindo as formas de integração comunicativa por meios deslingüístizados que são o dinheiro e o poder) contribuíram, na modernidade, para a instalação do conflito e do mal-estar que assolam os indivíduos.

Em síntese: as patologias ocorreram no mundo moderno a partir do momento em que, após a separação de sistema e mundo da vida, àquele retroage sobre este colonizando-o internamente. A *reprodução material* do mundo da vida começou a invadir e a substituir os mecanismos responsáveis por sua reprodução simbólica. Dependendo do componente estrutural afetado, diferenciaram-se as patologias. Dessa forma, quando ocorreram *perturbações no âmbito da reprodução cultural*, as patologias se manifestaram como perda de sentido em relação à cultura, perda de legitimidade em relação à sociedade e crise de orientação e educação em relação à pessoa (sendo a racionalidade do saber a dimensão de avaliação); quando ocorreram *perturbações no âmbito da integração social*, as patologias se manifestaram como insegurança e perturbações da identidade coletiva em relação à cultura, anomia em relação à sociedade e alienação em relação à pessoa (sendo a solidariedade dos membros a dimensão de avaliação); quando ocorreram *perturbações no âmbito da socialização*, as patologias se manifestaram como ruptura de tradições em relação à cultura, perda de motivações em relação à sociedade e psicopatologias em relação à pessoa (sendo a autonomia da pessoa a dimensão de avaliação).

Diante desse quadro, a reconstrução do projeto da modernidade, em sua dimensão emancipatória, demandou a tematização de um “*conceito de razão mais amplo, alicerçado na pragmática da linguagem*”, um “*conceito de sociedade mais rico a partir da ação*

comunicativa”, os quais vão fundamentar condições imprescindíveis para a existência de uma “*sociedade emancipada na modernidade*”. Vejamos.

Tendo tematizado os elementos constitutivos e as insuficiências ou limitações do projeto da modernidade, impuseram-se as seguintes questões: como retomar, em bases ampliadas, o conceito de razão inaugurado pela modernidade e que chega subsumido a apenas uma de suas esferas (cognitivo-instrumental)? Como ampliar o conceito de razão de forma que ele garanta a autonomia do indivíduo mas supere os reducionismos da autoreflexão ou da subjetividade que se alicerça no paradigma da consciência ou da relação sujeito-objeto? Como trabalhar as diversas esferas da racionalidade e aproveitá-las para a configuração racional das relações vitais, sem que elas se transformem em monopólio na mão de especialistas? Como recuperar a sociabilidade no engendramento de relações sociais mais livres e emancipadas que superem as patologias geradas pela modernidade? Como recuperar a dimensão normativa e um discurso livre de todos com todos?

As respostas a essas interrogações foram dadas por Habermas na *reconstrução do projeto da modernidade* e consistiram na proposta de um conceito ampliado de racionalidade comunicativa que se estrutura na pragmática universal da linguagem, na construção de um conceito de sociedade que se estrutura a partir da ação comunicativa e na formulação de condições para a emergência de relações sociais mais humanas e igualitárias.

Habermas, ao vincular *racionalidade e linguagem*, vai superar o paradigma da consciência ou da relação sujeito-objeto ao ancorar a razão, não no conhecimento e na ação, mas na linguagem. A *virada lingüística* garante à razão a superação da dimensão meramente instrumental já que, na comunicação, os participantes têm como meta alcançarem o *entendimento* pela definição comum de situações. A linguagem antecipa uma estrutura teleológica normativa que pressupõe o entendimento e uma situação isenta de repressão. Faz-se necessário, também, a *guinada pragmática* que supera a relação monológica do ator com seu mundo, a qual se expressa no uso que se faz da linguagem quando falante e ouvinte estabelecem entre si relação no momento em que se comunicam sobre algo no mundo, referindo-se à situação da fala, à aplicação da linguagem e seus contextos, às pretensões de validade e aos papéis dialogais dos falantes. Garante, também, uma *guinada pragmática na teoria do significado*, enfocando-se as três funções da linguagem de representação (verdade dos fatos), interação (correção ou adequação das normas), expressiva (intenção e subjetividade de cada um). E, por fim, demanda uma

pragmática universal da linguagem que tem como núcleo constitutivo as *pretensões universais de validade*, as quais vão se manifestar por meio de atos de fala em proferimentos e que se referem a um mundo (objetivo, social, subjetivo). Quatro são as pretensões: *inteligibilidade* do sistema lingüístico (falante e ouvinte devem falar a mesma língua e evitar códigos lingüísticos privados e secretos) que interfiram na compreensibilidade da comunicação; a enunciação de conteúdos proposicionais que sejam *verdadeiros*; a manifestação de forma *correta ou adequada*, tendo como pressuposto um quadro normativo reconhecido e compartilhado intersubjetivamente, o qual fundamenta as normas e os valores a serem considerados; a *veracidade* das manifestações subjetivas do falante, devendo este expressar verazmente suas intenções subjetivas de forma que possibilitem a um ouvinte acreditar em suas manifestações.

As pretensões de validade que são pleiteadas pressupõem um reconhecimento mútuo e comum por todos os participantes da comunicação são a base imprescindível para a obtenção de um acordo por meio dos processos de entendimento, sendo este entendido como o processo de obtenção de um acordo sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente.

A racionalidade comunicativa pressupõe uma igualdade, com simetria de chances para todos os envolvidos. Por meio da *força ilocucionária dos atos de fala*, falante e ouvinte levantam pretensões de validade que devem ser resgatadas discursivamente por meio de razões que possibilitem tomadas de posição com um sim ou com um não, criticando e justificando as pretensões levantadas.

As dúvidas levantadas, referentes aos proferimentos, podem ser explicitadas em dois planos: por procedimentos diretos no contexto da ação ou por procedimentos indiretos por meio de discursos ou por seqüências de ações consistentes. Havendo dúvidas irremovíveis no plano dos procedimentos diretos, falante e ouvinte devem passar para o plano dos procedimentos indiretos, devendo a dúvida quanto à verdade ser problematizada como objeto de um discurso teórico (por referência a um mundo objetivo e a uma dimensão de racionalidade cognitivo-instrumental por meio do ato de fala constativo), a pretensão de correção como objeto de um discurso prático (por referência a um mundo social e a uma dimensão de racionalidade prático-moral por meio do ato de fala regulativo ou corretivo), os valores estéticos pela via indireta da crítica estética (pela adequação a padrões de valor), a pretensão de veracidade subjetiva por meio de ações consistentes que

demonstrem a veracidade da intenção (por referência a um mundo subjetivo e a uma dimensão de racionalidade prático-estético por meio do ato de fala expressivo).

Portanto, a expressão maior da racionalidade vincula-se à estrutura da linguagem (e não do conhecimento ou da ação) por existir nela uma exigência de racionalidade voltada para a compreensão e o entendimento, por ela revelar, tanto as estruturas de racionalidade implícitas na atividade humana por meio da fala, como a emergência de um conceito de razão não instrumental, isto é, uma razão comunicativa e intersubjetiva que possibilita aos sujeitos falantes e agentes alcançarem um acordo racional desprovido de toda forma de coerção, incluindo os padrões de racionalidade cognitivo-instrumental, prático-moral e prático-estético. Todas as manifestações racionais do sujeito, através de suas ações diretas sobre o mundo ou das expressões simbólicas que intermediam essas relações com o mundo, podem ser objeto de crítica e fundamentação, portanto, de um julgamento e avaliação racional, sejam os conteúdos dos proferimentos referentes ao mundo dos fatos, ao mundo das normas e dos valores, ou ainda, ao mundo da subjetividade de cada sujeito falante e agente. Todas as expressões e ações podem ser avaliadas racionalmente, desde que as justificativas apresentadas sejam razoáveis.

Os mecanismos do entendimento presentes na razão comunicativa são responsáveis pelo *existir social*, portanto, existindo uma íntima vinculação entre *racionalidade comunicativa e sociedade* no sentido de que são os mecanismos do entendimento, antecipados contrafactualmente na racionalidade comunicativa do ponto de vista pragmático-formal, que vão gerar as bases concretas para a coordenação das ações dos indivíduos ao nível da sociedade por meio da ação comunicativa.

A ação comunicativa, enquanto mecanismo originário de coordenação das ações, processa-se no seio de um mundo da vida, como pano-de-fundo e como contexto de uma situação que pode ser objeto dos proferimentos. O mundo da vida constitui-se, portanto, como pano-de-fundo para todos os processos de entendimento por meio do agir comunicativo. Mas, concomitantemente, a ação comunicativa (mais ampla que os demais modelos de ação –instrumental/estratégica, regulada por normas, dramaturgica) se mostra relevante para a reprodução do mundo da vida em seus componentes estruturais que são a cultura, a sociedade e a pessoa. Em última instância, a sociedade se constitui como mundo da vida e sistema, sendo sua reprodução simbólica garantida pela ação comunicativa (orientada ao entendimento) e a reprodução material garantida pela ação instrumental/estratégica (orientada ao êxito e ao sucesso).

Quanto à reprodução cultural do mundo da vida, sob o aspecto do entendimento, a ação comunicativa renova o saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, produz solidariedade dos membros; sob o aspecto da socialização, forma identidades pessoais.

Quanto à reprodução material do mundo da vida, a racionalidade cognitivo-instrumental (por meio da economia e da política, do dinheiro e do poder) se encarregam de garantir a subsistência material do mundo da vida, lembrando que a esfera do sistema pressupõe, para sua legitimação e institucionalização, a esfera comunicativa.

Em síntese, a sociedade na obra habermasiana é tematizada como um todo unitário, formado pela intersubjetividade do reconhecimento de tradições, normas de ação comum e valores, possuindo uma característica integradora. Enquanto órgão formado pela aceitação de normas de ação que espelham os valores morais de uma comunidade, tem como função definir as relações morais que devem existir entre os indivíduos na forma de direitos, deveres e obrigações, sendo a principal responsável pela manutenção da coesão do todo social. Nesse sentido, a racionalidade comunicativa, ao constituir-se como essencial na produção da coesão social, carrega em seu seio um potencial emancipatório já que remonta a idéia do *logos* de unir o todo social sem coações internas e externas, onde os potenciais cognitivos, normativos e expressivos ao nível da cultura, sociedade e pessoa poderão ser apropriados por todos os indivíduos em suas práticas comuns de interação mediadas lingüisticamente, superando uma das insuficiências básicas do projeto da modernidade que era o monopólio do uso desses conteúdos na mão de especialistas.

As demais insuficiências ou limitações (patologias provocadas pela reificação das relações vitais, repressão da comunicação cotidiana, colonização do mundo da vida pelo sistema, ausência de uma formação política da vontade) são superadas pela tematização da racionalidade comunicativa em sua vinculação com a sociedade na instauração de uma *comunicação livre de coações internas e externas*, um *novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida* e, finalmente, com uma *formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva*.

Uma *comunicação livre de coações internas e externas* é o primeiro pressuposto na instauração de relações sociais mais livres e emancipadas, onde os indivíduos possam levantar pretensões de validade, questionar e justificá-las por meio de argumentos racionais, permitindo simetria de chances para todos os participantes dos processos de discussão. A primeira condição para uma sociedade emancipada é a libertação em relação a

qualquer tipo de dominação e opressão, não só nos substratos materiais, mas também em seus processos de argumentação, de discussão, em sua dimensão simbólica; a segunda condição é a racionalização dos mundos da vida; a terceira condição é que o potencial racional liberado socialmente na ação comunicativa por meio da verbalização do sagrado seja apropriado por todos os participantes em seus processos públicos de discussão.

Um *novo traçado de limites entre sistema e mundo da vida* faz-se necessário para que a reprodução material do mundo da vida seja realizada por imperativos e controles sistêmicos por meio dos *media* dinheiro e poder e por ações instrumentais e estratégicas, enquanto a reprodução simbólica do mundo da vida seja realizada pelo *medium* da linguagem por meio da ação comunicativa, que tem como pano-de-fundo um mundo da vida estruturado comunicativamente e servindo-se do poder de integração social da solidariedade de seus membros. A superação das crises no mundo moderno exige uma mudança de relação entre os espaços públicos políticos autônomos, auto-organizados, e os âmbitos de ação regulados através do dinheiro e do poder. Isso implica em uma nova divisão de poderes na dimensão da *integração social*, possibilitando à solidariedade, com sua enorme força de integração social, poder afirmar-se contra os imperativos sistêmicos.

Finalmente, uma *formação discursiva da opinião pública e da vontade coletiva* é possibilitada, na modernidade, a partir do momento em que ocorreu a verbalização do sagrado e a conseqüente divisão do saber em esferas axiológicas da ciência e da técnica, da moral e do direito, da arte e da crítica artística. Os processos de racionalização comunicativa e o surgimento de pretensões de validade, que podem ser criticadas e justificadas por meio de argumentos racionais, possibilitou a existência de um mundo da vida racionalizado comunicativamente que gerou as bases para a formação discursiva da opinião pública política e da vontade coletiva, a possibilidade da rejeição das coerções da reprodução material, o questionamento de acordos normativos impenetráveis e convicções que antes eram imunes ao exame discursivo, distinguindo entre ações orientadas ao êxito ou sucesso e ação orientadas ao entendimento, entre atitudes motivadas empiricamente e atitudes racionalmente motivadas, separando vontades individuais de interesses coletivos e gerais.

Portanto, é nesse contexto que a *Ética do Discurso* (que tem como tarefa salientar o conteúdo normativo de um uso lingüístico orientado para a compreensão e para o entendimento) vai desempenhar um papel importante nos processos de formação racional da vontade: o *uso prático da razão* em seus aspectos *pragmáticos* (daquilo que é adequado

a fins), *éticos* (daquilo que é bom) e *morais* (daquilo que é justo), por meio de uma *teoria normativa do direito e da política*, vai engendrar um espaço público, um campo normativo por excelência, onde os sujeitos participam dos processos racionais de discussão na definição de metas e objetivos comuns. O espaço público coloca-se, então, como o lugar apropriado para a produção de discursos, pressupondo tanto um espaço público político não distorcido como a meta de uma formação democrática da vontade que implique em relações sociais mais livres e emancipadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Habermas (citadas)³⁴⁴

- HABERMAS, Jürgen. “A nova intransparência - A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”. (Trad. Carlos A. M. Novaes). *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 18 (1987): 103-114.
- _____. “Cuestiones y contraquestiones”, in: *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 305-345.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (trad. portuguesa de Antônio Marques et alii. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990).
- _____. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (trad. espanhola de R. G. Cotarelo: *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988).
- _____. *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. Manuel J. Redondo). Madrid, Taurus, 1989).
- _____. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp. 4ª ed., 1973 (trad. francesa de G. Clémenceon: *Connaissance et Intérêt*. Paris, Gallimard, 1976).
- _____. “Further reflections on the public sphere” (Reflexões posteriores na esfera pública), in: CALHOUM, C. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, Mit Press, 1992, pp. 421-462.
- _____. “Israel y Atenas o ¿ a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural”. *Isegoria*, Madrid, nº 10 (1994): 107-116.
- _____. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Suhrkamp, 1983 (trad. de Guido A. de Almeida: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989).
- _____. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (trad. de Flávio B. Siebeneichler: *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990).
- _____. “Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”(Trad. bras. de Márcio Suzuki: “Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática”). *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 3, nº 7 (1989): 4-19.

³⁴⁴ As referências às obras de Habermas remeterão às traduções que serão assinaladas entre parênteses, sendo que as modificações que vierem a ser realizadas pelo autor serão explicitadas em nota.

- _____. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (trad. espanhola de M. J. Redondo: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus, 1984).
- _____. “Soberania popular como procedimento”. (Trad. bras. de Márcio Suzuki). *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº25, (1989): 16-27.
- _____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970 (trad. francesa de R. Rochlitz: *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris, PUF, 1987).
- _____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (trad. de C. Nelson Coutinho: *Reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983; versão parcial).
- _____. *Technik und Wissenschaft als “Ideologia”*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968 (trad. portuguesa de A. Mourão: *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa, Edições 70, 1987).
- _____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (trad. espanhola de M. J. Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 2 Tomos, 1987).
- _____. *Theorie de l’agir communicationnel*. (Trad. Jean-Louis Schlegel). Paris, Fayard, 2 Tomes, 1987).
- _____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp, 4ª ed., 1971 (trad. espanhola de S. M. Torres e C.M. Espi: *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos, 1987).
- _____. “Um perfil filosófico e político: entrevista com Jürgen Habermas”. (Trad. Wolfgang Leo Maar). *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 18 (1987): 77-102.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen sur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984 (trad. espanhola de M. J. Redondo: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989).

b) Obras sobre Habermas (dos críticos)

- ARAGÃO, L. M. de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- ARAÚJO, L. B. Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 1996.
- AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo, Perspectiva; Belo Horizonte, UFMG, 1996.
- BERIAIN, Josetxo. “La reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad según Habermas”. *Estudios Filosóficos*, Madrid, nº 38 (1989): 319-340.

- BERNSTEIN, Richard J. "Introducción", in: BERNSTEIN (Ed.). *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 13-61.
- DIAS, M. C. Marques. "Ética do discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos". *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 68 (1995) : 85-98.
- FERRY, Jean-Marie. *Habermas. L'ethique de la communication*. Paris, PUF, 1987.
- FREITAG, Bárbara. "A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas". *Tempo Social*, São Paulo, Rev. Soc. USP, vol. 1, nº 2, (1989) : 7-44.
- _____. "O romance de Habermas". *Jornal Folha de São Paulo*, SP, Cad. Mais, 4/05/1997, p. 12.
- McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.
- _____. "Reflexiones sobre la racionalización en la teoría de la acción comunicativa", in: BERNSTEIN, R. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 277-304.
- ROUANET, S. Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- SIEBENEICHLER, F. Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

c) Bibliografia secundária

- BAUDELAIRE, Charles. *Curiosités esthétiques et autres écrits sur l'art*. Paris, Hermann, 1976.
- BENJAMIN, Walter. "Über den Begriff der Geschichte" (Sobre o conceito de História), in: *Gesammelte Schriften* (Obras Completas). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. I, 1982.
- BLUMENBERG, H. *The legitimation of the modern age*. Cambridge, MIT Press, 1982.
- DESCARTES, René. *Meditações*. (Trad. J. Guinsburg e Bento P. Júnior). 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1979, pp. 73-142.
- DURANT, Will. *História da filosofia*. (Trad. Godofredo Rangel e Monteiro Lobato). São Paulo, Nacional, 1966.
- GALEFFI, Romano. *A Filosofia de Immanuel Kant*. Brasília, UNB, 1986.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. (Trad. Antônio P. de Carvalho). São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980, pp. 315-392.
- _____. *Werkausgabe* (Obras Escolhidas). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Vols. 7 e 20.

- KANT, Immanuel. *Critique de la faculté de juger*. (Trad. Philonenki). 3 ed., Paris, Vrin, 1974.
- _____. *Critique de la raison pratique*. (Trad. H. Wismann e L. Ferry). Paris, Gallimard, Tomo II, 1983.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. Paulo Quintela). São Paulo, Abril Cultural, col. Os Pensadores, 1980, vol. 2, pp. 101-162.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Vergangene Zukunft* (O futuro como passado). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.
- MODERNO, R. Ricardo. “Perrault ou o templo do gosto moderno”, in: ORDECC (Ed.). *Avatares da modernidade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994, pp. 75-89.
- MORA, J. Ferrater. *Diccionario de grandes filosofos*. Madrid, Alianza editorial, 1981, vol. 1.
- SCHUMPETER, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper, 1942.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris, Garnier, 1964.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* - caps. II e V. (Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi). São Paulo, Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980, pp. 179-235.
- _____. *Gesammelte aufsätze zur religionssoziologie*. Tubingen, Mohr, 3 Tomos, 8 ed., 1986.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión - Introducción*. Madrid, Taurus, vol. 1, 1973.
- _____. “La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée: Introduction”. *Archives de Sociologie des Religions*, nº 9 (1960) : 3-30.
- _____. *Léthique protestante el l'esprit du capitalisme*. (Trad. J. Chavy). Paris, Plon, 1964.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubingen, Mohr, 1922.. Versão inglesa: *Economy and Society*. (Ed. G. Roth), New York, Bedminster Press, 1968.